Incarner l'esprit ou spiritualiser la matière?

Note de lecture

Daniel Cérézuelle, *La Technique et la chair. Essais de philosophie de la technique*, Lyon, Parangon/Vs, coll. L'après-développement, 2011, 264 pages

CHRISTIAN ROY

Le philosophe et sociologue bordelais Daniel Cérézuelle, l'un des fondateurs de la Société pour la philosophie de la technique, a rassemblé dans ce recueil des textes jalonnant son parcours de quatre décennies, consacré à définir cette discipline dans le monde francophone. C'est encore plus que les « trente ans de recherche qui construisent une philosophie existentielle de la technique » (Cérézuelle 17) dans *Le rêve et la machine* (1992) de son directeur de thèse Jean Brun, auquel est consacré le premier d'entre eux — non sans raison, puisque l'ensemble en prolonge le projet d'une exploration de « l'imaginaire techniciste dans lequel nous baignons » et qui nous empêche le plus souvent de vraiment croire ce que nous savons des effets de cette domination. Cela tient précisément, pour Cérézuelle, « au mode charnel d'être au monde qui caractérise l'homme » jusque dans le fantasme de le dépasser (10). C'est pourquoi il présente la chair comme fil conducteur entre ces deux termes, « imaginaire » et « technique », communs à tous ces essais, suivis d'un appendice où il apporte « [q]uelques précisions sur la notion de chair », afin d'ancrer explicitement celle-ci dans la tradition phénoménologique, en rappelant que pour Husserl, nous vivons dans le monde de la vie « conformément à notre mode d'être, c'est-à-dire dans toute la chair de notre personne » (Husserl 59, *in* Cérézuelle 254), chair qui ne se réduit

pas à notre corps (Husserl 122 *sq.*, in Cérézuelle 254 *sq.*). Ainsi, pour Merleau-Ponty, « la chair c'est le corps animé », non tant par l'infusion d'un esprit que « comme le déploiement des possibilités mêmes du corps vivant », « indestructible fond qui nourrit chacune de nos pensées jusqu'aux plus abstraites », puisque le chiasme entrecroisant corps et esprit, dans un écart dont dépend la liberté, fait en « sorte que ce qui advient au corps est immédiatement éprouvé comme porteur de signification et affecte la compréhension que l'individu a de lui-même et du monde ». C'est la raison pour laquelle « cette notion de chair permet aussi de comprendre l'importance du symbolique dans notre relation au monde » (255), « ce qui fait converger la pensée de Merleau-Ponty avec celle de Cassirer »; chez ce dernier également, l'action seule opère l'écart constitutif du moi et des choses qui « caractérise la chair et rend possible la liberté » à même un « engagement dans le monde » « fondamentalement médiatisé et structuré par des formes symboliques, qui sont élaborées par le langage, la religion, le mythe, l'art et la science » (256). Cérézuelle touche donc à tous ces domaines pour y mettre à jour l'impact des médiations techniques sur la chair humaine, en ce sens englobant.

En effet, « c'est parce que l'homme est un être de chair, et pas seulement une pensée logée dans un corps, que son rapport aux techniques est nécessairement médiatisé par un imaginaire qui s'organise en mythes sensibles tout autant qu'en idées abstraites » (11). Il a donc « besoin non seulement de techniques, d'une économie, de savoirs exacts et efficaces, mais aussi de sens. Distincte de l'expérience intellectuelle de la vérité, l'expérience du sens est à la fois spirituelle et physique, elle engage la totalité de la personne qui l'éprouve et qu'elle met en mouvement. [...] L'être de *chair* a besoin de vivre au sein d'une civilisation qui inscrit la puissance des techniques dans un ordre symbolique plus vaste, qui organise les relations que les hommes ont entre eux et avec le monde » (250). Or, une telle « production symbolique, sans

laquelle une civilisation ne peut s'édifier, a une temporalité spécifique » beaucoup plus lente que celle des nouvelles techniques. Elle exige l'élaboration transgénérationnelle et l'intériorisation personnelle de « modèles de relation à autrui et au monde ». Ceux-ci « se sédimentent et se transmettent sous la forme d'une tradition qui fournit le terreau indispensable dans lequel peuvent s'enraciner les individus pour se construire comme sujets » (251), grâce notamment à « des initiations guidant le franchissement d'étapes difficiles en leur donnant symboliquement un sens », « dont l'émergence et l'adoption ne se décrètent pas (l'échec des révolutions modernes qui voulaient créer un homme nouveau en atteste) » (161 *sq.*). « En revanche, révolutionnant toujours plus vite la base matérielle de la vie collective, l'innovation technique disqualifie les univers symboliques, fait obstacle à leur transmission et, en fin de compte, détruit les civilisations existantes », malgré tous leurs efforts de rattrapage et d'adaptation, « déjà dépassés avant même d'avoir pu aboutir » (251). Cérézuelle songe notamment aux transformations de la vie domestique, soulignant l'arrière-plan symbolique et l'unité pratique du ménage où l'on est (en couple) et du ménage que l'on tient (à la maison), en s'en incorporant les outils et leur conférant un sens (175). Comme le montre encore « l'exemple de la culture ouvrière et de ses modes de socialisation des jeunes », « faute d'une tradition sur laquelle s'appuyer, les adultes doivent de plus en plus tout réinventer, avec un énorme risque d'erreurs et de gâchis humain. C'est pourquoi certains auteurs ont proposé d'affirmer le droit à une tradition (Illich, Weil, Tinland) pour équilibrer celui au changement! » (162) Cérézuelle s'appuie notamment sur l'un d'entre eux, Ivan Illich, pour affirmer que « la contre-productivité et l'hétéronomie produites par les techniques et les institutions professionnalisées [...] sont les effets — ou les symptômes — de ce décalage radical entre le mode d'être au monde humain et les représentations conceptuelles et rationalisées auxquelles les modernes ont recours pour expliquer et organiser leur vie ». Tout

en mettant au compte du néothomisme de Maritain la « conception essentialiste de la nature humaine » qu'il détecte parfois dans les imprécations du catholique contestataire Illich, Cérézuelle estime que « sa critique de l'intempérance technicienne et de la dépersonnalisation de la vie qui en découle se fonde sur une approche plus existentielle et phénoménologique des effets de la technique moderne. Plusieurs de ses textes s'attachent à montrer comment certaines innovations techniques, et le rapport au monde qu'elles instaurent, peuvent d'un même mouvement nous priver de l'usage de notre corps et d'un rapport charnel au monde, des connaissances appropriables qui en découlent et enfin d'une prise personnelle sur notre existence, » puisque « le type de rationalité qui se répand avec la civilisation technicienne et industrielle désincarne le monde vécu pour mieux opérationnaliser le réel » (200 *sqq.*). Or, c'est justement « parce que l'homme est un être de chair que le déploiement rapide de la puissance technicienne peut avoir des effets désorganisateurs, voire déshumanisants, tant au plan individuel que collectif » (11).

En effet, « l'homme du développement doit s'habituer à ce que rien ne dure », pas plus « ses valeurs et ce qui donne un sens à sa vie » que le cadre où il doit la vivre et la gagner : un monde qui, de maison, est devenu chantier, où « tout est vite obsolète, y compris les personnes », et dont « l'inachèvement est devenu un caractère essentiel », tandis que « *vivre dans les gravats* est devenu une nouvelle catégorie existentielle » (238 *sq.*). On peut songer ici à la *Werkstättenlandschaft* (« paysage d'ateliers ») qu'évoquait Ernst Jünger dans *Le Travailleur* (§ 49) et à son débat avec son frère Friedrich Georg Jünger sur une éventuelle « perfection de la Technique », où celle-ci en viendrait à se stabiliser en un système cohérent avec son style propre, en achevant sa transition chaotique hors de la matrice néolithique. Rétorquant de son côté à ceux qui « considèrent le fait d'avoir à vivre dans un monde en perpétuel changement comme une

condition libératrice des pesanteurs des sociétés traditionnelles soumises à la coutume », Cérézuelle est d'accord avec Bernard Charbonneau, fondateur avant la guerre avec Jacques Ellul d'une École de Bordeaux de critique existentielle de la Technique où on peut le situer à leur suite (*cf.* Roy, « Conscience solitaire »; et Charbonneau et Ellul), « que cette condition conduit inévitablement à de nouvelles formes d'autorité : bureaucratiques, économiques, technocratiques » (Cérézuelle 238), qui ne peuvent que croître à la faveur de leurs effets désorganiseurs sur tout équilibre antérieur. C'est moins une alternative que la dialectique d'un cercle vicieux que Charbonneau discerne entre le système et le chaos (*cf.* Charbonneau), partant du principe, qu'il a le premier formulé, voulant qu'« un développement indéfini dans un espace-temps fini est impossible » et conduit donc au chaos, en réponse auquel « le développement accéléré appelle une organisation totale, si ce n'est totalitaire, de la vie sociale, collective et personnelle » (Cérézuelle 239).

Cérézuelle a su montrer qu'encore plus tôt que par Ellul et Charbonneau, les linéaments en ont été discernés, « en l'espace de douze années », dans quatre textes littéraires¹ sur lesquels il s'appuie pour esquisser une « Métaphysique de l'accident ». Ces textes « nous avertissent des risques matériels et institutionnels liés à la mise en place de ce que Bertrand de Jouvenel appelait *La civilisation de la puissance* », où il faudra attendre plus d'un siècle pour que les sciences humaines s'avisent du « caractère substantiel et non accidentel du risque technique » qui lui est inhérent. Ce n'est pas un hasard si aucun de leurs auteurs « n'était philosophe professionnel, et encore moins sociologue. » Ils étaient cependant de dignes contemporains de Kierkegaard, et « c'est leur capacité à s'intéresser au singulier qui les a rendus perspicaces quant aux conséquences inquiétantes du mouvement général de notre civilisation technicienne » (116), alors que la philosophie, comme la science, avait pour principe d'éliminer l'accident singulier au

profit des lois générales. Baudelaire a eu tort de traduire « *The Angel of the Odd* » de Poe par « L'ange du bizarre », quand il s'agit en réalité très littéralement de « L'ange du singulier », de l'impair des contingences qui ne s'intègrent pas aux séries régulières où tout doit se ranger par la force des choses dans l'ordre des idées pures. N'ayant longtemps eu pour objet, dès *Le sophiste* de Platon, que de distiller leur essence intemporelle, la philosophie « hésite à admettre qu'il puisse y avoir une Idée du verre de terre ou du poil. Contre l'optimisme rationaliste et techniciste qui repose sur la généralisation et l'abstraction, mettre en scène un Ange du singulier, c'est dynamiter le privilège de l'universel et du prévisible » et « rendre une dignité ontologique à l'existant et à l'événement », comme quand Kierkegaard écrivait dans les *Miettes philosophiques* (1844) « que “le réel n'est pas plus nécessaire que le possible”, et qu’“il n'y a pas de système de l'existence”. » De même, en conférant « au “possible improbable” une indiscutable prégnance ontologique », « Poe oblige ses lecteurs à prendre une distance ironique avec la foi qui sous-tend l'optimisme technophile et qui nous pousse à croire que les accidents peu probables n'ont rien à voir avec l'essence de la technique » (100). Encore de nos jours, on les classe comme faits divers, simples accidents de parcours dans la marche du progrès, alors qu'« il y a déjà longtemps qu'on meurt plus sur les routes que sur les champs de bataille de la planète. »

Comment est-il possible que ce que l'on nomme précisément un « accident » de la circulation ait pu devenir l'un des traits généraux des sociétés industrielles? Comment notre civilisation a-t-elle pu favoriser une telle inversion perverse entre l'essentiel et l'accidentel au point que de singulier l'accident est devenu général, ce qui est le contraire de ce qui devrait se passer dans le monde bien ordonné que rêvent nos philosophies? (103)

Cérézuelle le montre par une analyse du récit que fait Thomas de Quincey d'un tel accident qu'il vécut adolescent, en 1814, juché sur le banc du cocher d'une puissante malle-poste royale portant les nouvelles des victoires anglaises, d'où il put, impuissant et fasciné, voir venir

une collision nocturne avec le frêle cabriolet d'un jeune couple. Or, « son *point de vue* annonce les philosophies existentielles modernes » en ce qu'il exprime « une révolte contre le privilège du collectif et de l'impersonnel » que suppose la marche de « la raison dans l'histoire », impliquant « la dévalorisation ontologique de l'existant singulier » et du tragique de la condition humaine, ce que De Quincey, pas plus que Kierkegaard, ne saurait admettre. « Et la reconnaissance qu'il s'agit d'une des dimensions irréductibles de l'expérience concrète des individus suffit pour fissurer le credo progressiste » (104), et notamment son principe « que l'on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs » (108). De même, 100 ans avant la Grande Guerre, dont l'expérience permit à E. Jünger de reconnaître en la mobilisation totale du monde par la Technique la *Gestalt* structurante de la société industrielle (n'est-ce pas d'ailleurs l'efficacité supérieure de son réseau ferroviaire qui poussa l'Allemagne à mobiliser sans tarder afin de ne pas perdre l'avantage militaire de meilleurs horaires?), De Quincey perçoit que « si le service des malles-poste permettait de voyager à une vitesse sans précédent à l'époque, son fonctionnement dépendait de la mise en place d'un réseau technique coordonné qui excluait l'imprévu », y compris tout ralentissement. « De manière étonnamment moderne, plusieurs passages soulignent le rôle décisif de ces techniques dans la construction d'une nouvelle réalité objective, l'État-nation, et de son corollaire subjectif, le sentiment national qui rend possible la mobilisation des hommes au service de la guerre et le consentement aux sacrifices qu'elle exige, » si exaltant pour les jeunes gens, dont « “la splendeur de l'élan” repose en fait sur la mise en place d'un nouveau monde technique et machinal, c'est-à-dire impersonnel » (107), entre les mains duquel il est doux de se remettre, tout en se croyant à la pointe héroïque de l'activité. C'est qu'il procure l'impression d'avoir part à une réalité augmentée, plus durable et plus vaste que le moi, en fusion dans le nous dont il sait mobiliser les énergies en une puissance collective qui soulage des

angoisses de l'existence individuelle, vulnérable et mortelle. Voyant qu'elle conduit à « déresponsabiliser l'individu des conséquences des processus anonymes auxquels il participe, qu'ils soient institutionnels ou techniques, et à consentir à leur multiplication » (111), De Quincey « interroge cette vision du monde progressiste qui justifie les “accidents de parcours”, en attribuant un privilège ontologique au futur sur l'instant présent, au général sur le singulier, au collectif sur l'individuel » (110).

Pour Cérézuelle, un « conflit entre savoir et moralité » « apparaît, en revanche, dès qu'on sort de la fiction rationaliste et qu'on tient compte du contexte social concret », ce qui l'amène à défendre l'idée d'un moratoire, c'est-à-dire d'un « freinage provisoire du progrès scientifique et technique ». « Une telle proposition répugne, certes, à notre culture qui voit dans la poursuite indéfinie et *a priori* illimitée de la raison et du savoir, l'expression de la grandeur de l'homme que rien ne devrait borner » (137).

Dans la société moderne, tout comme dans les sociétés prémodernes ou archaïques, l'imaginaire fait partie de l'être intime de l'homme de chair; il lui colle littéralement à la peau. Aujourd'hui, lorsqu'on évoque l'idée qu'un renoncement à certaines formes de puissance serait nécessaire pour répondre aux problèmes posés par l'accélération du changement technique, « l'homme-de-la-société-du-développement » réagit comme si on lui arrachait la peau et ne sait répondre que par plus de technique. (11)

Même certains penseurs critiques de la Technique en viennent à succomber à ce réflexe. Après en avoir pointé la « virulence anéthique » comme celle d'une « transcendance noire », Gilbert Hottois finit par s'y rallier pour célébrer précisément le caractère inanticipable des « nouvelles ouvertures de l'Être apportées par la technoscience ». D'après Cérézuelle, c'est qu'en contraste avec celle de Brun, mue par l'amour du *prochain* dans « l'existant concret et individuel », « sa pensée semble plutôt inspirée par l'amour du *possible*. Une impatience à l'égard des insuffisances de l'incarnation individuelle le pousse à se préoccuper surtout de

l'humanité — c'est-à-dire d'un être collectif — à venir plutôt que de l'existant singulier déjà là. » L'auteur se refuse à aborder de front la question que soulève cette divergence entre « deux philosophies du désir technique », soit celle « de savoir s'il peut y avoir un privilège éthique du possible sur l'existant » (29, n. 1), posée aussi par le philosophe canadien George Grant en termes de rapport entre le potentiel et l'actuel. Mais sa critique de la Technique consiste en grande partie à mettre en cause ce privilège comme son principe même : une « potentialisation » qui fait qu'elle ne saurait être neutre, ni sociologiquement ni existentiellement. Cérézuelle retient de la lecture de *La puissance du rationnel* de Dominique Janicaud, un des penseurs de l'école heideggérienne de Nice, la thèse centrale que si « la technique moderne crée des effets de puissance », c'est que « dès son émergence, la rationalité scientifique potentialisait, rendait possible l'opération », en faisant « apparaître du possible (virtuel) et de la puissance » (54). En effet, à sa naissance grecque, qui l'extrait du domaine empirique de la maniabilité des outils (la *Zuhandenheit* de Heidegger), du moment « qu'il se désencastre du monde symbolique, le savoir rationnel de la science désintéressée entretient un rapport de connivence avec la puissance », même si sa nature spéculative en garde encore le dynamisme en réserve. « Procédant à une très intéressante phénoménologie des premiers gestes euclidiens », Janicaud montre qu'« en définissant le point, les *Éléments* construisent une nouvelle réalité qui peut se substituer à toutes les unités concrètes », comme « un champ ontique différencié, abstrait à la vie totale de l'étant et à la beauté du cosmos », pour être soumis à la seule logique (Janicaud 182, cité in Cérézuelle 57). Pourtant, « Euclide aurait éternellement sommeillé dans ses *Éléments*, si n'était venu le rendre opératoire un projet *a priori* de maîtrise philosophique et scientifique de la nature » (195, cité 59), qui sera celui de la modernité. Cérézuelle en fait remonter les racines bien avant Descartes ou Bacon, là où on ne va pas habituellement les chercher, comme dans des démarches

magiques ou mystiques à première vue bien éloignées de l'empirisme ou du rationalisme, ou encore en soulignant la part d'irrationnel qui anime ce dernier. Il établit à cet égard un contraste entre deux penseurs avec lesquels il a étudié et qui ont eux aussi critiqué la technoscience à l'aune de la notion d'incarnation. Si pour Hans Jonas, « la technique moderne pose problème parce qu'elle est la traduction pratique d'une rationalité réductrice et incomplète », « pour Brun, au contraire, [...] le potentiel de déshumanisation que recèle la technique n'est pas le fruit d'une compréhension du réel trop pauvre, mais plutôt d'un désir actif de rompre les relations avec le réel qui caractérisent l'existence humaine et qui circonscrivent sa finitude » (19). En effet, « c'est dès l'Antiquité que les catégories de moteur, de nombre, de concept, de matière ont permis de construire une lecture opératoire du réel, et Brun s'attache à montrer que l'élaboration de ces catégories est moins le fruit du progrès d'une rationalité objective que d'un parti pris ontologique qui rend possible la pensée technicienne » (20) en son « *irrationalité fondamentale* », et dont « l'aristotélisme tout entier constitue la préfiguration onirique des intentionnalités » (21). Celles-ci se ramèneraient à « une volonté de transmutation et de dépassement des cadres ontologiques de l'existence » (22), dont procède « une impatience à l'égard des structures de cette existence et à l'égard des existants concrets et de leurs limites, qui sont vécues comme autant d'obstacles qu'il faut surmonter » (23). C'est en fait *Le retour de Dionysos* (1969) qui, à la faveur de « transes techniques » faites pour « mettre fin à l'expérience d'un moi individualisé et séparé » (24), s'annonce sous *Les masques du désir* (1981) de Brun. Pour Cérézuelle, parce que « cette insatisfaction qui pousse l'homme à toujours vouloir "autre chose" s'enracine dans un sentiment d'incomplétude qui n'a rien à voir avec le besoin », « il y a chez Pascal comme le germe de la théorie de l'origine inconsciente de la pulsion techniciste de l'homme développée par Brun » (25). Il conviendrait en effet de radicaliser le « projet confus » à la racine du « divertissement »

pascalien de « tendre au repos par l'agitation », qui vient aux hommes du « ressentiment de leurs misères quotidiennes » (Pascal, frag. « Divertissement » n°4/7). Car si la « force inconsciente » du conatus spinoziste « pousse chacun à persister dans son être » en déployant sa puissance propre, le désir dont il s'agit plutôt ici « pousse l'homme à développer et à utiliser sa puissance d'agir pour échapper à son être, voire à l'existence même » (Cérézuelle 26), ce qui l'apparente peut-être à la pulsion de mort selon Freud. N'est-ce pas ce désir que Bataille montre à l'œuvre dans *L'érotisme*, par lequel « nous voulons obscurément sortir de nos limites, aller au-delà de nous-mêmes » (Bataille in Cérézuelle 71)? Désir « coupable » par essence, même et surtout quand il se transpose en mystique, là où va volontiers le traquer la tradition existentialiste protestante dans laquelle il est permis d'inscrire Cérézuelle, après Kierkegaard, Karl Barth, Denis de Rougemont, Ellul et Brun.

Aussi l'auteur ne manque-t-il pas une occasion de souligner l'intime parenté entre les diverses manifestations de ce désir. Plus d'une lui est fournie par des films qu'il excelle à analyser selon cette grille parfois limitative, même si le flou qui affecte souvent ses références ne manquera pas de hérisser tout spécialement le cinéphile canadien : non seulement David Cronenberg et James Cameron passent-ils pour Américains, mais *Screamers* (1995) est même attribué à sa vedette hollywoodienne Peter Weller plutôt qu'au réalisateur Christian Duguay... Pour ne parler que de Cronenberg, il s'agirait dans *Crash* (1996) « de surmonter la clôture existentielle inhérente à l'expérience du corps propre », puisque « tout comme la sexualité, la violence automobile peut être chargée de mettre fin au malheur de la conscience en procurant un “transport” d'un autre genre, dont les effets seront, cette fois, définitifs » (71), même si l'accident permet, dans la fascination de son horreur relayée par l'image, une communication intemporelle avec l'intériorité de « la multitude de ces “Autres” qui me restaient étrangers » (72).

De même dans *eXistenZ* (1999), « l'altérité du monde qui provoque l'effroi de Pascal est abolie » dans un « grand jeu virtuel » de « rôles aléatoires », où « l'interactivité met précisément fin à la facticité de l'existence et à toutes les angoisses qui en résultent pour le *Dasein* » en évacuant le souci. Le film montre comment « la possibilité de s'évader à tout instant des contraintes inséparables de l'expérience ordinaire de la réalité semble favoriser la décomposition rapide du moi »; « c'est l'inconscient qui finit par prendre les commandes : l'instinct et les pulsions les plus archaïques, telles la rivalité et la violence » (75). « Qui veut faire l'ange fait la bête » : c'est le même « instinct secret » pascalien, « désir d'une liberté désincarnée », qui détermine la trajectoire tragique du protagoniste prométhéen de *The Fly* (1986); « ce nouvel alchimiste a trouvé le moyen de mettre la chair en équations » « pour la faire passer instantanément d'un ici à un là-bas et abolir l'espace en même temps que la durée » par la téléportation, « victoire du concept sur le principe d'individuation », transgressé par surcroît par la synthèse accidentelle de son code génétique avec celui d'une mouche, dont le héros emprunte graduellement les caractères physiques et mentaux. « Au début, cette situation le terrifie, mais bientôt, il va éprouver son statut de monstre comme l'expression d'une liberté infinie » (72 *sq.*), à laquelle il voudra même intégrer sa maîtresse et l'enfant qu'elle porte de lui en fusionnant avec eux de la même façon —famille nucléaire en un seul individu; il n'arrivera pourtant qu'à fusionner avec sa propre machine, suppliant alors celle qui l'aime de le tuer.

On ne saurait mieux illustrer que par ce destin fictif de Seth Brundle (Jeff Goldblum), spécialiste de la science des systèmes, la contribution spécifique de Cérézuelle à la généalogie intellectuelle de la Technique, et plus particulièrement de l'informatique et de la cybernétique. En effet, selon lui, « mus par une sorte de nécessité interne, les “systèmes” métaphysiques se sont présentés comme des machines à répéter l'Absolu et le Même » (32). Dans un chapitre sur

« l'idée de pensée artificielle et la fonction mythogène de la technique » (reprenant certains thèmes de la thèse inédite qu'il a écrite sous la direction de Brun), Cérézuelle estime avec Heidegger que « l'essence de la technique n'a rien de technique » ou d'utilitaire, étant d'abord métaphysique, puisqu'elle procède d'une filiation gnostique et des représentations fantasmatiques qui lui sont associées. Ainsi, « les idées d'automatisme et de répétition du Même sont des idées métaphysiques par excellence. Sur les traces de Parménide, la tradition spéculative s'est efforcée de trouver une voie qui permette de passer — par le truchement de la pensée — de la relativité et des contradictions de l'existence à la plénitude de l'identité de l'être » (31). De même, « qu'il s'agisse de machines à penser, de machines à savoir, à mémoriser ou à organiser, ou bien qu'il s'agisse d'algèbres ou de calculs universels », « toutes ces entreprises d'automatisation et de mécanisation de la pensée ont ceci en commun qu'elles visent, grâce à la connaissance, à libérer l'existence des contraintes associées à sa condition naturelle : le temps, l'oubli, l'esacement, le devenir, l'aléa, l'échec et la mort » (32). À cet égard, « l'œuf alchimique de couleur noire » (73) du téléporteur de Brundle procède de la même « magie mathématique » que celle qui a permis à Newton, féru d'alchimie, de formuler la « conception mécaniste de l'univers » comme

un automate tel qu'étant donné l'état du monde à n'importe quel moment t_1 il serait possible, connaissant toutes les lois de la science (les algorithmes ou les théorèmes découlant du système d'axiomes) de prévoir exactement l'état de l'univers à n'importe quel autre moment t_2 . Toutefois, on sait que la quête d'un calcul universel pour expliquer tous les phénomènes naturels n'est pas une invention récente. Au-delà de Leibniz et Descartes, il faut faire remonter cette idée [...] aux spéculations gnostiques et néo-platoniciennes des traditions juives et chrétiennes. (42)

L'auteur s'attarde notamment sur celles de Raymond Lulle (ou Ramon Llull, et non pas l'hybride « Ramon Lulle » négligemment employé dans ce livre!), présenté comme le précurseur de la cybernétique : « Avec Lulle, en effet, la méthode conçue par Érigène pour contempler

l'expansion de l'Un en une multitude et la rédemption de la multitude par son retour en l'unité se transforme en une procédure mécanique permettant de gravir et descendre tous les degrés de la chaîne des êtres. » (44) S'inscrivant dans cette lignée où l'ont précédé Copernic et Darwin, « Freud considérait que sa doctrine psychanalytique étendait au domaine de l'homme la continuité des règles organiques, de sorte que l'“accident” ne devenait pas plus acceptable comme explication des affaires humaines que pour la nature en général » (36). La cybernétique fera un pas de plus en prétendant établir une continuité entre organismes vivants et automates. « De ce point de vue, les solutions tentées par les Modernes sont analogues à celles que la magie, la gnose et l'hermétisme avaient mises en œuvre » (47) « et visent le même but, à savoir la réunification des êtres en même temps que le dépassement de la finitude de l'existence humaine », en vertu d'un semblable « arrière-plan dualiste » qui « dévalue la matière et la nature, les opposant à la plénitude ontologique de l'âme » (41), d'où le besoin de réduire un terme à l'autre : le concret au concept, dont fait montre « l'homme comme opérateur — mage ou technicien » quand « il cherche à transmuter l'inerte en un vivant spirituel et à réunifier la nature en une totalité primitive dans laquelle l'homme cesse de s'éprouver comme un être séparé » (47). La valeur explicative de ce schéma trouve vite ses limites, cependant, quand on songe que la tradition hermétique a été non moins vivace hors du contexte européen de l'émergence de la Technique, que ce soit dans l'Orient chrétien ou le monde musulman, pour ne rien dire de la place de l'alchimie dans la civilisation chinoise : il y aurait lieu de préciser les frontières spatiotemporelles et surtout la nature d'un contexte ontologique propre à l'Occident par rapport à d'autres où des éléments comparables n'ont pas eu les mêmes effets.

Si Cérézuelle se confine à l'aire culturelle chrétienne occidentale qu'il connaît, la notion d'incarnation le conduit néanmoins à s'aventurer avec finesse et assurance dans le domaine

religieux qui l'a définie et qui n'est pas le sien (n'étant ni théologien ni croyant), pour tenter d'éclairer sa portée philosophique en ce qui a trait à la question de la Technique. C'est en effet la notion de chair qui aurait inspiré notamment « la critique phénoménologique et existentielle de la vision scientiste du monde et de l'instrumentalisme techniciste », contre laquelle, la soupçonnant d'avoir « tiré son dynamisme de la tradition spéculative héritée des Grecs, certains penseurs vont mobiliser une autre tradition, celle de la spiritualité juive et chrétienne » (par-delà sa veine gnostique, s'entend). « Les œuvres de philosophes comme Michel Henry ou Hans Jonas témoignent de la fécondité » d'une telle critique « au nom de l'unité charnelle des deux opposés que sont l'esprit et le corps de l'homme », puisque « la liberté d'un être de *chair* ne peut se réduire à l'augmentation de la puissance » (220) déchaînée par cette fission des signifiants au noyau de l'existence, sous prétexte que « la puissance est bonne, car elle augmente la liberté en multipliant les possibles », répartis en éventail d'options à la disposition du sujet (219) : c'est déjà en ces termes que l'explosion de Hiroshima avait été unanimement célébrée par la presse mondiale en son temps, sans parler du jésuite Teilhard de Chardin qui la salua « comme la manifestation de l'expansion du divin dans la matière » (212). Cette posture du *Gestell*, soit du projet moderne d'arraisonement du monde comme ressource que traduit la Technique selon Heidegger, est présentée par Cérézuelle comme ayant partie liée avec « une représentation idéaliste de la liberté » qui se fait jour quand, dans la ligne d'Athènes, « on met l'accent sur la spiritualisation de la matière » au lieu de « l'incarnation de l'esprit » (217) qu'exige l'héritage de Jérusalem bien compris. Cérézuelle a beau jeu de démontrer le contresens que représentait à cet égard la théodicée technophile des penseurs chrétiens progressistes (d'Emmanuel Mounier au dominicain M.-D. Chenu), chantres de la modernisation des Trente Glorieuses, puisque c'est contre ce courant triomphant de justification spiritualiste du « déferlement des techniques »

(Michel Tibon-Cornillot) qu'ont dû ramer les initiateurs historiques d'une telle critique en une lignée « incarnationniste » qu'il explore pour la perpétuer à son tour : celle de Charbonneau, Ellul et Illich (cf. Roy, « Charbonneau et Ellul »). Cérézuelle rappelle ainsi qu'« à partir de 1980, les écrits d'Illich peuvent être interprétés comme l'exploration des effets historiques, démontrables et datables, de ces deux versants d'une trahison spécifiquement chrétienne et occidentale de l'exigence d'incarnation [...] qui est au centre du christianisme » :

une lente désincarnation historique de la pensée et, plus récemment, une pseudo-incarnation technogène d'entités intrinsèquement dépourvues de chair que nous utilisons pour penser le corps ou la société, et pour agir sur eux. Cette inversion des rapports entre le verbe et la chair favorise forcément une instrumentalisation du corps, et plus largement de tout donné naturel et social qui doit être subordonné à des modèles abstraits de connaissance et d'opérativité technique. (203 sq.)

Ceci se traduit par les différentes formes de ce qu'Illich « subsume par l'expression *humiliation de la chair* : la dépersonnalisation de l'existence, la disqualification des savoirs vernaculaires appropriables, la gestion technocratique de la vie par des professionnels spécialisés, la perte de maîtrise sur la vie quotidienne », justifiées au nom du « développement de la puissance *collective* que la science et la technique donnent à l'humanité sur tout ce qui est corporel » (204). Il ne s'agit pas pour autant de rejeter en bloc ces disciplines au prétexte de leur habituelle célébration irréfléchie, mais bien de susciter les conditions préalables de choix politiques conscients, basés sur le discernement critique de leurs implications existentielles, « entre les divers mondes possibles que notre puissance opératoire peut engendrer. La notion d'incarnation — ou celle de *chair* — peut guider nos choix sans impliquer de référence à une norme transcendante autre que la liberté » (220), dont il suffit de savoir qu'elle ne « peut se déployer que sous certaines conditions ». L'homme a pour cela besoin « d'un vis-à-vis non humain, d'une nature », en vertu du « mode d'être au monde de l'homme, qui est celui d'un

esprit conscient uni à un corps propre singulier et périssable », « situation qui échappe au pouvoir explicatif de nos concepts et que la pensée religieuse peut déjà, et à juste titre, considérer comme miraculeuse » (217 *sq.*).

Ce n'est pas un des moindres mérites de l'ouvrage de Cérézuelle que d'avoir su dégager, hors de toute velléité d'annexion, entre cette forme de pensée et la philosophie, les passerelles d'une démarche existentielle dont aucune des deux n'a l'apanage. On peut toutefois regretter, en plus d'un style qui multiplie les redites, un certain manque de précision de nombre d'allusions à la tradition phénoménologique, que soulignent plutôt que ne compensent les retouches apportées à ces écrits de circonstance. Peut-être faut-il y voir les jalons de pistes qu'il reviendra à d'autres penseurs de cette mouvance d'explorer plus avant, avec davantage de technicité philosophique, puisqu'on se doute que celle-ci n'était pas une priorité pour Daniel Cérézuelle. Des indications plus claires des références de parution ou de rédaction des textes rassemblés ici auraient quand même aidé à se faire une meilleure idée de l'évolution de cette pensée existentielle originale dans le contexte où elle eut à s'incarner.

Note

¹ Il s'agit de « The Angel of the Odd », de Poe, 1845; « The English Mail-Coach », de De Quincey, 1849; *Bartleby the Scrivener*, de Melville, 1853; et *Der Nachsommer*, de Stifter, 1857.

Textes cités

BATAILLE, Georges, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1958.

BRUN, Jean, *Les masques du désir*, Paris, Buchet-Chastel, 1981.

—, *Le retour de Dionysos*, Tournai, Desclée de Brouwer, 1969.

—, *Le rêve et la machine. Technique et existence*, Paris, La Table ronde, 1992.

CÉRÉZUELLE, Daniel, *La Technique et la chair. Essais de philosophie de la technique*, Lyon, Parangon/Vs, coll. L'après-développement, 2011.

CHARBONNEAU, Bernard, *Le système et le chaos. Critique du développement exponentiel*, Paris, Sang de la Terre, 2012 (1973).

CHARBONNEAU, Bernard et Jacques ELLUL, « *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous* ». *Textes pionniers de l'écologie politique*, intro. Q. Hardy, transcr. S. Morillon, corr. et notes C. Roy, Paris, Seuil, coll. Anthropocène, 2014.

HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976.

JANICAUD, Dominique, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.

JOUVENEL, Bertrand de, *La civilisation de la puissance*, Paris, Fayard, 1976.

JÜNGER, Ernst, *Le Travailleur. Domination et Figure*, trad. J. Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1989.

PASCAL, Blaise, *Pensées*, éd. électronique de D. Descotes et G. Proust, 2011 : <http://www.penseesdepascal.fr/Divertissement/Divertissement4-moderne.php>, dernière consultation le 26 févr. 2014.

ROY, Christian, « Conscience solitaire et consensus social. Note de lecture autour de Daniel Cérézuelle, *Écologie et liberté*. Bernard Charbonneau, précurseur de l'écologie politique (Lyon, Parangon/Vs, 2006) », *PhænEx*, vol. 6, n° 2 (2011), p. 239-255, <http://phaenex.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/phaenex/article/view/3490>.

—, « Charbonneau et Ellul, dissidents du "Progrès". Critiquer la technique face à un milieu chrétien gagné à la modernité », in C. Bonneuil, C. Pessis et S. Topçu (dir.), *Une autre histoire des « Trente Glorieuses ». Modernisation, contestations et pollutions dans la France d'après-guerre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 283-301.