

ENTRETIEN AVEC EDGAR MORIN

Nicolas Poirier et Lionel Fouré

Association Le Lisible et l'Ilisible | *Le philosophe*

2004/2 - n° 23
pages 8 à 20

ISSN 1283-7091

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-philosophe-2004-2-page-8.htm>

Pour citer cet article :

Poirier Nicolas et Fouré Lionel, « Entretien avec Edgar Morin »,
Le philosophe, 2004/2 n° 23, p. 8-20. DOI : 10.3917/phoir.023.0008

Distribution électronique Cairn.info pour Association Le Lisible et l'Ilisible.

© Association Le Lisible et l'Ilisible. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Entretien préparé et réalisé par Nicolas Poirier et Lionel Fouré

résident de l'Agence européenne pour la Culture (UNESCO) et co-directeur de la revue Communications, Edgar Morin est l'auteur d'une œuvre considérable. Ancien résistant et opposant à la guerre d'Algérie, il entre au CNRS en 1950 où il devient par la suite directeur de recherche émérite. Principal animateur de la revue Arguments qui paraît de 1956 à 1962, ses travaux concernent autant la sociologie, l'anthropologie que l'épistémologie, qu'il envisage dans une perspective non réductrice fondée sur le paradigme de la complexité.

Le Philosophe : Monsieur Morin, si on retrace votre parcours intellectuel, on s'aperçoit que vous êtes passé au cours des années 60 de travaux sociologiques et anthropologiques de facture assez classique sur le cinéma, la culture de masse, ou encore le rapport de l'homme à la mort, à une entreprise de réflexion plus systématique sur la connaissance et sur l'homme dans le cadre de ce que vous avez appelé *la pensée complexe*. Indépendamment des modes intellectuelles, qu'est-ce qui vous a déterminé à vous engager dans une telle voie ?

Edgar Morin : Votre historique n'est pas tout à fait exact. En réalité, si mon premier travail — *L'an zéro de l'Allemagne* — peut effectivement être considéré comme une sorte de travail contemporain historico-sociologique (j'étais à cette époque dans la résistance), mon premier véritable travail s'appelle *L'homme et la mort*, et je le considère comme un livre d'anthropologie. Il fut publié en 1951. Dans le fond, toute la perspective, je dirais polydisciplinaire, c'est-à-dire visant à rassembler des éléments de connaissance venant des disciplines les plus variées, comme la biologie bien entendu mais aussi la science des mythes, de l'histoire, des religions, de la psychologie, de la psychanalyse, etc., est quelque chose pour moi de fondateur. Ensuite, j'ai publié *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, qui a pour titre *Anthropologie du cinéma*. Autrement dit, la perspective anthropologique est fondamentale chez moi. Et le terme n'est pas à prendre dans le sens restreint qu'il a en français, mais dans le sens premier qu'il avait dès le 19^e siècle, notamment en Allemagne, qui est une connaissance de l'homme incluant la réflexion, c'est-à-dire la dimension philosophique.

Ce qui s'est passé effectivement, c'est que j'ai cheminé sur deux jambes. Une jambe sur l'actuel, l'immédiat, le contemporain, à partir de *L'an zéro de l'Allemagne*, et qui s'est poursuivi avec *L'esprit du temps*, qui n'est pas un ouvrage de sociologie classique. Même quand j'ai fait mon étude sur Plozevet. J'ai rompu avec la sociologie classique, en disant qu'il fallait faire le plein emploi de la subjectivité du chercheur, qu'il fallait dépasser les enquêtes par questionnaire, et qu'il fallait aussi considérer, bien que je n'emploie pas le terme de *complexité*, le paradoxe fondamental. C'est-à-dire que je soulignais que pour comprendre une région donnée, une localité très singulière, il fallait respecter sa singularité, mais aussi l'intégrer dans les grands courants historiques qui traversaient le pays à l'époque : le développement économique, les transformations sociales, etc.

D'autre part, dans la revue *Arguments* que j'ai dirigée des années 58 à 62, la préoccupation anthropologique se trouve présente dans différents textes. Elle s'est réactualisée à partir de 67 dans le groupe des Dix auquel j'ai participé avec des gens de disciplines très diverses, puis en Californie, par la connaissance de ce qu'on peut appeler la révolution biologique, par l'introduction dans ma conception de la théorie des systèmes, de la cybernétique, de la pensée de Von Förster, etc. C'est à ce moment-là que j'ai repris le projet anthropologique, cette fois avec la formulation de plus en plus consciente de la problématique de la complexité. J'avais au départ l'idée de faire un ouvrage de bio-anthropologie, puis j'ai finalement considéré qu'il fallait faire quelque chose de plus fondamental sur la connaissance — c'est l'entreprise de *La méthode* —, étant donné que pour moi, l'épistémologie dépend de l'anthropologie, comme l'anthropologie dépend de l'épistémologie. Ce ne sont pas, selon moi, deux disciplines séparées. Par la suite, j'ai co-organisé le colloque *L'unité de l'homme* qui a eu lieu à Royaumont en 71-72, en y faisant une communication que j'ai transformée en livre, qui s'appelle *Le paradigme perdu : la nature humaine*, sorte d'avant-coureur prématuré de *La méthode*, parce que l'actualité de ce colloque m'avait poussé à le faire. En somme, si vous voulez, *La méthode* traite de la connaissance de la connaissance dans une préoccupation de type anthropologique.

Je n'avais pas envisagé de faire un livre sur l'humanité, parce que j'avais écrit *Le paradigme perdu*. Mais je me suis rendu compte que j'avais progressivement assimilé de nouveaux éléments de réflexion, et c'est pourquoi j'ai finalement écrit et publié *L'humanité de l'humanité*.

Le Ph. : Peut-on dresser un parallèle avec votre itinéraire politique ? Vous avez rompu totalement avec le parti communiste au moment de l'intervention communiste en Hongrie pour vous rapprocher de penseurs comme Lefort, Castoriadis, Vidal-Naquet, Vernant, Mascolo, dont le point commun en dépit de divergences était de poser les principes d'une politique de l'émancipation

hors du cadre dogmatique qui était notamment représenté à l'époque par le marxisme orthodoxe. Alors, faut-il voir dans ce mouvement la prise en compte de la complexité, ou pas ?

E. M. : Je suis un communiste de guerre, un communiste de résistance, un communiste d'avant Stalingrad. Pendant la résistance, j'ai connu Dyonis Mascolo. Je me suis lié par la suite avec lui, ainsi qu'avec Robert Antelme et Marguerite Duras. Nous sommes entrés avec de grandes espérances dans le parti communiste, pensant que tout allait changer par rapport à l'époque très dure d'avant-guerre. Puis Mascolos, Antelme et moi-même nous sommes retrouvés dès le début de la reglaciation stalinienne en opposition d'abord sur le plan intellectuel et culturel. Nous ne pouvions pas tolérer par exemple que Sartre et Merleau-Ponty soient traités d'agents américains, ou qu'il leur soit attribué d'autres qualificatifs tout aussi grotesques. Nous étions donc passés à cette époque à une opposition culturelle critique.

Puis a eu lieu une rupture interne, au moment du procès Rayk en Hongrie notamment qui a eu un rôle capital pour moi, d'autant plus que mon ami Feyto a écrit à ce moment-là dans *Esprit* un article lumineux montrant que Rayk ne pouvait en rien être coupable des crimes dont on l'accusait. Cette rupture interne s'est manifestée par le fait que je n'ai pas repris ma carte, en 1948-49, mais sans oser le dire ! Et pourquoi ai-je pu le faire ? Tout simplement parce que les communistes du centre d'études sociologiques pensaient que je militais dans la section locale à Vanves, et que les communistes de Vanves pensaient que je militais dans la section professionnelle à Paris. Mais ça n'a pas empêché mon exclusion, que j'ai subie ! C'est-à-dire qu'au lieu de dire « mes camarades, je ne suis plus membres du parti », j'ai accepté d'être exclu en 1951, mais sur un point périphérique, bien antérieur à la révolution hongroise : j'avais écrit un article dans *L'observateur* (qui à l'époque n'était pas *Le nouvel observateur*) à propos d'un colloque sur le thème *Villes et campagnes*. C'était donc pour avoir écrit dans un journal réputé être de *l'intelligence service* que je fus exclu ! Cette exclusion a été dans le fond libératrice pour moi...

Il est vrai qu'il y a eu un temps de latence critique, mais il est vrai aussi qu'avant même la révolution hongroise, il y eut l'octobre polonais, première révolte contre le système stalinien. Mascolo, Antelme, Lefort et moi étions liés avant la révolution hongroise, et nous sommes allés en Pologne et avons rapporté quelque chose à la fois d'enthousiaste et de désespéré, parce que nous savions que cette révolution allait être bloquée. Si cette révolution avait provoqué notre enthousiasme, sa répression entraîna, en ce qui me concerne, non pas seulement une rupture avec le parti — qui était de toute façon déjà consommée —, mais l'idée que désormais, c'était l'ennemi.

C'est donc dans un tel climat, autour de l'octobre polonais, que Mascolo, Antelme, Lefort et moi nous sommes liés très fortement. J'ai

rencontré par la suite Castoriadis, qui formait avec Lefort le mouvement *Socialisme et barbarie*. Vernant lui aussi était un ami, mais il est resté au parti communiste. J'entretenais en somme des liens étroits, d'un côté avec Lefort et Castoriadis, et de l'autre avec des amis de la revue *Arguments* dont je m'occupais avec Jean Duvignaud et Kostas Axelos. Ce qui s'est passé dans les années 60, c'est que dans un groupe qu'ils avaient créé, le Centre de Recherches et d'Etudes Sociales et Politiques — centre privé de discussion —, nous avons en quelque sorte cheminé dans le méta-marxisme. En somme, parallèlement et de façon différente, nous avons été méta-marxistes : pour nous, il s'agissait d'intégrer ce que nous pensions être important dans la pensée de Marx — et pour moi Marx et Hegel —, tout en ayant d'autres perspectives. C'est pour cette raison que nous nous sommes retrouvés en harmonie, Lefort, Castoriadis et moi, et qu'au moment de mai 68, nous avons écrit un texte en commun.

Le problème de la complexité est lié à mon expérience. J'ai écrit *Autocritique*, un livre qui a paru je crois en 1958, dans lequel j'ai voulu réfléchir sur les processus mentaux qui m'avaient conduit à me convertir au communisme pendant la guerre, et aux processus mentaux de la déconversion, eux-mêmes extrêmement difficiles. Pourquoi difficiles ? Parce que je connaissais Trotski et Souvarine. Mon premier acte politique a été pour des anarchistes espagnols, j'ai été ce qu'on pourrait appeler, si vous voulez, « gauchiste » : j'hésitais politiquement, mais tout me faisait me répugner au communisme soviétique. Ce sont les conditions de guerre qui m'ont convaincu qu'il n'y avait que deux ennemis sérieux, c'est-à-dire le communisme et le nazisme. C'est tout ce processus que j'ai voulu expliquer dans *Autocritique*, en intégrant la notion hégélienne de *ruse de la raison*. La connaissance de tout ceci m'a donc beaucoup aidé pour ne plus entrer dans des raisonnements ou des arguments qui ne sont d'ailleurs pas le monopole du communisme, et que l'on peut trouver dans n'importe quel parti. Ça m'a également aidé à mieux me comprendre, et aussi à mieux comprendre ce que j'ai appelé *la complexité*, comment j'ai pu vivre des contradictions, et comment j'ai pu assumer la fascination pour le message émancipateur du communisme, qui s'est finalement transformé en couverture d'une réalité oppressive.

Il existait à l'époque deux thèses opposées, simplificatrices, sur l'Union Soviétique. L'une consistait à dire que Staline était déjà inclus dans Lénine qui était lui-même inclus dans Marx, c'est-à-dire une sorte d'auto-génération. L'autre soutenait que c'était essentiellement les conditions extérieures — guerre civile, encerclement capitaliste — qui étaient responsables du stalinisme. Pour ma part, j'ai essayé de lier ces deux explications, endogènes et exogènes. Et ça, c'était complexe.

On peut donc dire que, dès *L'homme et la mort*, j'ai voulu assumer des idées contradictoires. J'étais en définitive déjà porteur de ce que j'appelle maintenant consciemment la pensée complexe.

Le Ph. : Nous nous sommes adressés à vous pour discuter du thème que ce numéro du Philosophoire consacre à l'humain, car vous avez à de nombreuses reprises souligné dans vos travaux que l'obsession principale de votre œuvre concerne la condition humaine. Cette condition, vous l'appréhendez à travers le paradigme que vous avez construit, celui de la *complexité*. Nous vous proposons de l'aborder à travers l'une des notions principales de vos recherches : l'*homo complexus*. Qu'est-ce donc que cet « homme complexe » ?

E. M. : *Homo complexus* signifie tout d'abord qu'il ne faut pas limiter le terme d'humain à l'*homo sapiens* — l'homme de rationalité —, car il faut y ajouter l'*homo demens*. La folie n'est donc pas du tout une pathologie extrême, ou en tout cas n'est pas seulement cela. L'affectivité est présente y compris dans la rationalité : même le mathématicien le plus rationnel a la passion des mathématiques ! Le délire devient le moment où il y a perte de contrôle de la rationalité, absence de rationalité dans un déchaînement d'affectivité. On a donc l'opposition *sapiens / demens*.

Ensuite, *homo faber*, avec le développement de l'outillage. Mais nous savons maintenant que l'outillage précède *homo sapiens*, et nous savons que ce qui est original est l'aspect mythologique ou religieux. C'est d'ailleurs pourquoi *L'homme et la mort* a été important pour moi : c'est la coupure qui apparaît dès le Neandertal, avec la croyance en un monde des esprits, en un monde au-delà de la mort. Donc la présence du mythe et de la religion est aussi fondamentale que l'outil.

Il y a eu par la suite l'idée d'*homo oeconomicus*, déterminé par l'intérêt personnel. Huizinga avait écrit *Homo ludens* : le jeu, la dépense, la gratuité était déjà présents dans les activités humaines. Tout cela m'a conduit à parler d'un *homo prosaicus*, c'est-à-dire d'un homme qui fait les choses obligatoires pour gagner sa vie et survivre, mais l'*homo poeticus*, la poésie, c'est la vie elle-même, l'intensité, la passion, le jeu, la communion, l'amour, l'extase, etc. L'*homo complexus* est par conséquent bi-polarisé : il n'existe pas de frontières clairement délimitées entre *sapiens* et *demens*, on peut glisser de l'un à l'autre. Dans la colère, nous sommes *demens*, et dans la réflexion, nous sommes plus ou moins *sapiens*.

La deuxième définition de la complexité consiste à dire qu'on ne peut pas définir l'humain à partir de la seule notion d'individu. Il y a une trinité qui est *individu*, *espèce* et *société*. Et pourquoi est-elle complexe ? Parce qu'on ne peut pas dire que nous sommes un tiers individuel, un tiers social et un tiers biologique. Ce sont trois notions qui sont chacune l'une dans l'autre.

Il faut utiliser deux principes pour comprendre cette relation. Le premier est le principe récursif : l'espèce produit les individus à travers le processus de reproduction, mais ce sont les individus qui produisent l'espèce puisqu'il faut que deux individus s'accouplent pour que l'espèce perdure. Les individus produisent la société par leur interaction, mais la société avec ses émergences culturelles et son langage produit les individus. Vous avez là une boucle où le produit est un producteur, et le producteur un produit. C'est donc un concept complexe, qui est absent des pensées segmentaires et linéaires.

Le deuxième principe, que j'appelle hologrammique, consiste à dire que si effectivement l'individu est dans la société, la société n'en est pas moins elle-même dans l'individu, avec sa culture, son langage, etc. Et si l'individu est dans l'espèce, l'espèce est elle-même dans l'individu, avec les gènes notamment. Voilà le deuxième aspect de l'*homo complexus*.

Finalement, nous nous rendons compte que nous sommes une partie dans le tout, et que le tout cosmique se trouve présent dans l'humain, puisque nous sommes faits physiquement des particules qui sont apparues dans les premiers temps de l'univers, nous sommes faits des atomes de carbone qui se sont créés dans une étoile, nous sommes faits de molécules qui se sont rassemblées dans la vie, etc. Autrement dit, le paradoxe humain est qu'il porte en lui le cosmos, tout en étant devenu étranger à ce cosmos par la conscience et par la culture. Et c'est cette relation très curieuse qui permet d'éviter à la fois l'idée naturaliste et simpliste qui fait de nous uniquement des êtres inclus dans la nature, et l'idée surnaturaliste qui fut un peu le mythe pendant très longtemps de la pensée occidentale, selon laquelle nous sommes extérieurs à la nature, faits pour la dominer et la contrôler. *Homo complexus* est la notion qui me permet de dépasser cette alternative.

Le Ph. : C'est l'homme conçu comme « totalité bio-psycho-sociale », comme vous l'avez souvent écrit...

E. M. : Exactement ! Comme totalité, avec ses relations elles-mêmes variables et changeantes.

Le Ph. : En introduisant l'idée d'« homme complexe », vous semblez chercher à dépasser l'alternative du sujet cartésien, égocentré, et de ce qu'on pourrait appeler le sujet phénoménologique défini par rapport à une altérité fondatrice. Cela implique-t-il une rupture avec l'idée même de sujet au profit de celle d'individu qui a une portée plus générale puisqu'elle concerne les êtres vivants aussi bien que les hommes ? Finalement pour vous, l'homme complexe, est-ce un sujet ou un individu ?

E. M. : C'est l'un et l'autre : je dis toujours « l'individu-sujet ». La notion de sujet est pour moi centrale, et voilà comment je pense dépasser l'alternative. Le sujet est un acte d'auto-affirmation, notre langue est très claire là-dessus :

je dis « je », et en disant « je », je m'auto-affirme comme sujet. Dire « je », c'est s'inscrire dans un site égocentrique, c'est se mettre au centre du monde. Ça comporte un principe d'exclusion : « je » interdit à tout autre de dire « je » pour moi. Même mon frère jumeau homozygote ne peut pas dire « je » à ma place ! Ce principe d'exclusion fonde l'égoïsme et aussi les comportements égoïstes.

Il existe cependant un principe d'inclusion, c'est-à-dire l'inclusion du « je » dans un « nous » ou du « nous » dans un « je », qui se manifeste très empiriquement dans le nouveau-né, qui a besoin de l'autre qui est sa mère. La relation avec autrui est ici fondamentale. On peut, si vous voulez, utiliser la métaphore du double logiciel : le logiciel altruiste, et le logiciel égocentrique, qui tous deux font partie du sujet. C'est pour cette raison que la notion de sujet est capitale, dans et pour l'individu.

Le Ph. : Votre projet visant à régénérer et complexifier l'idée d'homme vous conduit à affirmer que l'individu vit « pour soi et pour autrui de façon *dialogique* ». Qu'est-ce que cela signifie ?

E. M. : J'emploie le terme de *dialogique* pour me mettre en quelque sorte dans la filiation de la *dialectique*, mais aussi pour éviter les intempérances de la dialectique qui a servi à dire n'importe quoi sous prétexte de dépasser les contradictions, et l'idée qu'il y a toujours un dépassement possible, qu'entre deux contradictions, on peut toujours trouver un troisième terme, la synthèse qui les dépasse.

La *dialogique* ouvre elle aussi la possibilité d'un dépassement, mais sans la rendre pour autant systématique. Dans la *dialogique*, vous avez des termes à la fois antagonistes, concurrents et complémentaires qui sont indispensables pour une véritable compréhension de l'objet étudié. *Sapiens* et *demens* constituent une bonne illustration : ce sont deux termes qui sont contradictoires et en même temps complémentaires. La *dialogique* est donc une héritière de la dialectique, plus proche de la façon de penser d'Héraclite qui posait des contradictions — comme « vivre de mort, mourir de vie » —, que de la façon hégélienne, encore que pour moi, Hegel ait été très important...

Le Ph. : Nous sommes en train de voir que votre approche de l'humain est intimement liée à des considérations d'ordre méthodologique. Vous évoquez à cet effet Descartes, et soulignez qu'il s'agit de reprendre sa méthode en partant sur de nouvelles bases pour constituer une pensée qui se nourrisse d'incertitude au lieu d'en mourir. Cette référence à Descartes, même si c'est pour marquer la distance qui vous sépare de ce philosophe, ne va pas sans étonner, car vos travaux sont à l'opposé du projet de *mathesis universalis*. A vous lire, on pense plutôt à Auguste Comte, et à sa *méthode positive* ! Assumez-vous l'héritage comtien ?

E. M. : Non, parce que Comte propose une architecture dans laquelle il édifie les sciences les unes sur les autres, alors que je me situe plutôt dans une perspective qui est celle de Piaget, qui s'appuyait sur l'idée de « cercle des sciences », interdépendantes les unes des autres. Il est évident par exemple que la biologie dépend du physique, mais il est également évident que le physique dépend aussi de l'humain, puisque les sciences physiques sont un produit de l'histoire humaine. Il y a donc rupture avec le mode de pensée comtienne, encore que la pensée comtienne essaie d'unir des termes différents.

Ce qui m'intéressait chez Descartes, c'est sa conception du *cogito*, parce que je crois que cette conception est profondément réursive : « je pense », c'est « je pense que je pense », c'est le « moi pensant ». Le « je » s'objective donc dans un « moi » qui est réintégré dans le « je ». « Je suis » signifie par conséquent que je suis sur le mode du sujet. Je crois que la rupture se situe surtout au niveau de la méthode, le principe analytique, le principe consistant à dissocier les difficultés. Je suis pour ma part dans la ligne de Pascal, pour qui les choses les plus éloignées étaient toutes liées insensiblement. Il disait : « Je tiens pour impossible de connaître les parties si je ne connais le tout, et le tout si je ne connais les parties ». C'est dans cette ligne-là que je me situe, et non pas dans la ligne du discours de la méthode.

Le Ph. : Cela fait référence à la *soudure épistémologique*. C'est-à-dire que vous évitez à la fois la pensée disjonctive, et la pensée réductrice...

E. M. : Voilà, c'est ça ! Le problème paradigmatique qui me concerne est que si je fais usage d'un paradigme de simplification, c'est la disjonction et c'est la réduction. Mon objectif est de dépasser la réduction tout en respectant la connaissance des éléments particuliers, c'est-à-dire que je repousse un holisme vague, et cherche à dépasser la disjonction tout en maintenant la distinction.

Le Ph. : Néanmoins, il nous semble que vous partez du même constat qu'Auguste Comte : celui de la spécialisation du savoir et de la division du travail scientifique. Comme lui, vous déplorez l'isolement des différentes branches du savoir, et comme lui, vous renoncez à une explication unitaire du réel en faisant valoir la complexité humaine. Le projet de Comte prend appui sur une encyclopédie des connaissances humaines, et fait du philosophe positif un généraliste qui remplit une fonction de coordination dans l'ordre du savoir. Or, vos travaux témoignent d'une préoccupation identique, notamment lorsque vous affirmez qu'il s'agit moins d'unifier les approches biologiques sur le cerveau et psychologiques sur l'esprit, que de les faire *communiquer*...

E. M. : Oui, certainement. Ce qui m'a fasciné chez Comte, c'est quand même le retour à la subjectivité, et la manière dont son positivisme lui-même

sécrétait une religion, une religion de l'humanité, avec même une incarnation, qui était Clothilde De Vaux. Je crois que Comte est un penseur très complexe, mais certains éléments de son positivisme sont au fond une réduction du comtisme, sur lequel je ne me trouve pas en consonance. Mais vous avez raison...

Le Ph. : Mais du coup, vous connaissez la critique que Durkheim adresse à Comte : la coordination des pratiques scientifiques est immanente à la division du travail, et ne nécessite donc pas l'intervention d'un généraliste. Dès lors, la fonction thérapeutique de la sociologie à l'égard de l'anomie qui caractérise le champ du savoir est à cet égard inutile... Cette critique ne peut-elle pas vous être également adressée ?

E. M. : On me l'adresse sans arrêt ! Mais à l'époque de Durkheim, l'hyperspécialisation du savoir n'existait pas ! C'est désormais un problème très grave, qui a non seulement conduit à une disjonction entre les sciences physiques et les sciences humaines, mais qui a également produit à l'intérieur de chacune de ces sciences des compartiments qui ne communiquent pas !

Le mot généraliste peut avoir un sens de superficialité. Mais le problème est de pouvoir évaluer la pertinence de ces connaissances. Aujourd'hui, l'encyclopédisme en un sens quantitatif n'est pas possible, et c'est pourquoi je propose d'être « encyclopédant », c'est-à-dire d'articuler les concepts essentiels des différents savoirs. C'est une entreprise risquée et aléatoire, et c'est aux résultats obtenus qu'on en jugera la pertinence. J'ai écrit en 1977 *La nature de la nature*, et à l'époque de nombreuses idées de ce livre furent jugées hérétiques ou bizarres ; elles sont depuis entrées dans la culture ! C'était l'époque où régnait le concept du déterminisme généralisé et absolu dans les différentes sciences, et tout ceci a volé en éclat. La question est par conséquent : est-ce pertinent ou pas ? Il faut du temps, avant de juger.

Je crois que la question se pose aussi en termes de culture. Certains physiciens recrutés au Centre National de la Recherche Scientifique ne savent absolument rien de l'histoire des sciences. Ils ne connaissent pas, par exemple, la controverse historique entre Niels Bohr et Einstein. Il y a une absence de culture scientifique chez les scientifiques eux-mêmes ! A mon avis, la vraie culture vient de la connexion entre la culture des humanités et la culture scientifique. Tout le problème actuel de la science, est d'y réintroduire ce que pointait Husserl, c'est-à-dire la préoccupation du sujet, afin que la science soit capable de se penser elle-même. Il est frappant de constater que les scientifiques ignorent souvent les travaux de philosophes des sciences tels que Bachelard, Kuhn, Lakatos et Popper notamment, sans parler d'auteurs plus anciens ! Et les philosophes ignorent souvent eux aussi ces travaux ! Je pense qu'il faut créer une culture, et qu'il faut donc une réforme fondamentale de notre éducation.

Le Ph. : Effectivement, vous soulignez à plusieurs endroits que vous n'entendez pas céder sur l'intérêt de la culture des humanités au profit d'une approche rationalisante. Mais n'est-on pas en droit d'y voir une contradiction au sein même de la *connaissance complexe* que vous construisez : pourquoi fournir l'immense effort argumentatif qui caractérise vos travaux scientifiques si c'est pour conclure que « c'est le roman qui, mieux que toute sociologie, nous montre ce mixte d'ordre et de désordre » qui caractérise la vie humaine ? L'appel incantatoire à l'art, la poésie, la folie, ne ruine-t-il pas de fait la pertinence d'une approche plus strictement scientifique de l'humain ?

E. M. : Je crois que la culture des humanités est d'une nécessité absolue, à condition de lier les deux approches. Proust est aussi utile pour connaître la psychologie humaine, que Freud ou d'autres psychologues. La littérature, et notamment le roman, surtout à partir du 19^e siècle, on eu un sens de la complexité humaine, c'est-à-dire de la multiplicité au sein d'un même individu — c'est très net chez Dostoïevski par exemple —, et de la relation entre un individu et les autres, des passions humaines, etc. — dans Zola, Elliot, Balzac, etc. La science en ce qui concerne l'humain, se fondait sur des statistiques. C'était de la réduction. Il y a donc une richesse de compréhension dans la littérature, qui est à mon avis indispensable, mais elle n'exclut pas pour autant la connaissance scientifique. Les deux approches doivent être mises en rapport l'une avec l'autre. Je crois aussi que la poésie est très importante pour comprendre la qualité poétique de la vie humaine, et c'est aussi le cas de la musique, des arts, etc. Tout cela se place à mon avis sur un plan complémentaire.

Le Ph. : C'est ce qui dessine l'anthropologie fondamentale que vous construisez : c'est-à-dire une anthropologie naturaliste qui intègre une composante plus culturelle...

E. M. : Nécessairement ! Si Freud, par exemple, n'avait pas connu la tragédie grecque, il n'aurait jamais pu formuler ce qu'il a appelé le complexe d'Œdipe. Vous trouvez dans la culture bien des formules qui permettent d'éclairer une pensée scientifique.

Sur le plan de l'humain, les choses sont absolument claires à mes yeux : la scientificité des sciences humaines est nécessairement limitée. Celui qui s'intéresse à l'humain est un essayiste. Tous les grands sociologues ont été des essayistes, tels Aron ou Touraine par exemple. Et même ceux qui se pensaient entièrement scientifiques comme Bourdieu, ont été aussi principalement des essayistes ! Il y a donc une part de pari intellectuel que l'on met dans ses écrits. La scientificité est donc nécessaire dans les sciences humaines, mais elle est limitée. Il faut faire appel à d'autres modes d'approche, notamment à ce que Dilthey appelait la *compréhension*.

Le Ph. : La *pensée complexe* qui caractérise votre approche de l'humain débouche sur des préoccupations d'ordre politique et éthique. On peut en somme établir un parallèle : si dans l'ordre du savoir la division du travail scientifique aboutit à une fragmentation techno-scientifique de l'humain, le repli nationaliste et le rejet de l'autre constituant dans l'ordre politique le danger ultime qui menace l'humanité de destruction. Les Etats, les peuples, les cultures, doivent donc apprendre à reconnaître la diversité humaine dans l'unité et l'unité humaine dans la diversité, de la même manière que les sciences doivent apprendre à communiquer entre elles : dans les deux cas, il en va de l'avenir de l'homme, de la possibilité même de sa survie. La *pensée complexe* concerne donc finalement autant le domaine du savoir de l'homme que celui de l'action politique !

E. M. : Je crois, oui. J'ai utilisé dans quelques-uns de mes écrits une notion que j'ai appelée « l'écologie de l'action ». Elle signifie que toute action, dès qu'elle entre dans un milieu, un milieu historique et social, échappe à l'intention de son auteur et entre dans un jeu d'interactions qui peut la faire dériver et l'entraîner dans un sens contraire. On a vu comment le communisme, par exemple, a échappé aux intentions égalitaires et communautaires de ses promoteurs, pour aboutir par le jeu historico-social à son contraire ! Et c'est uniquement un cas parmi d'autres ! La conscience de l'écologie de l'action doit conduire à deux idées fondamentales : premièrement la conscience du pari que l'on fait, et deuxièmement la nécessité d'une stratégie capable de modifier l'action en cours, et si nécessaire peut-être, de la transformer.

Donc, si vous voulez, la complexité se trouve dans l'action. Certains croient au contraire que la décision est une simplification. C'est vrai en un certain sens, puisque faire un choix c'est éliminer des possibles. Seulement, la complexité se trouve dans l'examen des différents possibles : il faut à la fois avoir la capacité intérieure d'élaborer des choix, et la possibilité d'examiner si les conditions extérieures permettent d'élaborer ces choix. C'est surtout dans le domaine de l'action que l'idée de pari et de stratégie apporte de la complexité.

J'ajoute que l'action ne doit pas être nécessairement manichéenne. Le manichéisme fortifie les degrés les plus bas de l'action, en encourageant le fanatisme, et le fanatisme dégrade le sens de l'action comme on le voit aujourd'hui, par exemple dans le camp des Al Quaidistes et d'autres qui mènent le Jihad, ainsi que dans celui de l'empire du Bien qui lui-même fait beaucoup de mal en Irak.

On peut parfois être amené à assumer une guerre. Ce fut une grande découverte pour moi, puisque j'étais pacifiste quand j'étais adolescent. L'idée d'assumer la guerre et la résistance est parfois nécessaire, mais il faut combattre sans haine : je faisais des tracts clandestins pendant l'Occupation,

mais je n'ai jamais utilisé le mot « Boche ». On doit en somme maintenir une certaine hygiène psychique dans l'action, pour empêcher le fanatisme et la haine. Ce que Nietzsche appelait « la moraline », c'est-à-dire la conviction d'être dans le bien, est en réalité une forme dégradée de la morale.

Le Ph. : Ce qui signifie que le paradigme de la complexité est à la fois un principe épistémologique et un principe éthique !

E. M. : Je pense qu'il est nécessaire dans l'éthique, mais on ne peut pas y réduire l'éthique. Sur ce plan, je reste tout à fait classique : on ne peut pas déduire un devoir d'un savoir. Mais le savoir est indispensable pour nous éclairer. Je souscris à l'idée qu'il existe un principe éthique universel qui est l'impératif kantien, mais ce principe reste limité car Kant n'a jamais envisagé la matérialité même de l'action, c'est-à-dire le fait qu'une action noble puisse aboutir à des catastrophes ! Donc le principe pascalien « Travailler à bien penser, voici le principe de la morale » est important. Il ne signifie cependant pas qu'on puisse réduire la morale au bien-penser, puisque le devoir n'est pas réductible. Ce sont deux compléments.

Le Ph. : On ne peut donc dire que vos recherches ont pour objectif de produire un savoir qui serait susceptible de fonder une pratique politique, par exemple de déduire une *praxis* d'une *theoria* ?

E. M. : Effectivement. J'ai écrit *Introduction à une politique de l'homme* qui est fondée sur de la complexité anthropologique, j'ai écrit également *Pour une politique de civilisation*, fondée à nouveau sur ces mêmes idées. Mais je crois qu'on peut avoir une connaissance complexe et l'utiliser à des fins immorales. La connaissance est utilisée par tous, et on peut se borner à la théorie sans proposer une *praxis* déterminée. Je pense qu'il y a une connexion possible.

Le Ph. : Pouvez-vous nous parler de vos travaux en cours ? Sur quoi travaillez-vous actuellement ?

E. M. : Je vais terminer le manuscrit de l'éthique, qui est le dernier volume de la *Méthode*. Je voulais l'appeler *Ethique complexe*, mais je me suis finalement demandé s'il valait la peine d'ajouter le mot *complexe* puisque je pense qu'il sera bien explicité au cours de ce travail. Je développe également les quelques idées dont nous avons discuté pendant nos échanges.

Le Ph. : Nous vous remercions, monsieur Edgar Morin, pour cet entretien.

Eléments bibliographiques

- *L'an zéro de l'Allemagne*, La Cité universelle, 1946.
- *Autocritique*, Seuil, « Points essais », n°283, 1994 (réédition avec une nouvelle préface).
- *L'Esprit du temps*, LGF, « Biblio-essais », 1983.
- *Introduction à une politique de l'homme*, Seuil, « Points essais », n°381, 1999.
- *L'Homme et la Mort*, Seuil, « Points essais », n°77, 1977.
- *Le cinéma ou l'Homme imaginaire*, Editions de minuit, 1956.
- *Mai 68 : la brèche* (en collaboration avec Claude Lefort et Cornelius Castoriadis), Complexe, 1988.
- *Pour sortir du 20^e siècle*, Seuil, « Points essais », n°170, 1984.
- *Penser l'Europe*, Gallimard, « Folio », 1990.
- *La Nature de la Nature*, Seuil, « Points essais », n°123, 1981.
- *L'Humanité de l'humanité*, Seuil, « Points essais », n°508, 2001.
- *Introduction à la pensée complexe*, ESF, 1990.
- *La Complexité humaine*, Flammarion, « Champs-l'essentiel », n°189, 1994.
- *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, « Points essais », n°109, 1979.