

CE QUI A CHANGÉ DANS LA VIE INTELLECTUELLE FRANÇAISE

Edgar Morin

Gallimard | *Le Débat*

1986/3 - n° 40
pages 72 à 84

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-1986-3-page-72.htm>

Pour citer cet article :

Morin Edgar, « Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française »,
Le Débat, 1986/3 n° 40, p. 72-84. DOI : 10.3917/deba.040.0072

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. 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.

Edgar Morin

Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française

La notion de « vie intellectuelle » est difficile à concevoir parce qu'elle est floue et multiplément polarisée. Elle est polarisée sur les idées politiques, sur les idées philosophiques et éventuellement sur les idées scientifiques, et ce qui varie n'est pas seulement les idées dans chacune de ces sphères, c'est aussi la relation entre ces polarisations.

Sans remonter au déluge, nous devons au moins partir de l'après-guerre. Au premier regard, la vie intellectuelle semble polarisée principalement sur la philosophie et sur la politique. Encore au premier regard, les années 1945-1957 semblent constituer une époque de dégel philosophique et de gel idéologique. Philosophiquement, la tradition du rationalisme universitaire français se décompose, et, après une incubation commencée vers 1930, font irruption sur la scène française l'hégélianisme (Hyppolite, Kojève), la phénoménologie husserlienne, l'existentialisme post-kierkegaardien ou heideggerien, en même temps qu'un marxisme hégélien ou lukácsien (Lefebvre, Goldmann). Pourtant, à la même époque, s'étend la lourde hégémonie d'une « vulgate » marxiste, qui légitime le communisme stalinien en vertu de la nécessité historique. Ce marxisme est une conception totalisatrice, résolvant tous problèmes humains (philosophiques, scientifiques, éthiques, politiques, sociaux, etc.) et contenant en elle la Science de l'Histoire. En fait, au niveau occulte de son inspiration, c'est une grande Religion de Salut terrestre, incarnée dans le Prolétariat-Messie, lui-même incarné et guidé par son Parti. Cette vulgate s'implante dans l'intelligentsia de gauche bien au-delà du parti communiste. Ce qui se joue alors, c'est le problème de la relation entre l'existence subjective et l'Histoire, et corrélativement, celui du sens de l'un et de l'autre. Le débat tourne à l'avantage de la vulgate lorsque celle-ci absorbe l'existentialisme sartrien, et rejette ses contestataires (dont Camus et Aron) dans les poubelles de l'Histoire.

Les événements de 1957-1958 font éclater la vulgate et mettent en crise le Salut historique incarné par le communisme stalinien : le rapport K. ruine de l'intérieur le mythe de la Raison historique en remplaçant

Cet article est paru en mai-septembre 1986 dans le n° 40 du *Débat* (pp. 72 à 84).

l'extralucidité du génial Staline par le délire d'un despote. Le Proletariat et le Parti du proletariat se combattent à mort en Hongrie. L'armée soviétique écrase les soviets de Budapest. En France, la classe ouvrière et son Parti-Incarnation sont incapables de réagir à la guerre d'Algérie, puis à la destruction de la IV^e République. Dès lors, la crise du Salut politique déclenche la crise du marxisme totalisateur qui répondait à toutes questions politiques, scientifiques, éthiques, etc. Le dégel idéologique marque les années 1957-1960. Ce qu'exprime la revue *Arguments* ; celle-ci reconnaît la spécificité du philosophique, de l'éthique, du politique, du scientifique ; elle appelle une « pensée interrogative » qui questionne sciences et philosophies, et elle formule l'exigence d'une « pensée multidimensionnelle » qui respecte la complexité des réalités humaines ; Marx est provincialisé ; le marxisme est problématisé de l'intérieur (publication des marxistes hétérodoxes (Adorno, Marcuse) et des métamarxistes (Korsch).

Ce bref printemps est étouffé par un double regel ; le premier correspond à la restauration du Salut terrestre, qui s'opère en déplaçant sa Jérusalem de Moscou à Pékin, au Viêt-nam, à Cuba et en substituant le tiers monde à la classe ouvrière occidentale ; le second correspond à la restauration de la scientificité absolue et monopoliste du marxisme après amputation « épistémologique » du substrat hégélien (Althusser). Les années soixante vont être marquées, non seulement par cette double restauration, mais aussi par l'instauration, dans la sphère des choses et sciences humaines, d'un modèle jugé impeccable et accompli de scientificité, le structuralisme, dont vont bénéficier à la fois et contradictoirement d'une part le marxisme dogmatique, d'autre part la recherche extra-marxiste d'une certitude scientifiquement fondée.

Les années soixante : Scientificité, Structuralisme, Épistémologisme.

Les réponses aux interrogations, aux incertitudes, aux troubles consécutifs à la crise du sens de l'Histoire et à la crise du marxisme totalisateur ne sont pas venues du vieil humanisme ou de la philosophie du sujet, déjà très fatigués, mais au contraire d'une volonté de trouver dans la scientificité enfin l'incontestable vérité.

Certes, une profonde poussée visant à éliminer la subjectivité arbitraire de l'essayisme et du philosophisme se manifestait déjà dans les sciences psychologiques, sociologiques, et historiques. Mais la scientificité qui va se concrétiser dans le structuralisme et l'épistémologisme part d'une exigence de certitude qui puisse se substituer à la certitude ruinée du marxisme totalisateur. D'une part, structuralisme et épistémologisme vont constituer un nouveau roc de certitude « scientifique » hors du marxisme (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault) ; d'autre part, la restauration dogmatique de la scientificité marxiste va s'opérer sur une base épistémologique et structurale (Althusser). De toute façon, les partenaires du débat antérieur à 1960, le sujet et l'Histoire sont l'un et l'autre chassés. Ce qui importe désormais, c'est 1) la connaissance des structures objectives cachées sous les phénomènes apparemment aléatoires ou subjectifs (structuralisme) ; 2) la connaissance des conditions et présupposés de tout savoir (épistémologisme).

Dans un sens, le structuralisme obéit aux principes fondamentaux de la science classique, qui sont le déterminisme et l'objectivité (donc l'exclusion de l'aléa et du sujet). Mais son originalité est de s'inspirer d'une science humaine aussi précise et rigoureuse qu'une science naturelle : la linguistique structurale, qui démontre comment tout acte de langage, apparemment individuel et subjectif, obéit à des règles impersonnelles et déterministes. C'est à partir de ce modèle que Lévi-Strauss a pu structurer la parenté, puis le mythe, et que Lacan a structuré l'inconscient. Plus largement, c'est en fonction de l'idée de structure (ensemble de principes et règles déterminant l'invariance et les transformations d'un système) qu'Althusser et Bourdieu ont conçu notre société, et que Foucault a conçu sa théorie de la connaissance.

Structuralisme et épistémologisme sont liés. Toutefois, Lévi-Strauss ou Lacan peuvent être situés plutôt du côté structural, Althusser ou Foucault plutôt du côté épistémologique.

Selon Althusser, la vérité du *Capital* est de nature épistémologique, ce qui permet à son interprète pertinent (althussérien) de monopoliser la vérité scientifique et de dénoncer comme idéologie tout ce qui contredit cette vérité. De son côté, Bourdieu s'approprie la vérité sociologique en se fondant sur les catégories bourdieuses de la scientificité. Par contre, Foucault fait l'épistémologie de l'épistémologie en s'efforçant de déterminer les conditions et les possibilités du savoir d'une époque (*épistémè*).

Comme on l'a justement répété, la scientificité épistémologique rompt avec la phénoménologie (c'est-à-dire avec toute recherche d'intelligibilité au niveau des phénomènes) ; elle rompt avec l'empirisme (dont les données ne constituent que l'écume du réel) ; elle rompt avec toute évolution historique (le seul facteur de changement étant « la toute-puissance et l'inanité » de l'événement). De même, elle opère la dissolution des idées d'homme, d'individu, de sujet, d'acteur qui, selon son optique, constituent autant de leurre occultant les vraies réalités, qui sont les opérations inconscientes logiquement commandées par des structures profondes.

Nous devons reconnaître l'apport essentiel de l'épistémologique-structuralisme, à commencer par l'importance accordée aux idées de structure et d'épistémologie. De plus, cette conception opère une critique radicale du « logos » occidental, en considérant comme mythe propre à notre civilisation aussi bien l'idée d'évolution historique que celle du progrès de la Raison. Enfin, il faut remarquer que l'épistémologique-structuralisme dépasse le matérialisme économique imprégnant jusqu'alors toutes sciences humaines, en instaurant le symbolique comme instance capitale (Lévi-Strauss, Lacan, et même Althusser), et en faisant de la structure cognitive (*épistémè*) un constituant clé de la réalité anthro-sociale. (Seul Bourdieu réduit implacablement la notion de culture à celle de capital et le symbolique aux rapports de classe.)

L'épistémologique-structuralisme porte en lui une ambivalence qui le fait osciller entre méthodologie et épistémologie. Méthodologiquement, il est légitime et sans doute heuristique de mettre entre parenthèses les phénomènes, l'homme, le sujet, etc. Ontologiquement, il est absurde de les balayer.

Le pire de l'idéologie épistémologique-structuraliste fut de s'être autoproclamée science et d'avoir dénoncé comme idéologie tout ce qui l'infirmit. Science stupéfiante que celle qui diagnostiqua comme « humanisme économiste » le totalitarisme stalinien et fut aveugle à toutes les transformations de nos sociétés.

En fait, ceux qui à cette époque pourfendirent l'essayisme et dénièrent tout sens à la notion d'auteur furent, pour le meilleur et pour le pire, des essayistes et des auteurs à la française, c'est-à-dire poussant à l'absurde, par délire logique, des thèses au départ stimulantes ou enrichissantes. Certains d'entre eux, justement parce que penseurs, auteurs et écrivains, dépassèrent de toutes parts le lit de Procuste de leur théorie, comme en témoignent les œuvres de Lévi-Strauss, Foucault, et Barthes, grand écrivain et subtil penseur, qui sut admirablement s'épanouir en se dépouillant de l'« homme structural ». Un Lacan, à mon avis, restera plus comme penseur inspiré aux paroles énigmatiques que pour sa théorie de l'inconscient-structuré-comme-un-langage. Aussi les maîtres épistémologiques-structuralistes furent-ils non des scientifiques en blouse blanche, mais des auteurs-sujets, dans toute la suffisance et l'insuffisance du terme. Et, bien que dénonçant le « prophétisme » de l'intellectuel, beaucoup d'entre eux furent aussi des intellectuels, intervenant contre répressions, dictatures et totalitarismes, avec du reste moins d'erreurs de parcours que leurs prédécesseurs.

L'ère structuraliste se déploie dans la phase « structurellement » stable du gaullisme post-algérien et pré-soixante-huitard. 1966-1967 en est l'apogée (sont publiés *Les Mots et les choses*, *Du miel aux cendres*, *Le Séminaire*, *Le Système de la mode*). Au cours de la même époque, un autre type de scientificité devient

dominant dans le champ des études sociologiques : c'est celui d'une sociologie déshistoricisée et se croyant objective, venue des États-Unis, qui se fonde sur enquêtes et questionnaires et vise à constituer des disciplines spécialisées selon les normes propres aux sciences exactes. Une telle sociologie conçoit notre société selon la notion de « société industrielle », qui s'oppose alors à la vision de « société capitaliste ». Malheureusement, la complexité sociale condamne à l'unidimensionnalité le concept de société industrielle, et elle condamne toute sociologie unidimensionnelle à l'inexactitude de ses diagnostics et prédictions, ce que démontra l'explosion, inattendue par tous et d'abord par les sociologues de Mai 68.

Parallèlement, les années soixante voient la promotion d'une histoire non événementielle, qui veut atteindre de nouveaux paliers d'objectivité et de scientificité. Mais la poussée de l'École des Annales vient de très loin, et elle va plus loin que l'horizon soixante-dix. Une telle histoire est attentive, non seulement aux infrastructures profondes et à leurs mouvements souterrains, mais aussi aux mœurs, modes de vie, mentalités. Aussi, en même temps que se développe une histoire sans sujets et sans événements, se développe une histoire de plus en plus multidimensionnelle prenant en charge tous les aspects des réalités anthropo-sociales. De ce fait, les Braudel, Le Roy Ladurie, Duby, Le Goff, Furet, et leurs compagnons échappent au dogmatisme de l'épistémologie-structuralisme, exercent pleinement leur réflexion personnelle d'auteurs, et vont plus tard réintroduire la singularité des Montaigne et des Guillaume le Maréchal.

Nous voici aux approches de 1968. Une scientificité à divers visages semble s'affirmer dans toutes sphères anthropo-sociales. L'ancienne vulgate justifiant le communisme stalinien en venu du sens de l'Histoire s'est défaite. Mais une nouvelle vulgate s'est reconstituée dans l'intelligentsia de gauche. Elle est devenue un minestrone syncrétique où entrent comme ingrédients maoïsme, sartrisme, fucaldisme, maoïsme, démocratisme et philo-communisme. Le marxisme demeure un partenaire actif qui « interpelle » l'intelligentsia, laquelle respecte la religion communiste de Salut terrestre. Toutefois, l'épicentre de la Révolution s'est éloigné très loin, au Viêt-nam où la guerre s'est rallumée (1965), en Chine où déferla la Révolution culturelle (1966), dans la jungle bolivienne où Guevara subit le martyre (1967).

1968-1973 : l'ultime flambée marxiste et le déferlement du désir.

1968 ne constitue ni l'apogée ni la décadence de l'épistémologie-structuralisme ; c'est un tourbillon où se mêlent l'ancien et le nouveau, et qui opère une brèche culturelle profonde, laquelle se maintiendra après résorption du mouvement.

Le tourbillon de Mai fut déclenché et entretenu par un petit noyau néo-libertaire ayant dépassé tout « marxisme-léninisme » (Cohn-Bendit et le mouvement du « 22 mars »). Celui-ci entraîna dans son sillage les groupuscules trotskistes et maoïstes qui, se gonflant des torrents de la révolte, passèrent de l'insignifiance microscopique à la visibilité politique, et se prétendirent, après la désintégration du mouvement, ses authentiques héritiers et porte-parole. D'où l'extrême ambivalence des suites de Mai 68. D'une part, c'est l'essor d'une « contre-culture » communautaire/libertaire, nourrissant les valeurs du désir et de la jouissance, suscitant dans son sillage l'écologisme et le néo-féminisme. D'autre part, c'est la propagation du gauchisme, le retour du mythe de l'Apocalypse révolutionnaire, et c'est, corrélativement, une vive flambée de marxisme ; celui-ci se répand chez les adolescents, lycéens, étudiants, ainsi que dans les zones désolées où la sociologie à l'américaine s'était discréditée et décomposée.

Sur le plan des idées, *L'Anti-Œdipe* (1972) va exprimer syncrétiquement cette époque : il donne forme à une philosophie du désir en l'inscrivant dans l'héritage épistémologique-structural, tout en l'articulant sur le marxisme et le freudisme, mais en la différenciant de ceux-ci. En effet, *L'Anti-Œdipe* retient du

marxisme la condamnation du capitalisme, responsable de tous les maux accablant nos contemporains, mais il s'en distingue en considérant le désir comme « infrastructure » et « force productive » ; il extrait du freudisme l'idée libidinale, mais repousse toute légitimation de la contrainte et de la répression ; enfin, il fait faire aux structures un bond en avant en les transformant en « machines désirantes », mais ces machines restent anonymes et ignorent toute idée de sujet.

1973-1985 : La nouvelle configuration.

1968 est un prologue, une ouverture où thèmes neufs et thèmes anciens se mêlent et se combattent. En fait, la ruine de l'ancienne configuration intellectuelle et l'ébauche de la nouvelle (qui constitue notre paysage actuel) s'annoncent en 1973-1975. Ces années-charnières marquent une coïncidence remarquable : c'est l'entrée dans une crise économique longue et l'entrée dans une crise mythologique brutale, qui vont aboutir rapidement, la seconde à l'autodestruction du mythe révolutionnaire et au effondrement du marxisme, la première à la dissolution de la philosophie du désir.

Le collapse du marxisme.

Ce qui a entraîné le collapse du marxisme est un enchaînement d'événements étonnants qui autodémystifient Révolution et Communisme. L'affaire Lin Piao, qui transforme le dauphin de Mao en traître assassin (1971), la réhabilitation de Deng (1973), sa redéchéance, la mort de Mao, la « bande des quatre » (1976), le retour de Deng, autant d'événements qui désintègrent le grand Soleil rouge. Le Viêt-nam libérateur se transforme en oppresseur (fuite des *boat people* en 1976-1978), puis en colonialiste (invasion du Cambodge en 1978) tandis que le Cambodge polpotien s'était transformé en camp de concentration dément (1976-1978). Le mini-paradis cubain se dégrade en enfer de poche, et finalement l'Arche d'alliance prolétarienne se perd quelque part entre Angola et Abyssinie. C'est au cours de ce processus que la gauche intellectuelle perd sa cécité et sa surdité à l'égard des dissidents de l'Est et entend leur message : le « socialisme réel » se caractérise, non pas par la dictature du prolétariat et la liberté concrète, mais par le Goulag et la Nomenklatura.

La virulence du marxisme s'autodissout alors d'elle-même. Ce ne sont pas les réfutations, démentis, critiques qui le confondent. C'est de lui-même qu'il sombre. Les exaltantes formules sur la lutte des classes et le socialisme, les « rigoureuses » dissections du capitalisme, de ses ruses et de ses appareils idéologiques font désormais incoerciblement bâiller. Ce qui nous montre que le pouvoir de conviction de l'irréfutable théorie scientifique et de l'indépassable philosophie de notre temps tenait essentiellement à la religion du Salut terrestre, à la Mission prolétarienne, à l'Avenir radieux. Privée de sa source mythologique de jouvence, la sublime doctrine tombe en cendres, comme *She*, l'apparemment immarcescible héroïne de Ridder-Haggard. Le marxisme, qui fut la référence fondamentale des débats d'après guerre, chez Camus, Sartre, Merleau-Ponty, Aron, est désormais oublié. Certes, Marx n'est pas mort, et peut-être le marxisme renaîtra-t-il sous une nouvelle forme. Mais c'est devenu le bel à langue de bois dormant, et il dort encore.

La grande vulgate idéologique, qui régnait sur l'intelligentsia de gauche de 1945 à 1956 est bien morte ; son héritière la vulgate de la gauche syncrétique se désintègre lentement et elle ne nourrira plus, en 1981, que les intellectuels roses du P.S., qui n'ont pas fait le grand voyage au bout du Soleil rouge. L'idée d'union de la gauche, qui continue à enchanter les militants P.S., donne de plus en plus la nausée à la plupart

de ceux qui ont cru à la Révolution. *L'Opium des Intellectuels* trouve enfin son actualité, près de trente ans après sa parution, et Aron le réac devient Aron le sage. Le fantôme de Camus revient. Les pensées de Castoriadis et de Lefort, exclues de la gauche officielle, sont enfin découvertes.

Le partage des eaux.

Le moment des « nouveaux philosophes » (1975-1978) ne fut pas seulement celui de l'introduction de la philosophie dans le marketing. Ce fut aussi un moment de catalyse où s'opère : 1) la réhabilitation de la vision philosophique par rapport à la scientifique pour considérer les problèmes de notre temps ; 2) la rupture avec le marxisme, le « socialisme réel », la vulgate de gauche ; 3) une tentative pour s'attaquer aux fondements de ces aberrations : ainsi, de façon du reste intempérante, la raison, le polythéisme, Platon, les philosophes allemands furent mis en accusation. Dans le même mouvement, certains « nouveaux philosophes » partent à la recherche des fondements. Un des effets du collapse de l'Avenir radieux est de ranimer le retour vers l'Arkhe, qui est origine, principe et fondement : les uns vont vers le christianisme, d'autres le judaïsme, d'autres vers l'islam ou des philosophies orientales. Ainsi les débats tapageurs des « nouveaux philosophes » sont aussi les débuts tâtonnants d'une interrogation et d'une recherche qui va marquer la période suivante.

De toute façon, le tournant 1973-1975 inaugure une grande décrue de la mythologie politique. Après tant d'espérances et d'exaltation, la Politique se vide soudain de son aspiration infinie et de sa charge fabuleuse. Alors que la crise de 1929 avait déclenché et nourri de gigantesques espoirs, une gigantesque hystérie, et avait donné ampleur et virulence au mythe national-socialiste et au mythe communiste, la crise de 1973 semble contribuer à l'extinction des rêves plutôt qu'à leur stimulation : ainsi se développe une sorte de réalisme lucide qui confine au somnambulisme hagar. Aucun espoir violent, infini ne se lève. Au contraire, celui-ci ne peut survivre que dans le vase clos de groupuscules, où il se déchaîne parfois dans les phénomènes de possession terroristes. Le mythe nazi était mort, écrasé dans la chute de Berlin en 1954. Le mythe communiste agonise en Europe trente ans après.

En même temps, le problème clé de la politique se transforme : à l'opposition socialisme/capitalisme, qui s'imposa si longtemps comme évidente à l'intelligentsia de gauche, succède, après un refoulement de quarante années, l'opposition démocratie/totalitarisme. Du coup, les valeurs politiques se transforment également : à la morale qui subordonne tout à la Révolution, méprise les « libertés formelles » et l'humanisme petit-bourgeois, succède la primauté des droits de l'homme et du secours à toutes les souffrances (Amnesty International, Médecins sans frontières). L'affaire du *Republica* de Lisbonne cristallise, dans *Le Nouvel Observateur*, le refus de sacrifier la liberté de la presse au salut de la révolution. Enfin, la dégradation de la mythologie politique suscite la résurrection du problème politique. La dimension politique avait été occultée, non seulement par le marxisme, mais aussi par l'économisme et le sociologisme, y compris en Histoire. Claude Lefort suscite une réflexion sur *le Politique*, où la volonté de scientificité n'élimine pas l'interrogation philosophique, mais l'accompagne. On reprend le problème de l'État, parfois de façon inattendue (*La Société contre l'État*, de Clastre en 1974), on reconsidère le problème de la servitude volontaire (réédition de *La Boétie*, 1976), ainsi que l'« amour du censeur » (Legendre, 1976).

Enfin, tandis que reflue l'aspiration révolutionnaire, la barque de la philosophie du désir, que poussaient les alizées de 1968, se brise sur le rocher de la réalité : la crise et les problèmes, devenus virulents, du chômage et de l'emploi dispersent la contre-culture, dont certains germes toutefois se diasparent dans l'ensemble de la société.

L'entrée dans l'ère des basses-eaux mythologiques est vécue de façon diverse. Les uns découvrent un monde lugubre, une société lamentable ; l'Histoire semble piétiner, la modernité semble s'être tarie sans pouvoir rajeunir, la politique et la vie quotidienne semblent n'être que simulacres ; ainsi, tout un courant de pensée d'après 1977 diagnostique l'enlèvement dans le « post-moderne », la perte du réel (Baudrillard), la mort du sens, l'ère du vide.

Pour d'autres on sort au contraire d'une ère lamentable d'arrogance doctrinaire. On peut parler, chercher, interroger sans trop se faire mépriser ou insulter. Les idées marginalisées, rejetées à la fois par la vulgate de gauche et l'hégémonie épistémologique-structuraliste peuvent sortir de leur ghetto.

La nouvelle scientificité.

Alors que sur le front de l'idéologie politique le mythe du salut communiste et la vulgate « syncrétiste » de gauche se désintègrent rapidement, c'est très lentement que, sur le front de l'idéologie scientifique des sciences humaines, se décompose l'épistémologique-structuralisme.

La lenteur de cette décomposition tient à la lenteur de la pénétration, dans les sciences humaines et dans l'intelligentsia formée à l'école des « humanités », des nouveaux problèmes et visages de la scientificité.

Le modèle de scientificité qui avait fasciné ou effrayé les sciences humaines était celui de la physique classique, pour qui la science était synonyme de déterminisme absolu, d'ordre impeccable, de simplicité logique, donc exigeait l'exclusion du hasard, du désordre, du singulier, de l'autonome, du nouveau, du complexe. Or cette physique se provincialise au xx^e siècle et la valeur absolue de ses principes s'effondre. La thermodynamique, la physique quantique, l'astrophysique, puis la biologie contemporaine montrent chacune à leur manière qu'il n'y a pas *un* ordre mécanique gouverné par des lois souveraines, mais partout, une dialogique entre ordre, désordre et organisation, et c'est à travers cette dialogique que l'Univers se construit, se développe, se détruit, évolue. La singularité et l'originalité se réintroduisent dans l'Univers qui est *Un* Cosmos singulier, et elles deviennent des notions clés de la biologie.

Dès lors, ni l'Univers, ni l'être vivant ne peuvent plus être conçus comme des machines déterministes triviales (dont on peut connaître tous les *output* quand on en connaît tous les *input*) : ils requièrent une vision complexe. Plus encore : il se constitue, via la cybernétique et la théorie des systèmes (et certes de façon encore embryonnaire), une problématique de l'organisation, puis de l'auto-organisation, *qui permettent enfin de concevoir scientifiquement l'autonomie.*

Par ailleurs, aussi bien au niveau microphysique (les relations d'incertitude de Heisenberg) qu'au niveau cosmologique (le principe « anthropique » de Brandon Carter), la physique du xx^e siècle réintroduit l'observateur/concepteur humain dans l'observation et la conception, alors que l'on continuait de vouloir les chasser là où il était démentiel de les exclure, dans les sciences sociales. Enfin, les grands problèmes philosophiques réaffluent dans la pensée des physiciens, et cela depuis Mach, Poincaré, Einstein, Bohr, Heisenberg, de Broglie jusqu'aux physiciens-penseurs contemporains comme d'Espagnat, Prigogine, Bohm, etc. L'épistémologique-structuralisme avait chassé l'homme des sciences humaines. Tandis que la physique réintroduit l'observateur/concepteur humain, la biologie réintroduit le problème humain. La primatologie, la nouvelle préhistoire (de Leakey à Coppens), l'anthropologie d'un Leroi-Gourhan nous invitent à réfléchir sur l'origine et l'originalité de l'homme, sur la formation à la fois progressive et discontinue de la culture via l'hominisation. Du coup, la perspective évolutive, chassée par le structuralisme, devient indispensable à l'intelligence de l'individu, de la culture et de la société humaines. Les découvertes sur le cerveau humain nous montrent que l'on ne peut contourner cette machine hypercomplexe

si l'on veut saisir quelque réalité anthroposociale que ce soit. L'homme n'est pas l'invention d'un humanisme abstrait, c'est une réalité inséparablement bio-anthropo-socio-culturelle.

Enfin, la linguistique structurale, matrice du structuralisme, est devenue de plus en plus une province de la linguistique, qui ne concerne qu'un aspect de l'organisation du langage. La linguistique méta-structurale s'enrichit en se référant aux compétences du cerveau humain (chomskysme), aux relations concrètes entre locuteurs et acteurs (pragmatique), aux relations sociales (sociolinguistique), etc.

De toute façon, la linguistique structurale n'est qu'une composante et qu'un moment de la science du langage. La structure ne rend compte que d'un aspect de l'organisation des systèmes, et nulle organisation complexe ne peut être conçue sans concevoir l'auto-organisation et ses relations dialogiques avec le monde extérieur. Le déterminisme de tout ce qui est anthropo-social ne saurait être un déterminisme « trivial », purement mécanique, répétitif ou « reproductif ». Le sujet ne peut être balayé par décision arbitraire alors que l'observateur/concepteur est présent dans sa propre observation et sa propre conception. La science de l'homme, si elle doit éliminer l'homme abstrait ou anthropocentrique, ne saurait éliminer, sous peine de mutilation grave, l'homme zoologique, cérébral, spirituel et culturel.

Ainsi l'idée de structure se provincialise, et par rapport à la linguistique, et par rapport à l'idée d'organisation, et par rapport surtout à l'auto-organisation ; si elle demeure légitime dans son cadre provincial, elle perd tout droit à incarner la scientificité des sciences humaines. En même temps, le caractère obscurantiste du structuralisme idéologique apparaît : il chassait l'autonomie, l'observateur-concepteur, la complexité, l'interrogation philosophique qui, au contraire, exigent d'être réintégrés dans les sciences, surtout humaines.

D'autre part, le paysage épistémologique s'est transformé et rend de moins en moins acceptable l'idée qu'une théorie puisse monopoliser la scientificité. Celle-ci, comme l'a montré Popper, résulte du jeu conflictuel entre théories qui acceptent une règle du jeu qui les départage : le verdict des observations et expérimentations. La scientificité n'est pas dans les théories, mais dans le système de contrôle qu'elles acceptent. Une théorie est scientifique quand elle est apte à subir des tests qui l'infirmieraient. Toute théorie scientifique contient des postulats indémontrables ; nulle théorie scientifique n'est assurée à jamais de détenir la vérité. La scientificité repose, non sur la certitude, mais sur l'incertitude, non sur l'infailibilité, mais sur le « faillibilisme » (Popper). Les post-popperiens ont raffiné, complexifié le mode de concevoir la science, abandonnant à jamais l'idée d'une démarcation nette et claire entre le scientifique et le non-scientifique (« idéologique » ou « métaphysique »). Plus encore, l'idéal de la connaissance scientifique n'est pas de se purifier de ce qui en son sein n'est pas scientifique ; au contraire, la science a besoin d'une partie immergée non scientifique (déterminations culturelles, passion de connaître, obsessions métaphysiques que Holton nomme *themata*).

Ainsi, la prétention althussero-bourdivine d'expurger la science de toute idéologie et de monopoliser doctrinalement la « vraie » science se fonde sur une conception antiscientifique, puisque, comme l'a bien montré Popper, nul esprit ne peut s'approprier la scientificité : celle-ci est la propriété qui se dégage du jeu conflictuel/coopératif que se livrent les théories scientifiques dans l'obéissance à des règles spécifiques de vérification et réfutation (malheureusement fort peu applicables dans les sciences sociales, où s'impose une nécessité de modestie). Enfin, s'il est légitime et nécessaire de dégager les présupposés épistémiques d'une société et d'un temps, ceux-ci ne sauraient se réduire, comme l'avait cru Foucault, à une seule catégorie fondamentale.

En même temps que la science cesse de s'identifier à la certitude absolue, il apparaît de plus en plus qu'elle porte en elle, non seulement un pouvoir d'élucidation sur les objets, mais une cécité sur elle-

même et son devenir, ainsi qu'une impuissance à contrôler les effets manipulateurs et destructeurs de ses progrès.

La conscience diffuse de tout cela se répand dans l'air du temps et corrode l'Idéal de Scientificalité qui avait en fait récupéré et camouflé en lui la mission proprement religieuse de fonder la certitude.

C'est dans ces conditions « que réapparaissent » lentement les difficultés, complexités et incertitudes du problème épistémologique et celles de la scientificité des sciences humaines. La prise de conscience de ces complexités nous met aux antipodes des arrogances épistémologiques, qui, on le voit mieux avec le recul, eurent pour fonction, soit de rétablir la certitude marxiste (althussérisme) soit de fournir une certitude de remplacement au marxisme, c'est-à-dire d'exorciser l'interrogation en chaîne des années 1957-1960, et de toute façon d'immuniser contre l'incertitude, l'errance, la complexité.

La nouvelle scientificité et la nouvelle épistémologie se dessinaient déjà dans les années soixante. Mais cela se passait hors du champ des sciences humaines, qui continuaient à se réchauffer des rayons d'un astre déjà mort.

De fait, la distance mentale qui sépare les sciences humaines des sciences naturelles peut s'évaluer en années-lumière, et, au sein d'une même Université, les Lumières mettent des dizaines d'années pour faire quelques mètres d'un département à l'autre.

Mais, si lentes et si minces soient-elles, ce sont ces communications qui ont progressivement changé le paysage des idées concernant la scientificité. Quelques événements jalonnent ce processus :

- La parution du *Hasard et la Nécessité* (Monod, 1970) qui fait éclater la bombe du hasard biologique dans la culture humaniste ;
- Celle de *La Logique du vivant* (Jacob, 1970) montrant la démarche vacillante de la biologie entre visions contradictoires tour à tour fécondes ;
- La traduction de *La Logique de la découverte scientifique* de Popper (1973) ;
- Les publications du Centre Royaumont pour une science de l'homme, à partir de *L'Unité de l'homme* (1974) ;
- *La Nouvelle Alliance*, de Prigogine et Stengers (1979), *Entre le cristal et la fumée*, d'Atlan (1979), les textes du colloque de Cerisy, *L'Auto-Organisation* (1983), sans parler de la diffusion, dans la sphère des humanités, des livres de cosmologie, génétique, éthologie, etc., des réflexions de physiciens sur la matière et le réel (et sans oser évoquer les écrits de l'auteur de ces lignes).

Finalement, la résurrection du Cosmos, celle de la Nature (écologie), celle de l'originalité de la vie, celle de l'homme, celle du sujet permettent d'opérer la résurrection du problème qui n'a cessé de hanter l'esprit humain et que le progrès des sciences pose désormais de façon renouvelée et enrichie : le problème de la situation de l'homme dans la vie et de la vie dans le Cosmos.

Les cent fleurs.

La fin des hégémonies conjointes du marxisme, de l'épistémologie-structuralisme, de l'économisme ouvre vers 1977 une période des « cent fleurs », c'est-à-dire d'une très grande variété d'écoles, d'idées, de méthodes dans tous les secteurs des sciences humaines, de l'épistémologie et de la philosophie, sans qu'il y ait domination notable d'un type de pensée sur les autres.

Je ne peux, dans cet article, illustrer ou exemplifier en sociologie, en histoire, en anthropologie, en économie, ce déploiement de pluralisme et cet épanouissement de diversité en citant les écoles, les œuvres, les auteurs ; je ferais un catalogue incomplet ou un palmarès injuste.

En philosophie, il faut d'abord noter le retour des philosophes philosophant sur le forum des idées ; après divers hara-kiris sur l'autel de la praxis ou sur celui des sciences humaines, la philosophie retrouve son assurance et sa liberté. Là aussi s'épanouissent cent fleurs. Il y a tout d'abord le succès du « post-structuralisme », étiquette qui, sur le marché mondial, a eu valeur de beaujolais nouveau. La notion de post-structuralisme est significative dans le sens où d'une part elle consacre le dépassement de l'ère épistémologique-structurale, d'autre part elle résonne en harmonie avec l'idée de « post-modernité » ; en fait elle recouvre des recherches très diversement orientées comme celles de Lyotard, Derrida, Deleuze. Il y a, en même temps, le retour ou la réhabilitation de philosophies jusqu'alors marginalisées, comme la belle philosophie tsigane de Jankélévitch, la réflexion de Levinas, l'herméneutique de Ricœur ; il y a également le surgissement d'un rameau français du néo-positivisme et de la philosophie analytique (Bouveresse).

Enfin et surtout, la période qui s'ouvre en 1977 est une période de fermentation et de réinterrogations. Certes avec moins d'effervescence et d'espoir, on réinterroge comme au cours du printemps prématuré de 1956-1960, et l'interrogation se porte à tous les horizons de la connaissance en même temps qu'elle aborde à nouveau, mais de façon complexifiée, la question radicale, sans cesse renaissante, sous-jacente à toute connaissance et à toute pensée, des possibilités et limites de la connaissance et de la pensée.

Les cent fleurs se fanent et les graines tombent.

Curieusement, rien de fondamental ou de décisif ne s'est produit après la période 1977-1981. Sur le front de l'idéologie politique, l'accession du P.S. au pouvoir n'a provoqué, dans l'intelligentsia de gauche, ni enthousiasme ni répulsion. Ses membres ont pu se montrer diversement critiques ou sympathiques à l'égard de l'expérience, certains (dont l'auteur de ces lignes) se montrant à la fois critiques et sympathiques. Chez les politiques et les militants surexcités du P.S., la flambée d'idéologie « socialiste » de la période 1980-1982 s'est brusquement éteinte après le tournant pragmatique de 1983, et finalement, ce n'est pas seulement l'idée du « socialisme réel » qui s'est de plus en plus dégradée grâce aux troupes soviétiques et à Georges Marchais, c'est aussi l'idée du « socialisme à la française » qui, faute de vitamines théoriques et empiriques, s'est dégonflée.

La période 1980-1986 est marquée d'abord par les morts de Barthes et de Sartre (1980), de Lacan (1981), d'Aron (1983), de Foucault (1984). La disparition de ces penseurs qui furent aussi, pour la plupart, de grands intellectuels, signifie-t-elle la disparition des intellectuels ? Si l'intellectuel se définit, non seulement à partir de sa catégorie socioprofessionnelle, mais aussi à partir du dépassement de cette catégorie, dans l'acte autoconstitutif qui l'amène à consacrer des essais aux problèmes principaux, fondamentaux et globaux, ainsi qu'à intervenir sur le forum de la cité, alors on ne peut que constater la diminution notable de l'engagement public et politique. Si, de plus, on considère le rétrécissement de la sphère de la culture humaniste et des idées générales au profit des sphères d'expertise scientifico-techno-bureaucratiques, alors le domaine de l'intellectuel se racornit.

Toutefois, il faut constater que l'essayisme demeure un genre vivant, non seulement chez ceux qui le pratiquent ouvertement, mais aussi chez ceux qui l'ont condamné du haut de leur « science » (car les livres d'Althusser, Bourdieu, Foucault furent des essais, non moins que *Les Maîtres-Penseurs ou le Testament de Dieu*). Au-delà de leurs recherches et travaux, les sociologues, historiens, anthropologues (comme Touraine, Crozier, Furet, Augé, etc.) expriment leurs conceptions dans des essais. De même, les œuvres des philosophes « post-structuralistes » sont, pour la plupart, non des traités, mais des essais. Mieux encore, un nouvel essayisme a pris son essor des sciences mêmes : ainsi, Lwoff, Monod, Jacob, Reeves,

Schatzman, Levy-Leblond, d'Espagnat, Nicolescu entre autres ont produit de fort stimulants essais, c'est-à-dire des exposés réflexifs, destinés à tous esprits curieux, sur les problèmes fondamentaux du Cosmos, de la Matière, de la Vie. C'est même justement la pression technobureaucratique et les carences de l'hyperspécialisation qui suscitent un appel d'air, non seulement vers les idées générales, mais aussi vers les idées génériques, qui puissent éclairer la connaissance et l'action. La question est de savoir, non si l'essai est moribond, mais si l'on rompra avec l'essayisme rationalisateur, arrogant et cavalier à la française, pour arriver à un essayisme fidèle au sens modeste du mot « essai », où le je de l'auteur n'est plus Souverain Juge, mais sujet limité *hic et nunc*.

Sortira-t-on enfin du règne des idées grossières assorties de broderies d'une délicatesse infinie ? Ne faut-il pas plus de complexité à la base, moins de préciosité au sommet ?

La catalyse.

Ce n'est pas la fin des intellectuels, croyons-nous, mais c'est la fin d'un règne. Comme souvent dans l'Histoire, on ne se rend compte qu'avec retard que l'on a changé d'époque, comme si au théâtre l'acte nouveau avait commencé longtemps avant le lever du rideau. Curieusement, un livre-catalyse a déchiré le rideau en 1985 et nous a révélé qu'on était dans une nouvelle pièce.

Il s'agit de *La Pensée 68*, de Ferry et Renaut, qui, bien qu'erroné dans son cadrage historique et théorique, s'est montré salubre en brisant le silence respectueux de l'intelligentsia sur les carences énormes des conceptions qui s'étaient fondées sur la destruction des idées d'humanisme, d'homme et de sujet.

Certains ont aussitôt craint que ce livre n'annonce la Restauration en grande pompe de l'Ego transcendantal, de l'Humanisme anthropocentrique, du statut sur-naturel de l'Homme, du Rationalisme classique.

Quant à nous, nous souhaitons, non que revienne la glorification du sujet, mais qu'advienne son inscription dans l'existence vivante ainsi que la reconnaissance de son ambiguïté ; non que revienne l'Humanisme anthropocentrique, mais qu'advienne l'inscription humaniste dans le processus inachevé d'homínisation ; non que revienne la Raison-tribunal ou la Déesse Raison, mais qu'advienne l'inscription de la raison dans sa propre évolution ainsi que l'ère d'une rationalité ouverte. C'est bien dans ce sens que depuis la fin des années cinquante ont cheminé, de façon longtemps marginalisées et ignorées (parce que trop lucides pour les temps de cécité), des pensées comme celle de Castoriadis, à la fois radicale et encyclopédante, et celle de Lefort, renouvelant la problématique de la démocratie.

Il nous semble qu'une gestation s'opère ; comme toujours, elle ne naît pas d'une discipline, mais des marges entre disciplines, à partir de transfuges, de polycompétents, de polymécontents. Elle est liée à un renouvellement des idées scientifiques clés et de la problématique épistémologique. Elle nourrit et se nourrit des dialogiques multiples entre culture humaniste et culture scientifique, science et philosophie, sciences humaines et sciences naturelles, connaissance et éthique, théorie et politique.

Nous sommes seulement en des commencements. La repensée nécessaire exige un effort intense et continu, des révisions déchirantes. Les structures de pensée toujours dominantes, les compartimentages universitaires et la bureaucratisation de la recherche y font obstacle. D'où découragements et retombées dans les anciennes ornières. On se réinstalle dans la science close, dans la philosophie close. Des chantiers restent en souffrance. Les configurations ont changé, mais la transformation ne s'est pas encore opérée. Il n'y a pas encore évolution dans l'évolution.

Mais les brèches demeurent. L'air circule. Les cent fleurs se fanent, mais bien des graines sont tombées et des germinations ont commencé. De nouvelles générations se sont formé l'esprit dans un monde

Edgar Morin
La vie intellectuelle
française

qui se délivrait des *imprintings* les plus grossiers et les plus aberrants. Certes, il se peut que notre inter-règne précède une nouvelle hégémonie idéologique, et il ne faut pas exclure une grande remontée des eaux mythologiques. Les incertitudes de la fin du millénaire peuvent nous faire craindre tous les regels et tous les incendies, il se peut donc qu'il y ait avortement avant terme. Mais il se peut aussi que la floraison s'effectue. Peut-être saurons-nous entrer dans une ère où nous pourrions penser la complexité et convivre avec nos mythes.

Edgar Morin.