

UNIVERSITE DE YAOUNDE I
NGOA-EKELLE

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DORORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SCOCIALES ET EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES
ET SOCIALES



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I
NGOA-EKELLE

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH
UNIT FOR SOCIAL
SCIENCES

RATIONALITE ET HUMANISME : LA COMPLEXITE CHEZ EDGAR MORIN

*Thèse présentée et soutenue le vendredi 14 janvier 2022, dans la salle
NB 13 du Département d'Espagnol, par*

Jean Roméo Gilles MBALA ESSOMBA

*Spécialité : Ontologie et Métaphysique
Option : Métaphysique et philosophie des religions,*

Devant le Jury composé ainsi qu'il suit :

Président : KENMOGNE, Emile, Pr.,	Université de Yaoundé I ;
Rapporteur : ONDOUA OLINGA Pius, Pr.,	Université de Yaoundé I ;
Membres : MONDOUE Roger, Pr.,	Université de Dschang ;
OKAH-ATENGA Pierre Paul, MC.,	Université de Yaoundé I ;
NGAH ATEBA Alice Salomé, MC ;	Université de Yaoundé I.

Mai 2022



**RATIONALITE ET HUMANISME :
*LA COMPLEXITE CHEZ EDGAR MORIN***

SOMMAIRE

SOMMAIRE	ii
DEDICACE.....	iii
REMERCIEMENTS	iv
RESUME.....	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION GENERALE : LE PARADIGME HUMANISTE DE LA RATIONALITE COMPLEXE	1
PREMIERE PARTIE : L'EMERGENCE DU PARADIGME DE SIMPLICITE	19
PREMIER CHAPITRE : LA DEFINITION DE L'HOMME DANS LE PARADIGME DE SIM- PLICITE.....	23
DEUXIEME CHAPITRE : LA CONCEPTION DU SAVOIR DANS LE PARADIGME DE SIMPLICITE.....	50
TROISIEME CHAPITRE : L'UNITE DES RAPPORTS SOCIAUX DANS LE PARADIGME DE SIMPLICITE.....	72
CONCLUSION PARTIELLE.....	101
DEUXIEME PARTIE : L'EMERGENCE DU PARADIGME DE COMPLEXITE	100
QUATRIEME CHAPITRE : LA NATURE HUMAINE DANS LE PARADIGME DE COMPLEXITE.....	102
CINQUIEME CHAPITRE : LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE DANS LE PARADIGME DE LA COMPLEXITE	144
SIXIEME CHAPITRE : LA NATURE DES RAPPORTS SOCIOPOLITIQUES DANS LE PARADIGME DE COMPLEXITE	195
TROISIEME PARTIE : L'ACTUALITE DU PARADIGME DE COMPLEXITE	235
SEPTIEME CHAPITRE : LES MUTATIONS ANTHROPOLOGIQUES DE NOTRE TEMPS	237
HUITIEME CHAPITRE : L'ESPRIT SCIENTIFIQUE DENOTRE EPOQUE	285
NEUVIEME CHAPITRE : LA NOUVELLE SOCIALITE DE L'HOMME FACE AU PARADIGME DE COMPLEXTE.....	346
CONCLUSION GENERALE : L'URGENCE DU PARADIGME HUMANISTE DE LA RATIONALITE COMPLEXE.....	383
BIBLIOGRAPHIE	396
GLOSSAIRE.....	410
INDEX DES AUTEURS	426
INDEX DES NOTIONS	429
TABLE DES MATIERES	434

*A Hervé Joseph, Ratisbonne Eddy et Antoine
de Padoue, qui ne sont plus des nôtres...*

REMERCIEMENTS

Pour réaliser cette thèse, nous avons bénéficié de l'aide des institutions académiques et des personnes que nous tenons sincèrement à remercier :

L'Université de Yaoundé I, principalement le Département de Philosophie, son Chef, le Professeur Emile Kenmogne et tous les enseignants, dans l'orientation et l'encadrement de ce travail d'une part et d'autre part, l'Université Catholique d'Afrique Centrale, pour la documentation qu'elle a mise à notre disposition ;

Le Professeur Pius Ondoua Olinga, notre Directeur, qui suit et guide nos pas dans la recherche depuis le Master, a particulièrement suivi ce travail. Malgré ses multiples occupations, il a trouvé le temps nécessaire pour discuter de ce dernier avec nous et pour le corriger aussi. Sa rigueur a non seulement permis d'améliorer notre lexique, mais aussi d'éviter plusieurs écueils. Par ses multiples formules d'encouragement, nous avons pu surmonter plusieurs obstacles pour l'achever ;

Monsieur André Hervé Mvé, en service à l'Université Catholique d'Afrique Centrale qui, depuis plusieurs années déjà, a mis à notre disposition, la documentation nécessaire pour notre parcours académique et particulièrement, pour la rédaction de cette thèse ;

La famille Jean-Baptiste Essomba Owoundi, particulièrement Carol Basiliqwe Owoundi Essomba et Marie Ursule Lekassa épouse Owoundi, mes parents, pour leurs encouragements. Chacun individuellement a très souvent trouvé les expressions appropriées pour nous galvaniser, pendant que le découragement et la paresse nous envahissaient ;

Les camarades de classe, les Docteurs Téléphore Magloire Eloundou, Jacques Nlend Benlog et Simon-Pierre Joël Ndi, pour leur étroite et permanente collaboration ;

Les amis et connaissances, principalement la famille Pierre Onguéné, Serge Kong Dim, Simon Atchom Wang, Arnaud Mvessa Bébong, Simon Mackon, Clément Mani, Jules Mbolo, Etienne Legrand Seme, Olivier Ndongo, pour leur incessant soutien psychologique et logistique ;

Ma compagne, Cécile Olivéa Nguip, pour son attention particulière et ses encouragements. Enfin, tous ceux qui de près ou de loin, n'ont cessé de nous rassurer. Leurs conseils et leur assistance permanente ont été d'une importance capitale dans l'achèvement de cette recherche.

RESUME

Telle qu'elle apparaît, la **pensée complexe** morinienne se pose en s'opposant à la **rationalité classique** occidentale. En effet, lorsqu'on parcourt l'histoire de cette dernière, nous nous rendons à l'évidence qu'elle a évolué (et évolue encore aujourd'hui) dans un **paradigme unidimensionnel**, c'est-à-dire de **disjonction** et de **séparabilité** des principes qui déterminent la connaissance du monde, l'organisation et l'orientation de l'existence humaine en particulier. Son évolution et sa ténacité sont de nature destructrice et mutilatrice non seulement pour le réel tout entier, mais aussi pour l'homme. C'est donc pour l'évacuer de son caractère égocentrique et foncièrement attentatoire qu'Edgar Morin a pensé sa complexité. En tant que **rationalité plurielle, pluridimensionnelle**, la complexité morinienne tient donc à relier tout ce qui a été disjoint, tout ce qui a été séparé par la rationalité qui l'a précédée, afin de tendre vers une saisie un peu plus éclairée des choses, vers une humanité moins destructrice, vers un vivre-ensemble meilleur entre les êtres humains.

Mots-clés : Anthropologie, Capitalisme, Complexité, Dialectique, Dialogique, Epistémologie, Ethique, Humanisme, Métaphysique, Mondialisation, Libéralisme politique, Positivismisme idéologique, Rationalité.

ABSTRACT

The morinian **complex thought**, as we can see, stands against western **classical rationality**. In fact, if one studies that rationality, it becomes obvious that it has developed (and still doing so now-a-days) in a **one dimension paradigm**. That dimension means **disconnection** and **separability** of cognitive mechanisms of the world, organisation and direction of human existence. For instance, the evolution and tenacity of that thought are destructive not only for the whole real but also for humanity. It is then to remove its egocentric and deeply provocative characteristic that Edgar Morin exposed his complexity. As a **plural** and **pluri-dimensionrationality**, morinian complexity then aims at connecting all that were disconnected or separated from the previous one so as to reach a more improved comprehension of things. It also aims at leading to a less destructive humanity and happier common life among human beings.

Keywords: Anthropology, Capitalism, Complexity, Dialectic, Dialogic, Epistemology, Ethics, Humanism, Globalization, Metaphysics, political Liberalism, ideological Postitivism, Rationality.

INTRODUCTION GENERALE : LE PARADIGME HUMANISTE DE LA RATIONALITE COMPLEXE

*« Renoncer à un ancien paradigme pour faire place à un nouveau est le prix que doit payer la science pour le progrès de la connaissance. Ce prix est exigé dès lors qu'un ancien paradigme s'effondre sous l'accumulation d'anomalies et de paradoxes, et qu'un paradigme alternatif devient disponible et peut le remplacer. », Erwin Laszlo, Préface à la *Théorie générale des systèmes*, de Ludwig Von Bertalanffy (1968), Dunod, 1993, p. 10.*

La connaissance provient de l'**étonnement**. Ce dernier a amené les premiers êtres du genre *homo* à se poser des questions, aussi bien sur leur existence que sur les fluctuations de la nature. Et selon Aristote, ils « *s'étonnèrent d'abord sur les choses auxquelles ils se heurtaient ; puis ils allèrent peu à peu plus loin et se posèrent des questions concernant les phases de la lune, le mouvement du soleil et des astres, et la naissance enfin de l'univers entier.* »¹ Seulement, on peut se demander si l'homme de notre temps peut encore s'étonner tel que l'ont fait ses prédécesseurs, au regard de la technologie et de la logistique qu'il hérite d'eux. Ne lui ont-ils pas livré tous les principes de la connaissance ? N'ont-ils pas organisé la vie tout entière, afin de le mettre à l'abri des problèmes existentiels ? A ces questions, Jeanne Hersch répond par la négative. Elle affirme qu'aujourd'hui :

*Nous croyons tout savoir, ou du moins presque tout savoir. Pourtant, il y a toujours et il y aura toujours des êtres humains pour s'étonner. L'étonnement est essentiel à la condition de l'homme. Il ne suffit pas d'être contemporain des grands hommes de sciences pour échapper déjà à l'ignorance. Et parmi les physiciens eux-mêmes, il y en a qui continuent de s'étonner (...)*²

Son propos est la preuve que l'étonnement est consubstantiel à l'être de l'homme. Le nôtre, qui constitue l'ossature de ce travail, porte sur les principes qui déterminent notre façon de saisir le réel et leur incidence, sur les plans anthropologique, épistémologique et sociopolitique. Il a pour titre ***Rationalité et humanisme : la complexité chez Edgar Morin***, et est rédigé à la suite de la première méditation intitulée ***Du réel à l'histoire : la complexité chez Edgar Morin***.

Elle a sous-tendu notre recherche pour l'obtention du Master en philosophie et a porté sur la rationalité et son incidence dans la connaissance du réel. Nous nous sommes proposé ici, d'examiner la rationalité classique occidentale. Edgar Morin la considère comme une pensée unique, à même de simplifier et de mutiler le réel. Elle sépare et réduit ses constituants à de simples principes directeurs, à l'instar de : l'immutabilité, l'éternité, l'unité. Avant de nous intéresser à la pensée complexe, nous étions incapable d'émettre un jugement de valeur sur l'hégémonie d'une telle rationalité sur le reste du monde. Dans son déploiement, elle a ôté la vie à de milliers d'individus, au point où, à des moments différents de l'histoire, elle a mis en péril l'humanité. Il s'agit entre autres de l'esclavage, de la colonisation et surtout des deux grandes

¹Aristote, *Physique*, cité par Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1965, p. 16.

²Hersch (J), *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Gallimard (1966), 1983, p. 8.

bougeries mondiales (1914-1918 et 1939-1945). La seconde, considérée comme la plus meurtrière et la plus désastreuse, s'est soldée par l'utilisation de l'arme thermonucléaire. Toutes ces crises ont été imputées aux Grands Récits.

De leur indignation, est née la pensée complexe morinienne. A partir d'elle, nous avons cherché les causes et les conséquences de leur orientation intellectuelle d'une part et d'autre part, cherché les solutions pour pallier leurs insuffisances. Pour ce faire, nous avons convoqué la pensée complexe morinienne qui, à notre avis, a été à même de répondre à notre inquiétude de départ, celle de la suprématie de la rationalité occidentale sur le réel.

De son vrai nom Edgar Nahoum, Edgar Morin est un philosophe et sociologue français d'origine juive séfarade³, né à Paris le 8 juillet 1921. Sa pensée est, selon ses propres dires, « **constructiviste** » et repose sur la collaboration entre le monde extérieur et l'esprit humain, pour construire la réalité. Directeur de recherche émérite du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) et élevé au grade de Docteur *Honoris Causa* dans plus de quatorze Universités du monde, il est l'auteur d'une soixantaine de publications et dont *La méthode*, rédigée en six volumes, constitue l'ouvrage majeur.

Avant la lecture de la théorie de la complexité, nous ignorions totalement l'existence d'Edgar Morin. Ce fut en première année de Master, alors que nous suivîmes les cours de Philosophie Comparée, que le Professeur Pius Ondoua Olinga nous fit découvrir pour la première fois, la pensée complexe morinienne. Cette dernière n'est pas un simple discours philosophique, encore moins une simple théorie scientifique. Elle est pluridisciplinaire, multidimensionnelle. Elle n'est donc pas un savoir simplifiant, réducteur ou cloisonné. Selon Robin Fortin, la pensée complexe « *échappe aux classements disciplinaires et aux modes de connaissance compartimentée.* »⁴

Elle a amené son auteur à opérer des va-et-vient réguliers entre les disciplines qui, au départ, n'avaient aucun lien logique ou épistémologique. Un exemple, dans *Le paradigme perdu*⁵,

³Le terme de séfarade ici est relatif aux Juifs espagnols, à leur culture et leur diaspora, suite à leur expulsion d'Espagne en 1492, dicit le *Wiktionnaire*, Dictionnaire multimédia de l'Encyclopédie libre *Wikipédia*, consultation du 20 juillet 2019.

⁴Fortin (R), *Penser avec Edgar Morin. Lire la méthode*, Presses Universitaires de Laval, 2008, p. 2.

⁵Que Fortin considère comme le « *rameau prématuré de la Méthode* ». *Ibid.*, p. 2.

note encore Robin Fortin, il « assure le passage rendant désormais possible l'articulation réputée impossible entre physique, biologie, anthropologie et sociologie. »⁶ C'est donc ce caractère multidimensionnel de la pensée complexe qui nous a permis de comprendre les défauts de conception de l'unité rationnelle occidentale. Cette dernière domine depuis des siècles, les modes de pensée des autres peuples du monde.

Ce travail a été rédigé en trois sections. La première, « De la complexité à la simplicité », se rapportait à l'examen des principes fondateurs de la rationalité classique occidentale. La seconde, « De la simplicité à la complexité », a traité de la structure de la complexité morinienne. Elle a par ailleurs été conçue comme le moment de la dialectisation de l'univision rationnelle occidentale. La troisième, l'« Actualité de la complexité », a traité de l'urgence de la complexité dans l'existence humaine.

Les trois sections nous ont conduits vers une vision « globale » du réel. La première a fait surgir la simplicité rationnelle de la réalité, par-delà la complexité qui, aux yeux de ses défenseurs, était rationnellement inexplicable. Cette complexité était due à sa nature confuse et désordonnée, à partir de laquelle rien de positif ou de vital ne pouvait être engendré. C'est pour cette raison que dans la connaissance de l'univers, elle a posé comme jalons de l'existence, l'ordre, principe unitaire à partir duquel il a été engendré. Leurs pensées ont reconnu que cet ordonnancement a été l'œuvre du « premier moteur », du *logos*, de Dieu, etc. Dans le même ordre d'idées, ces penseurs, antiques et modernes, ont défini l'homme comme un être essentiellement doué de raison⁷. Par ailleurs, que cette raison, immuable et éternelle, était supérieure au corps, considéré comme éphémère et sans importance⁸. Enfin, cette simplicité rationnelle s'est retrouvée dans les théories politiques des Anciens. Ces derniers, chacun en ce qui le concerne, ont exposé l'unité sociétale idéale, à même de conduire l'humanité vers un vivre ensemble heureux et permanent. En clair, cette première section a amené l'humanité à scruter le réel à partir d'un ordonnancement propre à sa raison, loin de sa complexité primitive.

Toutefois, ce désir des penseurs classiques de réduire et d'ordonner le réel à de simples principes directeurs est devenu plus néfaste que protecteur de la réalité tout entière. Et c'est pour

⁶*Ibid.*, p. 2.

⁷A l'exception de Freud, qui a découvert un autre fragment de la nature humaine, l'inconscient psychique. Sauf qu'à son tour, l'être de l'homme était en majeure partie dominé par ce dernier. Du coup, il remettait en cause la toute-puissance de la raison que ses prédécesseurs ont reconnue en sa personne.

⁸Nous mettons entre parenthèses, les thèses aristotéliennes et lucrésiennes de sa mortalité.

mettre un terme à son caractère attentatoire qu'a surgi la rationalité complexe, à partir de laquelle la deuxième section a été rédigée.

Cette dernière s'est principalement opposée au positivisme. Pour ce faire, elle a d'abord et avant tout révolutionné le savoir à partir de l'introduction du désordre dans la connaissance du réel. Sa méthode, régie par le principe dialogique, a ouvert une brèche à la saisie plus globale des fluctuations hyper-complexes de l'univers. En outre, elle a abouti à une connaissance plus à même de définir le comportement humain. Nous savons dès lors que l'homme est par essence complexe. Enfin, elle a redéfini les relations sociales en remettant en cause l'idéologie dominante du libéralisme politico-économique, qui aux yeux de Morin, n'assurait pas la promotion et le développement de tous les peuples du monde. Elle était dépourvue de tolérance, d'éthique et par-dessus tout d'humanité. Pourtant, la complexité anthropo-sociale en est porteuse. Et pour une socialité paisible et durable, Morin a recommandé à l'humanité, la pratique d'une reliance éthique. Ainsi donc, la rationalité complexe est devenue une pensée révolutionnaire, moins néfaste, moins mutilante que la rationalité qui l'a précédée.

La troisième section de ce travail a contribué à l'actualisation de la complexité. Cela nous a permis, sur le plan épistémologique, de remettre en cause l'hypothèse de la certitude dans la connaissance. Ainsi, l'introduction de l'incertitude dans la connaissance par la pensée complexe a permis la reconnaissance de l'existence dans celle-ci, d'un inconnu (non encore dévoilé ou découvert) et qui prouve qu'aucune pensée n'est absolue, qu'une pensée, aussi systématique soit-elle, ne peut dévoiler le réel dans son ensemble. D'autre part, cette reconnaissance de l'inconnu dans la connaissance a amené Morin, non pas à l'unité ou à la séparation des disciplines, mais à leur coopération, pour une saisie plus globale de la réalité à connaître.

Ensuite, elle a permis de scruter les mutations anthropologiques de notre temps. Déjà, l'impuissance des grandes religions classiques a fait surgir des intolérances et des intégrismes de tout bord. La pensée complexe s'est donc inscrite dans la logique de la tolérance religieuse et de la pratique œcuménique, pour un vivre ensemble pacifique. En outre, elle a été bénéfique pour nous et le sera probablement pour les générations à venir, en mettant en lumière l'urgence de la prise en compte des mutations anthropologiques que connaît l'humanité de l'heure.

Enfin, cette actualité de la complexité a été importante dans les rapports sociaux qui, assurément, ne sont pas harmonieux. Elle s'est opposée à l'unité politique dominante de l'Occident tout en la remplaçant par une reliance éthique qui, elle-même repose sur la reconnaissance de

l'altérité et de l'alternative dans l'édification de la *callipolis* recherchée par tous. Et à l'échelle planétaire, cette reliance éthique met un terme à l'assujettissement du libéralisme politique et du capitalisme sur les cultures politiques. De ce qui précède, nous avons conclu que la pensée complexe morinienne se présente comme une pensée novatrice et à même de conduire l'humanité vers sa plénitude.

A notre avis, cette première recherche est digne d'intérêt. Elle a permis, grâce à la théorie de la complexité, de révéler les imperfections et les impertinences de l'univision rationnelle occidentale sur le réel en général. D'autre part, elle a tiré une sonnette d'alarme sur son déploiement illimité dans le réel, et qui le conduit sûrement vers son extinction. Elle s'est présentée comme une mise en garde de l'humanité contre le caractère néfaste et attentatoire de la raison unique occidentale sur la totalité existentielle. Elle a posé les jalons d'un avenir moins dangereux pour tous les hommes et pour tous les peuples du monde. Sur le plan de la connaissance, elle a tenu à élargir son cadre réflexif, en y introduisant certains aspects, volontairement exclus de la pensée par les Anciens. Par ailleurs, elle a œuvré pour un vivre-ensemble pacifique et durable entre les hommes, entre les peuples, entre les civilisations. Elle propose à tous et à chacun, l'intériorisation de la différence et la mise en application d'une éthique de tolérance mutuelle, pour une socialité pacifique. *Rationalité et Humanisme. La complexité chez Edgar Morin* qui est le titre de cette seconde méditation, se présente comme un approfondissement de la première.

De ce qui précède, telle qu'elle se présente à nous, nous pouvons dire que la rationalité classique occidentale unifie les points du savoir et de la réalité existentielle, les confine à un certain nombre de principes, notamment l'**ordre**, la **certitude**, l'**évidence**, la **justice**, l'**harmonie**, etc. dans ce cas, doivent être écartés, toutes les notions contraires à cette logique : le **désordre**, l'**incertitude**, l'**erreur**, l'**illusion**, l'**imaginaire**, l'**irrationnel**, etc. Une telle rationalité se présente comme **unique**, **immuable** et **éternelle**. Toutefois, dans son déploiement, elle rassure en même temps qu'elle fait peur. Elle a révolutionné dans tous les domaines, notre façon d'appréhender le réel, de concevoir ce qui est utile à notre vie, à notre survie. Avec les moyens techniques et intellectuels qu'elle a développés, tout porterait à croire qu'elle est « *la bienfaitrice de l'humanité* », pour reprendre les propos de Marcelin Berthelot.

Pourtant, elle met en péril non seulement l'univers, mais aussi l'existence humaine. Elle pille et détruit les ressources limitées de la nature et impose son *diktat* sur les autres peuples du monde. Et à notre avis, elle manque d'humanisme, ou plutôt celui qu'elle promeut est mutilateur

et du coup, n'arrive plus à assurer un avenir certain à l'humanité entière, qui cherche tant bien que mal à se construire une existence plus meilleure que celle dans laquelle elle se trouve.

Il devient alors judicieux de définir les notions à partir desquelles cette thèse a été rédigée, à savoir la **rationalité** et l'**humanisme**. De manière générale, la rationalité est conçue comme le caractère de ce qui est rationnel. Est rationnel dans ce cas, ce qui appartient à la raison ou qui est conforme à elle. Cependant, il y a eu dans la rationalité classique, opposition entre le **rationnalisme** et l'**empirisme** dans la recherche des fondements de la connaissance et des bornes à partir desquelles elle était possible. Le rationalisme est la doctrine qui au point de vue métaphysique, atteste qu'il n'existe rien sans la raison d'être, et par conséquent, que rien n'est intelligible en droit. Il conçoit la connaissance véritable comme *a priori* (Platon, Descartes, Hegel...) et est issue des principes irrécusables, c'est-à-dire des évidences, dont elle est la conséquence nécessaire et, d'eux seuls, les sens peuvent fournir qu'une vue confuse et provisoire de la vérité.⁹ Le rationalisme est donc une saisie « absolue » du réel, sans recours à l'expérience.

Contre une telle rationalité, il y a l'**empirisme**. Il se définit comme la doctrine philosophique qui admet que la connaissance humaine déduit de l'expérience aussi bien ses principes que ses objets ou contenus¹⁰ (Bacon, Locke, Condillac, Berkeley, Hume, etc.). Emmanuel Kant en son temps a voulu taire la querelle entre les deux courants à partir de son rationalisme critique. Selon lui, « *l'expérience n'est possible que pour un esprit possédant une raison (...), c'est-à-dire un système de principes universels et nécessaires organisant les données empiriques.* »¹¹ Mais dans l'ensemble, la rationalité classique occidentale s'est présentée comme simplificatrice, réductrice, donc unidimensionnelle.

La rationalité est un concept central dans les sciences humaines et sociales. Et son but est d'apprécier la capacité du raisonnement qui sous-tend les comportements, les jugements et les arguments, pour être saisis comme appropriés. Seulement, chez les Anciens, elle s'est rapportée à une façon de concevoir et d'appréhender le réel. Elle a, selon les auteurs et à des époques différentes, préféré l'Être au phénomène ou le contraire. Pour comprendre et expliquer les phénomènes qui se déroulent dans la nature, les penseurs de ces deux époques (l'Antiquité et la Modernité) ont remplacé le désordre cosmique originel par un ordre taillé à la dimension de leurs théo-

⁹ Lalande (A), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), PUF, « Quadrige », 2006, p. 889.

¹⁰ Durozoi (G), Roussel (A), *Dictionnaire de philosophie* (1997), Nathan, 2005, p. 125.

¹¹ Lalande (A), *Idem.*, p. 889.

ries. Une telle dialectique s'est retrouvée dans la connaissance. Elle a divisé la réalité en connaissable d'une part et en inconnaissable d'autre part. Sur le plan sociopolitique, elle a organisé les rapports entre les hommes à travers différents systèmes politiques, sans tenir compte des différences culturelles. C'est pour cette raison que Morin les qualifie de rationalités unidimensionnelles. Par ailleurs, au point de vue praxéologique, l'unité rationnelle occidentale nuit à l'existence humaine. C'est la raison pour laquelle elle manque d'humanisme ou du moins celui qu'elle promet est élitiste, réservé à une catégorie de personnes ou de sociétés.

Historiquement, l'humanisme désigne le mouvement européen qui voit le jour en Italie au XIV^{ème} siècle et qui se reprend en Allemagne et en France vers la fin du XV^{ème} siècle et le début du XVI^{ème} siècle. Il redécouvre les œuvres et les textes antiques et s'oppose à la scolastique. Qu'il soit chrétien, dans l'optique de concilier les textes bibliques à la littérature antique, ou « paganisant » et profiter des modèles des Anciens pour mettre en cause les valeurs du christianisme, l'humanisme développe l'esprit de critique, affirment Durozoi et Roussel, favorise l'affranchissement de la pensée philosophique à la théologie, et tend vers une sagesse (Montaigne) qui puisse joindre le goût de l'érudition et l'amour de la vie (Rabelais) pour exalter la dignité humaine.¹² Entre le XVI^{ème} et le XVIII^{ème} siècles, il devient en France, le produit de l'étude philosophique et littéraire des « humanités », correspondant à la voie classique, en refusant tout excès et privilégiant le « bon goût » ainsi que les caractères de civilité attribués au « gentilhomme ».

Aujourd'hui, l'humanisme désigne toute théorie ou attitude qui affirme que la dignité humaine est la valeur suprême. Elle doit partout et toujours, être favorisée et défendue contre les atteintes issues des pouvoirs politiques, socio-économiques et culturels. L'humanisme se retrouve alors dans les doctrines philosophiques telles que le personnalisme (Mounier, Renouvier) ou dans l'existentialisme (Sartre, Gabriel Marcel...). Mais alors, il s'impose avec acuité dans l'histoire des sociétés. Une telle conception semble impliquer une conception préalable de l'être de l'homme, et cours le risque d'avoir pour conséquence l'exclusion de certains être humains (les esclaves par exemple) hors de l'humanité au sens noble du terme.¹³ C'est la raison pour laquelle l'humanisme traditionnel a fait l'objet de critiques acerbes, venant des philosophes tels que Marx

¹²Durozoi (G), Roussel (A), *Op. cit.*, p. 186.

¹³ *Ibid.*, p. 185.

et Nietzsche, pour une conception différente de ce qui peut ou doit être l'homme. Ainsi, écrivent Durozoi et Roussel,

*le marxisme par exemple (mais aussi bien le freudisme, la pensée de Heidegger, etc.) peut-il être indifféremment qualifié d'antihumanisme – en ce qu'il refuse la situation à laquelle l'homme aboutit historiquement – ce qu'il propose un devenir plus digne pour l'être humain.*¹⁴

De toute évidence, l'humanisme est tributaire de la rationalité dans laquelle il est vécu. Celui qui est véhiculé dans l'unité rationnelle occidentale n'a pas un caractère universel. Il semble se limiter uniquement aux sociétés occidentales. Pourtant, pense Frédéric Worms, parler d'humanisme, « *c'est soutenir que tous les êtres humains ont accès à cet être et à cette valeur de l'homme, et inversement (ce qui est non moins important), c'est trouver ce principe de l'humain à l'œuvre dans tout ce que font les humains.* »¹⁵ Rien d'humain ne doit dans cette optique, être extérieur ou « étranger » à l'humaniste, qui milite pour que tous ses semblables aient accès à la connaissance de l'humain, qui la portent en eux le plus souvent sans le savoir. Oter à l'humanisme une de ces dimensions, ajoute Worms, nous n'en aurons qu'une caricature qui, à coup sûr, l'affaiblira en son principe et face à ses adversaires, qui ne se présentent pas toujours comme des antihumanistes seulement en théorie, mais qui le sont aussi en pratique.¹⁶ Pourtant, c'est ce à quoi l'humanisme issu de la rationalité classique occidentale a abouti.

Dans son article intitulé « Derrière l'humanisme, l'humain »¹⁷ Edgar Morin affirme que l'humanisme est en lui-même porteur de solidarité et de générosité, et qui fait que l'être de l'homme soit humain à l'égard des autres. Mais cela ne suffit à lui donner une définition certaine. Déjà, l'humain en tant que concept, se présente comme un « trou noir », en ce sens qu'il est complexe par essence. Et pour essayer de lui donner une définition convenable, il est nécessaire de l'aborder sous un angle pluridisciplinaire, alors même que les disciplines et les théories actuelles sont séparées, compartimentées et que l'homme vit dans l'ignorance de la signification de ce qu'est son être lui-même. De la sorte, pense-t-il, l'humain ne se définit ni par l'individu seulement, ni par l'espèce à laquelle il appartient, c'est-à-dire l'espèce humaine, ni par la socié-

¹⁴ *Ibid.*, p. 186.

¹⁵ Worms (F), « L'humanisme rationnel de FW (Francis Wolff) », *Journal of Ancient Philosophy*, Supplementary volume, n° 1, 2019, p. 427.

¹⁶ *Ibid.*, p. 427.

¹⁷ Morin (E), « Derrière l'humanisme, l'humain », *Parcours 2012-2013*, Revue, n° de février 2013, p. 18.

té dont il fait partie, la société humaine, mais que l'humain se définit de façon trinitaire. Il se pose en terme de génération réciproque, c'est-à-dire de « *définition en boucle* ». Autrement dit, l'homme est totalement à la fois individu, totalement spécifique, biologique, totalement membre de l'espèce humaine et totalement social, et non pas 33% de chaque entité.

Dans le même ordre d'idées, Morin pense que la société ne tient son existence qu'à partir des interactions entre les hommes, lesquelles sont productrices de la société. Cependant, comme tout système complexe, la société produit des éléments divers et des exigences, « *c'est-à-dire des qualités propres que les individus eux-mêmes n'ont pas au départ, comme le droit, la culture, le langage (...)* ». ¹⁸ Ces qualités rétroagissent sur l'être de l'homme et font de lui, en tant que sujet, un vrai être humain. Cela veut dire qu'il n'est pas un élément à l'intérieur d'une « boîte » appelée la société. Il est dépend d'elle en même temps qu'elle dépend de lui. Et si les qualités sociales (le droit, la culture, le langage...) n'existaient pas, l'homme serait, note Morin, un primate du plus bas rang.

Une telle conception de l'humain s'applique aussi à l'espèce. En effet, l'homme est issu d'un processus de reproduction entre deux individus de sexe opposé, lesquels sont produits du même processus. Ce dernier a donc besoin des êtres humains pour se produire et se pérenniser. Là encore, pense Edgar Morin, l'homme est un produit de l'espèce et en même temps, il est producteur de l'espèce humaine. Il est donc clair que l'homme est par nature complexe. Et l'humanisme qu'il doit faire prévaloir doit être de même nature. Celui-ci doit tenir compte de tous les aspects de la vie de l'homme et de ses particularités, en les incluant dans la vision non pas parcellaire ou réductrice, mais multidimensionnelle, complexe. Il est donc clair que l'humanisme produit par la rationalité classique doit être révisé au point de vue conceptuel et pratique.

Il s'agit ici, de trouver une alternative au potentiel simplificateur de l'unité rationnelle occidentale, nuisible dans son application sur la nature et sur l'être de l'homme en particulier. Il s'agit de penser une rationalité ouverte, inclusive, ouvrant une brèche à la socialité intégrale de l'homme à l'échelle planétaire. Et c'est ce pourquoi cette thèse est rédigée. Autrement dit, il est question pour nous de réinterroger la rationalité classique en général, pour lui ôter son caractère simplificateur, réducteur et mutilateur d'une part et d'autre part, lui donner une autre orienta-

¹⁸*Ibid.*, p.19.

tion, à partir d'un nouvel humanisme moins attentatoire. Et l'une des théories à même de prendre en charge une telle entreprise est celle de la **complexité**.

La **pensée complexe** a été formulée pour la première fois par Morin en 1982, dans son ouvrage intitulé *Science avec conscience*. Elle tolère la coopération entre les disciplines. Autrement dit, elle est une pensée transdisciplinaire. La notion de **complexité** vient de « *complexus* » qui signifie « *ce qui est tissé ensemble* », dans un enchevêtrement d'entrelacements (*plexus*). Comme toute théorie, la pensée complexe évolue selon les canons méthodologiques précis. La **méthode** est la façon de construire sa pensée, de penser, de dire ou de faire quelque chose suivant certains principes et selon un certain ordre. André Lalande lui trouve plusieurs acceptions. Nous en retenons deux : d'une part, elle désigne le « *chemin par lequel on est arrivé à un certain résultat, lors même que ce chemin n'avait pas été fixé d'avance de façon voulue et réfléchi*. »¹⁹ Ensuite, il la définit comme un « *programme réglant d'avance une suite d'opérations à accomplir et signalant certains événements à éviter, en vue d'atteindre un résultat déterminé*. »²⁰ La méthode est donc le chemin, la voie, que l'homme doit emprunter pour atteindre la vérité ou un résultat précis.

Chez Morin, la **Méthode**, son ouvrage majeur, peut être considérée comme une **encyclopédie**. La méthode y est développée de façon cyclique ou répétitive. Toutefois, les six volumes qui la constituent n'ont pas été rédigés à la suite les uns les autres. Il n'est donc pas nécessaire de les lire dans l'ordre. Dans les six volumes qui la constituent autant que dans les autres ouvrages, l'auteur considère la pensée complexe comme une critique du caractère simplificateur, réducteur et mutilateur de la rationalité classique. Mais pour la plupart des penseurs qui ont hérité de l'unité rationnelle classique, affirme Morin dans la préface de l'ouvrage de Robin Fortin intitulé *Comprendre la complexité. Introduction à la méthode d'Edgar Morin*, la connaissance ne peut être que parcellaire, traiter le complexe, c'est refuser de contempler la vérité, refuser de se démarquer de la **confusion** et de l'**absurdité** :

*Confusion parce que pour eux, ajoute-t-il, le mot complexe a toujours signifié impossibilité de décrire précisément et d'expliquer clairement. Absurdité parce qu'on ne saurait relier des connaissances hétérogènes, chacune enfermée dans son code, son langage irréductible, et qu'on ne saurait embrasser trop de savoir.*²¹

¹⁹Lalande (A), *Vocabulaire, Op. cit*, p. 623.

²⁰*Ibid.*, p. 624.

²¹Fortin (R), *Op. cit.*, préface, p. XIV.

Ces derniers refusent d'admettre que pour répondre à l'accumulation des connaissances, il est judicieux, voire impératif de savoir les organiser. Aussi, refusent-ils de reconnaître le pouvoir organisateur de la pensée complexe. Ils nient toute valeur à celle-ci en la considérant comme superficielle et peu sérieuse. En tant que spécialistes, ils pensent qu'il faut éviter les idées générales, car elles sont creuses et arbitraires. Pourtant, souligne Morin, tous se transforment toujours en généralistes lorsqu'il leur est demandé de donner leurs points de vue sur les questions traitant de la connaissance du monde, du fondement de la vie, de l'existence ou non Dieu, de la nature de la vérité, du développement de la science, des mouvements sociaux... Mais alors, écrit-il, « *ces idées générales qui leur semblent évidentes sont des idées reçues, invérifiées, arbitraires, contraires aux préceptes scientifiques qu'ils mettent si haut dans leurs disciplines.* »²² Au lieu de reconnaître la difficulté qu'il y a pour un chercheur d'affronter la complexité, ils

ont la paresse d'esprit de traiter de paresseux ceux de leurs étudiants qui voudraient traiter le complexe. (...) Pourtant, en dépit d'obstacles formidables, tant dans les instituts que dans les esprits, l'affrontement de la complexité est en marche, mais là où il s'opère, il n'est pas encore conscient. »²³

Cet affrontement est déjà effectif dans le domaine de la microphysique, qui suppose que le monde subatomique n'obéit à aucune notion claire et distincte, à aucun principe formel de la logique classique, qui permettrait d'isoler, localiser, définir de façon unique un objet. La physique moderne, notamment la mécanique quantique, reconnaît désormais le déterminisme universel qui implique nécessairement et dialectiquement dans sa production, l'aléa et l'indétermination. Dès lors, au point de vue de la connaissance, on peut admettre que le devenir du monde physique est soumis à une dialogique d'ordre, de désordre et d'organisation. Et quand bien même ce déterminisme est souverain, comme dans la physique apparemment aléatoire du chaos, « *il doit, écrit Morin, accepter l'imprédictibilité des processus qu'il commande.* »²⁴ L'unité rationnelle se présente alors comme une théorie insuffisante, car incapable de dévoiler la réalité dans son ensemble, lorsqu'on sait aujourd'hui que l'univers a plus de trois dimensions. La cosmologie du *Big Bang* nous apprend que notre univers est né d'une explosion, à partir d'un vide ou d'un nuage qui

²²*Ibid.*, p. XIV.

²³*Ibid.*, p. XIV.

²⁴*Ibid.*, p. XV.

a eu selon Morin, « *l'originalité d'être soumis à des fluctuations quantiques et de contenir à l'état virtuel des énergies infinies.* »²⁵

Par ailleurs, l'apparition de la thermodynamique a bouleversé la physique classique « *par des complexités que l'on reconnaît parfois mais que l'on ne pense pas encore faute d'une réforme des structures de pensée.* »²⁶ La complexité n'épargne pas le domaine des sciences de la vie et de terre et celui des sciences humaines et sociales. L'approche transdisciplinaire se présente alors comme une urgence aujourd'hui dans la connaissance, au regard même de la complexité du réel, de la chose à connaître. Morin écrit dans ce sens qu'

*à partir des années 1960, une nouvelle révolution scientifique commence, regroupant et articulant les unes aux autres des disciplines séparées dans des sciences nouvelles comme la cosmologie, les sciences de la terre, l'écologie, la préhistoire devenant science de l'hominisation, tandis que l'histoire intègre en elle les points de vue anthropologique, sociologique, démographique, économique, etc.*²⁷

Le mode de pensée dominant, celui de l'unité, disjonctif par essence, ne peut plus alors rendre compte de l'objectivité de la réalité. Il n'a plus les moyens logiques et épistémologiques de déchiffrer le message des révolutions scientifiques. Dans le même ordre d'idées, note Morin, la philosophie, renfermée sur elle-même, en dehors de quelques exceptions, ne s'intéresse pas aux acquis et problèmes scientifiques. L'unité rationnelle sur laquelle repose ce mode de pensée se présente alors comme un obstacle à l'émergence du paradigme de complexité, « *lequel enjoindrait à l'esprit, au lieu de disjoindre et réduire, de distinguer et relier,* écrit Morin. »²⁸

La rationalité complexe est donc constituée de trois principes fondamentaux que Robin Fortin relève dans son ouvrage, et qui devraient permettre au chercheur de comprendre et de dialoguer avec la réalité. **1) Le principe récuratif** qui permet de reconnaître les processus où les produits et les effets sont nécessaires à leur production et à leur causation. **2) Le principe dialogique** qui permet de reconnaître les phénomènes où il faut lier des termes antagonistes, voire contradictoires, pour appréhender leur réalité. **3) Le principe hologrammatique** qui permet de reconnaître que dans tout ce qui est complexe, non seulement la partie est dans le tout, mais aussi que le tout est dans la partie.²⁹

²⁵ *Ibid.*, p. XV.

²⁶ *Ibid.*, p. XV.

²⁷ *Ibid.*, p. XV.

²⁸ *Ibid.*, p. XVI.

²⁹ *Ibid.*, p. XVI.

Tout ceci nous conduit à la problématique suivante : Pourquoi Edgar Morin remet-il en question l'unité rationnelle classique ? Sa pensée est-elle capable de mieux saisir le réel que celle qui la précède ? Cette première série de questions en appelle une seconde : Pourquoi dans son déploiement, Morin considère-t-il la rationalité classique occidentale comme dépourvue d'humanisme, c'est-à-dire comme dangereuse et attentatoire pour le réel et pour l'être de l'homme ? La pensée complexe peut-elle être une riposte aux crises causées par la rationalité classique ?

La démarche qui l'accompagne est elle-même complexe et repose sur le **principe dialogique**. Morin le définit comme « *l'association complexe (complémentaire/concurrente/antagoniste) d'instances nécessaires ensemble à l'existence, au fonctionnement et au développement d'un phénomène organisé.* »³⁰ La dialogique doit elle-même être comprise comme une **unité symbiotique de deux logiques**. Ces dernières se nourrissent l'une de l'autre, se concurrencent en permanence, se parasitent mutuellement, s'opposent et se livrent à une lutte inlassable. Elle se pose non pas en s'opposant la dialectique (qu'elle n'essaie aucunement d'éviter), mais pour l'en faire dériver.

Pour concevoir la dialogique de l'ordre et du désordre par exemple, il pense qu'il est important de « *mettre en suspension le paradigme logique où l'ordre exclut le désordre et inversement où le désordre exclut l'ordre.* »³¹ La notion de dialogique, qu'elle soit prise comme substantif ou comme adjectif, peut et doit nécessairement s'appliquer à plus de deux logiques ou même à deux instances. On peut prendre pour exemple la dialogique entre les instances triuniques du cerveau, ou celles qui sont propres à la trinité humaine, à savoir : individu, la société et l'espèce.

Par ailleurs, écrit Jean-Louis Le Moigne, il existe une dialogique générale développée à partir de « *l'identification initiale du 'dialogue de l'ordre et du désordre' qui deviendra le noyau du paradigme de la complexité.* »³² Cette inséparabilité de l'ordre et du désordre est non seulement perceptible dans le réel, mais aussi dans toutes les actions humaines. Un tel paradigme n'a pas été à l'ordre du jour des pensées des Anciens, antiques et modernes. Ces derniers ont tôt fait d'occulter ou d'éliminer le désordre pour ne prendre en charge que l'ordre, considéré comme connaissable et rationalisable.

³⁰Morin, *La méthode 3, La connaissance de la connaissance*, Seuil, 1986, p. 98.

³¹Morin (E), *La méthode 1, Op. cit.*, p. 80.

³²Le Moigne J-L, « L'Intelligence de l'Action appelle l'exercice de la Pensée Complexe. Pragmatique et Epistémique sont inséparables. », *Synergies Monde, Revue*, n° 6 – 2009, p. 36.

Pourtant, pense Le Moigne, Paul Valéry avait déjà reconnu cette impossible séparation par une image thermodynamique. Selon lui : « *Comme il faut une différence des températures des sources pour une machine, ainsi une différence d'ordre - désordre pour le travail de l'esprit. Tout ordre ou tout désordre et rien ne va.* »³³ Selon Le Moigne, lorsqu'il se généralise, le principe dialogique s'ouvre à l'interprétation des situations communes à chaque individu, dans l'action comme dans la réflexion. Dans son déploiement, il se confond selon Morin, au paradigme de l'auto-éco-ré-organisation.

La démarche dialogique se présente alors comme une « unité dialogique », révélatrice de la reliance nécessairement dialectique et complémentaire des entités disjointes dans la réalité telles que : le local et le global, l'autonomie et la dépendance, la différenciation et l'intégration, l'immédiat et le média, le synchronique et le diachronique, l'observateur et l'observé, la cinématique et la dynamique, la coopération et la compétition, le processus et le résultat, l'organisé et l'organisant, le computé (c'est-à-dire le symbole opérande) et le computant (le symbole opérateur), l'esprit et le cerveau, etc. Ces antagonismes-complémentaires se rencontrent aussi chez l'homme et dans la société, dans leurs interminables efforts de s'auto-éco-organiser.³⁴ Dans le même ordre d'idées, *homo sapiens* et *homo demens*, *Dike* (l'ordre) et *Ubris* (la démesure), pourtant antagonistes et complémentaires, déterminent l'action humaine et sociale. Ainsi, ajoute Le Moigne :

*Toute gouvernance se développe ainsi dans la dialogique permanente de deux irréductibles complexités : Celle des capacités cognitives et décisionnelles des acteurs initialisant intentionnellement l'action dont ils se veulent responsables, et celles des innombrables inter-rétroactions et récursions en jeu dans les milieux dans lesquels l'action se propage irréversiblement semblant échapper à ses acteurs.*³⁵

Le constat est donc clair, le paradigme logique, essentiellement dialectique, sur la base duquel l'unité rationnelle postule la nécessité absolue d'un ordre véritable, prédéfini, immuable et éternel, doit être remplacé par le paradigme dialogique, celui de la complexité, qui explore le champ des possibles ou des faisables.

Notre travail portera donc sur trois préoccupations essentielles : la première traitera de la **nature humaine**, la seconde du **fondement de la connaissance**, la troisième et la dernière de

³³Valéry (P), *Cahiers*, éd. Pléiades. T 1, p.1015, cité par Le Moigne, *Ibid.*, p. 37.

³⁴*Ibid.*, p. 37.

³⁵*Ibid.*, p. 38.

l'essence des rapports sociaux. A la lumière de la rationalité complexe, nous procéderons à un examen critique des préoccupations qui meublent le quotidien de l'humanité et de la planète entière. La première partie sera intitulée « **L'émergence du paradigme de simplicité** » et reposera sur l'analyse de l'unité rationnelle des penseurs antiques et modernes, particulièrement de sa définition de l'être de l'homme, de sa conception des principes qui déterminent la connaissance de la réalité et de ceux qui régissent les relations sociales. Celle-ci nous permettra de mettre en exergue les pensées de certains auteurs classiques et sera divisée en trois chapitres.

Le premier, intitulé « **La définition de l'homme dans le paradigme de simplicité** », traitera de la nature de l'être homme selon Platon, Aristote et Lucrèce dans l'Antiquité et selon Descartes et Freud chez les modernes. Le second chapitre sera intitulé « **La conception du savoir dans le paradigme de simplicité** » et traitera de la théorie de la connaissance. Il nous permettra de passer en revue les principes et les méthodes qui ont permis à certains penseurs antiques (Platon et Aristote) et modernes (Kant et Comte), d'appréhender le réel. Selon eux, le réel était originellement complexe, confus et désordonné. Et pour mieux le saisir, tous ont cherché, chacun dans sa théorie, à identifier le **principe** responsable de son actuelle organisation. Le troisième et dernier chapitre de cette partie traitera de la **politique**. Il aura pour titre « **L'unité des rapports sociaux dans le paradigme de simplicité** » et nous permettra de parcourir les théories sociopolitiques d'un certain nombre d'auteurs antiques et modernes. Chez les plus anciens, notre propos se limitera aux réflexions de Platon et d'Aristote, et chez les modernes, trois penseurs attireront notre attention, notamment Machiavel, Rousseau et Hegel. Et au-delà même de leurs particularités, une chose liera leurs thèses respectives, à savoir l'unité des rapports intersubjectifs.

La seconde partie de ce travail aura pour titre « **L'émergence du paradigme de complexité** » et sera consacrée à l'étude de la **pensée complexe** morinienne. Celle-ci nous permettra de comprendre sa critique de l'unité rationnelle occidentale, qui s'est développée à partir d'un paradigme de **disjonction** et de **séparation** des éléments constitutifs de la réalité. Et selon Morin, cette rationalité a souvent mis en péril non seulement le réel, mais aussi l'être de l'homme. Pour donc y mettre un terme, il mettra l'accent sur la nature complexe de la rationalité. Celle-ci sera développée dans trois chapitres.

Le premier portera sur l'**anthropologie** et aura pour titre « **la nature humaine dans le paradigme de complexité** ». Il se rapportera à la connaissance de l'être de l'homme, dans sa double dimension **bio-anthropocosmique** et **psycho-affective**. Le second chapitre sera consacré

à l'**épistémologie** et sera intitulé « **la théorie de la connaissance dans le paradigme de complexité** ». A ce niveau, nous parlerons des mécanismes intellectuels mis en œuvre par la rationalité complexe pour appréhender le réel. Le troisième et le dernier chapitre de cette partie sera réservé à la **politique**, mieux à la complexité des rapports interindividuels ou sociétaux. Il s'intitulera « **La nature des rapports sociopolitiques dans le paradigme de complexité** » et sera articulé autour de deux points essentiels, à savoir la question des **radicaux politiques** et celle du **développement**.

La troisième et dernière partie de ce travail sera tournée vers l'« **Actualité du paradigme de complexité et son humanisme** ». Elle nous permettra de lire les mécanismes qui régissent l'évolution actuelle du réel et de comprendre l'urgence de la pensée complexe dans la connaissance, dans la vie et dans les relations sociales de notre époque. Ce qui retiendra notre attention ici sera le caractère nuisible et destructeur de l'organisation du réel que l'unité rationnelle a depuis l'Antiquité, imposée au monde. Pour donc y mettre un terme, nous marquerons d'abord un temps d'arrêt sur l'actualisation de la rationalité complexe dans nos manières d'appréhender la nature, la vie et de concevoir les principes capables de régir les rapports interpersonnels aujourd'hui. Et comme les précédentes, elle sera divisée en trois chapitres.

Le premier chapitre, intitulé « **Les mutations anthropologiques de notre temps** », nous permettra de saisir la difficile conception de l'unité de l'homme, à partir des changements qui déterminent son comportement actuel. A ce propos, nous circonscrivons notre réflexion autour de deux aspects majeurs : la **mutation anthropo-sociale** de l'être de l'homme d'une part et d'autre part, la valeur des **systèmes de croyance** dans son existence. Le deuxième chapitre s'intéressera à l'**épistémologie** et aura pour titre « **L'esprit scientifique de notre époque** ». Penser la complexité dans la connaissance ici, supposera la reprise en charge de l'**incertitude**, de l'**illusion** et de l'**erreur**, que l'unité rationnelle classique a occultée. Le second point traitera de l'urgence de la **transdisciplinarité** dans la compréhension de la totalité.

Le troisième chapitre et le dernier de cette réflexion se rapportera à la **politique** et s'intitulera « **La socialité et l'humanisme du paradigme de complexité** ». Il traitera de l'urgence de la complexité dans les relations intersubjectives. Pour réduire le caractère envahisseur et dominateur du **libéralisme politique** occidental, nous partirons de l'examen de sa structure en tant qu'elle s'identifierait à la **société close**, pour la remplacer par la **société ouverte** dans laquelle l'humanité se trouverait épanouie. En second lieu, nous mettrons l'accent sur la notion

de **mondialisation** (ou de **système-monde**). Elle nous permettra de comprendre la permanence de l'unité sociopolitique occidentale dans le monde. Cette dernière a introduit, par la force (militaire ou économique), la **démocratie libérale** et le **capitalisme** dans les diverses sociétés ou cultures du monde. Selon ses défenseurs, ceux-ci pourraient et devraient les conduire à la **fin de l'histoire**. Mais un tel système politico-économique se présentera chez Morin comme aveuglant et attentatoire à l'humanité, au même titre que le positivisme idéologique qui l'a sous-tendu.

PREMIERE PARTIE : L'EMERGENCE DU PARADIGME DE SIMPLICITE

*« Des îlots d'organisation dans un océan de désordre... Ce sont les exigences de la deuxième loi de la thermodynamique : « si vous voulez créer de l'ordre, il faut créer plus de désordre »... L'important, c'est qu'il y ait de la matière organisée, même s'il faut payer très cher comme désordre pour créer cet ordre ». Edgar Morin, Jean-Louis Le Moigne, *Intelligence de la complexité*, L'Harmattan, 1999, p. 179.*

INTRODUCTION PARTIELLE

De manière générale, on peut dire que chez les Anciens, de l'Antiquité (Platon et Aristote) et de la Modernité (Machiavel, Descartes, Rousseau, Kant, Hegel...), la complexité rationnelle a été exclue du domaine de la connaissance. Pour atteindre le vrai, l'évidence, la substance, il fallait dépouiller la connaissance de toute irrégularité, de toute souillure susceptible de la mettre en péril. De ce fait, les thèses des auteurs de ces deux époques se sont voulues unidimensionnelles et disjonctives : disjonction entre la rationalité et l'irrationalité, entre la vérité et l'erreur, entre l'unité et la complexité. Pour donc comprendre leurs motivations et leurs approches sapientielles, nous nous proposons dans cette partie, de lire de nouveau les pensées de certains d'entre eux, dans les domaines anthropologique, épistémologique et sociopolitique.

PREMIER CHAPITRE : LA DEFINITION DE L'HOMME DANS LE PARADIGME DE SIMPLICITE

La question de la définition de l'homme est très ancienne. Son origine dans le temps est très peu connue. Ceci est dû à la difficile universalisation des théories qui déterminent sa connaissance. Toutefois, l'histoire de la philosophie occidentale nous rappelle que sa première définition a été proposée par Socrate.³⁶ Elle est marquée par son désir permanent de comprendre le message gravé au fronton du temple de Delphes, d'où est tirée la célèbre formule du « *connais-toi toi-même* ». Sa réflexion a suscité en l'homme la conscience de son ignorance. Et c'est elle qui le dispose à connaître les choses et à pratiquer la vertu. Mais, ce qu'il y a lieu de retenir dans la tradition philosophique occidentale est que, l'homme est un être bidimensionnel, car il est constitué d'une *psyché*, c'est-à-dire une **âme** (ou **esprit**), et d'un *soma*, c'est-à-dire un **corps**. Si les Anciens, antiques et modernes, se sont accordés sur cette bidimensionnalité, il n'en demeure pas moins vrai qu'ils ont eu des points de vue différents sur l'essence des deux substances et sur celle de la nature humaine proprement dite. Nous nous proposons alors de parcourir de nouveau cette anthropologie classique, à travers quelques figures de l'Antiquité et de la Modernité.

I : LA CONCEPTION DU COMPOSE HUMAIN DANS L'ANTIQUITE

L'unité de l'homme n'est pas un fait universel. Cela est dû au fait que tous les hommes, tous les peuples d'ici et d'ailleurs, ne se font pas la même idée de son essence. Mais, la rationalité classique occidentale l'a définie comme un être **psychosomatique**. Il reste que les penseurs des deux époques qui la constituent, n'ont pas identiquement conçu cette bidimensionnalité substantielle. La philosophie classique a divisé l'Antiquité en trois périodes. La première est dite **présocratique** et est marquée par les différentes réflexions des penseurs de cette époque, dans leur

³⁶Baraquin (N) et Laffitte (J) écrivent que « *Sa personnalité domine toute la tradition philosophique occidentale où il assume à la fois le rôle de héros fondateur de la philosophie et figure exemplaire du philosophe. C'est pourquoi il appartient indissociablement à l'histoire et au mythe.* », *Dictionnaire des philosophes* (1997), Armand Colin/Her, 2000, p. 301. Socrate a fait du questionnement, le sens sublime de l'acte même de philosopher. C'est à partir de lui que la philosophie a cessé d'être une cosmologie, pour devenir un discours anthropocentrique. Sa pensée et son comportement ont fait de lui le plus sage de la cité athénienne. Ce titre lui a été décerné par Apollon, l'oracle de Delphes. En réalité, Socrate avait pour « *tâche de vivre en philosopant, en se scrutant lui-même et les autres.*», Platon, *Apologie de Socrate*, 21a ; 28e, cité par Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie, L'Antiquité et le Moyen-âge*, Tome I, Félix Alcan, 1928, p. 92.

souci de connaître l'origine du réel. Les recherches anthropologiques les intéressent peut-être, ils en parlent peut-être aussi. Mais, il est encore difficile pour les historiens de la philosophie, de repérer une théorie systématique de la nature humaine concernant cette période³⁷. La seconde est dite **socratique** et est considérée comme l'ère de la naissance de la philosophie proprement dite. Et c'est à partir d'elle que vont apparaître les premières définitions de l'être humain, et qui vont jalonner toute la rationalité classique occidentale. La troisième partie est dite **post-socratique** et se caractérise soit par le désir de pérenniser les pensées des socratiques, soit par l'émission de vives critiques à l'endroit de ces dernières. Mais c'est la période socratique qui nous intéresse dans la mesure où, l'homme est désormais considéré comme objet de la connaissance. Ainsi, nous introduisons cette articulation par l'anthropologie platonicienne.

1 : La dialectique du corps et de l'esprit chez Platon

L'anthropologie platonicienne tire ses sources du Pythagorisme³⁸. Celui-ci ne se résume pas seulement à la pensée du philosophe et mathématicien grec dont il porte le nom. Il se rapporte à une époque, à plusieurs auteurs aux réflexions parfois contradictoires. Emile Bréhier écrit par exemple que les doctrines attribuées aux pythagoriciens du premier âge «*contiennent de si flagrantes contradictions qu'il est bien impossible de les attribuer au seul Pythagore, et que l'on doit se contenter de les classer sans pouvoir déterminer ni leurs liens ni leurs auteurs.*»³⁹

Généralement appelée la **philosophie de l'âme immortelle** et de l'**essence divine**, le Pythagorisme suppose que l'âme est radicalement distincte du corps. Ce dernier est le lieu par excellence de sa réincarnation. Ce processus est rendu possible par la **métempsychose**, entendue comme la théorie ou la doctrine selon laquelle les âmes passent d'un corps à un autre. Ce procédé suppose que l'âme est encore retenue prisonnière du corps :

L'incarnation n'est pour l'âme qu'une incarnation provisoire, notent Vergez et Huismann. La mort annonce la renaissance dans un autre corps, jusqu'à ce que

³⁷La recherche étant dynamique, il ne fait aucun doute qu'en scrutant profondément leurs approches sapientielles, l'on parvienne un jour à déceler les bribes d'une anthropologie digne de cette époque.

³⁸Pythagore de Samos, son fondateur, aurait vécu entre 582 et 500 avant Jésus Christ. Nous ne connaissons pas grand-chose de lui. L'histoire rapporte qu'il était un philosophe et mathématicien grec. Il a aussi fondé une communauté religieuse et mystique à caractère initiatique. Et c'est même dans cette logique mystico-religieuse que va naître la nature humaine selon Platon. Il a aussi été célèbre par sa cosmologie des nombres.

³⁹Bréhier (E), *Histoire de la philosophie, Op. cit.*, p. 50, 51.

*l'âme purifiée à la fois par les vertus et par la pratique des rites initiatiques mérite enfin d'être libérée de tout corps.*⁴⁰

Ainsi selon Platon, l'homme est d'abord et avant tout un être de sensations. Il est déterminé par des plaisirs et des douleurs de toutes sortes. Les appétits de son corps le détournent des **Idées**. Pour y accéder, il doit recevoir une éducation sérieuse et rigoureuse, dont la mission première est d'amener celui-ci à se connaître lui-même, avant même de chercher à appréhender le réel. Cela nous rappelle la célèbre formule du « *connais-toi toi-même* » de Socrate. Dans le *Phèdre*, Platon pense qu'un tel homme se trouve encore dans l'incapacité de se connaître, comme l'inscription delphique le recommande à tous les êtres de son espèce. Par conséquent, il ne peut prétendre apprendre à connaître le monde. Cette situation amène alors Socrate à se poser les questions suivantes : « *suis-je par hasard quelque bête plus compliquée et bien plus enfumée par l'orgueil que n'est Typhon*⁴¹ ? *Suis-je un animal plus paisible, sans autant de complications et qui, de nature, participe à une destinée divine où n'entrent point les fumées de l'orgueil ?* »⁴²

Dès lors, l'homme devient pour Platon, un sujet épistémique. Mais avant de le définir, deux faits méritent d'être évoqués. Le premier est que, selon lui, il faut se garder de penser que « *l'homme est la mesure de toute chose* », comme l'a affirmé Protagoras, car seul le dieu l'est. L'homme, de par sa liberté, a la capacité de choisir. Livré à lui-même, il peut devenir un monstre ou un ange. Il doit pour cela, subir une bonne éducation, afin d'avoir une existence paisible dans la Cité. Il ne doit donc pas essentiellement s'occuper des appétits du corps, surtout que « *dans les affaires humaines, il n'y en a pas qui vaille beaucoup d'intérêt.* »⁴³ Il doit aller au-delà pour penser les choses essentielles, jusqu'à la saisie totale du réel.

Le second fait est que celui qui veut se connaître doit être porté vers la **philanthropie**. La philosophie est l'amour de la sagesse. Et par amour, Socrate oppose sa pensée à celle des sophistes « *qui aiment l'argent plus que l'homme.* »⁴⁴ L'être humain les préoccupe fort peu. Seuls l'argent et les honneurs sont leur raison d'être. Platon les qualifie de **misanthropes**. Dans le *Phédon*, il affirme que la misanthropie provient d'un amour déçu :

⁴⁰Vergez (A), Huisman (D), *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Fernand Nathan, 1966..., p. 22.

⁴¹Typhon est un personnage de la mythologie grecque. Selon Jérôme Laurent, il est « *comme Atlas, un géant arrogant qui s'est opposé à Zeus. Il fut enseveli sous l'Etna.* », Laurent (J), *Platon*, La Gaya Scienza, Edition numérique : Pierre Hidalgo, Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve, 2011, p. 60, consultation du 30 janvier 2016.

⁴²Platon, *Phèdre*, (229e-230a), cité par Laurent (J), *Ibid.*, p. 59, 60.

⁴³Platon, *République*, X, 604b-c, cité par Laurent (J), *Ibid.*, p. 61.

⁴⁴*Ibid.*, p. 62.

*De ce qu'on a mis en quelqu'un une robuste confiance, sans s'y connaître, note-t-il ; de ce qu'on admet chez l'homme en question une nature entièrement franche, saine, loyale; puis de ce qu'un peu plus tard on en vient à découvrir qu'il est aussi pervers que déloyal, et derechef que c'est un autre homme ; quand on est maintes fois passé par cette épreuve [...] on finit, après tant et tant de froissements, par prendre en haine tout ce qui est homme.*⁴⁵

Cette misanthropie se retrouve même dans leurs idées. Et lorsqu'une pensée qui se passait pour vraie se trouve être un discours erroné, alors elle devient « *un simple instrument de pouvoir et de persuasion, sans prétendre nous donner accès à l'être véritable des choses* »⁴⁶. Pourtant, la philosophie en tant que philologie, est une **thérapie de l'âme** au moyen du **dialogue**. Et selon Socrate, on ne peut guérir les pathologies du corps sans prendre soin de celles de l'âme, car c'est elle qui détermine l'existence humaine dans son ensemble. Platon écrit dans ce sens que :

*(...) si la plupart des maladies échappent à l'art des médecins de la Grèce, la cause en est qu'ils méconnaissent le tout dont il faut prendre soin, ce tout sans le bon comportement duquel il est impossible que se comprenne la partie. C'est dans l'âme en effet [...] que, pour le corps et pour tout l'homme, les maux et les biens ont leur point de départ.*⁴⁷

Cette idée peut faire référence au traitement des maladies psychiques, si l'on s'en tient à la terminologie moderne. C'est donc à cette tâche que s'est consacré Socrate, le philosophe. Dans l'*Apologie*, il déclare que : « *Ma seule affaire, c'est d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps, ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme pour la rendre aussi bonne que possible.* »⁴⁸ L'**âme** occupe donc une place de choix dans l'anthropologie platonicienne. La thérapie à laquelle nous venons de faire allusion a pour but d'atteindre sa nature véritable, sa pureté. Et tout ceci ne peut s'opérer que par un **mouvement dialectique**⁴⁹, qui apparaît lui-même comme une **science**.

Toutefois, affirme Jérôme Laurent, la dialectique « *n'apparaît (...) pas comme un savoir que l'expérience nous apporterait mais, au contraire, comme un retour à une condition antérieure où l'âme n'était mue que par des mouvements de pensée rencontrant la vérité sans*

⁴⁵Platon, Phédon, (89d-e), cité par Laurent (J), *Ibid.*, p. 62.

⁴⁶*Ibid.*, p. 62.

⁴⁷Platon, *Charmide*, (156e), cité par Laurent (J), *Ibid.*, p. 34.

⁴⁸Platon, *Apologie de Socrate*, (30a-b), cité par Laurent (J), *Ibid.*, p. 34.

⁴⁹C'est l'art du dialogue et de la discussion. Et pour Platon, la dialectique a pour effet « *de remonter de concepts en concepts, de propositions en propositions jusqu'aux concepts les plus généraux et aux principes généraux qui ont (...) une valeur ontologique.*», Lalande (A), *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 225.

fard. »⁵⁰ Ce point de vue est lié à la **réminiscence**, c'est-à-dire au retour à l'esprit d'un souvenir qui n'est pas reconnu comme tel. Cela suppose que l'âme est **immortelle**. Elle aurait côtoyé l'Être auparavant. Seulement, elle l'a oubliée dès son entrée dans un corps humain naissant. La philosophie a alors pour but de réveiller lesdits souvenirs, sans pour autant lui faire découvrir quelles furent ses vies précédentes.

Que devient donc le **corps** ? Selon Platon, il est relégué au second plan. Il est considéré comme « *le lieu de réceptivité des sensations.* »⁵¹ Il ne participe pas à l'humanité de l'homme. Autrement dit, le corps n'est pas ce par quoi l'homme est homme, et ne peut donc pas le conduire à la connaissance exacte des choses, car « *la sensation nous donne accès à des qualités, non à des quantités* », note Laurent.⁵² Selon Platon, la raison d'être de l'âme est la recherche de la vérité. Il écrit dans cette optique que :

*La condition la plus favorable (...) pour [que l'âme] raisonne bien, c'est, (...) quand rien ne la trouble de tout ceci, ni ce qu'elle entend ni ce qu'elle voit, ni une souffrance et pas davantage un plaisir, mais que, au plus haut degré possible, elle en est venue à être isolée en elle-même, envoyant promener le corps.*⁵³

Les organes de sens sont alors considérés comme des **instruments**⁵⁴ qui jouent la médiation entre le monde et l'âme. Cette dernière, entendue comme **principe actif**, a le pouvoir de juger, d'infirmier ou de confirmer les informations que ceux-ci (les organes) lui transmettent. Elle joue alors un **rôle synthétique** dans la connaissance de la réalité. A celui-ci, s'ajoute le **rôle de la mesure**. Platon entend par **métrique**, « *l'art de la mesure* ». Elle amène l'homme à opérer des choix parmi les éventualités qui se présentent à lui. Dans le *Protagoras*, c'est elle qui régule et limite les plaisirs. Elle définit le juste milieu entre le défaut et l'excès, entre le désordre et l'ordre. Et c'est à ce niveau que se trouvent l'harmonie et la juste valeur dans la vie du sujet. Jérôme Laurent illustre cette idée quand il parle de la **santé**. Elle se rapporte à « *une certaine harmonie que menacent des conduites dérégées ou excessives.* »⁵⁵ En clair, la connaissance (la science) est l'apanage exclusif de l'âme et non pas du corps.

⁵⁰ Laurent (J), *Platon, Op. cit.*, p. 64, 65.

⁵¹ *Ibid.*, p. 67.

⁵² *Ibid.*, p. 68.

⁵³ Platon, *Phédon*, (65c), cite par Laurent, *Ibid.*, p. 68.

⁵⁴ Dans l'*Alcibiade*, l'idée selon laquelle le corps est un instrument qui permet à l'âme de se manifester dans le monde se précise un peu plus. Et pour Jérôme Laurent, « *c'est [par exemple] grâce à la matérialité de la voix que notre âme rencontre une autre âme dans le dialogue.* », *Ibid.*, p. 73.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 70.

Toutefois, ce statut du corps change selon le contexte. Dans un dialogue, il est considéré comme un **instrument**, dans un autre, comme un **tombeau**. Ce dernier renvoie à deux choses comme l'écrit Jérôme Laurent. Il est d'abord et avant tout une « *prison qui scelle la mort de l'homme* »⁵⁶. Après la mort, l'âme se détache du corps, qui est lui-même considéré comme un fardeau pour elle. Elle se libère de lui pour côtoyer l'Être. Ainsi, chez Platon, « *ce que le tombeau est au corps [une prison, un fardeau à coup sûr], le corps le serait à l'âme* »⁵⁷. En second lieu, le tombeau désigne la « *protection* » et l' « *honneur rendu au corps du défunt.* »⁵⁸ Il y a donc ici une certaine valorisation du corps selon Platon. Dans ce cas, le corps n'est pas seulement un tombeau au sens de prison pour l'âme, qu'on doit à tout prix ensevelir après la mort. Il est aussi le moment de reconnaissance honorifique de l'hygiène de vie du défunt.⁵⁹

Si l'âme est ce par quoi l'homme s'identifie à lui-même et se détermine, quelle est sa nature véritable, au-delà même de ses fonctions synthétiques et métriques ? Selon Platon, elle est constituée de trois parties essentielles : la **raison**, le **courage** et le **désir**. Chaque niveau joue un rôle précis dans le psychisme humain. Jérôme Laurent souligne que :

« *La raison* » (le *logistikon*) (...) nous donne accès à la science, « *l'ardeur* » ou « *le courage* » (le *thumos*) (...) nous donne l'énergie de nous opposer et d'être agressifs, et « *les appétits* » (l'*épathumétikon*) (...) nous rendent sans défense face à la force de nos désirs. Dire oui sans réfléchir (le *désir*), réfléchir (la *raison*), dire non (la *colère*), voilà les trois possibilités qui déterminent en propre notre vie psychique, c'est-à-dire à la fois nos sentiments involontaires et nos pensées volontaires.⁶⁰

Ces trois parties de l'âme sont en conflit permanent dans notre psychisme. **L'âme rationnelle** ne subit aucune variation, aucun changement, parce qu'elle est permanemment liée aux Idées. Et pour assurer l'équilibre du sujet, elle doit nécessairement avoir les mêmes principes, les mêmes qualités que l'Être qui la nourrit : l'**immuabilité**, la **fixité** et l'**éternité**. **L'âme désireuse**

⁵⁶*Ibid.*, p. 72.

⁵⁷*Ibid.*, p. 72. Et c'est à ce niveau qu'on peut comprendre la formule platonicienne selon laquelle « *philosopher c'est apprendre à mourir* ». Cette expression peut, sur le plan anthropologique, renvoyer à la libération de l'âme des tracas existentiels. Socrate exprime mieux cette idée dans l'*Apologie* et même dans le *Phédon*. Dans le premier ouvrage par exemple, il affirme qu'il vaut mieux mourir autant de fois possibles, s'il est clair qu'après la mort, il va côtoyer dans l'au-delà, chez Hadès précisément, les héros des temps passés et vivre éternellement avec eux. Sur le plan épistémologique, cette expression peut renvoyer au passage de l'ignorance à la connaissance. Enfin, sur le plan sociopolitique, elle marque le passage du mal-être au bien-être dans la cité.

⁵⁸Laurent (J), *Op. cit.*, p. 72.

⁵⁹C'est d'ailleurs pourquoi, dans les *Lois*, Platon pense que tout le monde n'a pas droit à la sépulture. C'est le cas des grands criminels. Ainsi donc, « *l'ensevelissement des morts est une marque de l'humanité.* », *Ibid.*, p. 72.

⁶⁰Laurent (J), *Op. cit.*, p. 78.

subit certains changements. Elle est étroitement rattachée à la temporalité et aux variations du monde d' « en bas ». Ainsi, à ce niveau de l'âme, l'amour peut devenir la haine ; la joie la douleur ; le plaisir le dégoût... L'**âme courageuse** a pour fonction d'aider l'âme rationnelle à « *dominer le domaine changeant et imprévisible des désirs* »⁶¹.

On peut donc retenir de cette anthropologie que c'est l'âme rationnelle, supérieure et fondamentale, qui a pour fonction d'assurer l'équilibre du sujet. Ce dernier ne peut être atteint qu'au moyen de l'éducation, ceci pour affaiblir les appétits et l'agressivité des autres niveaux. Cependant, malgré la pertinence de ce raisonnement, il ne fait aucun doute qu'il va subir dans le temps, plusieurs critiques venant des disciples mêmes de Platon, notamment Aristote, le plus brillant de ses élèves. Pour lui, l'idéalisme rationnel de son maître n'explique pas clairement la réalité. Il nous revient alors de revisiter sa pensée, afin de comprendre pourquoi elle se posera en s'opposant à celle de son maître.

2 : La biologie humaine chez Aristote

Sa pensée est quelque peu différente de celle de son maître. Il s'inscrit en faux contre la théorie des Idées qui, à ses yeux, n'ont aucune réalité objective. Saisir son anthropologie revient tout d'abord à comprendre sa **théorie de la substance**. Si pour Platon, « *les quiddités ou essences sont des substances éternelles et réalisées en dehors des choses dont elles sont les essences* »⁶², pour Aristote, cette théorie n'est pas totalement vraie. Certes, il admet comme son maître, que les quiddités ont une existence réelle, mais, il se désolidarise de lui en affirmant qu'elles ne sont ni transcendantes au réel, ni conçues comme des réalités particulières. Tout au contraire, « *la quiddité est dans la chose elle-même ; la quiddité de l'homme est dans Socrate et Callias* »⁶³.

Si la métaphysique (l'ontologie) se présente comme la science de l'être en tant qu'être et ses attributs, il n'en demeure pas moins que, pour connaître la substance, il faut l'isoler de ses attributs. Le concept d'**Ousia** désigne la **Substance** ou l'**Être**. Il peut se dire de l'**être par accident**, de l'**être composé** ou de l'**être par essence**. Selon Aristote, « *L'Être se dit de l'être par accident* »⁶⁴, l'accident se rapportant à ce qui n'est pas inhérent à la substance et qui peut lui être enlevé ou ajouté, sans en modifier l'essence. Par rapport à l'*ousia*, il est considéré comme un

⁶¹*Ibid.*, p. 78.

⁶²Bréhier (E), *Op. cit.*, p. 195.

⁶³*Ibid.*, p. 195.

⁶⁴Aristote, *Métaphysique* (Δ, 7, 1017a, 5), tome 1, trad. J. Tricot, Vrin, 1991, p. 180.

épiphénomène, un phénomène subsidiaire ou accessoire, qui participe d'une réalité principale, qui l'accompagne, sans pour autant influencer son cours. Autrement dit, sa présence ou son absence n'augmente ou ne diminue en rien la structure de la substance. L'accident est donc dépourvu de l'être propre. Il n'est rien en dehors de son rapport à l'*ousia*.

L'Être se dit aussi de l'être composé. Il correspond à la réalité concrète, aux données de l'expérience. Il est bidimensionnel, c'est-à-dire qu'il est constitué de la **matière** (*hylé*) et de la **forme** (*morphé*). Ces deux principes sont consubstantiels et indissociables à sa structure⁶⁵ et déterminent donc l'essence de l'être singulier.

Encore appelée l'**être en puissance**, la matière est « *l'être en tant qu'il n'a pas encore reçu toute sa détermination, en tant que « cet être-ci » ou « cet être-là »*. *C'est l'être en état d'indétermination, qui peut encore devenir « ceci » ou « cela »*. »⁶⁶ Une seule possibilité, une seule détermination sera rendue manifeste par l'exclusion des autres. Ainsi, au niveau de l'être, la matière « *est seulement en tant que possibilité, par sa virtualité, « en puissance »*. »⁶⁷

La forme quant à elle se définit comme « *ce qui détermine la matière, qui lui confère la détermination grâce à laquelle elle passera de l'« être en puissance » à l'« être en acte »*. »⁶⁸ En principe, selon Aristote, le passage de la matière à l'acte réduit toutes les virtualités, toutes les potentialités autres que celle qui s'est effectivée, qui est désormais concrète. De la sorte, la forme est conçue comme l'**être en acte**. Toutefois, il ne s'agit pas de deux entités distinctes l'une de l'autre. Car pour Aristote, note encore Hersh, « *tout ce qui existe est, à de degrés variables, à la fois matière (être en puissance) et forme (être en acte) : tout ce que nous rencontrons dans l'expérience est en partie déterminée et en partie indéterminée, c'est-à-dire en partie actualisé et en partie encore virtuel*. »⁶⁹ Cette différence de degré entre la matière et la forme dans la réalité concrète repose sur le fait que « *tout ce qui possède de l'être en puissance tend à passer à l'être en acte. Tout ce qui implique des virtualités tend à les actualiser*. »⁷⁰

⁶⁵Cette union nécessaire de la matière et de la forme détermine selon Aristote, le caractère hylémorphique de l'être composé.

⁶⁶Hersch (J), *L'étonnement philosophique*(1966), Gallimard, 1983, p. 57.

⁶⁷*Ibid.*, p. 57.

⁶⁸*Ibid.*, p. 58.

⁶⁹*Ibid.*, p. 58.

⁷⁰*Ibid.*, p. 58.

L'Être se dit enfin de **l'être par soi** ou par essence. Il désigne la **substance**. Seule l'*ousia*, l'unité ontologique, désigne la substance, qui est l'essence même de toute chose. Et selon Aristote lui-même, il est au sens premier,

*l'essence qui indique précisément la substance (...) Les autres choses ne sont appelés êtres parce qu'elles sont des qualités de l'être proprement dit, ou des qualités, ou des affections de cet être, ou quelque autre détermination de ce genre (...) Il est donc évident que c'est par cette catégorie (la substance) que chacune des autres catégories existe. De sorte que l'être au sens fondamental, non tel mode de l'être, mais l'être absolument parlant doit être la substance.*⁷¹

La substance est donc la propriété première et essentielle de l'Être, et elle est conçue pour exister par elle-même. Elle n'est autre chose que ce qu'elle est dans la mesure où, selon Aristote, « aucun des autres catégories n'existe à l'état séparé, seule la substance le peut. Elle est aussi première (...), car dans la définition de chaque être est nécessairement incluse celle de sa substance. »⁷² La substance contient intrinsèquement de quoi exister de manière parfaitement autonome. Par ailleurs, elle donne vie à toutes les déterminations particulières qui accompagnent son existence, aux accidents. Elle se différencie d'eux parce qu'ils sont variables d'une part et d'autre part, parce qu'ils ne peuvent exister par eux-mêmes.

A ce titre, Aristote rejoint Platon dans sa conception fixiste et immuable de la substance, celle qu'il a lui-même héritée de Parménide. Selon lui, l'être par soi désigne la **quiddité** de chaque être en particulier, c'est-à-dire qu'elle représente ce que chaque être est dit par lui-même. Elle appartient premièrement et absolument à la substance, et d'une manière dérivée aux autres catégories (qualité, quantité, etc.) La substance est donc cet être qui permène et qui n'est autre que la réalité première, sans laquelle les attributs changeants n'auraient aucune signification. Enfin, il faut selon Aristote, la considérer comme la **cause première** de toute chose. Elle désigne la condition de la réalité d'une chose. La cause renvoie donc à ce qui fait que la matière devienne quelque chose de fini.

Ainsi, quelle relation peut-on établir entre la théorie de la substance et l'anthropologie aristotélicienne ? Un peu plus haut, nous avons évoqué le dualisme platonicien qui reposait sur l'idée selon laquelle l'être humain était constitué d'un corps éphémère et d'un esprit immuable et éternel, ce dernier étant celui qui côtoie en permanence les Idées, la perfection et l'éternité. Et

⁷¹Aristote, *Métaphysique Z*, 1, 1028a, 10-30, *Op. cit.*, p. 237, 238.

⁷²*Ibid.*, 1028a, 36, p. 238, 239.

selon Platon, ces deux entités s'opposent. Il considère le corps comme un obstacle à l'épanouissement de l'âme. Seule une existence vertueuse peut l'amener à se détacher définitivement de son fardeau, qui l'empêche d'atteindre le monde des Idées immuables et éternelles. Aristote s'accorde avec Platon sur le dualisme anthropologique. Mais, il rejette le caractère transcendantal de l'être sur le phénomène, de l'âme ou de l'esprit sur le corps, tel que son maître l'a pensé.

L'anthropologie aristotélicienne tire alors ses sources de la combinaison des éléments épars de la nature. Bréhier écrit à ce propos que, dans celle-ci, « *les éléments n'existent qu'en vue de la formation d'organes (...) ces organes eux-mêmes n'existent qu'en vue d'accomplir certaines fonctions très compliquées, telles que la vue pour les yeux ou les mouvements pour les bras.* »⁷³ Tout ce processus est étroitement lié à l'évolution même de la nature. Les combinaisons des éléments et des organes rendent possible l'existence de l'être vivant, en ce sens qu'ils assurent un certain nombre de fonctions vitales « *pour lesquelles la nature agit et opère toutes les combinaisons et mélanges qui rendront possible l'être vivant, ajoute Bréhier.* »⁷⁴

Cependant, les corps formés par ces combinaisons et ces mélanges sont encore dépourvus de vie. Ils sont à ce stade, des corps vivants en puissance. Cela veut dire qu'il leur manque l'être en acte. Bréhier écrit à cet effet que le corps inerte, aux potentialités fonctionnelles énormes, « *ne sera vivant en acte, c'est-à-dire il ne pourra exercer effectivement les fonctions d'un corps vivant, la nutrition, le développement jusqu'à l'état adulte, la corruption, que lorsqu'il aura reçu cette forme substantielle, qui s'appelle l'âme.* »⁷⁵

Selon Aristote, l'âme est l'instance par laquelle l'être devient vivant. Elle est définie comme « *« l'entéléchie » première d'un corps naturel qui a la vie en puissance* », c'est-à-dire qui est doué d'organes propres à accomplir les fonctions vitales. »⁷⁷ A ce niveau, l'âme n'est plus détachée du corps, voire opposée à celui-ci, comme l'ont pensé Pythagore et Platon. Elle est désormais intrinsèque à ce dernier et assume la fonction principale de l'activité vitale. Elle est liée

⁷³Bréhier (E), *Op. cit.*, p. 229, 230.

⁷⁴*Ibid.*, p. 231.

⁷⁵*Ibid.*, p. 231. Elle est marquée par une période de sommeil. Cela signifie qu'elle ne se manifeste pas en tout temps. Cependant, Bréhier affirme qu'« *est toujours immédiatement apte à agir.* », *Ibid.*, p. 231.

⁷⁶Selon Lalande, c'est un « *terme créé par Aristote. (...) il désigne : 1° l'acte accompli par opposition à l'acte en train de se faire, et la perfection qui résulte de cet accomplissement (...). 2° la forme [eidos] ou la raison [logos] qui détermine l'actualisation d'une puissance (...)* », *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 286.

⁷⁷Bréhier (E), *Op. cit.*, p. 230.

à ce corps « à la manière dont le tranchant du fer est lié à la hache, écrit Bréhier ; elle est la condition immédiate de l'activité du corps, à peu près de la même manière que la science que possède le savant est la condition immédiate à laquelle il contemple la vérité. »⁷⁸ En clair, l'âme est pour Aristote, l'être du vivant, c'est-à-dire le principe de l'activité vitale d'une part et d'autre part, le moteur immobile de cette activité. A ce sujet, sa pensée diffère de celle de son maître, qui repose sur l'idée de l'éternité de l'âme et sur la mortalité du corps. Selon Aristote, l'âme « n'est plus la voyageuse qui va de corps en corps accomplir sa destinée à elle, comme le note Bréhier ; elle est liée au corps comme la vue est liée à l'œil. »⁷⁹ Elle naît et périt en même temps que le corps qui l'abrite.

Dans le vivant, elle exerce quatre fonctions : la **nutrition**, la **sensation**, la **motricité** et la **pensée**. Selon Aristote, Chaque fonction implique celle qui la précède et non celle qui la suit. Cela signifie que l'être vivant qui possède la fonction sensitive, possède également la fonction nutritive. Mais l'inverse n'est pas possible. Les plantes par exemple sont déterminées pour l'essentiel, par leur fonction nutritive. Seulement, l'être vivant qui possède plusieurs fonctions ne possède pas plusieurs âmes. Chaque être vivant n'en possède qu'une seule. Et si celle-ci est déterminée par plusieurs fonctions, il reste qu'elles sont différentes les unes des autres.

Cette théorie des fonctions de l'âme est elle-même liée à la classification, à la hiérarchisation des êtres vivants en végétaux, en animaux dépouillés de toute raison et en animaux raisonnables. Toutefois, Aristote « voit dans la vie supérieure non une pure et simple addition, mais bien la réalisation de quelque chose qui était ébauché dans la vie inférieure. »⁸⁰ Cette idée convoque de nouveau la théorie de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte. Et selon Hersch, « plus le degré de hiérarchisation est élevé – donc : plus grande est l'unité de la pluralité – et plus l'âme agit avec force [avec le plus d'autonomie possible]. La forme s'empare de la matière, elle refoule l'indétermination. »⁸¹

Pour que cette hiérarchie des êtres soit possible, il faut ranger en premier lieu, les **plantes**. Ce sont des êtres qui ont essentiellement une fonction nutritive. Dans la nature, elles empruntent

⁷⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 231.

⁸¹ Hersch, *Op. cit.*, p. 63.

de la matière inerte liée à leur environnement immédiat et se l'incorporent. Elles actualisent donc « *la vie de la matière inerte dans l'unité d'un corps végétal.* »⁸²

Au-dessus de la plante, il y a l'**animal**. Il est selon Hersch, « *capable de sensation et de motricité.* »⁸³ Pour comprendre cette mutation, Aristote pense qu'il existe une relation de continuité entre la plante et l'animal. Ceci peut s'expliquer par le fait que l'animal est une plante qui « *a rentré ses racines à l'intérieur [d'elle-même] pour en faire des entrailles.* »⁸⁴ L'immobilisme de la plante repose sur le fait qu'elle est encore intimement liée à la terre : « *elle y puise sa nourriture, mais elle y reste fixée.* »⁸⁵ Le passage de la plante à l'animal provoque « *une actualisation par la forme (...) Les racines intériorisées, devenues des entrailles, permettent de passer de la fixité végétale à la liberté du mouvement, éclairée chez l'animal par la perception sensible.* »⁸⁶

Enfin, l'homme, cet être qui possède déjà les fonctions des êtres inférieures (la nutrition et la motricité), est capable de penser, de raisonner. Cette faculté supérieure est la propriété exclusive des individus de son espèce. Hersch souligne alors que : « *l'homme est enfin capable de penser. Il n'a pas seulement ses racines à l'intérieure de son corps, il est capable d'unifier dans son esprit, par sa pensée, tout ce qu'il rencontre. Il peut donner à toute chose, en pensant, « forme » et « unité ».* »⁸⁷

Seule la raison (le *logos*) fait désormais de l'homme ce qu'il est, c'est-à-dire la forme finale et ultime de la hiérarchisation des êtres. La théorie de la matière et de la forme a donc joué un rôle prépondérant dans cette anthropologie. Cette dernière est quelque peu similaire à celle de son maître, au-delà de la différence entre l'immanence de l'esprit, de l'âme chez le premier (Aristote) et sa transcendance chez le second (Platon). Le fait ici est qu'en l'homme, il existe une réalité permanente, qui fait de lui ce qu'il est, c'est l'âme.

La question de la nature humaine n'a pas exclusivement été examinée par ces deux socratiques. Dans l'avant-propos, nous avons montré que la rationalité occidentale a reconnu le caractère bidimensionnel de l'être de l'homme. Sauf que plus tard, Lucrèce refusera de croire à la vie de l'âme en dehors du corps d'une part et d'autre part, à son éternité. Elle est intimement liée au corps et les deux se désagrègent en même temps. Ces deux instances sont constituées d'atomes,

⁸² *Ibid.*, p. 63.

⁸³ *Ibid.*, p. 63.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 64.

mais qui diffèrent par leurs formes. L'atome de l'âme est selon lui, extrêmement menu et lisse, alors que celui du corps est dense. Cette différence de forme est à l'origine de la mobilité rapide de l'âme dans le corps. Ainsi, il rejettera systématiquement la providence, comme la cause première et finale (transcendante ou immanente) de la réalité existentielle. Ce point de vue sera revu et corrigé par Lucrèce sans son atomisme.

3 : La nature atomique du composé humain chez Lucrèce

C'est un poète latin et élève d'Épicure, qui a vécu entre 99 et 55 avant Jésus Christ. Il a rédigé un poème dialectique intitulé *De la nature*, pour expliquer la pensée de son maître. Dans son œuvre, il « *précise et radicalise le matérialisme d'Épicure de manière profondément originale, en partant du rejet de la providence et des causes finales pour proposer un système physique qui soit cohérent avec les implications du matérialisme pour l'homme.* »⁸⁸ Son anthropologie est tout à fait particulière, celle-ci est d'ailleurs étroitement liée à la cosmologie de son époque. En effet, la cosmologie épicurienne repose sur un double principe qui stipule que « *rien ne vient de rien et rien ne se perd dans le rien* » :

*Rien ne vient de rien : en effet, si quelque chose pouvait provenir du rien, alors n'importe quoi pourrait provenir de n'importe quoi. Pourquoi ? Parce qu'il n'est rien de plus opposé à quelque chose qui n'est que le rien. Ensuite : Rien ne se perd dans le rien. En effet, s'il y avait des choses qui se perdaient dans le rien, alors — comme rien ne vient de rien, — il n'y aurait, après un certain temps, plus rien du tout.*⁸⁹

Dans ce sens, il semble y avoir quelque chose, une constance dans le réel qui pourrait évacuer toute possibilité de fin du monde. Le réel est donc une sorte de **totalité infinie**, éternelle et périssable. La cosmologie épicurienne repose sur l'idée selon laquelle il existe des corps, des mouvements et du vide. Le vide est l'élément primordial, sans ce dernier, les corps ne seraient pas en mouvement dans l'espace. Évidemment, tous les corps sont constitués d'**atomes**, c'est-à-dire, des particules insécables, immuables du fait de leur constitution simpliste. Ils sont pour ainsi dire, inaltérables et en perpétuel mouvement. Ceux-ci connaissent un double mouvement :

Le premier se produit du haut vers le bas, c'est comme une pluie verticale d'atomes. Mais si les atomes tombaient verticalement dans le vide, il ne se produirait

⁸⁸ Baraquin (N), Laffitte (J), *op. cit.*, p. 197.

⁸⁹ Hersch (J), *op. cit.*, p. 74.

*rien car ils ne se toucheraient jamais les uns les autres. Les épicuriens ont donc admis que chaque atome, en tombant, dispose d'une certaine indétermination qui lui permet de s'écarter un peu de la verticale. Cet angle de chute, entre la verticale et la ligne de chute réelle, ils l'appellent le clinamen.*⁹⁰

Mais l'atome possède un *clinamen* tout à fait différent. La nature de ce double mouvement permet aux atomes de s'entrechoquer mutuellement. Cet entrelacement s'opère soit par une dispersion entre les atomes, soit par attraction entre ces derniers. L'**attraction atomique** est donc au fondement des êtres qui peuplent le monde. C'est donc de cette théorie que sera tirée l'anthropologie épicurienne. Celle-ci émane de l'ambivalence atomique entre le **corps** et l'**âme** : « (...) je dis que l'esprit ou la pensée, comme on l'appelle souvent, dans lequel résident le conseil et le gouvernement de la vie, est partie de l'homme non moins que la main, le pied, et les yeux sont partie de l'ensemble de l'être vivant. »⁹¹ L'atomicité de l'âme entraîne du même coup sa mortalité. On peut alors comprendre cette formule de Lucrèce, qui stipule que,

*Tous les corps, pour subsister dans l'éternité, doivent ou bien être formés d'une substance pleine et solide qui puisse repousser les chocs, et ne se laisse pénétrer par aucun corps capable de détruire à l'intérieur l'étroite cohésion de ses parties (...) ou bien ils peuvent encore subsister pendant toute la durée du temps, parce qu'ils sont à l'abri des corps, comme est le vide qui demeure intangible et n'est atteint par aucun choc ; ou encore parce qu'à l'alentour, il n'y a de place pour un lieu où les choses puissent, en quelque sorte, aller se perdre et se dissoudre.*⁹²

Telle est ni plus ni moins l'éternité de cet ensemble des ensembles, en dehors duquel il n'y a ni endroit où puissent s'échapper ses éléments. De ce fait, la mort n'est rien pour l'être humain et ne touche en rien ce dernier, puisque la substance de l'âme apparaît comme mortelle. Il

⁹⁰*Ibid.*, p. 75. Notons que le *clinamen* semble désigner la déviation spontanée des atomes dans leur chute, c'est l'« origine d'une indétermination dans l'univers physique où s'insère la possibilité de la liberté humaine », Baraquin (N), Laffitte (J), *op. cit.*, p. 197. Le *clinamen* remplit une double fonction. Premièrement, il permet d'expliquer le fait que les atomes s'entrechoquent et rebondissent, agitation qui s'ajoute à la simple chute du haut vers le bas. Deuxièmement, le *clinamen* permet d'introduire une indétermination dans le déterminisme de l'univers atomique et d'accepter par ricochet, une certaine liberté de l'être humain, comme nous venons de le voir.

⁹¹ Lucrèce, *De la nature*, Livre III, Trad. Alfred Ernout, Les Belles Lettres, 1984, cité par Chiomienne (G), *Lire les philosophes*, Hachette, 1988. De ce fait, on peut considérer l'esprit comme essentiellement constitué d'atomes. Lucrèce étaye cette thèse en ces termes : « Je dis qu'il est tout à fait subtil et composé de corps extrêmement menus. Pour t'en convaincre, tu n'auras qu'à réfléchir en ceci. Il n'est rien, de toute évidence, qui s'accomplisse avec la rapidité que met l'esprit à se proposer un acte, et à en commencer l'exécution. L'esprit est donc plus prompt à se mouvoir qu'aucun des objets placés sous nos yeux et à portée de nos sens. Mais une substance si mobile doit se composer d'éléments à la fois extrêmement ronds et extrêmement menus, pour que l'impression du moindre choc puisse les mettre en mouvement. », *Ibid.*, p. 90, 91.

⁹²*Ibid.*, p. 90.

existe ici, une sorte de consubstantialité entre le corps et l'âme celle-ci ne peut se mouvoir hors du corps. Elle réside dans la poitrine, et subit les mêmes affections que le corps. La substance de l'esprit ne peut venir au monde sans le corps, ni vivre hors de la circulation sanguine. Etant donné que sans le corps, il n'y aurait pas d'âme, il est donc réservé un endroit spécial où l'âme, l'esprit peut habiter et grandir. Ainsi, nous devons refuser de croire que cette entité, cette substance puisse exister et vivre en dehors du corps tout entier. « *C'est pourquoi quand le corps meurt, il faut avouer que l'âme meurt aussi, déchirée dans tout le corps. Car joindre le mortel à l'éternel, et supposer à tous deux des sentiments communs, des réactions réciproques est pure folie.* »⁹³

Mais son point de vue ne sera pas partagé par les médiévaux, pour qui l'homme a été créé à l'image de son créateur, Dieu. Selon eux, il est l'unité fondamentale de tout ce qui existe. Et l'homme, l'être supérieur, est sa créature. Ils reconnaîtront sa bidimensionnalité substantielle. Mais, leur anthropologie sera plus proche de celle de Platon, qui reconnaissait l'éternité de l'âme (capable d'accéder à la connaissance, à la vérité des Saintes Ecritures au moyen de la foi).

Certains penseurs de la modernité se sont aussi préoccupés de la structure de l'être de l'homme. Les uns, ayant subi l'influence de l'Eglise, se sont inscrits dans la continuité de sa conception de la nature humaine, c'est le cas de Descartes. D'autres par contre ont orienté leurs recherches dans la saisie de la structure de l'esprit, c'est le cas de Freud. Nous intéressons à leurs théories parce qu'elles ont influencé la postérité jusqu'à notre ère.

II : LA CONCEPTION DU COMPOSE HUMAIN DANS LA MODERNITE

C'est une période marquée par la naissance des idées et des comportements nouveaux. Encore appelée la **Renaissance**, la modernité renvoie au désir des penseurs de cette époque de rompre définitivement avec l'autorité établie par le clergé⁹⁴ ce, dans tous les domaines de la vie. Selon Hersch, cette période se justifie par « *un retour à l'ascèse, à une discipline protestante s'opposant à l'indulgence catholique.* »⁹⁵ Tout ceci nous conduit au **sécularisme**, entendu comme le retour à la laïcité. Celui-ci est dû à la remise en cause de la dogmatique qui leur a été imposée par l'Eglise. C'est donc dans cet esprit noétique de remise en question de l'absolutisme médiéval

⁹³ Lucrèce, *op. cit.*, p. 90. Notons quand même que le jugement des épicuriens n'influencera pas beaucoup la constitution de l'homme chez les médiévaux. En effet, ceux-ci étudieront l'être humain dans ses relations avec le divin. Et cette étude s'articulera même par un retour aux pensées de Platon et d'Aristote.

⁹⁴ Qui régnait en complicité avec certaines monarchies.

⁹⁵ Hersch (J), *Op. cit.*, p. 127.

que vont naître les pensées de Descartes, de Leibniz, de Spinoza, de Malebranche, de Nietzsche et de bien d'autres encore. Mais dans ce travail, nous nous intéressons particulièrement à Descartes et Freud, dont les idées ont considérablement influencé la postérité jusqu'à nos jours.

1 : La substantialité de l'esprit et la matérialité du corps selon Descartes

L'œuvre scientifique de l'auteur du *Discours de la méthode* peut être classée de la manière suivante : la **méthode** dont le dessein est d'amener l'homme « à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu' [il] ignore »⁹⁶, la **physique**, la **métaphysique** et la **morale**. Rappelons que Descartes a toujours eu un regard appréciatif sur les mathématiques. Elles ont un très haut degré d'intelligibilité, de rigueur et de certitude qu'on ne saurait trouver dans d'autres disciplines. Son ambition est de fonder une méthode universelle pour atteindre la vérité, elle-même reposant sur le modèle mathématique auquel il porte un intérêt particulier.

Selon lui, la mathématique est une science universelle. Elle est différente des mathématiques dites vulgaires, « qui doivent servir à « s'exercer » dans la méthode, ces mathématiques, ce sont celles que, depuis Aristote, on divisait en « mathématiques pures », ayant pour objet le nombre et la grandeur et « mathématiques appliquées », comme l'astronomie, la musique et l'optique. »⁹⁷ La mathématique universelle se veut progressive et relève de l'**ordre** et de la **mesure**. Elle est une suite de termes ordonnés, le suivant dépendant du précédent. L'ordre « permet non seulement de mettre chaque terme à la place due, note Bréhier, mais encore de découvrir, par la place même qui leur est assignée, la valeur des termes inconnus. »⁹⁸ La méthode est donc la voie, le chemin que l'homme doit prendre pour parvenir à la connaissance, c'est-à-dire atteindre les évidences. Pour Descartes, est évident, ce qui est **indubitable**, ce qui est **clair** et **distinct** à l'esprit. Et pour y parvenir, il faut **douter**.

Le doute jette les bases de la métaphysique de Descartes, à partir desquelles est issue son anthropologie. Il permet de dissiper toutes les confusions provenant des sens, des choses matérielles, qui sont des entraves à la connaissance⁹⁹. Il se veut **méthodique** et se présente comme une

⁹⁶Bréhier (E), *Histoire de la philosophie. La philosophie moderne*, Tome II, Félix Alcan, 1932, p. 52.

⁹⁷*Ibid.*, p. 53, 54.

⁹⁸*Ibid.*, p. 54.

⁹⁹ Dans ses *méditations*, on peut lire cette phrase : « tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelque fois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. », Descartes (R), *Méditations métaphysiques*, « Première méditation », Trad. Florence Khodoss, PUF, 1966, p. 27.

ascèse, qui selon Bréhier, est « comparable à l'effort du prisonnier de Platon pour se tourner vers la lumière. »¹⁰⁰ Descartes doute donc de tout et dans la « seconde méditation », il écrit la phrase suivante :

*Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit.*¹⁰¹

Doutant de tout, Descartes ne doute pas qu'il doute. En effet, la conscience de son doute est la preuve de son existence. Ainsi, la proposition « je doute » est nécessairement vraie, toutes les fois qu'il la prononce, ou que son esprit la conçoit. Il la considère comme une pensée. Ce doute, qui est sa pensée, est lié à son être, à ce moi qui pense, car il ne peut douter sans penser. Bréhier écrit alors que :

*Je ne puis apercevoir que je pense sans voir avec certitude que je suis : Cogito ergo sum. Si je venais à douter de cette liaison, ce doute emporterait à nouveau mon affirmation ; et toutes les raisons de doute que j'ai pu me donner (...) ¹⁰², ne sont que de nouvelles raisons de répéter cette affirmation.*¹⁰³

Le *cogito* cartésien a deux fonctions : « il donne un type exemplaire d'une proposition certaine note Bréhier, et il prépare la distinction radicale de l'âme et du corps. »¹⁰⁴ Selon Descartes, le *cogito* est certain parce qu'il me permet de saisir clairement et distinctement la relation qui existe entre ma pensée et mon existence. Cela veut dire que je tiendrai toujours pour vrai, tout ce que mon esprit percevrait avec la même certitude. Cette idée est quelque peu différente de celle de ses prédécesseurs, qui voyaient dans la connaissance une identité entre la pensée et l'Être. Le *cogito* ne peut et ne saurait appréhender le réel dans sa totalité. Il n'est pas

*une illustration de l'esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, écrit Bréhier. [Il est tout au plus la] preuve de la capacité de notre âme à recevoir de Dieu une connaissance intuitive.*¹⁰⁵

¹⁰⁰ Bréhier (E), *Histoire de la philosophie*, tome II, *Op. cit.*, p. 69, 70.

¹⁰¹ Descartes (R), *Méditations métaphysiques*, « Méditation seconde », *Op. cit.*, p. 43.

¹⁰² C'est-à-dire la réalité sensible et l'influence du malin génie.

¹⁰³ Bréhier (E), *Op., cit.*, p. 70. Le sujet qui pense est donc certain qu'il existe. Telle est donc la première certitude à laquelle aboutit la métaphysique cartésienne.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 72.

Le *cogito* est capable de saisir avec certitude et de manière complète, une chose ou une réalité particulière, et non pas le réel dans son ensemble. Cette précision est importante dans la mesure où, elle détermine une condition de l'application de la méthode cartésienne proprement dite. Bréhier peut alors écrire que :

*L'esprit humain est si limité qu'il ne peut percevoir distinctement à la fois qu'un très petit nombre d'objets ; la certitude doit être instantanée pour être effective ; si l'esprit (...) était tel qu'il n'eût de certitude sur rien s'il n'avait de certitude sur tout, une science certaine deviendrait impossible.*¹⁰⁶

La seconde fonction du *cogito* se rapporte à la distinction de l'âme et du corps. Elle répond à la question « **que suis-je ?** » Et en tant que sujet, note Descartes, je suis un homme « *c'est-à-dire un animal doué de raison, un corps, composé d'os et de chair, dont les fonctions s'expliquent par la présence en lui d'une sorte de principe vital nommé « âme »...* »¹⁰⁷ Mais, cette réponse n'appartient pas à la certitude absolue du « **je suis** », car elle ne résiste pas aux tromperies du Malin Génie, encore moins à la réalité sensible. Détachée du monde sensible, la certitude du *cogito* m'apprend qu'en tant que sujet, je suis « *une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison...* »¹⁰⁸ En d'autres termes, l'homme est purement un esprit, il ne s'identifie ni au corps, ni à aucune autre chose matérielle.

Selon Descartes, la raison, l'esprit ou l'entendement désignent une seule et même chose. Ils prennent un sens nouveau, différent de celui que leur attribuaient ses prédécesseurs. Ces derniers les considéraient comme des facultés propres à tout individu. Cela suppose qu'elles étaient rependues dans les sens d'une part et d'autre part, qu'elles étaient des facultés parmi tant d'autres. Mais chez Descartes, à partir du doute, la pensée (la raison, l'esprit ou l'entendement) s'est retirée de la réalité sensible, non pas parce qu'elle désigne un individu particulier, non pas aussi parce qu'elle appartient à cet individu, mais « *parce que sa certitude absolue, telle que la révèle l'épreuve du doute, est celle d'une condition, et fait d'elle un sujet : pour que "tout ce que je pense" soit faux, encore faut-il que "je le pense", écrit Pimbé.* »¹⁰⁹ Ainsi, chaque fois que l'homme adoptera l'« *attitude naturelle* » qui consiste à croire à ce qu'il pense, il ne parviendra jamais à séparer l'objet de la pensée, c'est-à-dire ce qu'il pense de la pensée comme sujet, du fait

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰⁷ Pimbé (D), *Descartes*, Edition électronique, 1996, Collection dirigée Laurence Hansen-Løve, p. 33, consultation du 3 mars 2016.

¹⁰⁸ Descartes (R), *Méditations*, « Méditation seconde », *Op. cit.*, p. 41.

¹⁰⁹ Pimbé (D), *Op. cit.*, p. 32.

qu'il pense. Cette séparation est l'œuvre du doute. Et selon Pimbé, «le 'je' du 'je pense' c'est donc la pensée comme sujet, ce n'est pas l'individu propriétaire de sa pensée.»¹¹⁰

La question demeure : «*qu'est-ce donc que je suis ?*» Selon Descartes, «*je suis une chose qui pense (...) c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.*»¹¹¹ Par le doute, la pensée se retire donc du monde sensible. Cela suppose que l'affirmation se retire de la chose ou de l'idée affirmée, la volonté de ce qui est voulu, l'imagination de ce qui est imaginé. Ce que je pense et qui ne résiste pas au doute, doit certes être rejeté, mais il est indubitable que je pense ou même que je doute au moment où je pense ou je doute. Cela veut dire que «*dans leur retrait affirme Pimbé, l'imagination, la sensation, le désir etc. révèlent leurs caractères d'être miens, et d'être des pensées. Désirer c'est penser, se représenter le désir comme désir, et c'est en cela qu'il est certain que je désire.*»¹¹² Il en va de même pour la sensation. Selon Descartes, elle provient de la pensée. Il écrit qu' «*il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïe, que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien d'autre que penser.*»¹¹³

Ainsi, l'homme en tant que cette «*chose qui pense*», est un composé de plusieurs facultés, différentes dans leur façon de se rapporter à leur objet, même s'il faut reconnaître qu'en les saisissant dans leur vérité, elles ont une essence commune : la pensée (la raison, l'esprit, l'âme ou l'entendement). Cette dernière est plus aisée à connaître que le corps. Descartes s'en convainc à partir des renseignements que lui donne le morceau de cire. C'est un objet, qui a une forme, une couleur et même une odeur. On ne peut le reconnaître *a priori* que par sa seule perception sensible. Le langage ordinaire nous conduit vers cette logique, en considérant le verbe voir comme transitif : c'est bel et bien la cire que je vois, donc je la connais grâce à ma vue. Toutefois, en rapprochant cette cire du feu, elle change de forme, de couleur, l'odeur disparaît et sa grandeur augmente. De plus, elle se liquéfie, s'échauffe, ne rend plus aucun son quoiqu'on le frappe et à peine on peut la toucher. Il s'agit certes de la même cire, mais son aspect physique de départ a changé. On la reconnaît comme telle uniquement par la pensée. La raison est qu'elle tenait déjà ces propriétés qui me font la reconnaître avant même l'expérience, mais sa connaissance m'était

¹¹⁰*Ibid.*, p. 32.

¹¹¹Descartes (R), *Op. cit.*, p. 43.

¹¹²Pimbé (D), *Op.cit.*, p. 32, 33.

¹¹³Descartes (R), *Méditations*, «*Méditation seconde*», *Op. cit.*, p. 44, 45.

encore confuse ou imprécise à cause de son rapport aux données sensorielles. Après l'expérience qu'a subie la cire, je la connais mieux, car je distingue plus exactement « *l'inspection de l'esprit* » de « *la vision des yeux* », comme le souligne Pimbé. Autrement dit, je connais d'autant mieux une chose matérielle que je conçois distinctement « *de quelle façon elle peut être connue* ». »¹¹⁴ De cette expérience, Descartes peut conclure que l'âme est plus aisée à connaître que le corps.

Qu'est-ce donc que l'âme ? Qu'est-ce donc que le corps ? Descartes définit l'âme comme la « *chose pensante* », c'est-à-dire la réalité par laquelle l'homme atteint les certitudes. Elle est une substance qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni d'aucune réalité matérielle. Elle n'a pour raison d'être que de penser. Elle est le siège des idées claires et distinctes. Par contre, le corps, la « *chose étendue* » est simplement le réceptacle des injonctions que lui impose l'esprit. Cependant, si les deux entités sont distinctes l'une de l'autre, comment penser leur **union** ? Au même titre que Platon, Descartes s'est heurté à cette question au combien difficile de réponse. Celle à laquelle il aboutit est qu'il faut tantôt s'abstenir de philosopher et de vivre ordinairement, tantôt qu'elle relève de la volonté divine¹¹⁵. Guillaume Bwele écrit par exemple que :

*L'union n'est pas du domaine de la pensée qui distingue, sépare, analyse : l'union des substances séparées relève du domaine de la vie, du domaine de la pratique et pour parler comme de nos jours. L'homme n'est pas à cerner seulement dans le dualisme voire la division âme et corps, qui renvoie à la connaissance analytique (...) l'homme comme être vivant est une troisième notion primitive, un être par soi (ens per se), (...) [un] être pour la pratique.*¹¹⁶

Ainsi, si au point de vue ontologique, l'âme ne partage aucun lien avec la réalité matérielle, il reste que dans la vie active, elle est « *tellement confondue et mêlée [au corps] (...) [qu'elle] compose comme un seul tout avec lui.* »¹¹⁷ Et c'est à ce niveau peut-être, c'est-à-dire dans la vie pratique qu'il est possible de comprendre l'utilité de la science dans la vie de l'homme. Jean-Marc Gabaude écrit dans ce sens que : « *Si pour l'âme, abstraitement considérée, la métaphysique est l'essentiel, pour l'union de l'âme et du corps, c'est la connaissance technico-*

¹¹⁴Pimbé (D), *Op. cit.*, p. 34.

¹¹⁵François Grégoire écrit dans ce sens que « *Descartes n'a guère pu qu'esquisser une réponse, d'inspiration finaliste et supposant un accord instauré par Dieu entre les deux substances pour que cette influence réciproque ait justement lieu.* », *Les grands problèmes métaphysiques*, PUF (1954), 1962, p.86, 87.

¹¹⁶Bwele (G), *Du logos vivant. Essai sur une ontologie de l'altérité et d'intégration interculturelle*, Clé, 2009, p. 19.

¹¹⁷Descartes (R), « Méditation sixième », cité par Grégoire (F), *Op. cit.*, p. 86.

scientifique qui est utile et pratique. »¹¹⁸Telle est la quintessence de l'anthropologie cartésienne. Sigmund Freud va penser sa **Psychanalyse** en doutant du pouvoir absolu de la raison dans le comportement de l'homme. Pour lui, une autre chose régit son esprit, c'est l'**inconscient**. Sa connaissance mérite alors de faire l'objet d'une réflexion approfondie.

2 : La structure de l'appareil psychique selon Freud

Comprendre le freudisme revient tout d'abord à passer en revue l'attitude intellectuelle de son époque. Celle-ci est marquée par l'évolution fulgurante des sciences physiques, qui « *connaissent des succès exceptionnels et des progrès éclatants, affirme Jeanne Hersch.* »¹¹⁹ Leurs prouesses suscitent dans l'esprit de ceux qui travaillent dans les domaines des sciences humaines, la recherche des principes et des méthodes leur permettant « *de se mesurer avec leurs collègues des sciences de la nature quant à la solidité, comme aussi quant à la fécondité future, des résultats de leurs recherches* »¹²⁰, note encore Hersch.

La pensée de Freud naît et évolue dans un environnement dominé par le positivisme scientifique. Il est donc difficile pour qu'une science dite humaine émerge, compte-tenu de la rigueur épistémologique observée dans les sciences de la nature. Toutefois, le freudisme va s'imposer en tant que théorie. Tout d'abord, revenons sur l'ontologie de Descartes. Selon l'auteur du *Discours de la méthode*, la première certitude hors d'atteinte du doute était celle du *cogito*. De cette idée, il a été retenu que l'homme est « *une chose qui pense* », une **pure conscience de soi**, totalement consciente de ses faits et gestes. C'est donc pour évaluer cette auto-affirmation, cette auto-détermination de la conscience ou de l'âme, que Freud a mis sur pied sa psychanalyse. Dans sa *Métapsychologie* par exemple, il écrit avec conviction que :

*Nous possédons des preuves de l'existence de l'inconscient(...) parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires ; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience. (...) notre expérience quotidienne, la plus personnelle, nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous n'en connaissions l'origine et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée.*¹²¹

¹¹⁸Gabaude (J-M), *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réflexion chez Spinoza et chez Leibniz. I. Philosophie réflexive de la vérité*, imp. ESPIC, 1970, p. 32.

¹¹⁹Hersch (J), *L'étonnement philosophique, Op. cit.*, p. 310.

¹²⁰*Ibid.*, p. 310.

¹²¹Freud (S), *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p. 66.

Avant lui, certains penseurs avaient déjà émis des réserves sur la puissance de l'esprit humain. Socrate dans l'Antiquité disait déjà que l'homme pouvait savoir, sans savoir qu'il sait. Une manière de dire qu'il existe une autre chose qui agit en l'homme en dehors de la raison. Et le premier devoir de ce dernier est de chercher à la connaître, afin de se connaître lui-même. Son célèbre « *connais-toi toi-même* » illustre cette attitude. Chez les modernes, cette idée se retrouve chez Leibniz, Spinoza et Marx. Pour le premier, il existe une sorte de méconnaissance partielle et momentanée de certains de nos gestes et perceptions dans la vie quotidienne. Il écrit qu'

*il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans réflexion (...), des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que les impressions sont ou trop petites et en grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage.*¹²²

La pensée du second reposait sur l'idée selon laquelle, les hommes se trompent souvent sur la pleine connaissance et possession absolue de leur liberté et par ricochet, leurs manières de faire et d'agir. Pour lui, ils « *se croient libres pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et que, les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils les ignorent et n'y pensent pas même en rêve.* »¹²³ Le dernier quant à lui, soutenait que ce n'était pas la conscience des hommes qui déterminait leur existence, mais plutôt le contraire. La conscience (la raison ou l'esprit) n'était pour lui qu'un épiphénomène¹²⁴, la raison étant que dès sa naissance, l'homme n'affiche aucune lueur de conscience. Elle n'apparaît qu'au moment où le corps tend vers sa maturité.

La psychanalyse freudienne repose sur l'idée selon laquelle, il existe une **activité psychique inconsciente** en l'homme. Et la division du psychisme humain en **psychisme conscient** d'une part et en **psychisme inconscient** d'autre part constitue selon Freud, « *la prémisse fondamentale de la psychanalyse, sans laquelle elle serait incapable de comprendre les processus pathologiques, aussi fréquents que graves, de la vie psychique et de les faire rentrer dans le cadre*

¹²²Leibniz (GW), *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1^{ère} publication posthume en 1775), Préface, Flammarion, coll. « GF », 1966, p. 38, 39.

¹²³Spinoza (B), *Éthique* (1677, publication posthume), partie I, Appendice, trad. Pautrat (B), Seuil, coll. « Points essais », 1999, p. 81.

¹²⁴C'est-à-dire la manifestation associée à un phénomène et qui n'exerce pas une influence directe sur lui. Et chez les matérialistes, la conscience est un épiphénomène du cerveau. Il faut donc comprendre Le Dantec lorsqu'il pense qu'elle est « *parfois témoin* » de nos faits et gestes, mais n'est jamais « *agent* » de notre comportement.

de la science. »¹²⁵ Dans ce cas, la conscience ne saurait déterminer l'appareil psychique dans sa totalité. Elle se présente comme une qualité de celui-ci au même titre que l'inconscient.

La **conscience** est la connaissance de ce qu'un sujet humain a de sa propre existence et des phénomènes de sensibilité et d'activité qui se succèdent en lui. Autrement dit, c'est la présence de soi par soi et la présence de soi au monde. Selon Lalande, c'est l'« *intuition (plus ou moins complète, plus ou moins claire) qu'a l'esprit de ses états et de ses actes.* »¹²⁶ Toutefois, certains phénomènes lui échappent totalement ou en partie. Un fait (ou une représentation) psychique n'est jamais continuellement conscient. Freud affirme dans ce sens que« *ce qui caractérise (...) les éléments psychiques, c'est la disparition rapide de leur état conscient. Une représentation, consciente à un moment donné, ne l'est plus au moment suivant, mais peut le redevenir dans certaines conditions, faciles à réaliser.* »¹²⁷ Elle est inconsciente dans un intervalle de temps précis et est susceptible de redevenir consciente au moment opportun.

Seulement, tous les phénomènes psychiques inconscients ne sont pas susceptibles de surgir au niveau de la conscience. Selon Freud, une certaine force les empêche de remonter à la surface. Et c'est elle qui intéresse la **théorie de la psychanalyse**, car elle est capable de les ramener au niveau de la conscience. Il écrit qu'« *À l'état dans lequel [ils] se trouvent, avant [de redevenir conscients], nous avons donné le nom de **refoulement** ; et quant à la force qui produit et maintient le refoulement, nous disons que nous la ressentons (...) sous la forme d'une **résistance.*** »¹²⁸

L'inconscient se définit comme la région du psychisme humain qui échappe totalement ou en partie au témoignage de la conscience. Selon Freud, il existe deux types d'inconscients. Le premier se rapporte aux « *faits psychiques latents, mais susceptibles de devenir conscients.* »¹²⁹ Le second quant à lui est déterminé par les « *faits psychiques refoulés qui, comme tels et livrés à eux-mêmes, sont incapables d'arriver à la conscience.* »¹³⁰ Freud arrive à la première conclusion selon laquelle trois instances semblent constituer le psychisme : la **conscience**, le **préconscient** (qui représente les phénomènes psychiques latents, mais susceptibles de revenir à la conscience)

¹²⁵Freud (S), « Le Moi et le Ça », *Essais de psychanalyse*. Traduction de l'Allemand par S. Jankélévitch en (1920), Éditions Payot, 2002, version numérique par Gemma Paquet, bénévole, professeure à la retraite du Cégep de Chicoutimi, p. 8.document électronique, consultation du 23 novembre 2018.

¹²⁶Lalande (A), *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 173.

¹²⁷Freud (S), *Op. cit.*, p. 9.

¹²⁸*Ibid.*, p. 9.

¹²⁹*Ibid.*, p. 10.

¹³⁰*Ibid.*, p. 10.

et l'**inconscient** (qui définit les faits psychiques incapables d'être conscients). Le préconscient se rapproche un peu plus de la conscience que de l'inconscient, puisque les faits qui qualifient ce dernier sont latents.

La conscience s'identifie au **Moi** qui, lui-même, « *contrôle et surveille les accès vers la motilité, c'est-à-dire l'extériorisation des excitations (...) exerce un contrôle sur tous ses processus partiels (...) s'endort la nuit et (...) tout en dormant, exerce un droit de censure sur les rêves.* »¹³¹ Il est le point de départ du refoulement à partir duquel certaines tendances sont « *non seulement éliminées de la conscience, mais mises dans l'impossibilité de se manifester ou de s'exprimer d'une façon quelconque.* »¹³² Dans ce cas, la psychanalyse devient nécessaire pour supprimer toutes les résistances que le Moi oppose aux tendances refoulées.

Lorsque Freud examine un patient atteint d'une pathologie psychique, il constate son embarras ou son agacement, toutes les fois que ce qui lui a été demandé de faire se rapproche des tendances refoulées. Il conclut alors qu'il subit l'influence d'une **résistance** dont il ignore l'existence. Et quand bien même il reconnaît qu'il est dominé par celle-ci, il reste dans l'incapacité totale de dire de quoi elle retourne et d'où elle provient. Cela suppose donc que dans le Moi, il y a une certaine partie inconsciente au même titre que les tendances refoulées.

Toutefois, il faut reconnaître que le Moi conscient représente la partie superficielle de l'appareil psychique et dépend de la perception. Sont donc conscients, écrit Freud, « *toutes les perceptions qui viennent de l'extérieur (perceptions sensibles) ; et sont également conscients ce que nous appelons sensations et sentiments qui viennent du dedans.* »¹³³ Si les rapports entre ce qui vient du dehors et la conscience sont évidents, il n'en va pas de même pour ceux qui viennent de l'intérieur. Il mentionne que :

*La perception interne fournit des sensations en rapport avec des processus se déroulant dans les couches les plus diverses, voire les plus profondes, de l'appareil psychique. Ces sensations sont peu connues, celles de plaisir et de déplaisir pouvant être considérées comme leur meilleur modèle. Elles sont plus primitives, plus élémentaires que celles provenant de l'extérieur et peuvent se produire même dans des états troubles de la conscience.*¹³⁴

¹³¹ *Ibid.*, p. 11.

¹³² *Ibid.*, p. 11.

¹³³ *Ibid.*, p. 14.

¹³⁴ *Ibid.*, p.14.

Dans tous les cas, le Moi est lié à la conscience et au préconscient. Au-delà du Moi, il ya une seconde couche du psychisme que l'auteur de la psychanalyse appelle le **Ça**. Il représente toute la partie psychique inconsciente. C'est celle par laquelle « *le Moi se prolonge en se comportant d'une manière inconsciente.* »¹³⁵ Il désigne l'ensemble des pulsions et des désirs innés et se confond à la dimension animale de l'homme. Il a une base biologique et est dominé par le plaisir. Ce dernier s'identifie lui-même à l'**Eros** (la pulsion de vie) et qui se manifeste par la **libido**(le désir sexuel) d'une part et d'autre part, au **Thanatos** (la pulsion de mort) et qui se manifeste par la **violence**, l'**agressivité**.

Cette dernière provient de l'influence du Surmoi sur le sujet. En effet, dominé par les normes, les interdits et l'éducation parentale, il se crée dans le psychisme du sujet, une sorte d'instincts agressifs et violents, qu'il ne peut extérioriser sous l'effet de la censure créée par le monde extérieur. Et selon Freud, leur répression peut provoquer des pathologies graves, pouvant amener le sujet à son autodestruction. Il peut par exemple se tirer les cheveux, se taper dessus, se ronger les ongles. Puisque les interdits l'empêchent de manifester sa volonté de puissance, le sujet se sent agressé et peut, au contact du monde extérieur (de la société), retourner sa pulsion de mort contre ce dernier. Il est donc question pour la théorie de la psychanalyse, de trouver un moyen de la transformer, afin de réduire ses effets à défaut de les annihiler, pour l'équilibre même du sujet.

Chez Freud, la libido représente le dynamisme de la pulsion sexuelle dans la vie psychique du sujet. Originellement, il est indéterminé car étant encore située dans le Moi-Ça (c'est la partie du Ça en contact avec le monde extérieur et qui forme le Moi proprement dit). Et lorsque Le Moi se détache du Ça, elle se transfère dans le Moi (intérieur). Le type d'amour qu'il produit est **narcissique**, car le Moi, qui n'est pas en relation avec le monde extérieur, se tourne sur lui-même, pour se considérer comme sujet. Par la suite, la charge libidinale du Moi s'oriente vers le monde extérieur, la libido narcissique diminue alors pour laisser la place à la **libido objectale**. Cela veut dire que le sujet prendra une réalité ou un être autre que lui comme objet de son amour. Toutefois, l'extrême mobilité de la libido peut l'amener à se détacher du Moi (extérieur) et retourner vers le Moi (intérieur). Freud va donc parler de l'**Idéal du Moi**, qui se définit non pas comme la personnalité d'un sujet tel qu'il est, mais tel qu'il voudrait qu'elle soit (sous l'influence

¹³⁵*Ibid.*, p.17.

des interdits sociaux et de la moralité, c'est-à-dire du Surmoi, lui-même défini comme la partie inconsciente de l'Idéal du Moi).

Entre le Moi et le Ça, la séparation n'est réellement pas tranchée, car dans la partie inférieure du Moi (le préconscient), ils tendent à se confondre. Aussi, se confond-il aux tendances refoulées. Et selon Freud, « *C'est par l'intermédiaire du Ça que les éléments refoulés peuvent communiquer avec le Moi dont ils sont nettement séparés par les résistances qui s'opposent à leur apparition à la surface.* »¹³⁶

Par ailleurs, le Moi se présente comme une partie du Ça, mais qui a subi certaines « *modifications sous l'influence du monde extérieur par l'intermédiaire de la conscience-perception* ». ¹³⁷ Seulement, il a tendance à dominer le Ça, en s'efforçant à étendre sur lui et même sur ses propres intentions, la réalité extérieure. Il tient de ce fait et par tous les moyens, à substituer le principe de la réalité au principe du plaisir. En clair note Freud, « *Le Moi représente ce qu'on appelle la raison et la sagesse, le Ça, au contraire, est dominé par les passions.* »¹³⁸

Il y a enfin une dernière instance : c'est le **Surmoi**, que Freud appelle encore **l'Idéal du Moi**. Il s'identifie à tous les interdits et contraintes intériorisés par l'enfant au cours de son éducation. Il est inhérent au sujet, en ce sens qu'il est apparu chez lui sous l'influence de ses parents et de la société. Le Surmoi est issu du complexe d'Oedipe¹³⁹ et s'identifie souvent au Surmoi des parents. Il a plusieurs fonctions dont les plus importantes sont : la **censure** provoquée par la conscience morale, elle-même issue du sentiment de culpabilité et l'**auto-observation** qui permet au sujet d'apprécier la distance entre le Moi et l'Idéal du Moi, c'est-à-dire, ce qu'il est de ce qu'il veut être. C'est elle qui est à l'origine de la honte ou même de la pudeur envers tout ce que la société répugne ou considère comme un frein à l'évolution psychoaffective de l'enfant.

Aussi distinctes qu'elles soient, ces trois instances sont en interaction permanente dans le psychisme. Sauf que le Moi, qui représente la conscience, n'est pas, selon Freud lui-même, « *maître dans sa propre maison* ». Il est en équilibre instable entre les exigences du Ça, et celles du Surmoi et a pour fonction de concilier les désirs (venant du Ça), les valeurs (du Surmoi) et le

¹³⁶*Ibid.*, p.17.

¹³⁷*Ibid.*, p.18.

¹³⁸*Ibid.*, p.18.

¹³⁹Qui dans la psychanalyse freudienne, désigne le complexe émotif qui surgit du conflit inconscient provoqué par le désir envers le parent du sexe opposé.

monde extérieur. De ce point de vue, le sujet est considéré comme équilibré, lorsqu'il y a harmonie entre les trois instances. Et Le Moi a la délicate mission d'assurer et de maintenir cette harmonie, qui elle-même conditionne la santé mentale du sujet. Le Ça et le Surmoi représentent à leur tour, le passé que le sujet a hérité de ses parents, le premier étant héréditaire et le second, un héritage socioculturel. Voilà présentée la nature du psychisme. Celle-ci a permis d'explorer les régions obscures de l'esprit humain.

Nous retenons donc que la rationalité classique a défini l'homme comme un être bidimensionnel, ayant un corps et un esprit. La différence qui existe entre les deux instances est que l'esprit, immuable et éternel, est plus aisé à connaître que le corps. C'est le siège des idées claires et distinctes. Le corps, éphémère, se présente comme la chose étendue et dont le rôle est de mourir pour libérer définitivement l'âme de la réalité sensible, car il l'empêche de s'élever vers les Idées, vers la connaissance et la vertu. Depuis Platon jusqu'à la fin du vingtième siècle, il a été démontré que dans ce dualisme anthropologique, seule l'âme ou l'esprit était, reste et demeure le guide permanent qui donne un sens à la présence au monde de l'être de l'homme. Et ce n'est que par elle que celui-ci peut et doit atteindre les essences. Seulement, Freud nous a montré l'extrême complexité de l'esprit. Selon lui, certains phénomènes psychiques lui échappent totalement ou en partie. Cette hypothèse l'a amené à la découverte de l'inconscient psychique.

Ces thèses confirment l'**unité** rationnelle qui a prévalu dans l'esprit des penseurs de l'Antiquité et de la Modernité. Chez l'homme, au-delà de sa bidimensionnalité constitutive, le primat a été accordé à l'esprit ou au psychisme au détriment du corps. En effet, pour atteindre la vérité, la rationalité classique s'est détournée de la complexité de la réalité matérielle, du corps, qui la conduisait vers l'impasse, vers une voie sans issue, vers le **Non-être**, pour reprendre Parménide. Ce monisme de la réalité, observée dans la saisie du composé humain, a dominé l'esprit scientifique de ces deux époques. Il sera donc question pour nous, dans le chapitre suivant, de mettre en relief cette unité rationnelle dans la saisie du réel, à travers les thèses de Platon et d'Aristote dans l'Antiquité et de celles d'Emmanuel Kant et d'Auguste Comte chez les modernes.

DEUXIEME CHAPITRE : LA CONCEPTION DU SAVOIR DANS LE PARADIGME DE SIMPLICITE

L'**épistémologie** peut se comprendre comme cette partie de la philosophie qui s'occupe de l'histoire, des principes, des méthodes et des résultats de la science. En d'autres termes, c'est la philosophie des sciences. La science elle-même est un savoir rationnel, méthodique et rigoureux, dont le but est de connaître la nature. Elle tient à dévoiler, à expliquer au moyen de la raison, les phénomènes qui s'y déroulent. André Lalande la définit comme un

*ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'unité, de généralité, et susceptibles d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes, qui ne résultent ni de conventions arbitraires, ni des goûts ou des intérêts individuels qui leurs sont communs, mais de relations objectives qu'on découvre graduellement, et que l'on confirme par les méthodes de vérification définies.*¹⁴⁰

A chaque moment de l'histoire, les hommes ont produit des idées et des théories, aussi contradictoires furent-elles, dans l'optique de comprendre le réel. Ainsi, après examen de l'unité de l'être de l'homme observée dans les textes des Anciens, antiques et modernes, nous nous proposons à présent d'interroger l'esprit scientifique qui a prévalu dans ces deux époques, pour saisir leurs manières d'unifier les principes qui régissent la connaissance objective du réel.

I : LES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE DANS L'ANTIQUITE

L'Occident peut se vanter d'une très longue tradition de savants. Ceux-ci ont déployé leurs intelligences dans tous les domaines de la vie. Dans la Grèce antique, se sont succédées au fil des époques, des écoles aux théories différentes. Mais ce que les penseurs de l'Antiquité ont en commun, c'est leur désir de rendre intelligible l'expérience, le réel.¹⁴¹ C'est le cas de l'idéalisme platonicien, qui introduit cette articulation.

¹⁴⁰Lalande (A), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Op. cit., p. 954.

¹⁴¹Nicolas Rouillot écrit dans ce sens que : « La science et la philosophie des Grecs sont parvenues à dépasser les préoccupations utilitaires et les curiosités de détail, pour s'élever à la pure spéculation et à la détermination des principes. Ce dépassement a permis l'avènement d'une science méthodique et rationnelle. Les Grecs du VI^e siècle avant notre ère ne cherchaient pas uniquement à maîtriser la nature pour la transformer, ils s'efforçaient aussi de comprendre le monde, c'est-à-dire de construire un système cohérent et rationnel de la totalité du réel. », « De l'analogie au numérique : la science de Platon », *Communiquer la philosophie...*, <http://www.philocom.max.st>, p. 1, Consultation du 20 janvier 2018.

1 : La conception numérique de la nature selon Platon

Dans l'Antiquité grecque, Platon est présenté comme l'une des figures marquantes de la construction intelligible du réel. Sous l'influence de son maître Socrate, il réalise un travail synthétique des doctrines de ses prédécesseurs (Pythagore, Héraclite et Parménide). Par ailleurs, il jette les bases de son **idéalisme** à partir d'une démarche méthodique, rationnelle et rigoureuse. Tout d'abord, il passe en revue le **mobilisme héraclitéen** et l'**immobilisme parménidien**. La première doctrine repose sur le **changement substantiel** des éléments constitutifs la nature. En effet selon Héraclite, le changement détermine l'ordre des choses. Il est lui-même consubstantiel à l'ensemble des **contradictions** observées dans le réel, car tout ce qui existe provient des réalités contraires. L'Être n'est tel que grâce à l'**union des contraires**. Jeanne Hersch écrit dans ce sens que : « *la nature (...) doit son existence à un affrontement qui a lieu au-delà d'elle, au-delà de ses contraires. C'est cet affrontement qui engendre le réel. Le réel est donc un combat, un devenir.* »¹⁴²

La seconde doctrine repose sur le principe d'**identité** entre l'**Être** et le **réel**. En réalité, il est question pour Parménide de dissiper les incompréhensions logiques dans la connaissance et dans le réel. Contre l'héraclitéisme, il introduit dans le savoir, les principes fondamentaux de la logique formelle : l'**identité** et la **non-contradiction**. Selon lui, il est inconcevable, voire même interdit, de dire une chose et son contraire en même temps, car l'**Être** (la réalité ou la vérité) est, le **Non-être** (l'illusion, l'opinion, l'erreur) n'est pas. Parménide soutient que l'Être est unique, immuable, immobile, fini et éternel. Il n'a pas été créé et ne s'achèvera point.

Dans sa démarche, Platon commence par réconcilier Héraclite et Parménide « *en admettant l'existence de deux mondes, note encore Hersch : le monde des idées immuables, éternelles, et le monde des apparences sensibles perpétuellement changeantes.* »¹⁴³ Toutefois, il est plus proche de Parménide en ce sens que le **monde intelligible** ou des **Idées** est le seul vrai monde, à partir duquel les idées humaines trouvent leur justification. Mais, il remplace l'Être parménidien par les Idées. Encore appelées des **essences**, elles déterminent la réalité dans son ensemble.

L'idéalisme platonicien est aussi lié au pythagorisme. La mathématisation du réel par les pythagoriciens a influencé sa pensée. Selon eux, les nombres se présentent comme le principe et

¹⁴²Hersch (J), *L'étonnement philosophique, Op. cit.*, p. 17.

¹⁴³*Ibid.*, p. 25.

même la clé de la nature tout entière. Ainsi, notent André Vergez et Denis Huismann, « *de même que la nature du son est fonction de la longueur de la corde vibrante, de même les apparences colorées, infiniment diverses de l'univers, dissimulent des relations numériques qui constituent le fond des choses.* »¹⁴⁴ Mais la métaphysique du nombre chez les pythagoriciens débouche sur une vision mystique et religieuse. Platon se détache d'elle pour construire « *une épistémologie rationnelle et rigoureuse, écrit Nicolas Rouillot, (...) par la méthode de l'analyse et de la synthèse empruntée aux mathématiciens et qu'il établit une séparation entre la foi, l'opinion et la science.* »¹⁴⁵

Selon Rouillot, la conception platonicienne de la science marque le passage de la **conception analogique** à la **conception numérique** ou **mathématisée** de la nature. Elle est qualitativement différente de la mystique pythagoricienne. Proche de l'immobilisme parménidien, Platon se propose de construire un savoir immuable, à même de résister au changement. Toutefois, il se heurte à une difficulté, précise Rouillot : « *les phénomènes physiques sont en changement permanent et tous continus, c'est-à-dire que lorsque ces phénomènes sont qualifiables (chaud ou froid), ils passent d'une valeur à une autre sans discontinuité.* »¹⁴⁶ Cette conception du réel est du **type analogique**.¹⁴⁷ Elle s'apparente plus à la conception du réel chez les Grecs. Par exemple, si les pythagoriciens ont considéré les choses comme des nombres, c'est parce qu'ils ont préalablement conçu ces nombres comme des choses. Le nombre se présente alors comme « *une somme de points dans l'espace, selon un rapport analogique, et selon ce même rapport, les figures se donnent immédiatement comme des nombres* ». ¹⁴⁸

La nouveauté qu'apporte Platon dans cette mathématisation du réel réside dans le changement des rapports qui lient les nombres aux choses. Selon lui, les nombres ne s'identifient plus par mimétisme aux choses, mais participent désormais de ces dernières. Si nous nous en tenons à la terminologie de notre temps, nous dirons avec Rouillot qu'il s'agit d' « *un transfert numérique (...) d'ordre quantitatif, entre la réalité et les mathématiques* ». Cette idée correspond à « *l'idéal-type de la numérisation qui consiste à passer d'un signal continu à un signal discontinu. La re-*

¹⁴⁴Vergez (A) et Huismann (D), *Histoire des philosophes illustrés par les textes*, Op. cit., p. 22.

¹⁴⁵Rouillot (N), « De l'analogie au numérique : la science de Platon », Op. cit., p. 2.

¹⁴⁶*Ibid.*, p. 3.

¹⁴⁷A titre d'exemple, écrit Rouillot, « *un signal analogique suit de façon continue l'évolution temporelle du son. En écoutant de la musique notre oreille ne sent pas les différenciations infinitésimales de la réception des ondes. Il y a donc un monde premier de type analogique (c'est-à-dire continu).* », *Ibid.*, p. 3.

¹⁴⁸*Ibid.*, p. 5.

*présentation d'un signal analogique est donc une courbe, tandis qu'un signal numérique pourra être visualisé par un histogramme. »*¹⁴⁹

Platon introduit alors le **principe d'économie** dans la connaissance. Désormais, la saisie du réel devient possible grâce à l'acceptation de l'existence du **monde intelligible** ou des **Idées**¹⁵⁰, c'est-à-dire des formes pures, immuables, parfaites et éternelles de la réalité. Ce sont des essences universelles, modèles de nos idées. Elles ne résident pas dans le sensible, imparfait par nature, où tout n'est que singularité et changement. Elles sont donc suprasensibles. Selon lui, le sensible est fait d'apparences. Il est le cliché, c'est-à-dire la pâle copie du monde intelligible, le vrai monde, avec lequel il entretient le rapport de **participation**. Cette participation tient au fait que l'Idée, modèle du sensible, donne à celui-ci l'être et la détermination.

Toutefois, il ne s'agit pas pour nous de montrer le choix radical ou tranché qu'opère Platon entre le modèle analogique et le modèle numérique, qui selon Rouillot, sont totalement anachroniques. Il s'agit simplement de montrer que, lorsque Platon pense l'existence d'un monde intelligible dont participe notre réalité sensible, il propose deux modalités d'une possible liaison entre les deux mondes. Dans ce cas, pense Rouillot, le sensible participe de l'intelligibilité mais de deux façons différentes :

*soit on a un accès immédiat à l'idée des choses par une illumination, soit on a un accès par étapes, succession d'expériences. (...) Platon compare ces deux modèles. Dans le premier (...) le passage du réel concret au virtuel se fait par un accès analogique, dans le second, l'accès est numérique. Le modèle analogique est continu, il donne une illumination de type mystique. Le modèle numérique est discontinu, il est le mode d'accès propre au scientifique.*¹⁵¹

De ce qui précède, une question mérite d'être posée : comment selon Platon, l'homme doit-il parvenir au savoir ? Autrement dit, quelle est la démarche à suivre pour atteindre la vérité, le monde des Idées ? Le chemin qui conduit à la science est **dialectique**. Cette dernière se présente comme une méthode euristique, affirme Rouillot, susceptible d'analyser les Idées, à partir desquelles les apparences n'existent que par participation, mais qui restent leur champ

¹⁴⁹*Ibid.*, p. 5.

¹⁵⁰Selon Rouillot, « l'avantage du signal numérique est qu'il est plus facile à reproduire qu'un signal analogique. Le passage à un versant numérique permet la démultiplication de la copie dont le degré de perfection dépend du **taux d'échantillonnage** (qui consiste à prélever périodiquement des échantillons d'un signal analogique ; plus la fréquence d'échantillonnage est grande plus le signal numérique sera fidèle à l'original). Mais également l'assignation d'une valeur numérique à chaque échantillon prélevé : c'est-à-dire la **quantification**. », *Ibid.*, p. 5.

¹⁵¹*Ibid.*, p. 5, 6.

d'application. La dialectique se subdivise en deux procédés : la **division** et le **rassemblement**. Si l'analyse sert à déterminer et à classer les éléments qui interviennent dans la définition de l'objet à connaître, il reste tout de même qu'il faut partir d'une **unité arbitraire**. Cette division donne à la dialectique toute sa scientificité,

*parce que supprimant les hypothèses par le rassemblement écrit Rouillot, elle s'appuie sur des thèses : la nécessité de sa démonstration n'est plus simplement logique (comme dans les mathématiques), mais elle est réelle. Elle est ainsi la connaissance intégrale qui, à partir d'un principe fondé, peut déduire l'ensemble des savoirs : la dialectique a une puissance synoptique.*¹⁵²

Chez Platon, cette vue synoptique participe de la totalisation et de l'universalisation du savoir. Elle-même obéit à une exigence économique. Car, les hypothèses scientifiques sont diverses, et souvent sans liaisons aucunes entre elles. Elles sont simplement destinées à combler un besoin particulier, à résoudre un problème précis. Or, il en va tout autrement de la dialectique, dans la mesure où elle doit fonder ses hypothèses sur un principe unique. Elle devient donc la condition idoine, voire ultime de la saisie véritable du réel. Elle répond certes à la même exigence d'économie, mais tend plus vers l'unité qui est exigée dans les sciences mathématiques.

Au-delà de la division et du rassemblement, la dialectique platonicienne s'appuie sur des analogies, des paradigmes, des récits et même des fictions pour expliquer la nature véritable de la réalité. Elle ne doit ni être confondue à l'une ou à l'autre de ses parties, ni aux mathématiques dont est issu son instrument de démonstration rigoureuse. La dialectique platonicienne est pratiquée pour extraire la pensée du sensible et de la figuration qui déterminent encore la raison d'être des autres sciences d'une part et d'autre part, du caractère hypothétique commun à toutes ces sciences, « *au premier rang desquelles les mathématiques affirme Rouillot. Là où les sciences déduisent leurs propositions et leurs connaissances d'hypothèses ou d'axiomes, la dialectique atteint un objet « anhypothétique », que Platon désigne comme la **Forme du bien**.* »¹⁵³

Cette conception de la science n'est pas très différente de celle d'Aristote, alors même que l'histoire a toujours vu des différences notables entre les pensées des deux auteurs. Les deux philosophes attribuent une **essence uniforme** (abstraite ou intelligible) à la connaissance scientifique. Et c'est cette unité rationnelle qu'il nous revient de présenter chez Aristote.

¹⁵²*Ibid.*, p. 7.

¹⁵³*Ibid.*, p. 7.

2 : Du principe de la division des sciences à la démarche expérimentale chez Aristote

La pensée de Platon a beaucoup influencé celle d'Aristote. Par exemple, chez ces deux auteurs, le savoir véritable relève de la pensée et non pas de l'expérience, même si les méthodes pour y parvenir sont quelque peu différentes. Nous nous proposons de réfléchir sur trois points essentiels qui déterminent la science aristotélicienne, à savoir : le **principe de la division des sciences**, les **particularités des sciences théorétiques** et la **démarche expérimentale**.

Dans son *Introduction à la physique aristotélicienne*¹⁵⁴, Augustin Mansion affirme que chez Aristote, la connaissance est par nature **intelligible**. Selon lui, les intelligibles désignent des **abstrait**s de la réalité matérielle perçue par les sens. Seulement, la première réalité intelligible est *a priori* identique à la réalité sensible. Du coup, l'essence des diverses formes de la connaissance et de la possible classification des sciences ne peut plus être le produit des différences distinctives de leurs objets dans l'ordre du réel. De même, ces objets ne se distingueront plus entre eux, selon la place qu'ils occupent sur l'échelle de l'être. Ainsi, note Mansion, le principe de distinction dans la classification des sciences (et les objets qui les caractérisent), qui ne peut plus être issu de la nature des réalités connues, doit être cherché « *dans les particularités propres aux processus cognitifs grâce auxquels ces objets sont saisis et saisis comme distincts les uns des autres, tout en répondant peut-être à une même et unique réalité.* »¹⁵⁵

Selon Aristote, plus un objet est élevé du point de vue de l'abstraction, moins il comprend de notes. Autrement dit, si on considère un objet concret, dans lequel des diverses notes peuvent être observées, « *plus on le laissera tomber écrit Mansion, plus la notion qu'on gardera du tout sera abstraite, — abstraite dans le sens de pauvre de contenu ... On arrive ainsi tout au plus à des concepts ou à des objets plus ou moins abstraits dans le même ordre.* »¹⁵⁶ Au degré le plus élevé de l'abstraction, il y a l'**être**, qui désigne une réalité **immatérielle et universelle**. L'universel se définit ici comme « *ce qui est dit d'une façon générale, à titre de tout, est universel en tant qu'il embrasse une multiplicité d'êtres, par le fait qu'il est prédicat des composants et qu'ils sont, eux, tous et chacun, l'unité.* »¹⁵⁷ Il ne se rapporte pas au principe de distinction de la connaissance scientifique, mais la condition de tout savoir. Cet universel est requis par la nature

¹⁵⁴Louvain, 1946, cité par Mère Saint-Édouard, « La division des sciences, selon le Professeur A. Mansion », *Laval théologique et philosophique*, 1959, Vol. 15, p. 215.

¹⁵⁵*Ibid.*, p. 215.

¹⁵⁶*Ibid.*, p. 216.

¹⁵⁷*Ibid.*, p. 216.

de l'intelligence et par la nature de la science, dont l'objet d'étude se veut universel et nécessaire.

Cependant, cet universel n'étant qu'en puissance dans les êtres sensibles, il est important que l'intelligence abstraie le tout, ou la forme, ou même les parties de la matière, pour atteindre l'intelligibilité. Et c'est donc dans l'universel et dans la forme qu'il y a **définition**. Ainsi, selon Mansion, « *Si (...) on n'aperçoit pas quelle sorte de parties est de la nature de la matière et quelle sorte de parties ne l'est pas, on ne verra pas non plus quelle doit être la définition de la chose.* »¹⁵⁸ Au livre VII de la *Métaphysique*, Aristote lui-même laisse entendre qu'il est impossible de définir le composé dans son union avec la matière, parce qu'il est régi par toutes sortes d'indéterminations. Dans ce cas, pour atteindre l'universel, l'intelligence devra alors faire abstraction des parties de la matière individuante. Il écrit que :

*Seules les parties de la forme sont des parties de la définition, et il n'y a de définition que de l'universel, car la quiddité du cercle et le cercle, la quiddité de l'âme et l'âme sont une même chose. Mais pour le composé, tel que ce cercle-ci, c'est-à-dire un des cercles individuels, qu'il soit sensible ou intelligible, . . . dans ce cas-là il n'y a pas de définition : c'est, respectivement, à l'aide de l'intuition (...) ou de la perception qu'on les connaît.*¹⁵⁹

Chez Aristote, la différence entre les sciences dépend du degré d'immatérialité de l'objet à connaître, c'est-à-dire de la mesure où il est éloigné de la matière, affirme Mansion. Déjà, la matière se dit de plusieurs choses : il y a la **matière sensible** qui est soit **individuelle**, soit **commune** d'une part et d'autre part, il y a la **matière intelligible** qui peut être **individuelle** ou **universelle**. Dans ce cas, les êtres et les choses seront plus ou moins connaissables scientifiquement selon leur degré d'éloignement de la matière, et s'il existe diverses définitions, il y aura du même coup, une équivalente diversité formelle de sciences.

Au livre VI de la *Métaphysique*, Aristote divise sa philosophie en trois parties essentielles, à savoir : la **philosophie théorique**, qui porte sur trois sciences : la physique, la mathématique et la théologie ; la **philosophie pratique**, qui s'occupe de l'économie, de l'éthique et de la politique ; la **philosophie poétique**, qui traite de toutes les activités qui produisent une œuvre. Cette division est importante dans la mesure où elle se démarque de celle qui était habituellement utilisée par les penseurs de son époque, notamment la logique, la physique et l'éthique. Mais à ce niveau, seule la philosophie théorique fait l'objet de notre préoccupation.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 218.

¹⁵⁹ Aristote, *Métaphysique*, livre VII, ch. 10, 1035 b 30ss, cité par Mansion, *Ibid.*, p. 218.

Selon Aristote, les sciences diffèrent les unes des autres par leurs définitions. Il écrit que « *le mode d'être de la quiddité et de sa définition ne doit pas échapper à notre attention, étant donné que, sans cette connaissance, toute recherche est un effort inutile.* »¹⁶⁰ La **physique** est différente de la mathématique qui à son tour, est de différente de la métaphysique. Aristote définit la physique comme la science qui étudie les êtres non séparés et non immobiles. Autrement dit, elle a pour objet les êtres en mouvement. Ensuite, il considère la **mathématique** comme la science des êtres immobiles et séparés.¹⁶¹ La **théologie** enfin, se présente comme la science du divin. Elle s'occupe des êtres éternels, immobiles et séparés. Et de toutes ces sciences, la dernière est considérée par Aristote comme la plus haute des sciences théorétiques, car elle est plus abstraite et plus éloignée de la réalité sensible que les autres. On retient alors que chez Aristote, écrit Saint-Edouard, « *La diversité des sciences s'établit sur les différents modes de définir ou les différents genres de définitions.* »¹⁶²

Thomas d'Aquin résume cette idée en écrivant que « *les « speculabilia » diffèrent entre eux. Les uns dépendent de la matière selon l'être et l'intelligence, comme ceux qui comportent matière sensible dans leur définition.* »¹⁶³ Ces derniers ne sauraient être saisis sans matière sensible commune. C'est le cas de la physique. Par exemple, le concept d'Homme ne saurait être pris en charge sans la chair et les os. Ensuite ajoute-t-il, « *il y a des « speculabilia » qui ne dépendent pas de la matière selon l'intelligence, mais qui en dépendent selon l'être.* »¹⁶⁴ C'est le cas de la mathématique, qui peut se définir par la ligne et le nombre. Enfin, il y a « *des « speculabilia » qui ne dépendent de la matière ni selon l'intelligence ni selon l'être.* »¹⁶⁵ Cela suppose qu'ils peuvent exister sans matière, d'une part, parce qu'ils ne sont pas dans la matière, c'est le cas de Dieu et des anges. D'autre part, ils le sont dans certains êtres et dans d'autres ne le sont pas. C'est le cas des concepts de substance, de qualité, d'être, de puissance et d'acte, qui sont examinés par la métaphysique.

Au-delà de la division des sciences, il y a la **méthode**. Selon Aristote, pour atteindre la

¹⁶⁰ *Métaphysique*, Livre VI, cité par Saint-Edouard, *Ibid.*, p. 219.

¹⁶¹ En effet selon l'auteur de la *Métaphysique*, toute la mathématique ne se rapporte pas à la saisie des êtres immobiles et séparés. Certaines de ses branches étudient aussi les êtres en mouvement. C'est le cas de la géométrie qui peut étudier la forme des objets ou des figures qui constituent les éléments de la nature.

¹⁶² *Ibid.*, p. 223.

¹⁶³ *Expositio in Boethium de Trinitate*, q.5, a. 1, cité par Saint-Edouard, *Ibid.*, p. 223.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 223.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 223.

vérité, la science procède par une série de démonstrations des propositions de départ : les **prémisses**. Seulement, les sciences étant diverses, les méthodes le sont aussi. Il en existe probablement deux et correspondent aux deux degrés d'intelligibilité de la chose à connaître. Nous savons qu'il existe chez lui, la matière intelligible et la matière sensible. La théologie et la mathématique prennent exclusivement en charge la matière intelligible, nonobstant le degré d'abstraction ou d'intelligibilité de la chose à connaître et qui fait la différence entre les deux disciplines. La nature abstraite de la chose à connaître impose à ces deux sciences une **méthode déductive**, purement intuitive. Si la vérité est l'adéquation de l'intelligence avec la chose, l'objet de la connaissance, elle est pour Aristote, mesurée par l'aspect formel des sujets considérés. Ainsi, en mathématique, les vérités sont mesurées par l'abstraction formelle particulière propre à cette discipline. Michel Siggen écrit dans ce sens qu' « *on ne vérifie pas un théorème de géométrie par des expériences réalisées sur des formes matérielles, puisque les formes considérées par le mathématicien sont abstraites de toute matière.* »¹⁶⁶

Par contre, Aristote utilise la **méthode expérimentale** pour expliquer les phénomènes de la nature. Selon lui, le réel est au fondement et aux commandes de notre intelligence. Il se présente comme le « *grand arbitre de toute interprétation* », écrit Siggen. Dans ce réalisme, la pensée d'Aristote doit être transparente au réel. Pour cela, il doit chercher ce qu'il y a de permanent et d'universel dans la nature.

Chez Aristote, l'expérience n'est point une simple combinaison de données sensibles, encore moins l'expérimentation des modernes, du simple fait qu'elle ne fait pas appel à l'induction comme méthode. Elle est, affirme Siggen, « *la connaissance de l'individuel et constitue la première perfection de la connaissance proprement humaine.* »¹⁶⁷ Cette connaissance interpelle la sensibilité qui à son tour, nourrit la représentation de la chose individuelle dans les sens internes. Elle exige donc une riche connaissance sensible de ce qui convient à un objet et aboutit alors à la saisie de ce que Siggen appelle le **singulier-type**. La saisie du singulier-type est pour lui, « *une connaissance sensible obtenue par les différentes synthèses des sens internes et particulièrement par l'œuvre de la cogitative et de la mémoire.* »¹⁶⁸

Au-delà des organes de sens, il s'opère dans la **sensibilité interne**, un développement ul-

¹⁶⁶Siggen (M), *La méthode expérimentale. Reconstruction doctrinale de l'épistémologie aristotélicienne*, L'Harmattan, 2006, Avant-propos, p. 5.

¹⁶⁷*Ibid.*, p. 6.

¹⁶⁸*Ibid.*, p. 6.

térieur de la connaissance sensible. Pourtant, note Siggen, le jugement de l'expérience suppose la synthèse de la sensibilité interne. Et celle-ci sollicite les quatre fonctions majeures qui sont à l'origine de la distinction des sens internes : la **fonction de discernement**, qui permet à la sensibilité interne de discriminer les différents actes des sens externes. C'est le rôle du sens commun ; la **fonction de conservation**, qui permet à la sensibilité de conserver et de rappeler les actes des sens externes. C'est le rôle de l'imagination ; la **fonction de convenance**, qui permet à la sensibilité interne de juger convenables ou non les actes des sens externes. Elle s'apparente à l'estimative chez l'animal ou à la cogitative chez l'homme ; enfin, la **fonction d'antériorité**, qui permet à la sensibilité interne d'ordonner dans le temps les actes des sens externes. C'est le rôle de la mémoire.¹⁶⁹

Leur synthèse aboutit à un « *unum in multis* ». En effet, le singulier-type retenu dans la mémoire réalise une connaissance proche de l'universel. Mais alors, il reste encore au stade d'une connaissance des sens internes, car affirme Siggen, l'expérience ne pose jamais de jugement dans l'universel. Cette synthèse, nécessaire à la genèse de l'expérience, est produite dans la **cogitative** et dans la **mémoire**. Pour unir les multiples aspects de la sensibilité, les sens internes font appel au **convenable** et à l'**antériorité temporelle**, que Siggen considère comme les intentions non-senties. Ils ne sauraient être considérés comme des objets directs des sens externes. Seulement, ils donnent à la sensibilité interne la puissance d'une certaine abstraction sensible.¹⁷⁰ Ainsi, chez Aristote, l'expérience est foncièrement le propre de l'homme. Car en réalité, elle est produite par la sensibilité interne, elle-même prise en charge par la **puissance rationnelle par participation**. En d'autres termes :

*L'expérience est une collatio ordonnée de singuliers, procédant à partir de la comparaison et du rassemblement effectués par la puissance sensible interne appelée parfois raison particulière ou cogitative, sur les intentions individuelles retenues dans la mémoire. Elle se distingue de l'induction qui est une collatio faite par la raison universelle.*¹⁷¹

Dans l'expérience enfin, la raison universelle agit dans la sensibilité interne comme une **cause formelle universelle**. Elle ne fait pas les liens de convenance entre les intentions indivi-

¹⁶⁹Ibid., p. 6.

¹⁷⁰De la sorte, souligne Siggen, « le singulier-type saisi dans l'expérience possède une certaine indépendance vis-à-vis des impressions sensibles immédiates; c'est ce qui [lui] permet d'être proche de l'universel et d'avoir une stabilité semblable à celle de l'universel. L'expérience est donc un certain habitus de la cogitative et de la mémoire. Ibid., p. 7.

¹⁷¹Ibid., p. 7.

duelles. Cependant, elle donne à la sensibilité interne, particulièrement la cogitative, la puissance de saisir et d'établir de tels liens. En tant que moteur de la sensibilité interne, « *la raison élève la sensibilité humaine et lui donne un mode de représentation du réel qui reste sensible mais qui devient semblable à un concept.* »¹⁷² Dans cette optique, « *le singulier-type est représenté dans un phantasme, c'est-à-dire une similitude intentionnelle du singulier, qui s'est formé dans la cogitative sous l'influence de l'intellect, et qui est par lui-même ordonné à l'intellect.* »¹⁷³ Cette similitude, qui est issue de l'expérience, se confond à un **concept** et possède, du même coup, une certaine universalité, comme le mentionne Siggen, puisqu'elle est au plus haut point, intelligible en puissance. En clair, la quiddité particulière des choses est bien représentée dans la cogitative. L'expérience devient indubitablement chez Aristote, la connaissance de l'individuel.

Sa philosophie est généralement considérée comme distincte de celle de son maître. Mais pour dire vrai, cette différence n'est pas nettement perceptible. Les deux auteurs partagent l'unité rationnelle, qui a été l'idée-ferment de la pensée occidentale. Cette unité rationnelle se retrouve chez les modernes. La plupart des penseurs de cette époque vont perpétuer le débat sur l'origine soit subjective, soit objective de la connaissance.

II : LES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE DANS LA MODERNITE

S'il est clair que l'unité rationnelle a été amorcée en Occident par les penseurs helléniques de l'Antiquité, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle va évoluer dans le temps. Par exemple, de l'Antiquité jusqu'au Moyen-âge, la science était liée à la théologie. Dieu (ou les dieux, peu importe les époques) a été omniprésent dans le mouvement intellectuel des penseurs de ces deux époques. Pourtant, à partir de la modernité, la science va peu à peu se détacher de la théologie, au point d'acquiescer définitivement son indépendance jusqu'à notre ère. Ce combat a été mené par les penseurs tels que Copernic¹⁷⁴, Galilée, Descartes, Kepler, Stevin, etc. Et c'est dans cette même perspective (celle de clarifier et de préciser les bornes ou les limites de la connaissance scientifique) que va évoluer le criticisme Kantien.

¹⁷²*Ibid.*, p. 7

¹⁷³*Ibid.*, p. 7.

¹⁷⁴Qui a révolutionné l'astronomie en introduisant l'héliocentrisme dans la connaissance des mouvements des corps célestes en lieu et place du géocentrisme Ptolémaïque, accepté et confirmé par le christianisme.

1 : Les conditions *a priori* de la connaissance selon Kant

L'entreprise intellectuelle de Kant peut être comparée à celle de Descartes. Selon ce dernier, la philosophie a pour dessein de permettre à la connaissance scientifique d'atteindre les évidences, en remettant en cause les formes de pensée qui s'opposent à elle (notamment la connaissance sensible) et en posant du même coup, les jalons ou les principes généraux sur lesquels elle doit s'édifier. C'est ainsi qu'il fonde sa **méthode**, c'est-à-dire l'ensemble des procédés suivant lesquels la science doit être et concevoir son évolution. Avant lui, la révolution scientifique est amorcée et Isaac Newton en est le symbole, au regard du triomphe de la science physique sur les prétentions métaphysiques dans la saisie du réel. Il devient urgent pour Kant de comprendre comment ce triomphe a été possible, grâce à la **critique**, son maître-mot. Il entreprend donc d'examiner le pouvoir et les limites de la raison, c'est-à-dire les conditions qui rendent possible la connaissance.

Avant lui, les hommes de science expliquaient les phénomènes selon deux orientations : l'une **rationnelle** et l'autre **expérientielle**. Pour les rationalistes, la raison tire d'elle-même les idées de la science. Autrement dit, les phénomènes correspondent aux idées, à la pensée, parce qu'ils en sont le produit. Mais pour Kant, cette conception du savoir ne vaut que pour un entendement divin, qui a ce pouvoir de créer les choses en les pensant. Les empiristes quant à eux affirmaient que les idées que nous produisons représentent les choses. Mais si tel était le cas, Kant se pose la question suivante : comment pourrions-nous expliquer la présence de nos connaissances sur les données de l'observation empirique ? Un exemple : en avançant que l'eau bout à 100°, écrit Gérard Chomienne, la connaissance scientifique « *ne se contente pas d'enregistrer une observation acquise ; elle affirme que cela doit être le cas partout et toujours. Il y a donc plus dans la connaissance que dans l'expérience.* »¹⁷⁵

En cherchant à dépasser l'opposition entre les deux théories, Kant va distinguer deux réalités qui déterminent la connaissance proprement dite, à savoir sa **matière** et sa **forme**. La matière de la connaissance représente ce que l'esprit reçoit, c'est-à-dire la masse brute des données sensibles. Cependant, ce que cet esprit perçoit, ce sont ses propres structures, ses propres constructions, grâce auxquelles ces données sont mises en forme. C'est donc cette pensée qui désigne chez Kant la **révolution copernicienne**. Et selon Chomienne, « *de même que Copernic qui, in-*

¹⁷⁵ Lire les philosophes, Hachette, 1998, p. 318.

*versant les relations admises, fait tourner la Terre autour du Soleil – Kant affirme que ce n'est pas le sujet connaissant qui doit se subordonner aux objets, mais les objets qui doivent se régler sur le sujet de la connaissance. »*¹⁷⁶

Il s'ensuit donc que le monde, le réel, n'est connaissable que dans la mesure où l'esprit humain projette son ordre sur lui. Il n'est pas connaissable en lui-même, mais tel qu'il apparaît ou se manifeste à l'esprit. Dans ce cas, il m'est impossible, en tant qu'homme, de connaître ce qu'est le réel pour les autres êtres. Contrairement à la conception métaphysique, qui a la prétention de connaître les **essences** ou les **noumènes** comme Kant les appelle lui-même, nous ne connaissons les choses que celles que nous avons mises nous-mêmes dans notre esprit. Ainsi, cette ambition étant désormais invalidée, Kant peut établir un nouveau partage : la science doit construire un savoir sur les phénomènes, sans outre mesure dépasser les limites de l'expérience. Au-delà d'elle, la raison est uniquement pratique. Cela veut dire que son « *champ est libre pour la foi et les postulats que la morale exige, affirme Chomienne.* »¹⁷⁷ Par exemple, selon Kant, « *le caractère irréfutable des démonstrations mathématiques, la nécessité et l'universalité des lois de la nature fondées sur l'expérience et le calcul prouvent que la mathématique et la physique ont trouvé le chemin sûr de la science.* »¹⁷⁸ Ce qui n'a pas été le cas de la métaphysique qui, dans l'histoire de la philosophie, n'a cessé « *d'offrir le spectacle d'un champ de bataille où les philosophes s'affrontent dans des débats sans issue.* »¹⁷⁹

La critique est la voie que Kant empreinte pour atteindre la connaissance véritable. Elle n'est pas la science elle-même, mais elle délimite son champ de compétence. La critique se pose en s'opposant à la connaissance spéculative, qui a la prétention d'atteindre les essences par la raison. Elle a ceci de positif qu'elle libère la raison des spéculations suprasensibles et la conduit vers la connaissance pratique. En analysant la seconde préface de la *Critique de la raison pure*, Ole Hansen-Løve écrit que :

La connaissance spéculative est limitée aux objets de l'expérience ; les choses en soi ne peuvent être connues, mais elles peuvent être pensées. Il est dès lors possible d'admettre que les phénomènes, objets de notre connaissance, sont entièrement déterminés et qu'une chose en soi, que nous pouvons penser mais jamais con-

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 318.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 318.

¹⁷⁸ Baraquin (N) Laffitte (J), *Dictionnaire des philosophes, Op. cit.*, p. 167.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 167.

*naître, comme l'âme humaine par exemple, est libre.*¹⁸⁰

La Critique n'est donc préjudiciable qu'aux prétentions des Ecoles, qui disaient être les dépositaires de la connaissance des noumènes. Elles doivent désormais, selon Ole Hansen-Løve, « se limiter à la culture des preuves de l'immortalité de l'âme, de la liberté de la volonté et de l'existence de Dieu auxquelles les hommes ont toujours été sensibles »¹⁸¹. La Critique de la raison kantienne doit alors mettre un terme aux querelles, aux contradictions des métaphysiciens au moment où les gouvernements prendront soin de préserver sa liberté. Sans elle (la critique), la démarche métaphysicienne prend la forme illégitime du dogmatisme. À partir d'elle seulement, et comme science, la métaphysique « devient possible selon le procédé de la démonstration rigoureuse à partir de principes a priori assurés. »¹⁸²

De ce qui précède, dans quelle condition la connaissance scientifique est-elle possible ? Par ailleurs, si selon Kant, **connaître c'est juger**, c'est-à-dire subsumer le particulier sous une règle générale¹⁸³, alors sur quels types de jugements se fonde la science ?

Pour atteindre la connaissance scientifique, Kant va distinguer les jugements selon leur **valeur** et selon leur **contenu**. Par rapport à la valeur, il existe trois types de jugements : les **jugements apodictiques**, qui énoncent des vérités de droit, nécessaires et universelles. Par exemple, les diamètres d'un cercle se coupent en son centre ; les **jugements assertoriques**, qui énoncent des vérités de fait, de simples constats, contingents et vérifiables. Par exemple, Yaoundé est la capitale du Cameroun ; les **jugements problématiques**, qui énoncent de simples éventualités ou possibilités. Par exemple, le réel a peut-être un commencement.

Par rapport au contenu ou à la compréhension, Kant soutient qu'il y a les **jugements analytiques** et les **jugements synthétiques**. Un jugement est dit analytique lorsque le prédicat ou l'attribut est nécessairement contenu dans le sujet. Par exemple, dans un cercle, tous les rayons sont égaux. Par contre, un jugement est dit synthétique lorsque le prédicat s'ajoute au sujet sans en faire nécessairement partie. Par exemple Socrate est athénien.

Tous ces jugements ne conduisent pas à la connaissance scientifique. Par rapport à leur

¹⁸⁰Kant (E), *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition (1787), Traduction et analyse par Ole Hansen-Løve, Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve Edition numérique : Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, octobre 2011, p. 47,425

¹⁸¹*Ibid.*, p. 47.

¹⁸²*Ibid.*, p. 47.

¹⁸³Comme le notent Baraquin (N) et Laffitte (J) dans leur *Dictionnaire des philosophes*, *Op. cit.*, p. 167.

valeur par exemple, les jugements analytiques, qui n'exposent que ce qui est contenu dans le concept, sont nécessaires et *a priori*. Autrement dit, ils sont tirés indépendamment de l'expérience. Toutefois, ils sont tautologiques et Kant les déconseille à celui qui veut connaître scientifiquement le réel. Par contre, les jugements synthétiques sont féconds « *parce qu'ils découvrent dans l'expérience de quoi enrichir la connaissance, écrivent Baraquin et Laffitte.* »¹⁸⁴ Mais alors, ils sont *a posteriori*, c'est-à-dire empiriques d'une part et d'autre part, « *l'expérience sensible ne fournit que des connaissances contingentes.* »¹⁸⁵ Or, les jugements qui sont au fondement de la connaissance scientifique et qui sont nécessaires et universels, doivent être *a priori*. Et selon Kant, « *pour que la science progresse, il faut qu'ils [les jugements] soient synthétiques.* »¹⁸⁶

Comment donc peut-on connaître *a priori*, c'est-à-dire sortir du concept sans tenir compte de l'expérience ? Aussi, comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Ces questions posent le problème de la raison pure, qui permet de dégager des fondements et les conditions de validité de la connaissance. Elles trouvent leurs réponses dans la révolution copernicienne de Kant. Selon lui, la connaissance a deux origines : la **sensibilité** et l'**entendement**. La première source désigne la façon dont l'homme est affecté par l'intuition. La sensation, c'est-à-dire la matière de l'intuition sensible, est l'impression de l'objet sur la sensibilité humaine. Elle est, comme le soulignent Baraquin et Laffitte, « *le donné et, comme telle, elle est pure diversité à laquelle les formes a priori de notre intuition sensible, l'espace et le temps*¹⁸⁷, confèrent l'unité. »¹⁸⁸

La seconde source, l'entendement désigne la faculté de concevoir les choses¹⁸⁹. Elle a une fonction de jugement et c'est à elle que revient l'ordonnement du donné et en même temps, l'unification des phénomènes. Juger en effet, « *c'est unifier ce qui s'offre dans l'intuition par un acte de synthèse ajoutent-elles, et l'entendement effectue cette liaison des phénomènes à l'aide de*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 167.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 167.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹⁸⁷ Selon Kant, l'espace et le temps ne sont pas les propriétés des objets sensibles. Ils ne sont pas non plus des concepts formés par l'abstraction. Ils désignent simplement les cadres nécessaires de toute intuition sensible, à partir desquels les objets nous sont donnés.

¹⁸⁸ Baraquin (N), Laffitte (J), *Dictionnaire des philosophes, Op. cit.*, p. 168.

¹⁸⁹ Selon Kant, l'entendement est différent de la raison. Yvon Belevat et Al. écrivent à cet effet que : « *L'entendement (Verstand), juge légitime de l'expérience, n'est pas la raison (Vernunft). L'entendement est habilité à traiter de substances et de causes, mais non plus en-soi, seulement pour-nous. Dès que la raison, dépassant l'expérience vérifiable, prétend s'élever à l'en-soi de l'âme, du monde ou de Dieu, elle trahit que sa portée ne va pas jusque-là...* », *La révolution kantienne, Histoire de la philosophie*, (1973) Idées/Gallimard, 1978, p. 11, 12.

*ses catégories*¹⁹⁰, *qui ne sont pas des concepts d'objets, mais des règles d'unification.* »¹⁹¹ A titre d'exemple, Kant pense que la causalité ne saurait se réduire à une succession des phénomènes. Elle est la règle et la condition *a priori* de la liaison nécessaire des phénomènes, « *telle que l'effet résulte de la cause au lieu de lui succéder simplement.* »¹⁹² En dehors de ces catégories, la connaissance du réel devient impossible, car selon Kant lui-même, les intuitions sont aveugles sans les concepts et vides sont les concepts sans les intuitions.

Mais, si la sensibilité et l'entendement sont des facultés hétérogènes, il devient nécessaire pour Kant, de trouver un troisième terme qui soit *a priori* d'une part et d'autre part, homogène à la catégorie et au phénomène. Aussi, il doit d'un côté, être intelligible et de l'autre côté, être sensible. Kant l'appelle le **schème transcendantal**. Ce dernier ne désigne pas, selon Baraquin et Laffitte, « *une simple image mais une représentation d'une méthode de construction et le schématisation pour permettre l'application des catégories aux intuitions sensibles.* »¹⁹³ Sa présence et sa fonction médiatrice lui confèrent un statut majeur et légitime à l'usage des catégories, en les limitant simplement aux données sensibles.

Il est un fait tout de même remarquable dans cette théorie de la connaissance kantienne et qui complète ce qui précède. Les synthèses ne sauraient constituer à elles seules la science. Pour que celle-ci soit possible, il est nécessaire que

*les opérations de l'entendement soient à leur tour ramenées à l'unité d'un sujet. Cette subjectivité ou **aperception originaire** est dite transcendantale, car elle rend seule possible, a priori, les synthèses pures de l'entendement et, en dernière analyse, la connaissance a priori des phénomènes donnés dans l'intuition.*¹⁹⁴

En clair, la science naît de l'unité rationnelle des formes *a priori* de la sensibilité et les catégories de l'entendement. Cette unité rationnelle se retrouve chez Comte. Sa pensée peut être considérée comme le prolongement du criticisme kantien, en ce sens que les théories des deux auteurs ont pour mission de mettre un terme aux spéculations métaphysiques, dans leur espoir d'atteindre les vérités absolues, et de chercher la voie sûre pour penser rationnellement le réel.

¹⁹⁰Que sont : la quantité, la qualité, la relation et la modalité.

¹⁹¹Baraquin (N), Laffitte (J), *Dictionnaire des philosophes*, Op. cit., p. 168.

¹⁹²*Ibid.*, p. 168

¹⁹³*Ibid.*, p. 168.

¹⁹⁴*Ibid.*, p. 168, 169.

2 : La loi des trois états de Comte

La philosophie naît de l'étonnement. Mais cet étonnement diffère d'un auteur à un autre. Celui d'Auguste Comte repose sur la conception d'une « **philosophie positive** », qui cherche la vérité « *dans les acquis des sciences et leurs méthodes (...) – recherche de circonstances observables, de relations entre les phénomènes et non de causes absolues – et refuse, contre le scientisme, de séparer les sciences de leur utilité humaine et de leur enracinement dans l'histoire.* »¹⁹⁵ L'objectif de la science est de penser les problèmes sociaux, d'où l'invention d'une **science sociale** : la « *sociologie* », qui traite globalement des problèmes humains. Pour y parvenir, il est d'abord et avant tout question de penser l'évolution de l'esprit humain.

Selon Comte, l'esprit scientifique n'est pas intrinsèque à l'être de l'homme. Il est un phénomène tardif dans l'évolution de sa pensée. Cette évolution correspond à celle de la science elle-même. Elle part de ce qu'il a appelé la **loi des trois états**, jusqu'à la naissance de la **science sociale** proprement dite¹⁹⁶. Selon Florence Khodoss, la loi des trois états définit « *à la fois un régime politique et une manière de vivre, un développement de l'imagination et du sentiment.* »¹⁹⁷ Il s'agit des états **théologique**, **métaphysique** et **positif**. Ces derniers représentent les modes d'explication des phénomènes en général.

L'état théologique désigne l'état dans lequel les faits et les événements observés par les hommes, sont expliqués par des facteurs ou des idées théologiques surnaturelles ou symboliques. Autrement dit, c'est la période pendant laquelle les hommes rapportent les phénomènes observés à des êtres surnaturels, qui seraient à l'origine de tout ce qui existe ou qui se produit dans la nature. Par exemple, tout ce qui existe a été créé par Dieu, le premier moteur. Pourtant, Dieu est être surnaturel et fictif. Cet état se subdivise en trois étapes, à savoir : le **fétichisme** « *qui attribue aux objets eux-mêmes une vie, une pensée, des intentions semblables aux nôtres. L'affectivité y prédomine* »¹⁹⁸ ; le **polythéisme** « *qui peuple la nature des êtres fictifs, personnels et invisibles* »¹⁹⁹ ;

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹⁶ Le but de la philosophie de Comte est d'« *édifier une philosophie des sciences, poser les principes d'une politique rationnelle. Ces deux recherches menées simultanément se rejoignent dans la sociologie qui achève le système des sciences et constitue la théorie de la politique positive.* », *Ibid.*, p. 25.

¹⁹⁷ Comte (A) *Cours de philosophie positive* (1830-1842), coll. Laurence Hansen-Løve, 2010, version électronique, p. 27, consultation du 25 avril 2015. Et selon Comte, chaque société et ce, dans tous ses aspects, est à une époque donnée, marquée par l'un des états.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 27.

le **monothéisme** « qui concentre tout le pouvoir sur un Être suprême »²⁰⁰. Le fétichisme est sensiblement supérieur à l'instinct animal et correspond à la période primitive de l'Humanité, qui peut être assimilée aux premières lueurs de la cognition chez l'enfant²⁰¹. Si l'état théologique s'identifie à l'imagination, à la spéculation et au sentiment, c'est parce que le polythéisme les a rendus plus manifeste. Il s'assimile à ce qu'il y a aujourd'hui lieu d'appeler la « *pensée mythique* ». Comte qualifie cette période de **fictive**. Le polythéisme sera plus tard remplacé par le monothéisme, qu'il considère comme l'étape supérieure de l'état théologique.

L'état métaphysique repose sur la spontanéité des phénomènes ou sur l'intervention extérieure des êtres supérieurs. C'est la période pendant laquelle les hommes expliquent les phénomènes observés par des données anthropomorphiques. En d'autres termes, ils prêtent à la nature les vertus et les qualités humaines. Le cours des événements « obéit désormais à des abstractions considérées comme réelles. »²⁰² Le concept de métaphysique en lui-même prête à équivoque. Loin d'être une réflexion philosophique de la théologie comme dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes ou bien comme dans le *Discours sur la métaphysique* de Leibniz, il indique à l'époque de Comte, trois choses : premièrement, il est pris soit comme un substantif, soit comme un adjectif, pour désigner les principes généraux des sciences. Il est ensuite associé à ce qui est obscur, confus ou hermétique. Enfin, il renvoie à la science des idées et de leur fondement. C'est fort de ces conceptions que Comte la considère comme une pure **abstraction**. L'état métaphysique n'est autre qu'une vision modifiée de l'état théologique²⁰³. Cette situation le discrédite en ce sens qu'aux yeux du philosophe français, il n'a pas une grande importance dans l'évolution intellectuelle de l'Humanité, au regard de la nature obscure et hermétique de la philosophie spéculative, en tant que moyen par lequel l'homme appréhende les phénomènes.

L'état positif est celui dans lequel l'intelligence humaine atteint l'âge adulte, c'est-à-dire la maturité. Il se veut non pas provisoire comme les deux premiers, mais définitif en tant qu'il est le stade ultime de l'évolution non seulement de l'esprit humain, mais de l'Humanité tout entière.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 27.

²⁰¹ Mais l'adulte dans cette période ne s'en trouve pas encore détaché du simple fait qu'il « redevient fétichiste dans les moments d'intense émotion et supplie les choses de lui être favorables. », *Ibid.*, p. 28.

²⁰² Hersch (J), *Op. cit.*, p. 284.

²⁰³ « Même recherche des causes premières, écrit Khodoss, mais au lieu d'imaginer, on argumente. Les puissances divines sont remplacées par des essences, des qualités cachées, des principes abstraits dont on parle comme s'il s'agissait d'agents concrets. », Comte (A), *Cours de philosophie positive*, *Op. cit.*, p. 28.

Il est dit **normal** parce qu'il fixe les principes de la connaissance véritable²⁰⁴. Il faut dans la même optique, noter que tous les savoirs ont été parcourus par les trois états, à des époques et à des vitesses différentes :

*De sorte qu'en une même époque – voire chez un même penseur – peuvent coexister, par exemple, une astronomie positive, une biologie métaphysique et une sociologie théologique. Mais cette situation ne peut être que provisoire, et d'ailleurs elle est un facteur de déséquilibre pour les individus ainsi partagés.*²⁰⁵

Si l'objectif majeur du positivisme comtien repose sur l'édification d'une science sociale, il faut d'abord et avant tout rappeler que toutes les sciences sont mises à contribution pour y parvenir²⁰⁶. Mais avant, précisons une chose : ce que Comte récuse dans la philosophie, c'est le caractère abstrait et obscur de la métaphysique, en tant qu'elle recherche en permanence les origines des choses. Au lieu de s'orienter vers une pareille méditation, il est nécessaire pour l'homme de science de réfléchir sur les **lois** qui lient les phénomènes entre eux. Ainsi par exemple, en mathématique, Comte va en guerre contre le calcul des probabilités de Laplace ;

*en astronomie, il blâme tout effort pour déterminer la constitution physique des astres, et il est l'ennemi de toute cosmogonie en dehors des limites du système solaire ; en physique, il ne veut pas que l'on cherche à déterminer la constitution de la matière, et il considère le système du type du mécanisme cartésien comme à demi métaphysique ; en biologie, il condamne toute théorie de l'évolution des espèces, comme, en sociologie, toute recherche sur l'origine historique des sociétés.*²⁰⁷

Il est certes vrai que les sciences, telles qu'elles se présentent aujourd'hui, ne sont plus régies sous cette forme. Toutefois, elles ne sont valables que si elles obéissent aux lois, elles-mêmes considérées comme des relations constantes entre les phénomènes. La science doit, selon lui, « substituer aux conceptions subjectives de l'âge théologique et métaphysique, sur les réalités productrices des phénomènes, des conceptions purement objectives. »²⁰⁸ Tout ceci suppose l'existence d'un **ordre** qu'il faut sans doute suivre, afin d'atteindre la connaissance véritable.

²⁰⁴ Khodoss ajoute que : « l'esprit positif renonce à chercher les causes pour s'attacher seulement aux lois : il s'agit bien entendu des lois de la nature (...) La renonciation aux causes, pour bien être comprise, doit être liée au sens que Comte donne à ce mot, et qui est délimité par les adjectifs qui l'accompagnent habituellement. Les causes sont intimes, elles sont absolues, elles sont soit premières soit finales. La loi au contraire, est une relation (loi de coexistence, statique, ou loi de succession, dynamique) qui rattache chaque objet à ce qui lui est extérieur. La cause en ce sens, est à rapprocher de la substance. L'un et l'autre concepts supposent une référence à l'absolu. », *Ibid.*, p. 30.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁰⁶ Ce qui fait dire à Bréhier que : « Chez Comte, les sciences positives sont un moyen pour la réforme sociale ; directement ou non, elles sont toutes ordonnées à cette fin. », *Histoire de la philosophie*, Tome II, *Op. cit.*, p. 868

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 868, 869.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 869.

L'ordre renvoie ici à la « *fixité de la structure de la chose* »²⁰⁹. On constate dès lors que la loi des trois états trouve sa pertinence dans l'ordre de succession des sciences, « *selon une généralité décroissante et une complexité croissante, écrivent Baraquin et Laffitte.* »²¹⁰ Il s'agit successivement des mathématiques, de l'astronomie, de la physique, de la chimie, de la biologie et de la sociologie²¹¹. Et selon Baraquin et Laffitte, « *cette classification démontre (...) qu'une nouvelle science positive est à fonder, la sociologie, physique sociale ou science des faits humains (...) seule science capable de synthétiser toutes nos connaissances en les rapportant à l'homme.* »²¹²

Telle est donc la conception du savoir scientifique selon Comte. Au-delà des critiques et des incompréhensions professées vis-à-vis de sa philosophie positive, il est important de dire qu'elle a marqué et inspiré plusieurs penseurs, à l'instar de Gaston Bachelard. Pour lui, la science n'a pas subi une évolution linéaire. Bien au contraire, elle s'est construite à partir des **ruptures épistémologiques**, entendons par là, les « *mutations brusques que doit effectuer l'esprit pour ajuster ses cadres rationnels aux expériences nouvelles.* »²¹³ Pour prouver cette progression, il s'appuie sur la loi des trois états de son prédécesseur.

Selon Bachelard, il existe trois grandes périodes qui marquent l'histoire et le devenir de la connaissance scientifique. Il s'agit de : l'**état préscientifique** (qui va de l'Antiquité au XVIII^{ème} siècle) se fait remarquer par une absence accrue de rupture entre l'expérience commune et celle de la science d'une part et d'autre part, « *par le caractère empirique de l'objet scientifique en continuité avec les apparences* »²¹⁴ ; l'**état scientifique** (allant de la fin du XVII^{ème} siècle au début du XX^{ème} siècle) qui marque une rupture entre la connaissance commune et la connaissance scientifique proprement dite. Celle-ci est due au fait que la pensée abstraite devient un frein, un obstacle à tout processus de rationalisation des choses. Néanmoins, ce stade reste intimement lié à la pensée cartésienne, celle « *d'une philosophie de l'intuition, de l'immédiat, des natures simples, d'un esprit scientifique confiant dans les vérités premières et notions de base* »²¹⁵ ; le **nouvel esprit scientifique** qui commence en 1905, date de naissance de la **relativité** d'Albert

²⁰⁹*Ibid.*, p. 869.

²¹⁰Baraquin (N), Laffitte (J), *Dictionnaire des philosophes, Op. cit.*, p. 67.

²¹¹Selon Comte, une science ne peut atteindre l'état positif que si celles qui l'ont précédée l'ont atteint.

²¹²*Ibid.*, p. 76.

²¹³Baraquin (N), Laffitte (J), *Dictionnaire des philosophes, Op. cit.*, p. 40.

²¹⁴*Ibid.*, p. 40. A cette idée, il faut ajouter qu' « *“on pense comme on voit”, c'est-à-dire de façon substantialiste, avec un regard fasciné par la chose et prisonnier de l'imagination, des idées générales et des concepts immuables* », *Ibid.*, p. 40.

²¹⁵*Ibid.*, p. 41.

Einstein et s'étend jusqu'à nos jours. Il se reconnaît par la rupture entre l'idée des natures simples cartésiennes encore observée dans l'état précédent et la science telle que conçue par Bachelard lui-même²¹⁶.

En réalité, selon lui, ce qui est simple est bondé d'illusions certaines « *et les natures prétendues simples se révèlent un tissu de relations complexes, la nouvelle pensée scientifique ne cessant d'affiner et de différencier les structures.* »²¹⁷ Cette période se détermine sûrement par une réelle prise de conscience de la nouvelle approche scientifique. Elle n'est plus un simple état, elle est désormais un **esprit**, qui opère des ruptures avec toute pensée non scientifique. Car, l'esprit scientifique nous recommande de nous garder d'avoir une opinion sur des questions que nous ne comprenons pas, sur des questions que nous ne pouvons clairement formuler. Il écrit alors qu'avant tout,

*il faut savoir poser des problèmes. Et quoi qu'on dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est précisément ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit.*²¹⁸

Cette construction est considérée comme telle parce qu'elle s'opère en s'opposant aux **obstacles épistémologiques**. De la sorte, l'**objet** ne doit plus être perçu comme définitivement connu, mais plutôt comme le produit de la rectification permanente du savoir. De même, la raison doit cesser d'être cette structure immuable et éternelle. Car, notent Baraquin et Laffitte, « *aucune catégorie a priori ne préside à la constitution du savoir : la pensée produit ses propres catégories dans un dialogue permanent avec l'expérience, dialogue qui instruit et informe la raison.* »²¹⁹

De ce qui précède, nous retenons que dans la rationalité classique, antique et moderne, la volonté d'unifier et de réduire la connaissance à un certain nombre de principes directeurs a été à l'origine de la science. Mais cette volonté ne s'est pas manifestée sans heurts. L'idéalisme an-

²¹⁶Dans cette optique, il écrit dans son *Nouvel esprit scientifique* qu'« on s'aperçoit que l'état d'analyse de nos intuitions communes est très trompeur et que les idées les plus simples comme celles de choc, de réaction, de réflexion matérielle ou lumineuse ont bien d'être révisées. Autant que les idées simples ont besoin d'être compliquées pour pouvoir expliquer les microphénomènes », *Ibid.*, p. 41.

²¹⁷*Ibid.*, p. 41.

²¹⁸Bachelard (G), *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1938, p. 16.

²¹⁹*Ibid.*, p. 42. Elle ne se veut plus constituée, mais constituante, parce qu'« elle requiert une pédagogie orientée vers le refus des intuitions premières, du réalisme chosiste, des certitudes définitives, pédagogie qui développe le sens du problème, de la complexité et de l'abstraction croissantes. », *Ibid.*, p. 42.

tique de Platon et d'Aristote a été remis en question par le criticisme de Kant et le positivisme de Comte chez les modernes. La première doctrine a soutenu que la science est une pure construction intelligible de la sensibilité. Les secondes doctrines quant à elles ont reposé sur l'idée selon laquelle la science tire sa source de la réalité, au-delà de laquelle aucune connaissance n'est possible.

De toute évidence, cette opposition prouve d'une part que la connaissance est complexe, qu'elle n'a pas une seule source et d'autre part, que la rationalité classique a cherché d'un côté comme de l'autre à unifier le savoir, afin de simplifier la saisie du réel, originellement complexe. Cette unité rationnelle occidentale se retrouvera dans la constitution sociale antique et moderne. C'est donc ce pan de la réalité qui fera l'objet de notre préoccupation dans le chapitre suivant. Il sera question pour nous de chercher à comprendre les fluctuations interactives et parfois contradictoires entre les différents systèmes qui ont déterminé le jeu politique des peuples de ces deux époques.

TROISIEME CHAPITRE : L'UNITE DES RAPPORTS SOCIAUX DANS LE PARADIGME DE SIMPLICITE

Le chapitre précédent a conduit à la conclusion de l'unité de la connaissance dans la rationalité classique occidentale. Cette même unité du savoir se retrouve dans les théories politiques des penseurs de l'Antiquité et de la Modernité. En effet, les deux époques sont traversées par de nombreuses crises sociales. Ces dernières vont susciter plusieurs réflexions de la part de certains penseurs, dont le but sera d'organiser la société, pour la promotion du bonheur individuel et de la paix sociale. Cette quête de l'harmonie nous permettra donc de saisir les différents systèmes politiques qui se sont succédés au fil du temps.

I : LES SYSTEMES POLITIQUES DE L'ANTIQUITE

L'organisation sociale est fille des relations interindividuelles. Cette idée nous conduit vers la **politique**, qui peut se définir comme « *ce qui a trait à la vie collective dans un groupe d'hommes organisé.* »²²⁰ Il est certes vrai qu'elle relève d'un certain ordonnancement sociétal, mais elle admet au fil des époques, plusieurs conceptions, parfois différentes d'un auteur à un autre, d'une cité à une autre. Dans l'Antiquité occidentale, plusieurs théories politiques ont été émises. Mais, dans ce chapitre, nous limitons notre propos à celles de Platon et d'Aristote, qui essayent chacun en ce qui le concerne, de résumer la vie sociale de la Grèce.

1 : La *callipolis* de Platon

La question de la *polis*, c'est-à-dire de la socialité de l'être de l'homme se retrouve dans presque toute la philosophie de Platon. Elle est exposée dans plusieurs ouvrages²²¹ pour corriger les imperfections et les incohérences dans lesquelles sont plongés les dirigeants de son temps. A titre de rappel, la Grèce est traversée par trois grandes crises : **politique**, **économique** et **intellectuelle**. Sur le plan politique, Platon assiste très jeune, à la chute de la cité athénienne. Il est d'une part, déçu par l'**oligarchie des Trente Tyrans** sur laquelle reposaient ses espoirs de voir la prospérité sociopolitique et économique de la cité et d'autre part, par l'introduction de la **démocra-**

²²⁰Lalande (A), *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 785.

²²¹ Tels que l'*Apologie de Socrate*, la *République*, le *Politique*, les *Lois*, etc.

tie²²², qui sera à l'origine de la condamnation à mort de Socrate, son maître, injustement traduit devant un tribunal populaire.

La philosophie politique de Platon se présente alors comme une réflexion qui tient à les surmonter, par une réforme des institutions et du tissu social dans son ensemble. Elle se donne pour objectif de produire de nouvelles bases, à même de promouvoir l'**ordre** dans la cité. Le maître-mot de sa socialité est la **justice**. Il la conçoit comme un concept qu'on peut saisir par la **science**, qui est elle-même conçue selon le modèle des Idées. En effet, dans sa quête de la *Callipolis*, il réfléchit sur son idéal politique en le faisant reposer sur une logique qualitativement différente de celle des hommes, parce qu'elle est éphémère et imparfaite. Emile Chambry écrit dans ce sens que ce type de gouvernement « *accorde toute la puissance à la science, comme dans la République, où un petit nombre de sages, entraînés à la dialectique et l'œil fixé sur l'idée du bien, sont chargés de former les hommes à la ressemblance du modèle divin qu'ils contemplent.* »²²³

Cette idée prouve que la société n'est pas naturelle à l'être de l'homme. Elle est née des **besoins**, des **insuffisances** ou des **manquements** éprouvés par un homme isolé. En effet, selon Platon, ce qui a donné naissance à la société, c'est l'insuffisance que chaque individu a ressenti de se suffire à lui-même et le besoin qu'il a éprouvé d'une foule de choses. Il écrit dans ce sens qu'

*un homme a recours à un autre pour un besoin particulier, puis à un autre en fonction de tel ou tel autre besoin, et parce qu'ils manquent d'une multitude de choses, les hommes se rassemblent nombreux au sein d'une même fondation, s'associant pour s'entraider. C'est bien à cette société que nous avons donné le nom de cité...*²²⁴

Le type de gouvernement qu'expose sa pensée politique est considéré par lui-même comme le seul et l'ultime, capable d'apporter le bonheur, aussi bien individuellement que collectivement. Il y croit fermement, parce qu'il a pour but de réaliser écrit Pius Ondoua, « *la justice,*

²²²Celle-ci a remplacé la société traditionnelle (calquée sur le modèle d'allégeance et de soumission de l'esclave sur le maître), en introduisant le désordre dans la cité. Dans la Grèce antique, la démocratie est créatrice de libertés qui elles-mêmes entraînent le non respect de l'autorité et des institutions, puisque désormais les affaires publiques sont laissées entre les mains inexpertes.

²²³Chambry (E), *Platon (Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias)*, Trad. Et notes, Garnier- Flammarion, 1969, p. 160.

²²⁴Platon, *République*, livre II, 369b – 370b, Garnier-Flammarion, trad. G. Leroux, 2002, p. 137.

qui est ordre, rationalité, efficacité, en tant que correspondance entre organisation cosmique, organisation de la cité et hiérarchie de l'âme dans l'homme. »²²⁵ Dans une telle société, il y a naissance d'un nouvel homme, d'une humanité neuve, qui repose sur les valeurs telles que la **non-violence**, qui considère la violence comme le recours illégal à la force comme moyen d'expression pour défendre une cause, comme la loi de la bête ; l'**ordre rationnel**, qui se confond à l'ataraxie, se pose en s'opposant au désordre intérieur et social, sources de chaos ; la **justice sociale**, qui promeut l'équilibre et l'harmonie entre les hommes. Selon Pius Ondoua, cette cité idéale « permet la réalisation de cette Callipolis qui est Etat réussi, cité parfaite, avec émergence d'une socialité véritablement humaine où se trouve réalisé l'ordre que l'on peut déceler dans l'organisation cosmique et que la raison indique. »²²⁶

La justice se définit ici comme la force que contient chaque homme dans les limites de sa propre tâche. En d'autres termes, une société est dite juste, lorsque chacun est à sa place et joue pleinement son rôle. Cette société est non seulement hiérarchiquement constituée, mais aussi fondée sur la **science** et la **compétence** qui, elles-mêmes, s'identifient aux trois **niveaux de l'âme** que sont : le **désir**, le **courage** et la **raison**. L'âme désirante se trouve au niveau du ventre et correspond, à l'échelle de la connaissance, à la **doxa**, dans laquelle est plongée la plèbe, constituée de **paysans**, des **artisans**... L'âme courageuse quant à elle se trouve au niveau du diaphragme et selon Hersch, elle « tend à combattre, à conquérir, à s'engager pour une cause ou une autre. »²²⁷ Elle est constituée des **guerriers**. Et l'âme raisonnable se trouve dans la tête et a pour mission de penser, de produire les idées, le savoir en général, dans l'intérêt supérieur de la cité tout entière. Elle correspond à l'**épistémè** et est réservée à la classe des privilégiés, constituée des **magistrats**.²²⁸

De plus, ajoute Platon, à chaque niveau de l'âme correspond une vertu particulière. La vertu de l'âme désirante est la **modération**, celle de l'âme courageuse est le **courage** et celle de l'âme raisonnable est la **sagesse**. Et selon Hersch, lorsque chacune de ces vertus est pratiquée au niveau qui correspond réellement à l'âme, « alors, la plus haute vertu, la justice règne sur

²²⁵Ondoua (P), *Existence et valeurs III. Avenirs pluriels*, L'Harmattan, 2009, p. 28.

²²⁶*Ibid.*, p. 28.

²²⁷*L'étonnement philosophique, Op. cit.*, p. 48.

²²⁸Il faut reconnaître que cette hiérarchie n'est réservée qu'au citoyen, celui-là même qui jouit de ses droits civiques. Sont donc exclus de la citoyenneté, puisque n'ayant pas les mêmes droits que le citoyen, les esclaves, les étrangers, les femmes et les enfants. Ils sont de ce point de vue, considérés comme des sous-hommes pour lesquels les basses tâches sociales sont réservées.

*l'ensemble, qu'il s'agisse de l'homme ou de l'Etat. »*²²⁹ La justice est donc aux yeux de Platon, au fondement de l'harmonie sociale. Celle-ci conseille à l'être de l'homme d'occuper la place qui lui revient dans le tissu social. On peut donc comprendre l'origine du désordre dans lequel était plongée la cité et qui a précédé la rédaction de cette théorie politique. L'introduction de la démocratie a selon Platon, inversé les valeurs d'antan et a bouleversé la hiérarchie des hommes et des compétences, chère à l'harmonie sociale.

En passant en revue les systèmes politiques qui se sont succédés dans la cité (la timocratie, l'oligarchie, l'aristocratie, la tyrannie et la démocratie), Platon pense que la plupart sont dépourvus d'**éthique**. Pourtant, la politique ne doit en aucun cas, s'éloigner de la moralité, en ce sens qu'elle en décrit le champ et en limite l'exercice pour le bien commun, lui-même responsable de la paix sociale. Le système politique platonicien s'oppose particulièrement à la tyrannie et à la démocratie. La tyrannie est considérée comme le pire régime politique, car elle est porteuse de violence et la démocratie est porteuse d'injustice, de désordre et d'immoralité. Le système à même d'assurer l'ordre et la justice, qui détermine l'unité politique de la cité athénienne est l'**aristocratie**. Celui-ci repose sur la promotion de l'élite intellectuelle, des hommes dont la vertu s'identifie à la sagesse, c'est-à-dire les **magistrats** et les **philosophes**. C'est ainsi qu'il faut comprendre sa célèbre formule du **philosophe-roi**. Il écrit que : « *les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par la grâce divine, ne se mettent à philosopher véritablement* ». ²³⁰

Nous retenons donc que l'unité politique platonicienne repose sur les bases éthiques, la justice étant la vertu qui la détermine. Elle est supérieure à toutes les autres vertus et pose les jalons de l'harmonie entre les hommes. Cette même union de la politique et de l'éthique dans la formation de la société idéale se retrouve aussi chez Aristote.

2 : Le naturalisme politique d'Aristote

La philosophie politique d'Aristote est, au même titre que celle de Platon, inséparable de l'éthique. Mais chez ce dernier, il existe une union parfaite entre l'intellection, la moralité et la réalité sociopolitique. Cela est dû au fait que « *la philosophie par la science atteint la vertu et la*

²²⁹*L'étonnement philosophique, Op. cit.*, p. 48.

²³⁰Platon, *Lettres VII*, Belles-lettres, cité par Jacqueline Russ, *Les chemins de la pensée*, Bordas, 1988, p. 63.

capacité de gouverner la cité, note Bréhier. »²³¹ Chez Aristote par contre, la science et la morale sont distinctes l'une de l'autre. Car le bien moral ou pratique que Bréhier définit comme celui que l'homme peut atteindre par ses actions, n'a rien à voir avec l'Idée de Bien que la dialectique platonicienne place au sommet des êtres.²³² Pour Aristote, « *la morale n'est pas une science comme les mathématiques écrit Bréhier, mais un enseignement qui vise à rendre les hommes meilleurs, et non seulement à leur donner les opinions droites sur les choses à rechercher ou à fuir, mais à les leur faire effectivement rechercher ou fuir.* »²³³

Lorsqu'on a donc à faire à la vertu, il ne s'agit pas simplement de savoir ce qu'elle est, il est question de se l'approprier et de la pratiquer dans la vie quotidienne. Son enseignement chez Aristote peut néanmoins être comparable à l'élitisme noétique et gouvernemental de son maître. Selon lui, la moralité doit exclusivement être enseignée « *à des jeunes gens d'un caractère noble et libéral* »²³⁴, et non n'importe quel individu. Cet enseignement n'est pas réservé à la foule, qui doit se contenter de l'**habitude** et de la **crainte du châtiement**. Car écrit Bréhier, « *des vertus aussi précieuses que le courage, la politesse, la justice ne peuvent s'exercer qu'à un certain niveau social* »²³⁵

Selon Aristote, l'éthique a donc une **finalité pratique** à laquelle l'homme peut accéder par des actions nobles. Cette finalité conduit au **bonheur**, « *mais ajoute Bréhier, un bonheur humain qui nous soit accessible par nos actions et qui dure pendant la plus grande partie de la vie.* »²³⁶ Le bonheur ici n'est ni une partie, ni un résultat de l'action qui conduit à la fin morale. Il est un « *absolu et un acte (...) Il arrive comme un don des dieux et une récompense de notre vertu ; principe des biens, il a quelque chose de divin.* »²³⁷ Cette conception du bonheur semble s'ériger en règle universelle, dans la mesure où il (le bonheur) est atteint si celui qui le recherche

²³¹ Bréhier (E), *Histoire de la philosophie*, tome I, *Op. cit.*, p. 239.

²³² Aristote lui-même écrit à ce propos qu'en admettant qu'il existe un bien qui se dit à la fois un et commun d'une part et d'autre part, en soi et abstrait, « *il ne saurait être ni praticable ni accessible pour l'homme, or, c'est un bien de ce genre que nous cherchons actuellement. Peut-être trouvera-t-on qu'il vaut mieux le connaître (...) en vue d'obtenir les biens accessibles et praticables : en les prenant pour modèles, nous connaîtrons aussi mieux les biens qui nous conviennent, et si nous les connaissons, nous pourrions mieux les atteindre. Ce raisonnement a quelque ressemblance mais il semble en désaccord avec toutes les sciences.* », *Ethique à Nicomaque*, Pocket, 1992, p. 40.

²³³ Bréhier (E), *Op. cit.*, p. 239.

²³⁴ *Ibid.*, p. 239.

²³⁵ *Ibid.*, p. 240.

²³⁶ *Ibid.*, p. 240.

²³⁷ *Ibid.*, p. 241.

accomplit pleinement la fonction qui lui est destinée.²³⁸ Et selon Bréhier, « *l'excellence dans l'accomplissement de cette fonction est la vertu de cet être.* »²³⁹

Chez Aristote, la vertu transcende la morale. Elle est quelque chose d'acquis et de surajouté à l'essence d'un être. Chez l'homme, elle est la marque distinctive de ses actions et de leur conformité à la raison. La vertu ici consiste à parfaire ses actions. Pour ce faire, il faut qu'il reçoive l'enseignement éthique auquel nous avons précédemment fait mention. Toutefois, il n'est point question de présenter les « *règles générales mais de rechercher "quand il faut agir, dans quel cas, à l'égard de qui, en vue de quoi et de quelle manière"* ». Cette vertu s'apparente à ce qu'Aristote appelle le **Souverain Bien**. Celui-ci est inséparable de l'accomplissement de la vie pratique. Selon Baraquin et Laffitte, « *il correspond à la perfection (l'actualisation) des qualités immanentes à l'action, au sentir, à la pensée.* »²⁴⁰ L'action a par elle-même une valeur certaine, « *puisque elle correspond à la réalisation d'une nature tendant vers une fin supérieure dans la nature finalisée et elle-même organisée, ajoutent-elles.* »²⁴¹

De ce qui précède, nous pouvons dire que chez Aristote, l'éthique détermine la nature et même les fins d'une action vertueuse. Elle accorde une place prépondérante à la justice et à l'équité. Aussi, elle « *montre que l'homme atteint le bonheur dans l'exercice de sa pensée et de son être social, c'est-à-dire dans la pratique habituelle de la recherche intellectuelle et l'amitié.* »²⁴² La vertu devient alors un **habitus**, c'est-à-dire une disposition acquise et permanente à faire du bien, à bien se comporter. La justice quant à elle est comprise comme l'articulation de l'individuel et de l'universel. Autrement dit, écrivent Baraquin et Laffitte, elle est la « *vertu des rapports humains, elle harmonise toutes les autres en fonction du bien commun, puisque l'homme juste toujours et partout fait ce qu'il faut et tire donc toutes les autres vertus dans le sens du meilleur.* »²⁴³

²³⁸Une telle pensée existait déjà dans l'Idée de justice platonicienne, même si la justice aristotélicienne sera un peu plus nuancée.

²³⁹*Ibid.*, p. 241.

²⁴⁰*Dictionnaire des philosophes, Op. cit.*, p. 23.

²⁴¹*Ibid.*, p. 23.

²⁴²*Ibid.*, p. 23.

²⁴³*Ibid.*, p. 23. La justice est à même d'assurer le passage des vertus dianoétiques ou intellectuelles, « *celles que requiert l'exercice de la pensée en tant que telle et dont la **prudence** (phronésis) – aptitude à réfléchir à ce qui convient le mieux en fonction des contingences tout en ne perdant pas de vue le plus haut bien de l'homme – est la forme la plus élevée dans le domaine pratique.* », *Ibid.*, p. 23.

L'existence dans laquelle l'homme vit et pratique la vertu n'est donc pas transcendante ou intelligible, elle est pratique. Cette idée confirme le caractère intrinsèque de sa socialité. En effet, selon Aristote, l'homme est un **zoon politikon**, c'est-à-dire un **animal politique**. Il est social par essence, en tant qu'il possède le **logos** et la **parole**. Il se réalise dans toute la société, dans toute la communauté politique et ne peut dans une moindre mesure, être pris au-delà de ses relations avec autrui. Il écrit alors qu'

*il est évident que la cité est du monde des choses dans la nature, que l'homme est naturellement un animal politique, destiné à vivre en société, et celui qui, par sa nature et non par l'effet de quelques circonstances, ne fait pas partie d'une cité, est une créature dégradée ou supérieure à l'homme.*²⁴⁴

Une telle approche nous plonge une fois de plus dans son anthropologie. Si dans sa pensée, Platon fait apparaître une nette distinction entre l'esprit et le corps chez l'homme, il en va tout autrement chez Aristote. Selon lui, l'homme est indissociablement constitué de la matière et de la forme. Autrement dit, il est concomitamment en puissance et en acte. Et ces réalités existentielles ne sauraient et ne devraient en aucun cas, être séparées l'une de l'autre, même s'il existe une préséance ontologique entre elles. Selon Hersch, plus l'âme s'éloigne du corps, plus elle s'élève. De même, souligne-t-elle, « *plus elle est en acte, moins elle est soumise passivement à la matière et à son indétermination. Plus elle se détermine en tant que liberté active, et plus elle est en acte.* »²⁴⁵ L'organisation sociale est tributaire de cette disposition ontologique. Selon Aristote, l'homme est un être moyen, car la **justice**, entendue ici comme la **juste mesure** lui convient, pour que l'harmonie sociale soit assurée dans la cité. Pour ce faire, chaque maillon de la société doit jouer pleinement son rôle, en remplissant la fonction pour laquelle il est destiné. Surtout que la nature a créé certains hommes pour obéir. C'est elle qui a bien voulu que l'être de raison commandât en maître.

Dans une analyse faite sur les éléments constitutifs de la cité, Aristote justifie la présence des esclaves par « *les différences naturelles entre les hommes et les besoins de production.* »²⁴⁶

²⁴⁴Aristote, *Politique*, p. 4 sq., trad. Thurot, cité par Jacqueline Russ, *Op. cit.*, p. 80.

²⁴⁵Hersch (J), *L'étonnement philosophique*, *Op. cit.*, p. 65. Elle ajoute qu'il y a dans l'articulation de cette âme plusieurs niveaux : « *Au plus haut niveau se trouve l'intellect, qui comporte encore deux niveaux : l'intellect passif et l'intellect actif. L'intellect passif serait (...) des captifs enchaînés dans la caverne de Platon : ils ont besoin des ombres pour pouvoir penser, ils dépendent donc encore de l'extérieur, de la matière. L'intellect actif, en revanche, acquiert son autonomie, il s'arrache à toute passivité, à la matière. Il est alors éternel.* », *Ibid.*, p. 65.

²⁴⁶Durozoi (G), Roussel (A), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Nathan, *Op. cit.*, p. 31. A ce niveau, l'élève ne s'est pas éloigné du maître pour ce qui est de la hiérarchisation fonctionnelle des hommes dans la cité. Nous ne

Ce qui distingue le citoyen de l'esclave équivaut à la dialectique qui existe entre la vertu et le vice. Le citoyen se caractérise par certaines vertus fondamentales, notamment « *l'obéissance et sa capacité à commander, car il est défini par sa participation à la justice et à la magistrature* »²⁴⁷, surtout que son destin est d'atteindre l'**âme active** qui, elle-même se rapporte à l'**intellect actif**. C'est même, pourrait-on dire, ce processus qui le conduit en permanence à la vertu. Celle-ci n'est certes pas un absolu mais s'y apparente tout de même, en tant qu'elle est le Souverain Bien. Mais l'homme, en tant qu'être moyen, doit impérativement se contenter de la juste mesure qui lui convient, et qu'Aristote appelle lui-même la **règle d'or**. Tout ceci est au fondement de l'harmonie sociale tant recherchée. Car écrit Pius Ondoua, « *de la vie, on passe, à partir de la satisfaction des besoins, à la vie heureuse et qui doit par-dessus tout, être vertueuse.* »²⁴⁸

Cette idée obéit à deux exigences :

*Celle d'un équilibre et celle d'un effort vers... (...) Il n'existe par conséquent aucun niveau statique que l'on pourrait atteindre une fois pour toute, ni en éthique ni en politique. Il nous faut sans cesse tendre à actualiser la cause finale, à être davantage « en acte », mais en même temps persiste le facteur stabilisateur et modérateur, la règle d'or, l'équilibre. La tension entre les deux se maintient et caractérise toute la situation morale.*²⁴⁹

Une forme d'organisation sociale est conforme à cette harmonie et qui assurément, doit être considérée comme l'unité politique aristotélicienne. Selon l'auteur de la *Métaphysique*, l'aristocratie et la monarchie sont douées de perversion, en ce sens qu'elles ont tendance à se muer en tyrannie. De l'autre côté, l'oligarchie et la démocratie semblent s'opposer aux lois naturelles. Il n'existe donc pas à proprement parler, de système politique unique à même de rendre compte de l'harmonie sociale, surtout qu'à chaque région, à chaque société, correspond un système politique qui lui convient, ce en fonction des particularités des peuples qui y résident. Par exemple, l'Acropole est oligarchique, la Plaine est démocratique. Mais au-delà de tout, l'**oligarchie** reste à ses yeux, le système politique le moins dangereux. En effet, selon Pius Ondoua, la monarchie peut devenir arbitraire, si celui qui gouverne ne juge plus en toute justice,

sommes donc pas toujours sortis de ce que Christian Godin appelle l'**ordre hiérarchique**. Il écrit que : « *le monde est représenté comme organisé de belle façon selon l'ordre hiérarchique (ainsi le Ciel est supérieur à la Terre, le Soleil supérieur à la Lune, etc.). Les sociétés humaines se conçoivent comme étant une partie intégrante de cet ordre cosmique, et leur hiérarchie est censée reproduire, à l'échelle microcosmique, l'ordre macrocosmique.* », *Le Bac philosophie pour les Nuls*, Ed. First, 2008, p. 232.

²⁴⁷ Durozoi (G), Roussel (A), *Op. cit.*, p. 31.

²⁴⁸ *Existence et valeurs III*, *Op. cit.*, p. 36.

²⁴⁹ Hersch (J), *Op. cit.*, p. 67.

c'est-à-dire au-delà de toute passion. La démocratie peut certes être définie comme « *le moins bon des bons gouvernements et le moins mauvais des pires* », comme le souligne Pierre Aubenque²⁵⁰, mais elle ne saurait être au-dessus de tout soupçon. Pius Ondoua écrit alors que :

*C'est l'oligarchie qui est pour Aristote, le meilleur gouvernement dont la vertu essentielle semble être la prudence et qui réalise au mieux l'idéal économique et politique (...) à savoir l'auto-suffisance ou autarcie. Encore qu'à ce niveau, éthique et politique se conjoignent, car cet Etat meilleur implique (1) des citoyens vertueux → (2) l'éducation → (3) l'émergence des gouvernants eux-mêmes vertueux.*²⁵¹

En clair, chez Aristote, La politique a une finalité morale. Elle se rapporte en permanence non seulement au vivre, mais aussi au bien vivre. La raison est que l'organisation de la société en Etat doit non seulement obéir à un souci de sécurité des citoyens, mais aussi à la promotion du bonheur individuel et collectif. Car, selon lui, la cité ne se présente pas comme une simple communauté de liens établis pour empêcher les injustices réciproques et de favoriser les échanges. Elle est la communauté du bien vivre, pour les familles et pour la communauté entière, en vue d'une existence parfaite, se suffisant à elle-même. Telle est la quintessence de sa philosophie politique et morale.

Le jeu politique va tout de même évoluer au fil du temps. L'aristocratie platonicienne et l'oligarchie aristotélicienne seront remplacées au Moyen-âge par le Pouvoir théocratique de l'Eglise Catholique. A son tour, la théocratie sera remplacée par le pouvoir séculier de la Modernité, que l'on retrouve chez les penseurs comme Machiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel et même Karl Marx.

II : LES THEORIES POLITIQUES DE LA MODERNITE

L'harmonie sociale est aussi au menu de la vision politique des penseurs de la Modernité. Celle-ci va nier toute valeur à la théocratie implémentée par le Saint Siège. En effet, la chute des grandes civilisations (grecque et romaine) va ouvrir une brèche dans laquelle va surgir un autre pouvoir unicentrique, imposé par Dieu et par l'intercession des hommes d'église. Ce dernier va lui-même se poser comme un problème, à cause des abus que vont multiplier ses tenanciers. La théocratie va certes durer des siècles. Mais, l'émergence de la science moderne va aller avec celle

²⁵⁰« Aristote », *Encyclopaedia Universalis*, vol 1, 1976, p. 404.

²⁵¹*Existence et valeurs III, Op. cit.*, p. 37, 38.

de la politique. En réalité, elles vont s'émanciper ensemble. Et c'est dans cet élan séculaire en politique, que Machiavel et les penseurs de cette époque vont développer leurs théories politiques. Dans cette articulation, il nous reviendra d'étudier les théories politiques de Machiavel, de Rousseau, de Hegel et Marx.

1 : Le totalitarisme de Machiavel

Tel qu'il a été considéré par la postérité, le machiavélisme a contribué à ternir l'image de Nicolas Machiavel, qui s'est battu et sacrifié pour la Florence. Une mauvaise lecture de ses œuvres tend à y jeter un discrédit absolu. L'adjectif « **machiavélique** » qui dérive de son nom en est un exemple. Celui-ci désigne « *le mal incarné, c'est-à-dire la force la plus brutale assortie de la perfidie la plus subtile, et cela, dans l'action politique, donc aux dépens du plus grand nombre.* »²⁵² Mais alors, Machiavel était-il réellement machiavélique, tel que la postérité le laisse croire ? Une réponse positive suppose une réelle méconnaissance de la situation géopolitique dans laquelle étaient plongées la Florence et l'Italie tout entière, celle d'une succession de crises. Compte-tenu des rapports que nous livrent certains historiens et des circonstances qui ont donné naissance à sa pensée, il est clair que Machiavel n'était pas réellement machiavélique. Car dans son combat, il était question de doter la société italienne d'un Etat véritable, d'où le bien fondé de certaines mesures qu'il a prescrites, coercitives certes, mais nécessaires pour l'assurance d'une république libre, stable et durable dans le temps.

Ainsi, selon lui, l'atteinte de la liberté, de la paix sociale, devait impérativement passer par un **pouvoir fort**, transitoire certes, mais à même de contenir tout ce qui était susceptible de nuire à l'avènement de l'Etat unitaire. Et selon Chomienne, « *aucune communauté politique n'est viable si elle n'établit pas solidement l'ordre à l'intérieur et la sécurité à l'extérieur. Il faut pour cela un Etat capable de tenir debout, comme l'indique d'ailleurs l'étymologie du mot Stato en italien.* »²⁵³

Le machiavélisme est une théorie politique **réaliste**, c'est-à-dire une attitude scientifique « *qui consiste à dégager les lois universellement valables, en s'appuyant sur l'expérience et les*

²⁵²Chomienne (G), *Lire les philosophes, Op. cit.*, p. 162.

²⁵³*Ibid.*, p. 162.

exemples empruntés de l'histoire. »²⁵⁴ Il suppose une réflexion qui repose sur la conception d'une unité politique, c'est-à-dire d'un modèle idéal de gouvernement, dans lequel le Prince doit conserver le pouvoir. Le Prince désigne « *le souverain qui exerce le pouvoir réel et absolu et qui doit, pour réussir politiquement, réunir en lui la virtus et la fortuna.* »²⁵⁵

Selon Machiavel, l'action politique est fille de la réalité concrète, c'est-à-dire des fluctuations spatiotemporelles qui meublent le quotidien des individus au sein d'une communauté. Elle a donc pour dessein de transformer celle-ci pour son propre bonheur. Il existe pourtant une réalité à ne pas négliger : les rapports sociaux sont essentiellement conflictuels, donc sources de désordre. Ils mettent le peuple dans une situation d'inquiétude, de peur permanente. L'objectif majeur de l'action politique est alors de substituer de manière récurrente le désordre par l'**ordre**. Une telle entreprise ne va pas sans l'adoption de certaines attitudes par le Prince, sans lesquelles les objectifs d'autorité et de cohésion sociale ne sauraient être atteints. Et selon Machiavel, le Prince

*ne doit pas se sentir tenu par l'obligation morale à tout prix (ne pas mentir, tenir sa parole, ne pas user de la violence), mais inversement, il ne saurait professer un mépris à l'égard de toute référence éthique, car les gouvernés attendent que l'on respecte leurs biens, leurs familles, leur honneur.*²⁵⁶

L'**art de gouverner** ne doit aucunement être assujéti à la religion²⁵⁷. Ces attitudes doivent être considérées par le Souverain comme un atout de contrôle, de domination du peuple, surtout en temps de crise. Cet absolutisme tient lui-même de la nature propre de l'homme. Celle-ci repose sur le postulat selon lequel l'homme est foncièrement **méchant** et **vicieux**. Il écrit alors les lignes suivantes :

On peut (...) dire généralement des hommes qu'ils sont ingrats, inconstants, dissimulés, tremblants devant les dangers et avides de gain ; que, tant que vous leur faites du bien, ils sont à vous, qu'ils vous offrent leur sang, leurs biens, leur vie,

²⁵⁴Baraquin (N), Laffitte (J), *Op. cit.*, p. 200.

²⁵⁵*Ibid.*, p. 200. La *virtus* se définit comme « un ensemble de qualités, audace et ruse, sagacité, énergie dans la conception et la rapidité dans l'exécution, qui constituent (...) le génie politique, c'est-à-dire de choisir les moyens en fonction des circonstances et de maîtriser la fortune », *Ibid.*, p. 200. Elle est de loin, différente de la vertu moderne qui est l'idée-ferment des sages, des philosophes, celle de la conception idéale ou virtuelle du bien, du bonheur. La *fortuna* quant à elle se réduit aux « circonstances indépendantes de la volonté, que le Prince doit exploiter au bon moment et saisir comme une occasion propice à une initiative audacieuse. », *Ibid.*, p. 200.

²⁵⁶*Ibid.*, p.200.

²⁵⁷Des propos qui confortent le sécularisme de l'Auteur du *Prince*. Le machiavélisme a ceci de particulier qu'il est une pensée qui milite pour la laïcité du pouvoir, surtout que la religion a montré ses limites dans la gestion des affaires publiques en son temps.

*leurs enfants, tant (...) que le péril ne s'offre que dans l'éloignement ; mais que, lorsqu'il s'approche, ils se détournent bien vite.*²⁵⁸

Si les hommes n'étaient pas méchants et vicieux par nature, le Prince n'aurait aucune difficulté à faire respecter les lois, car elles sont le moyen sûr et certain pour assurer l'équilibre social. Le défaut d'honnêteté et même de rationalité l'amène donc à établir un pouvoir fort, afin de les rendre intègres ou moraux. C'est à ce titre qu'il doit être craint plutôt que d'être aimé. Pour ce faire, certaines précautions doivent être prises en amont. Par exemple, le Prince

*doit s'y prendre de telle manière que, s'il ne gagne point l'affection, il ne s'attire pas non plus la haine (...) car on peut fort bien tout à la fois être craint et n'être pas haï ; et c'est à quoi aussi il parviendra sûrement, en s'abstenant d'attenter, soit aux biens de ses sujets, soit à l'honneur de leurs femmes. S'il faut qu'il en fasse périr quelqu'un, il ne doit s'y décider que quand il y en aura une raison manifeste, et que cet acte de rigueur paraîtra bien justifié.*²⁵⁹

Aux yeux de Machiavel, ce n'est que dans ces conditions qu'il est possible de rétablir l'ordre et la morale parmi les hommes, afin d'établir un État stable et durable dans le temps. Ajoutons que le Prince « *ne doit jamais croire aux sentiments de fidélité et d'amour désintéressé de ses sujets et la crainte qu'il doit inspirer est le meilleur garant de leur indépendance, donc de la sécurité du pouvoir.* »²⁶⁰ De même, si cet idéal politique conduit à l'appréciation de l'homme d'État par son peuple de par sa capacité à tenir parole, à respecter ses promesses par exemple, il n'en va pas de même du Prince. Celui-ci doit toujours se garder de prononcer l'irréalisable dans ses discours. Car, en cas de non-respect du cahier de charge, son pouvoir risque d'être mis à l'épreuve de la frustration, de la révolte, qui entraînerait nécessairement sa chute. Machiavel souligne alors que :

*De notre temps, néanmoins, nous avons vu de grandes choses exécutées par des princes qui faisaient peu de cas de cette fidélité et qui savaient en imposer aux hommes par la ruse. Nous avons vu ces princes l'emporter enfin sur ceux qui prenaient la loyauté pour base de toute leur conduite.*²⁶¹

²⁵⁸Machiavel (N), *Le Prince*, Union générale d'Éditions, 1962, Collection 10-18, Édition numérique, Chicoutimi, 2007, p. 67, consultation du 23 février 2017.

²⁵⁹*Ibid.*, p. 67.

²⁶⁰Baraquin (N), Laffitte (J), *Op. cit.*, p. 201. Il est surtout clair qu' « *on appréhende beaucoup moins d'offenser celui qui se fait aimer que celui qui se fait craindre ; car l'amour tient par un lien de reconnaissance bien faible pour la perversité humaine, et qui cède au moindre motif d'intérêt personnel ; au lieu que la crainte résulte de la menace du châtement, et cette peur ne s'évanouit jamais* », Machiavel (N), *Le Prince*, *Op. cit.*, p. 67.

²⁶¹*Ibid.*, p. 69.

Rappelons qu'il y a deux manières de gouverner : l'une par la **législation**, l'autre par la **force**. Logiquement, la première est l'apanage des humains et la seconde est réservée aux animaux. Mais dans la société, les lois seules ne suffisent pas pour rendre les hommes intègres. Cela amène le Prince à recourir à la force. Et c'est même cette dualité qui fait de lui, cet être capable de gouverner, de contrôler l'action étatique avec rigueur et efficacité. Il doit à la fois savoir penser comme un homme et agir comme un animal, en cas de nécessité avérée (en temps de crise, de soulèvement populaire...), dans l'intérêt supérieur de l'État, c'est-à-dire des personnes et des biens. Dans le cas contraire, il court le risque d'être rejeté par les siens. Ainsi donc, s'il y a péril dans la demeure, Machiavel suggère deux animaux auxquels le Prince doit se référer : le **renard** (très rusé) et le **lion** (féroce et courageux). Il écrit que :

*Le prince devant donc agir en bête, tâchera d'être tout à la fois renard et lion : car, s'il n'est que lion, il n'apercevra point les pièges ; s'il n'est que renard, il ne se défendra point contre les loups ; et il a également besoin d'être renard pour connaître les pièges, et lion pour épouvanter les loups. Ceux qui s'en tiennent tout simplement à être lions sont très malhabiles.*²⁶²

Ces propos confortent la nature perverse et dangereuse de l'homme. Dans le *Discours*, il soutient l'idée selon laquelle, l'histoire des sociétés montre que le monde n'a subi aucun changement depuis sa création, c'est-à-dire « qu'il n'a jamais cessé de renfermer dans son sein une égale masse de bien et de mal. »²⁶³ Il reste tout de même qu'ils ne sont pas manifestes au même degré dans toutes les communautés. En réalité,

*l'Histoire est (...) le théâtre permanent des passions qui se répètent sous des formes diverses (...) La conséquence de cette absence de progrès global de l'humanité est qu'une nation ne prospère qu'au dépend d'une autre, ce qui est évidemment la cause des guerres.*²⁶⁴

De ce qui précède, en dehors de son humanisme, c'est-à-dire de son militantisme pour la liberté civile²⁶⁵, le machiavélisme s'est présenté comme un système dictatorial, dont le seul but a

²⁶²*Ibid.*, p. 70.

²⁶³Machiavel (N), *Discours sur la première décade de Tite-Live*, cité par Baraquin (N), Laffitte (J), *Dictionnaire des philosophes*, *Op. cit.*, p. 201.

²⁶⁴*Ibid.*, p. 201. Un tel raisonnement prête le flanc à la critique. Si nous lui concédons l'idée de l'immuabilité du monde, il reste que celui-ci n'est pas à l'abri des changements plus ou moins partiels et provisoires. À titre d'exemple, « l'effondrement des valeurs transcendantes rendent l'homme à sa liberté (ce qui explique d'ailleurs que l'homme puisse être méchant), redonne un sens à l'action humaine, action calculée à défaut de raisonnable, et qui lutte contre la Fortune : à l'agir humain revient donc la responsabilité de créer les normes. », *Ibid.*, p. 201.

²⁶⁵Léo Strauss le reconnaît lors qu'il affirme qu'« aucun homme avisé n'a jamais douté que dans son étude des questions politiques Machiavel ait été mû par le souci du bien public. C'est un philosophe civique et il continuait en cela

été le confort et la conservation du pouvoir par le Prince. Ce système politique s'est sans aucun doute mué en tyrannie, même si selon Machiavel lui-même, l'action politique du Prince est transitoire, puisqu'elle n'est valable qu'en situation de crise, en situation d'état d'urgence. De la sorte,

*si l'usage de la force est inévitable à l'intérieur de l'État comme entre les États, l'auteur du Prince ne défend pas pour autant l'exercice de la force pure. La force doit être toujours au service du pouvoir politique, et le but de Machiavel est de constituer l'État comme une force légitime.*²⁶⁶

Dès son accession au pouvoir, le *Prince* a été considéré comme le bréviaire, le livre de chevet de l'action politique, qui a accompagné après lui, le règne de plusieurs des dictateurs du monde. L'unité politique machiavélienne s'est donc présentée, au fil des époques, comme un danger. Elle a montré sa capacité à mettre en péril la complexité des rapports sociaux. Ce réductionnisme sociopolitique se retrouve chez Rousseau (si l'on s'en tient à sa conception simplifiante de la démocratie, qui se présente à ses yeux, comme le système politique idéal, à même de créer un ordre stable et durable), même s'il va radicalement se démarquer de celui de son prédécesseur.

2 : De l'état de nature à la démocratie chez Rousseau

La pensée de Jean-Jacques Rousseau est tributaire de l'ambiance sociopolitique de son temps. Celle-ci est marquée par une succession vive des monarchies totalitaires en Europe. Ce mode de gouvernance a fait dire à Baraquin et Laffitte, qu'une « *corruption profonde de l'homme dans la société n'est pas liée à sa nature mais à sa mauvaise socialisation.* »²⁶⁷ De ce point de vue, penser la nature humaine véritable, c'est réfléchir sur une idée capable d'expliquer son **état de nature**, c'est-à-dire sa situation avant son entrée dans la société²⁶⁸. L'état de nature se présente comme un « *repère fixe et originel à partir duquel on puisse retracer la généalogie com-*

la tradition de l'idéalisme politique. Mais à une conception idéaliste de la politique, considérée comme métier noble par essence, il joignait une conception anti-idéaliste de l'univers ou tout au moins, des origines de l'humanité ou de la société civile. », *Droit naturel et Histoire*, Plon, 1953, cité par Chomienne (G), *Lire les philosophes, Op. cit.*, p. 173.

²⁶⁶Baraquin (N), Laffitte (J), *Op. cit.*, p. 201.

²⁶⁷Baraquin (N), Laffitte (J), *Dictionnaire des philosophes, Op. cit.*, p. 277.

²⁶⁸Cette hypothèse est une pure imagination de l'esprit de son auteur, dans laquelle résout le problème de la naturalité de l'homme avant sa socialité : « *Rousseau, par la puissance d'une imagination qui retrouve, dans la nostalgie de sa propre innocence, les sentiments spontanés de la nature, invente cette condition primitive de l'homme qu'il considère comme irrémédiablement perdue si elle a jamais existé.* », *Ibid.*, p. 277.

plexe d'une dépravation corrélative aux progrès de la sociabilité. »²⁶⁹ Il est une vieille hypothèse qui, pour la première fois, a été formulée par le philosophe anglais Thomas Hobbes²⁷⁰. Et si les deux auteurs s'accordent sur sa probable existence, il n'en va pas de même pour son contenu.

Selon Hobbes, l'état de nature se conçoit à partir d'une sorte d'anthropologie qui répond aux « *causes du comportement de l'homme et des sociétés [qui elles-mêmes proviennent de] deux types de réalités psychiques, la connaissance du monde (...) et les passions.* »²⁷¹ Par rapport à la passion, il fait intervenir le « *conatus* », le mouvement vital, c'est-à-dire « *le plus petit commencement du mouvement imperceptible* »²⁷². Cette anthropologie fait naître sa conception de l'état de nature, régie par une **insécurité généralisée**, une violence indescriptible. Dans cet état, il y règne une **guerre** permanente, celle de chacun contre chacun. L'homme se présente alors comme un obstacle pour l'épanouissement de son semblable.

L'homme naturel de Hobbes est méchant et agressif. Selon Pius Ondoua, il « *est capable d'être totalement animal aussi farouche que les plus farouches des animaux.* »²⁷³ Il est selon Hobbes lui-même, un loup pour son semblable. Pius Ondoua ajoute qu'il est « *guidé d'abord et essentiellement par son instinct de conservation [instinct que ses semblables/égaux ont aussi, ajoute-t-il] et bénéficiant de ce droit à l'auto-conservation par l'utilisation de tous les moyens appropriés à cet effet.* »²⁷⁴ Ce type d'homme n'obéit qu'à une seule loi : la **force**. L'état de nature de Hobbes se présente donc comme une véritable jungle dans laquelle le fort impose sa loi.

Pour Rousseau par contre, l'état de nature ne saurait se confondre à une jungle, à un perpétuel champ de bataille. Il est un état sauvage certes, mais n'est pas le lieu par excellence de l'agressivité et de la barbarie. Pour lui, l'état de nature est marqué par une **simplicité primitive**, une **bonté** et une **générosité** que le Créateur a accordée aux premiers hommes. De cette bonté

²⁶⁹*Ibid.*, p. 277.

²⁷⁰Hobbes a toujours été considéré comme un théoricien du totalitarisme. Pourtant, tel ne semble pas être le cas. Il est même le tout premier penseur de l'**état représentatif**, dans lequel le « *conatus* » est laissé entre les mains d'un représentant (un individu ou un groupe), dont le rôle est d'assurer la paix et la sécurité de tous. Ainsi, « *loin d'être un défenseur de la tyrannie, il maintient le caractère inaliénable des droits de l'individu, et que son interprétation de la loi naturelle ou "loi de raison pourrait être qualifiée de libérale"* », *Ibid.*, p. 149.

²⁷¹*Ibid.*, p. 149.

²⁷²Ici, l'homme est animé par deux passions contraires : « *d'une part, il est dévoré par l'orgueil et la vanité, l'aspiration à la gloire, "désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir sans cesse qui ne cesse qu'avec la mort."* Cet appétit de gloire pousse l'homme à entrer en conflit avec ses semblables et à se mettre en danger pour satisfaire sa passion (...) d'autre part "tout homme désire ce qui lui paraît bon et fuit ce qui lui paraît mauvais, et ce qu'il fuit le plus, (...) c'est (...) la mort". », *Ibid.*, p. 149.

²⁷³*Existence et valeurs III, Op. cit.*, p. 39.

²⁷⁴*Ibid.*, p. 39.

naturelle, découle son anthropologie. Selon lui, l'homme est né bon. Il est déterminé par : **(1) la solitude** : l'homme naturel n'a pas de famille, ni de relation particulière avec les individus de son espèce. Ses rapports avec l'altérité restent précaires, voire inexistants, en ce sens qu'il se suffit à lui-même ; **(2) l'oisiveté** : l'homme naturel ne travaille pas, il n'en a même pas besoin, car la nature lui offre tout ce qui lui manque et qui est vital à sa survie ; **(3) l'absence de guerre** : l'amour-propre pour lui-même et l'altruisme sont les deux instincts qui animent l'homme naturel. Surtout qu'il ne discute rien avec personne.

Toutefois, doit-on s'interroger : comment l'homme est-t-il parti de l'état de nature pour fonder la société ? Pour Hobbes, c'est pour mettre un terme à l'état de guerre incessante qu'est née la société. Elle a pour soucis : l'**auto-conservation**, le **besoin de sécurité**, la **recherche du bonheur**. Ils sont créateurs des valeurs, des normes qui protègent les uns et les autres des éventuels coups qu'ils peuvent mutuellement s'infliger. Pius Ondoua montre à cet effet que le désir de mettre fin aux conflits, lui-même sous-tendue par la prévision de l'avenir et la recherche de la paix, permet à la raison de guider l'instinct naturel de conservation, qui s'inscrit dans le schéma suivant :

(a) recherche du bonheur, mais → (b) souci de l'avenir et donc besoin de sécurité/recherche de puissance maximale impossible à atteindre (et relance de la guerre)²⁷⁵ → (c) échec de la recherche de la puissance maximale et de la lutte pour la suprématie, d'où le passage à la prévalence du désir de sécurité. D'où le passage de l'état de nature à l'état social.²⁷⁶

Pour Rousseau, c'est la **rareté** due à la dégradation des conditions atmosphériques survenues à un moment donné de l'histoire du monde, qui a amené les hommes à s'associer. Il écrit qu' « à mesure que le genre humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes. La différence des terrains, des climats, des saisons, put les forcer à en mettre dans leurs manières de vivre. »²⁷⁷ Cependant, l'avènement de la société met en péril l'intégrité de l'homme. Il y a naissance d'un certain nombre d'activités qui vont même s'ériger en principes : le **travail**, la **propriété foncière** et l'**accumulation des biens**. Cette situation donne naissance aux égoïsmes de

²⁷⁵« Chacun s'efforçant de surpasser autrui, sans jamais parvenir à une domination durable, l'état de guerre devient maintenant absolument permanent, écrit Jean Bernhardt.», La philosophie du monde nouveau, cité par Pius Ondoua, *Ibid.*, p. 40.

²⁷⁶*Ibid.*, p. 40, 41.

²⁷⁷Rousseau (J-J), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 59.

toutes sortes, provoquant sur leur passage, les conflits. Ce stade est comparable à l'état de nature hobbesien. Il écrit que la société commencée et les relations déjà établies entre les individus exigeaient en eux des qualités différentes de celles de l'état de nature,

*que la moralité commençant à s'introduire dans les actions humaines, et chacun avant les lois étant le seul juge et vengeur des offenses qu'il avait reçues, la bonté convenable au pur état de nature n'était plus celle qui convenait à la société naissante ; qu'il fallait que les punitions devinssent plus sévères à mesure que les occasions d'offenser devenaient plus fréquentes, et que c'était à la terreur des vengeances de tenir lieu du frein des lois.*²⁷⁸

En l'homme, cet état de crise suscite sa soumission à certaines normes. Sur la base de celles-ci, voit le jour *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, ouvrage dans lequel un modèle de gouvernance qui puisse assurer l'harmonie entre les parties est établi. S'il ne fait aucun doute que le *Discours* « nous dépeint un état social qui détruit toutes les qualités de l'homme à l'état de nature ; le Contrat prétend trouver une origine de l'état social qui conserve ces qualités. »²⁷⁹ Il s'agit de « trouver une forme d'association qui défende et protège toute la force commune, la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »²⁸⁰. Ce contrat marque la fin de la barbarie dans la nouvelle société, qui doit désormais faire place à l'**état civil**, lui-même sous-tendu par ce que Rousseau appelle la **volonté générale**. Elle ne peut se manifester que si elle met en exergue l'intérêt commun, c'est-à-dire accepté et partagé par tous ceux qui y adhèrent. Entendons par volonté générale « la seule base légitime de la souveraineté »²⁸¹. Elle met en relief les conditions suivantes : « 1° que cette volonté concerne une question d'intérêt commun, considérée comme telle par ceux qui y répondent (...) ; 2° qu'elle soit établie par la majorité des citoyens, tous consultés (...) ; 3° que la décision prise ne fasse pas acception des personnes. »²⁸²

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 64, 65.

²⁷⁹ Bréhier (E), *Histoire de la philosophie*, tome II, *Op. cit.*, p. 474. Ce Contrat est lui-même tributaire d'une certaine éducation. Et c'est ce à quoi s'est attelé l'*Emile ou De l'éducation*. Il affirme alors que : « l'*Emile* et le Contrat sont étroitement liés : ils envisagent deux aspects d'un même problème : *Emile*, l'élève de Rousseau, doit vivre dans une société ; mais il faut trouver un système d'éducation tel qu'il y garde toute l'innocence et les vertus de l'état naturel, toute la bonté innée de l'homme. De même, les hommes doivent s'associer : mais il faut trouver une forme d'association qui conserve aux individus l'égalité et la liberté qu'ils avaient par nature. », *Ibid.*, p. 474.

²⁸⁰ Rousseau (J-J), *Du contrat social*, Mozambook, 2001, p. 22, 23, Version électronique, consultation du 22 avril 2017.

²⁸¹ Lalande (A), *Vocabulaire*, *Op. cit.*, p. 1220.

²⁸² *Ibid.*, p. 1220.

Le *Contrat* dans son ensemble pense les fondamentaux, les rudiments nécessaires d'une gouvernance légitime pour le bien-être de tous les citoyens. Il a pour dessein l'établissement des conditions idoines, qui puissent permettre à l'homme de soumettre sa volonté à une autorité, sans mettre en péril sa liberté. Que devient donc la **démocratie** dans cette pensée ?

Dans l'État démocratique, la volonté générale est considérée comme le moyen sûr, qui régit les rapports intersubjectifs²⁸³. Un tel État est constitué de deux types d'individus : le Souverain et les Sujets. Toutefois, l'une et l'autre parties doivent être comprises sous deux angles différents : « *comme législateur écrit Bréhier, quand on les prend dans leur ensemble, comme sujets quand on les prend chacun en particulier.* »²⁸⁴ Tout ceci détermine bel et bien la démocratie « *dont le type est non pas la démocratie antique ajoute-il, avec ses assemblées houleuses, qui agissent non par les lois, mais par décret concernant les personnes (...) avec ses plébiscites où chacun décide, dans le silence des passions, sur les lois proposées par les magistrats.* »²⁸⁵

La volonté générale se manifeste par l'établissement de la **loi** (non pas arbitraire et reposant sur des conventions, comme elles l'étaient dans les démocraties grecques) et fondée sur l'**égalité** et l'**équité**. Mais cette situation fait surgir le problème de sa connaissance par le peuple qui pourtant, doit en être l'auteur et qui, par expérience, en est souvent ignorant et par conséquent, ne peut pas se porter garant d'elle. C'est ce qui fait dire à Bréhier que :

*Ces lumières ne peuvent appartenir qu'à un législateur, homme exceptionnel, qui n'est ni magistrat ni souverain, qui n'a aucun droit législatif, mais qui est comme l'interprète de la volonté générale dans la rédaction des lois qu'il doit ensuite proposer et soumettre au peuple.*²⁸⁶

²⁸³C'est pourquoi, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Victor Delbos, dans la présentation de l'ouvrage, révèle que Kant a admiré et même réhabilité Rousseau, en le considérant comme le Newton de la moralité. Il écrit dans ce sens que : « *Rousseau est le Newton du monde moral. Comme Newton a retrouvé le principe qui relie entre elles les lois de la nature matérielle, Rousseau a découvert la vérité simple qui éclaire dans toutes ses profondeurs la nature humaine.* », Delagrave, 1983, p. 24. Et cette dernière aboutira nécessairement à l'avènement de la démocratie. Il est celui par qui l'ère politique moderne (et même contemporaine) a été inaugurée en Occident et même dans le monde entier.

²⁸⁴Bréhier (E), *Op. cit.*, p. 477.

²⁸⁵*Ibid.*, p. 477. Rousseau s'est inspiré de la démocratie pratiquée dans certaines cités de la Grèce antique pour penser la sienne. Mais il reste qu'elle se démarque de celle qui la précède, par la reconnaissance de la citoyenneté à tous, et par leur participation effective au jeu et à l'action politiques. Car, avant la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, l'égalité n'était pas reconnue à tous les individus : la hiérarchisation des êtres sur le plan épistémologique et la répartition des tâches dans la société, à la lumière du platonisme, sont des exemples parmi tant d'autres.

²⁸⁶*Ibid.*, p. 478.

Les rapports qui unissent désormais le législateur à la volonté du peuple ne sont valables que s'ils sont conduits par un gouvernement central. Rousseau conclut donc son unité politique en inscrivant son action sur la religion naturelle (puisque les hommes sont désormais méfiants des uns et des autres), qui doit s'adosser sur les lois, en ce sens qu'elles sont voulues par Dieu lui-même, et qui doit se manifester dans la volonté générale. Cette même unité rationnelle se retrouve chez Hegel. Son idéalisme absolu prétend concilier, unifier et fonder en raison toutes les doctrines et toutes les formes de la culture. En politique par exemple, il définit l'Etat comme la forme achevée de l'esprit objectif, parce qu'il est l'incarnation de toutes les valeurs positives et a pour mission d'assurer l'unité politique de la communauté.

3 : De l'esprit objectif à la monarchie chez Hegel

L'hégélianisme est une pensée systématisée. Elle prend en charge le réel dans son ensemble. Selon Hegel, le savoir, la science absolue, a pour dessein fondamental de former l'**unité** entre le **réel** et le **rationnel**. Contre la séparation des deux réalités, telle que l'a fait son prédécesseur Kant, il affirme que le réel est rationnel et le rationnel est réel. Mieux encore, la réalité absolue, déclarée comme hors de portée, est désormais connaissable par la raison. Telle qu'elle se présente à nous, cette réalité ne saurait être saisie ou construite à partir d'un noumène inconnaissable.

Selon lui, la **substance** est identique au **sujet**, car « *elle possède en elle-même le principe de ses déterminations, elle est objet pour elle-même, intelligibilité, esprit.* »²⁸⁷ Toutefois, cette connaissance n'est pas intuitive, elle requiert la forme du concept. Autrement dit, « *les catégories dans lesquelles l'esprit explicite son contenu ne peuvent être les moyens avec lesquels un entendement fini interprète le réel.* »²⁸⁸

Sa philosophie, qu'il appelle lui-même la **science de l'Absolu**, n'a pas un objet extérieur à elle. Elle est son propre objet et se conçoit à partir d'un développement nécessaire, qui est lui-même la pensée du monde dans son unité. Mais, cet Absolu ne peut atteindre la connaissance véritable, sa propre connaissance, que sous la forme d'un **système**. Celui-ci peut se comprendre comme un « *mode de développement scientifique rationnel, et non purement formel, possédant*

²⁸⁷Baraquin (N), Laffitte (J), *Dictionnaire des philosophes, Op. cit.*, p. 138.

²⁸⁸*Ibid.*, p. 138.

*une nécessité interne – construisant la totalité du savoir en tant que « savoir absolu » – sans autre fondement que lui-même et compris par lui-même comme autoproduction de la raison. »*²⁸⁹

Selon Hegel, l'Absolu a une représentation **dialectique**.²⁹⁰ Il faut entendre par dialectique, le développement même de l'être, de telle sorte que le mouvement dialectique proprement dit devienne la nature véritable des déterminations de l'entendement, des choses, du fini. Le mouvement dialectique est le processus par lequel l'**Absolu-sujet** s'auto-réalise jusqu'à son propre dévoilement, sa connaissance totale et ultime. En d'autres termes, il est le déploiement historique de l'esprit dans le réel. Il est triadique : il y a d'abord l'**en-soi**, dans lequel la raison est « *comme en germe en état de plénitude immédiate inconsciente.* »²⁹¹ Ensuite, il y a l'**être-là**, dans lequel l'esprit se nie tout en s'ouvrant au monde. Autrement dit, affirment Baraquin et Laffitte, il « *s'aliène* », devient autre afin de pouvoir se poser pour soi et se comprendre. »²⁹² Enfin, il y a la **conscience de soi**, qui « *nie la première négation, ajoutent-elles, intègre et dépasse les deux premiers moments comme partiels et unilatéraux et parvient à ce qui les a rendus possibles et nécessaire.* »²⁹³ L'esprit devient alors un **pour-soi**, en tant qu'auto-compréhension complète, une nouvelle réalité existentielle, un nouveau type d'immédiateté.²⁹⁴

L'idéalisme hégélien est divisé en trois parties, trois grands moments évolutifs et nécessaires. Il y a au premier chef, la **Logique** : c'est la pensée pure, dans son intériorité la plus profonde, celle de la dialectique de l'Être, du Non-être et du Devenir. Autrement dit, c'est selon Baraquin et Laffitte, la forme « *pure en soi du concept pensé comme réalisé ou le concept dans l'élément de la pensée, le vrai à son niveau le plus formel.* »²⁹⁵ Ensuite, il y a la **Philosophie de la nature** : c'est la pensée ou la raison qui se nie elle-même et se donne l'existence d'un **Être-là** parmi les autres êtres, tout en prenant conscience de leur existence. Ici, la pensée sous la forme de l'altérité s'aliène dans la matière ou le monde extérieur, s'y perd et se ressaisit pour soi. Elle « *doit se perdre comme nature dans « la déraison de l'extériorité » (l'espace) et la forme immédiate de la multiplicité d'existences indifférentes, extérieures les unes aux autres, notent Baraquin et Laf-*

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 138.

²⁹⁰ Hegel définit la dialectique comme « *l'application scientifique de la conformité à des lois, inhérentes à la nature de la pensée.* », *Encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 10, cité par Lalande, *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 227.

²⁹¹ *Dictionnaire des philosophes, Op. cit.*, p. 139.

²⁹² *Ibid.*, p. 139.

²⁹³ *Ibid.*, p. 139.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 139.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 139.

fitte. »²⁹⁶ Enfin, il y a la **Philosophie de l'esprit** : c'est la pensée dans l'élément de l'esprit humain. C'est la pensée qui, ayant atteint l'Être en soi et la Nature ou l'Être pour soi, s'apparaît à elle-même comme pensée. L'esprit devient un **Concept** concret, « *en qui la pensée s'incarne et devient Esprit du monde. (...) Il exprime dans l'expérience humaine, ce que le concept est abstraitement : l'unité de la pensée et de la réalité.* »²⁹⁷ Et c'est dans cette partie de l'idéalisme que Hegel expose son unité politique.

La Philosophie de l'esprit comprend trois étapes, à savoir l'**esprit subjectif**, l'**esprit objectif** et l'**esprit absolu**. La première est divisée en trois moments : l'**âme**, la **conscience** et la **raison**. Elle représente la vie intérieure individuelle. A ce niveau, la dialectique a pour mission d'élever l'âme sensitive à la liberté et à la volonté. La seconde est aussi divisée en trois parties : le **droit abstrait**, le **droit concret** et la **réalité morale et sociale**. Elle est la réalisation de la volonté libre dans l'histoire, c'est-à-dire dans les institutions juridiques. Ici, les lois assurent le passage de l'universel à l'individuel, qui trouvent leur forme achevée dans l'Etat. Seulement, il lui manque la conscience de soi, celle d'être la dimension spirituelle immanente au monde. La dernière, qui est constituée de l'**art**, de la **religion** et de la **philosophie**, couronne le développement de l'esprit absolu. C'est selon Baraquin et Laffitte, le moment dans lequel « *l'Esprit dépasse les points de vue séparés de la subjectivité et de l'objectivité pour en concevoir l'unité substantielle ; il devient Esprit en pour soi, l'Absolu comme esprit, pur savoir de soi de l'Idée.* »²⁹⁸

C'est donc dans l'esprit objectif que Hegel expose son unité politique. Celle-ci tire sa source dans sa conception du **droit**, et qui se divise en trois étapes. Tout d'abord, il y a le **droit abstrait**, qui permet à l'homme de disposer et de préserver ce dont il a besoin, ce qu'il a ou ce qu'il pourrait avoir. Selon lui, ce droit est abstrait parce qu'il ne repose sur aucun traité. Il s'impose à l'homme tout simplement à travers son objectivité unilatérale et s'apparente au droit légal. Il lui manque la moralité « *dont la validité ne trouve son fondement qu'à l'extérieur des sujets personnels* », affirme Hersh.²⁹⁹

La seconde étape, qui nie la première, est la **moralité**. Selon Hegel, c'est l'esprit qui se retire de l'objectivité du droit pour trouver en lui-même l'essence du droit universel, mieux, l'origine ou la source de son sens. Il n'est point question, selon Hersh ; « *de telle ou telle pres-*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 139.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 139.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 139.

²⁹⁹ *L'étonnement philosophique, Op. cit.*, p. 273.

*cription, de ce pacte-ci ou de cet autre, mais du sens même d'un pacte, de ce qui fonde la validité de tout contrat. »*³⁰⁰

La troisième étape de l'esprit objectif est la **réalité morale et sociale**. Elle enrichit le droit et la moralité. Selon Hegel, il manque au droit un contenu déterminé, à savoir la morale. Elle « *est faite de tout l'ensemble des lois et des institutions politiques, des mœurs, règles, formes et modèles qui structurent une société donnée.* »³⁰¹ La réalité sociale et morale est la négation de la première négation. C'est le moment synthétique des étapes précédentes. Il y a dans cette étape de la socialité de l'être de l'homme, union entre le dynamisme familial et les nécessités sociales. Et c'est cette union qui donne naissance à l'**Etat**.

C'est une nouvelle structure sociale qui, écrit Hersh, se présente comme « *l'aboutissement du développement historique tout entier.* »³⁰² Hegel a la ferme conviction que l'Etat est la réalisation de l'esprit arrivé à sa maturité. Il est l'incarnation de l'universalité de toutes les valeurs positives : la **raison**, la **justice**, le **bien** et la **liberté**. Selon lui, l'homme n'est rien sans l'Etat. C'est dans et par ce dernier qu'il devient lui-même, c'est-à-dire un homme libre. L'Etat est donc la forme historique spécifique dans laquelle la liberté, en s'actualisant, atteint son existence objective. Il est consubstantiel à l'homme, au même titre que la famille, qui souligne Hersch, « *élève les êtres individuels, par-delà les hasards des passions, jusqu'à la reconnaissance de la nécessité qu'impose l'éducation des enfants (...)* »³⁰³ d'une part et d'autre part, la société, qui est dominée par l'organisation du travail et de la vie économique tout entière. Selon Hegel, c'est dans la société qu'on trouve « *tout ce qui est dans la réalité indispensable pour survivre. Alors que l'unité de la famille repose sur des sentiments, dans la société il s'agit de répondre aux besoins extérieurs et objectifs des hommes.* »³⁰⁴

En se constituant, l'Etat englobe l'affectivité qu'offre la famille à chaque individu, « *tout en rejetant son particularisme égoïste, écrit Hersch* »³⁰⁵. Il englobe en même temps la société civile, en lui donnant le sens et l'orientation à suivre pour son propre bonheur. Par sa liberté et sa volonté, il lui montre le vrai chemin. L'Etat est-elle, « *une réalité substantielle, il est (...) la raison cherchant à s'actualiser dans une communauté humaine. Les hommes doivent*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 273.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 274.

³⁰² *Ibid.*, p. 274.

³⁰³ *Ibid.*, p. 274.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 274.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 275.

*participer à [son effectivité totale et sa pérennité dans le temps] – faute de quoi, ils manquent de réalité, ils ne s’actualisent pas. »*³⁰⁶

Tout ceci nous amène à comprendre le sens que Hegel donne à l’**Histoire**. Il la définit comme la marche progressive de l’esprit universel. Et c’est la société elle-même qui fait son histoire. Ce sont les individus qui sont eux-mêmes le moteur de leur développement, de leur marche progressive. Par leurs propres passions et leurs intérêts particuliers, «*les mobiles individuels en fonction desquels les hommes agissent sont (...) « des ruses de la raison » ; à travers eux, mais aussi grâce à eux, et souvent sans qu’ils le sachent, s’accomplit la raison dans l’histoire*», écrit Michel Delattre et Chantal Demonque.³⁰⁷ L’histoire est donc le processus progressif de l’esprit, qui s’actualise en permanence et qui en prenant conscience de sa liberté, donne naissance à l’Etat. Il n’est pas un idéal à réaliser, comme l’ont pensé ses prédécesseurs, il est réel. Selon Hegel lui-même :

*En tant que réalité effective de la volonté substantielle, réalité qu’il possède dans la conscience de soi particulière élevée à son universalité, l’Etat est le rationnel en et pour soi. Cette unité substantielle est but en soi, absolu et immobile, dans lequel la liberté atteint son droit le plus élevé, de même que ce but final possède le droit le plus élevé, à l’égard des individus dont le devoir suprême est d’être membre de l’Etat.*³⁰⁸

En dernière analyse, Pius Ondoua écrit que l’Etat apparaît chez l’auteur de la *phénoménologie de l’esprit* comme «*réalité et achèvement total de la moralité.*»³⁰⁹ Cette situation a trois conséquences fondamentales, à savoir :

*1 - L’imprescriptibilité du droit et de la morale de l’individu ; 2 - l’impossible autosuffisance du droit et de la morale individuelle, puisque l’atomisme social est tout à fait impossible ; 3- la recherche de la moralité et du droit dans l’Etat. Ainsi, l’individu ne s’accomplit qu’au sein de l’Etat. L’Etat possède son caractère concret grâce à (...) ses fondements, la réalisation de la liberté concrète de l’individu, et les moyens mis en œuvre.*³¹⁰

Il apparaît alors ce que Pius Ondoua appelle «*la trajectoire historique de l’émergence de l’humain*». ³¹¹ Elle est déterminée par le schéma ci-après : «*1 – Insertion de l’homme dans le monde – 2 – Conscience de l’extériorité – 3 – Reflet de l’homme en lui-même et expression de la*

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 275.

³⁰⁷ *Philosophie*, Hatier, 2004, p. 250.

³⁰⁸ *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1986, p. 258.

³⁰⁹ «*Science de l’Etat* » et idéologie dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel », Inédit, p. 9.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 9.

³¹¹ *Ibid.*, p. 9.

*volonté – 4 – Conscience de soi et liberté à partir de l'opposition de l'autre. »*³¹² Cette unité politique, promotrice de toutes les valeurs positives, trouve sa pertinence dans la **monarchie**, dans laquelle les trois pouvoirs conventionnels : l'**exécutif**, le **législatif** et le **judiciaire**, sont concentrés entre les mains d'un seul homme, du **monarque**. Il est considéré comme le guide éclairé et suprême, ayant la capacité de conduire le peuple vers son propre bonheur, vers sa propre liberté.³¹³ Telle est en quelques mots, l'unité politique hégélienne. Elle a conçu le pouvoir politique, l'Etat, comme l'Esprit réalisé, non seulement dans la nature, mais aussi dans l'individu. Mais sa théorie politique sera remise en question par Karl Marx, à travers son matérialisme dialectique.

4 : Le socialisme de Marx

Karl Marx est un penseur et théoricien du socialisme allemand. Il est né à Trêves en 1818 et est mort en 1883. Il est issu d'une famille bourgeoise. Il a publié plusieurs travaux tels que les *Manuscrits de 1844*, *La Question juive*, les *Thèses sur Feuerbach*, *L'Idéologie allemande*, le *Manifeste du parti communiste*, *Le Capital*... Dans ses premières aspirations philosophiques, le Marx se veut hégélien et c'est par la même occasion qu'il devient membre du cercle des « *jeunes hégéliens de gauche* » qui voient dans la dialectique hégélienne non une caution de l'ordre établi³¹⁴ mais un ferment révolutionnaire. »³¹⁵ Mais plus tard lorsqu'il atteint sa maturité, il devient alors un véritable révolutionnaire, dans la mesure où, il va faire sienne l'idée hégélienne selon laquelle l'**Histoire** est nécessairement la réalisation de l'**Esprit universel** et partant, de la **liberté absolue**. C'est dans ce sens qu'il énonce sa « 11^e thèse sur Feuerbach », qui stipule que : « *jusqu'à présent, les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde, la question est de le transformer* ». ³¹⁶

³¹² *Ibid.*, p. 9.

³¹³ Toutefois, la difficulté qu'il y a à légitimer un tel système politique est sa possible mutation en un pouvoir fort. De nos jours, on parle des monarchies éclairées ou constitutionnelles dans lesquelles, le pouvoir central est contrôlé au parlement par le peuple lui-même. Mais originellement, la monarchie est un pouvoir absolu. Elle n'est pas dans ce cas, très différente de la dictature, qui est un frein inconditionnel aux multiples libertés dont doivent jouir le peuple en permanence, pour son propre épanouissement.

³¹⁴ Comme l'a pensé Hegel lui-même.

³¹⁵ Baraquin (N), Laffitte (J), *op. cit.*, p. 216.

³¹⁶ Marx (K), cité par Baraquin (N), Laffitte (J), *Ibid.*, p. 216.

Ainsi, dans sa logique réflexive, Marx va entreprendre une sorte de « *négation — de la réalisation philosophique* ». ³¹⁷ Pour lui, ce n'est que par le truchement d'une **science véritable**, qu'on peut transformer les **rappports sociaux**. Cette science doit rendre effective la **liberté** (elle-même s'illustrant indéniablement en dépassement de celle qui est établie par Hegel). On comprend alors pourquoi il soutient que « *ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, c'est leur être social qui détermine leur conscience.* » ³¹⁸ » ³¹⁹

On peut dire que la politique telle qu'elle est conçue et comprise par l'auteur du *Capital* repose sur les **rappports sociaux**, eux-mêmes régis par la dialectique économique des **classes sociales** : d'un côté, il y a les **riches**, les **bourgeois**, les **nantis** et de l'autre, il y a les **pauvres**, les **ouvriers**, les **prolétaires**. Pour ce faire, il va partir d'une critique, celle des conceptions économiques classiques, en l'occurrence celles d'Adam Smith et de Ricardo. ³²⁰ Comme le pense Engels, l'économie classique a reçu de la pratique industrielle, l'idée selon laquelle le fabricant, le producteur achète et paie purement et simplement le **travail** de l'ouvrier. Et selon lui, « *cette idée avait été parfaitement suffisante pour les besoins commerciaux, la comptabilité et le calcul des prix du fabricant. Transférée en toute naïveté dans l'économie politique, elle y causa un trouble et un désarroi extraordinaires.* » ³²¹ Mais, on peut remarquer que le prix des marchandises et ce

³¹⁷ Entendons par là, l'irréelle réalité de la philosophie (c'est-à-dire son caractère purement spéculatif), dans son souci de changer le monde par le simple pouvoir des mots, des concepts, des théories. Les idées sont purement abstraites. Et pour ce qui est de l'idéalisme hégélien, il est aux yeux de Marx, une pure illusion, en ce sens que ce dernier ne s'est pas préoccupé des problèmes auxquels les hommes de son temps se sont confrontés (des problèmes intimement liés aux inégalités sociales). Il faut néanmoins retenir que les théories, les idées, les concepts précèdent toute investigation transformationnelle du réel. On ne saurait agir sur celui-ci sans toutefois élaborer en amont un projet, une théorie. C'est ainsi qu'on peut comprendre la formule kantienne issue de la seconde préface de la *Critique de la raison pure* et que reprend Nkrumah (K) dans son *Consciencisme*. Celle-ci stipule que « *la pratique sans la théorie est aveugle ; la théorie sans pratique est vide.* », Payot, 1965, p. 19.

³¹⁸ La conscience est vide en elle-même dans la logique marxienne. Elle surgit et s'effectivise par un mouvement qui lui est extérieur. C'est parce qu'il y a un problème, une anomalie, une situation extérieure au Moi intérieur, aux états d'âme, à la réalité intrinsèque, que se déploie la conscience à la recherche d'une éventuelle solution. On comprend le bien fondé de la critique marxienne de la réalité et de l'effectivité de la conscience en soi prônée par Hegel. Celle-ci reste et demeure aux yeux de Marx une pure abstraction, coupée de la réalité concrète. Dès lors l'idéalisme hégélien tombe en désuétude, du fait de n'avoir pas pris en compte les problèmes sociaux auxquels étaient en proie les hommes selon l'auteur du *Capital*.

³¹⁹ Baraquin (N), Laffitte (J), *op. cit.*, p. 216.

³²⁰ Marx pense que les lois économiques de Smith et de Ricardo « *ne sont pas éternelles, mais le produit historique de la propriété capitaliste ; c'est le fonctionnement de celle-ci que l'on découvre sous les catégories classiques de la production et de l'échange : valeur, travail, salaire.* », *Ibid.*, p. 216.

³²¹ Marx (K), *Travail Salarié et Capital*, Editions en langues étrangères, 1970, Introduction d'Engels (F), Londres, le 30 avril 1891, p. 3.

qu'on peut appeler le **salair**e de l'ouvrier, varient dans l'espace et dans le temps et de manière quasiment hasardeuse.³²²

Pourtant, il est clair qu'en tant que science, l'économie a pour tâche de dissiper toute possible ou éventuelle ambiguïté, toute contradiction, tout hasard autour des prix des marchandises. C'est pour mettre un terme à ces fluctuations que va naître dans les sciences économiques, la notion de **valeur de la marchandise**.³²³ Ainsi comme on peut le constater et comme le pense Engels, c'est à partir de Marx que cette notion sera de mieux en mieux comprise (celle-ci étant différente de l'acception classique, dont on ne saurait ignorer les insuffisances.) Engels affirme dans ce sens que :

*C'est Marx qui, le premier, a étudié de façon approfondie cette propriété qu'a le travail de créer de la valeur, et il a trouvé que tout travail apparemment ou réellement nécessaire à la production d'une marchandise n'ajoute pas en toutes circonstances à cette marchandise une quantité de valeur correspondant à la quantité de travail fournie.*³²⁴

Il devient du coup difficile aux économistes classiques de sortir de l'impasse, ceux-ci semblent aller de contradictions en contradictions, dans leur souci d'appliquer « *cette détermination de la valeur marchande par le travail à la marchandise "travail"* ». ³²⁵ On ne peut même pas déjà déterminer de manière certaine, la valeur du **travail** en question, car se demande Engels : « *combien de travail y a-t-il dans le travail d'un ouvrier en une journée, une semaine, un moi, une année ?* »³²⁶ ». ³²⁷ Pour contourner la difficulté, les économistes classiques ont tenté de circonscrire le problème de la valeur d'une marchandise. Et celle-ci devient égale à ses **frais de**

³²² Selon Engels, ces prix « *montent et baissent par suite de circonstances très variées qui, fréquemment, sont sans aucun rapport avec la production de la marchandise elle-même, de sorte que les prix semblent en règle générale déterminés par le pur hasard.* », *Ibid.*, p. 3.

³²³ Elle est « *déterminée par le travail incorporé en elle, nécessaire à sa production. [Mais] cette explication est devenue (...) insuffisante [pour rendre compte des remous économiques].* », *Ibid.*, p. 4.

³²⁴ A ce propos, on peut dire avec Engels que « *si (...) nous disons (...) avec les économistes comme Ricardo, que la valeur d'une marchandise est déterminée par le travail nécessaire à sa production, nous sous-entendons toujours les réserves faites par Marx à ce sujet.* », *Ibid.*, p. 4.

Ibid., p. 4.

³²⁵ *Ibid.*, p. 4.

³²⁶ Si l'on conçoit le travail comme le principe de toutes les valeurs dans la mesure du possible, il n'en demeure pas moins qu'on ne peut « *exprimer qu'en travail la "valeur du travail"* », affirme Engels. [Déjà], nous ne savons absolument rien au sujet de la valeur d'une heure de travail lorsque nous savons seulement qu'elle est égale à une heure de travail. Cela ne nous a donc pas rapprochés du but de l'épaisseur d'un cheveu, nous ne faisons que tourner en rond. », *Ibid.*, p. 5.

³²⁷ *Ibid.*, p. 4.

production. Les frais de production poseront aussi problème dans la mesure où nul ne connaît exactement ce à quoi ils renvoient. C'est dans la recherche permanente d'une solution qui pourrait les sortir de l'impasse, qu'ils se sont mis à questionner la valeur des **frais de production** de l'ouvrier.³²⁸ Rappelons que le marxisme prend corps sous le règne de la **politique capitaliste**³²⁹, dans laquelle subsistent les tensions relationnelles entre les riches et les pauvres. Et selon Engels :

*Sur la base de ce mode de production, les frais de production de l'ouvrier consistent dans la somme des moyens de subsistance — ou de leurs prix en argent — qui sont en moyenne nécessaires pour lui fournir sa capacité de travail, pour entretenir celle-ci, pour le remplacer par un nouvel ouvrier lorsque la maladie, l'âge ou la mort l'éloignent de la production, c'est-à-dire pour permettre à la classe ouvrière de se perpétuer et de conserver l'effectif dont on a besoin.*³³⁰

Il s'ensuit donc une exploitation sans précédent, de la majorité sociale relativement pauvre, voire misérable, par une minorité bourgeoise détentrice des **moyens de productions**. Ces derniers tirent d'énormes profits sur le travail des ouvriers. C'est donc pour mettre fin à cette exploitation abusive de l'homme par son semblable que va naître (comme nous l'avons dit) la **dialectique matérialiste** de Marx. Dans sa logique cognitive, « *quoique nous fassions, nous ne sortirons jamais de cette contradiction tant que nous parlerons de l'achat et de la vente du travail et de la valeur du travail* »³³¹.³³² Il devient indéniable que l'économie classique est tombée dans l'impasse, dans l'ambiguïté totale dans son désir d'appréhender les mécanismes régissant les relations sociales. Et comme l'a pensé Engels, « *l'homme qui trouva la voie pour sortir [de cette situation] fut Marx.* »³³³ Ainsi, dans la logique marxienne, on peut dire que :

Ce que les économistes avaient considéré comme les frais de production du « travail » était les frais de production non du travail, mais de l'ouvrier vivant lui-même. Et ce que l'ouvrier vendait au capitaliste n'était pas son travail. « Dès que son

³²⁸ Engels affirme dans ce sens que « (...) ceux-ci peuvent être établis. Ils varient suivant le moment et les circonstances, mais pour les conditions sociales données, pour une localité donnée, pour une branche de production donnée, ils sont également donnés, du moins dans certaines limites assez étroites. », *Ibid.*, p. 5.

³²⁹ Celle-ci est marquée par l'existence et la prédominance des prolétaires dans la société. Cette « *classe importante et toujours plus nombreuse de la population ne peut vivre que si elle travaille contre salaire pour les possesseurs des moyens de production : outils, machines, matières premières et moyens de subsistance.* », *Ibid.*, p. 5.

³³⁰ *Ibid.*, p. 5, 6.

³³¹ Telle était la vision économique des prédécesseurs de Marx.

³³² *Ibid.*, p. 8.

³³³ *Ibid.*, p. 8.

*travail existe, dit Marx, il cesse de lui appartenir et ne peut plus désormais être vendu par lui.*³³⁴

En réalité, l'ouvrier vend ou loue sa **force de travail** contre un **salaire** (bien évidemment dérisoire et méprisable). Celle-ci n'est proportionnelle ni au temps de réalisation dudit travail, ni à la valeur du produit fini lorsqu'il est sur le marché. A cela, s'ajoutent la **concurrence** et l'**industrialisation** des entreprises, ce qui va rendre de plus en plus difficile les rapports sociaux, car les riches deviennent de plus en plus riches et les pauvres de plus en plus pauvres.³³⁵ D'où l'urgence d'un nouvel ordre social capable de contourner ou de redresser les difficultés et les erreurs du système capitaliste ambiant. Il faut que le capitalisme cède sa place, car :

*Un nouvel ordre social est possible dans lequel auront disparu les différences actuelles entre les classes et où — peut-être après une période de transition courte, un peu maigre, en tout cas moralement très utile — grâce à une utilisation rationnelle et au développement ultérieur des énormes forces productives déjà existantes de tous les membres de la société, par le travail obligatoire et égal pour tous, les moyens de vivre, de jouir de la vie, de se développer et de mettre en œuvre toutes les capacités du corps et de l'esprit seront également à la disposition de tous et dans une abondance toujours croissante.*³³⁶

Tel est le vaste programme que propose Marx³³⁷, pour sortir le peuple de cette dialectique, dialectique dans laquelle le régime capitalisme (promoteur d'inégalités sociales et donc d'inhumanité certaine), l'a plongé. On comprend dès lors pourquoi selon Marx, l'histoire des hommes repose sur la **lutte des classes sociales**. Elle est le moteur de l'histoire des hommes et de l'humanité tout entière.

³³⁴ *Ibid.*, p. 8.

³³⁵ Comme le pense Engels, « ces découvertes et inventions qui s'évincent réciproquement avec une rapidité de plus en plus grande, ce rendement du travail humain qui s'accroît chaque jour dans des proportions inouïes, finissent par créer un conflit dans lequel l'économie capitaliste actuelle ne peut résorber. D'un côté, des richesses incommensurables et un excédent de produits que les preneurs ne peuvent absorber. De l'autre, la grande masse de la société prolétarisée, transformée en salariés et mise par ce fait même dans l'incapacité de s'approprier cet excédent de produits. La scission de la société en une petite classe immensément riche et en une grande classe des salariés non possédants fait que cette société étouffe sous son superflu alors que la grande majorité de ses membres n'est presque pas, ou même pas du tout, protégée contre l'extrême misère. Cet état de chose devient chaque jour plus absurde et plus inutile. », *Ibid.*, p. 12.

³³⁶ *Ibid.*, p. 12

³³⁷ C'est son **socialisme**. Entendons par socialisme la doctrine d'organisation sociale qui entend faire prévaloir l'intérêt, le bien général, sur les intérêts particuliers, au moyen d'une organisation concertée, c'est aussi une organisation sociale qui tend aux mêmes buts, dans un souci de progrès social.

Ce chapitre a passé en revue les systèmes politiques qui ont fait l'histoire de la socialité des hommes en Occident. Son originalité a porté sur l'évolution historique de l'**unité politique**, qui a été au fondement des théories politiques proposées par les philosophes. Tous ces penseurs ont partagé ce principe, au-delà des particularités que chacun imposait à sa pensée pour organiser leurs sociétés, dont l'intégrité était en permanence mise à l'épreuve. Mais, la difficulté qui résulte de cette unité politique est son caractère simplificateur. Il se présente comme l'hypostase d'un principe unique à même d'organiser et d'harmoniser les rapports sociaux. Celui-ci se pose en même temps, comme une hypothèque des contrepoints et un refus de prise en charge de la différence. Et c'est pour corriger ces manquements théoriques et pratiques, qui ont pris cours dans la rationalité classique qu'Edgar Morin a pensé sa rationalité complexe, que nous exposerons dans la partie suivante.

CONCLUSION PARTIELLE

Cette partie que nous venons d'achever a traité de l'**unité rationnelle** dans les productions intellectuelles de la plupart des penseurs occidentaux, antiques et modernes. Elle s'est retrouvée dans leur conception de la nature humaine, du savoir et des rapports interpersonnels. Selon ces derniers, il existe un principe fondateur de tout ce qui existe. Dans le premier chapitre, nous avons montré que chez l'homme, il s'identifiait à l'**âme** (à l'esprit, à la raison, au psychisme). Elle est antérieure et supérieure au corps. L'âme a par ailleurs été considérée comme immuable, éternelle et prise comme le siège de la pensée, contrairement au corps, qu'ils ont défini comme une réalité éphémère, mortelle et surtout comme le réceptacle des injonctions que lui donne l'instance supérieure. Dans le second chapitre, nous nous sommes rendu à l'évidence que dans la connaissance, cette unité tantôt confondue à l'esprit du sujet connaissant, tantôt à l'objet à connaître, a été tantôt conçue comme transcendante, tantôt comme immanente au sujet. Dans le troisième chapitre enfin, nous avons vu que cet amour pour l'unité a envahi le domaine très complexe des relations sociales. A ce niveau, elle s'est identifiée aux notions de *Callipolis*, d'harmonie, de pacte, de contrat ou même d'Etat.

Toutefois, ce paradigme rationnel a laissé entier le problème de la complexité du réel. Il a certes été conçu pour écarter le flou, l'erreur dans l'esprit humain, afin de mieux organiser le monde et l'existence humaine en particulier, il n'en demeure pas moins qu'il a été conçu sur une unité, immuable et exclusive. Cette unité choisie a, à travers les époques, hypostasié un pan de la réalité tout en hypothéquant les autres. Elle a rendu inachevée et insuffisante la saisie du réel et de l'être de l'homme. Sur le plan social, elle a mis en péril l'existence individuelle et collective de par le monde. Et c'est pour essayer de rétablir l'équilibre entre l'un (ce qui a été jugé utile et nécessaire) et l'autre (ce qui a été exclu de la normalité), qui se veulent un tout multidimensionnel, qu'Egard Morin a pensé sa complexité, entendue comme le « *retour aux choses mêmes* », pour reprendre Edmund Husserl.

DEUXIEME PARTIE : L'EMERGENCE DU PARADIGME DE COMPLEXITE

*« Si la science reprenait conscience de ses buts humains, elle serait capable de mieux se discipliner, de hiérarchiser ses propres problèmes. Elle donnerait ainsi à l'opinion publique une image plus modeste, mais aussi plus honnête de ses résultats [...] Si (...) cette nécessaire mutation s'accomplit, ne pourra-t-on pas dire alors d' [elle] qu'elle reste l'espoir de l'homme ? », René Thom, « Organun », *Encyclopaedia universalis*, tome 17, 1976, p. 10.*

INTRODUCTION PARTIELLE

La seconde partie dont nous entamons l'étude, est le moment dans lequel la pensée complexe du philosophe et sociologue français Edgar Morin est mise en exergue. Ses recherches reposent sur la remise en cause de la rationalité classique qui a évolué dans un paradigme unitaire, disjonctif et exclusif. Celui-ci, à chaque moment de son déploiement, n'a cessé de mettre en péril l'être du monde et ses composants. Il sera donc question pour nous dans cette partie, de relier les entités disjointes du réel par les réflexions de ses prédécesseurs, afin de rétablir l'équilibre dans la connaissance et même dans les relations sociales et ce, pour mettre un terme à tout ce qui est ou qui peut être néfaste et dangereux à la vie sur terre.

QUATRIEME CHAPITRE : LA NATURE HUMAINE DANS LE PARADIGME DE COMPLEXITE

Le chapitre dont nous entamons l'étude repose sur la conception morinienne de l'être humain, sur ce que le penseur de la complexité a lui-même appelé l'« *anthropologie fondamentale* ». Edgar Morin étudie l'homme depuis plusieurs années. Rappelons qu'à l'origine, il est titulaire de deux licences, l'une en droit et l'autre en histoire et géographie. Cependant, ce qu'il a jusque-là reçu n'a pas pu satisfaire son désir accru de savoir ce que ce dernier est véritablement. Il va ainsi explorer d'autres disciplines, notamment la **biologie**, l'**anthropologie**, la **psychologie**, la **physique**, la **chimie**, l'**astronomie** et la **sociologie**. Il trouve en chacune d'elles, un savoir, mieux, une parcelle de connaissance susceptible de contribuer à la saisie effective de l'être humain. Prises dans leur individualité, elles sont inaptes à rendre compte de son essence.

En effet, la parcellisation des connaissances occulte la réalité. Elle est à l'origine des antagonismes qui divisent les disciplines entre elles. Par exemple, la physique qui étudie la matière inerte se veut différente de la biologie, qui étudie le vivant. Cette dernière est elle-même différente de l'anthropologie, qui étudie la structure physique et l'histoire de l'espèce humaine, qui diffère elle-même de la sociologie, dont l'étude est basée sur les faits sociaux et les rapports interindividuels, etc. C'est dans ce paradigme qu'a donc évolué la rationalité classique occidentale et que Morin va examiner avec minutie. Son souci majeur est d'aller au-delà des regards étroits et limités des disciplines particulières. Il s'agit pour lui, de trouver les liens entre elles, afin de mieux expliquer la nature et la valeur de leur séparation, qui a abouti au développement de l'unité rationnelle et à sa domination sans précédent sur les autres points du savoir. Sur le plan anthropologique, il affirme que :

La théorie régnante de l'homme se fonde, non seulement sur la séparation, mais aussi sur l'opposition entre les notions d'homme et d'animal, de culture et de nature, et tout ce qui n'est pas conforme à ce paradigme est condamné comme « biologisme », « naturalisme », « évolutionnisme »³³⁸.

Selon lui, tous les termes qui ont pour suffixe « *isme* », manquent d'objectivité et ont une connotation négative. Cette approche, de nature **simplifiante**, doit être remplacée par une **vision complexe** des choses, englobant tous les aspects antérieurement niés ou occultés. C'est ainsi qu'à

³³⁸Morin (E), *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, 1973, p. 11.

la question de savoir ce qu'est l'homme, il répond qu'il est un être « *anthropo-cosmique* »³³⁹. Mais dans cette définition, ajoute-il : « *il y manque, non seulement le maillon biologique essentiel, mais aussi les éléments de base pour étayer une telle méditation.* »³⁴⁰ Et c'est dans ce vaste champ de complexité rationnelle, qu'il va penser la nature de l'être de l'homme.

I : LA BIO-SOCIO-ANTHROPOGENESE

Cette articulation a pour dessein de présenter la nature complexe de l'homme. Selon Morin, l'homme est complexe par ce qu'il est à la fois un être cosmique, biologique, social et culturel. Et c'est ce caractère multidimensionnel qui fera l'objet de notre réflexion.

1 : L'homme, un enfant du cosmos

La bio-socio-anthropogénèse n'est pas un simple concept. Il est question de l'essence même de l'être de l'homme. Et celle-ci ne saurait être fragmentée, c'est-à-dire considérée comme « *une entité close, séparée, radicalement étrangère à la nature...* »³⁴¹ L'homme n'est pas, à proprement parler, un être surnaturel ou extranaturel, créé à l'image de Dieu. Or, ce surnaturel fut le référentiel dans l'anthropologie classique. L'homme fut alors défini comme bidimensionnel, exclusivement constitué d'un corps (éphémère, périssable, mortel) et d'un esprit (éternel, antérieur et supérieur au corps, ayant les caractéristiques similaires à celles de l'Un-tout, de Dieu). Cette approche n'est pas tout à fait incertaine ou erronée, mais elle reste simplificatrice. Elle réduit et occulte certains pans de la nature humaine. Or, selon Morin, l'homme est d'abord et avant tout, sur plan biologique, un **animal**, un **mammifère**, de l'ordre **primatique**. Il est par ailleurs, un **individu**, de la famille des **hominiens**, du genre **homo** et de l'espèce **sapiens**. Nous les hommes, sommes donc des animaux à part entière. Du point de vue biologique, écrit-il,

notre corps est une machine de trente milliards de cellules, contrôlée et procréée par un système génétique, lequel s'est constitué d'une évolution naturelle de deux ou trois milliards d'années, que notre cerveau avec lequel nous pensons, la bouche avec laquelle nous parlons, la main par laquelle nous écrivons sont des organes

³³⁹Morin (E), *Le vif du sujet*, Seuil, 1979. Comme nous le verrons, l'homme est pour lui, un « *enfant du cosmos* », au même titre que les autres êtres. Ses constituants et même son comportement sont issus du tétragramme ordre, désordre, inter-rétroactions et organisation, qui sont au fondement et au déploiement du réel.

³⁴⁰Morin (E), *Le paradigme perdu*, *Op. cit.*, p. 12.

³⁴¹*Ibid.*, p. 11, 12.

*biologiques, mais ce savoir est inopérant que celui qui nous a confirmés que notre organisme est constitué par des combinaisons de carbone, d'hydrogène, d'oxygène et d'azote.*³⁴²

Cette idée nous fait comprendre que, nous les hommes, sommes bel et bien des terriens et plus précisément des « *enfants du cosmos* », si tant est que la terre est elle-même fille de l'univers. Dans l'article intitulé « La relation bioanthropocosmique », paru dans l'*Encyclopédie philosophique*, Morin écrit que :

*L'homme est intégralement un enfant du cosmos : les particules qui constituent ses atomes se sont formées dans les premières secondes de l'univers, ses atomes se sont forgés dans les entrailles furieuses de soleils antérieurs au nôtre, ses molécules se sont assemblées dans les convulsions de notre planète en gestation, et enfin ses macromolécules se sont associées dans les tourbillonnements d'une « soupe primitive » pour former le premier être cellulaire.*³⁴³

L'homme est le produit d'une très longue évolution, non seulement physique et biologique, mais aussi sociale et culturelle. C'est tout cet ensemble d'activités ou de mouvements entre les particules, qui fera de lui l'être humain, tel qu'il se présente aujourd'hui. Il ne s'agit pas seulement de l'énoncer, le mieux, l'idéal, est de le démontrer. Rappelons que le statut épistémologique de la science de l'homme reposait sur l'opposition entre les disciplines qui s'y attelaient (la biologie vs l'anthropologie), entre les concepts de **nature** et de **culture**. Pourtant, l'auteur de la pensée complexe souligne que :

*Cette dualité arithmétique homme/animal, culture/nature se heurte à l'évidence : il est évident que l'homme n'est pas constitué de deux tranches superposées, l'une bio-culturelle, l'autre psychosociale, il est évident qu'aucune muraille de Chine ne sépare sa part humaine et sa part animale ; il est évident que chaque homme est une totalité bio-psycho-sociologique.*³⁴⁴

Telle est donc la réalité anthropologique première, sur laquelle s'appuie la complexité, pour penser l'« **unité** » de l'homme. Cette unité a été, de par le passé, non pas **totalisante**, mais **parcellisée**. Morin considère une telle rationalité comme close.³⁴⁵ Il est donc temps pour lui, de se détourner du **biologisme**, en ce sens qu'il limite la biologie dans « *une conception de la vie*

³⁴²*Ibid.*, p. 19.

³⁴³Morin (E) ; « La relation bioanthropocosmique », *Encyclopédie philosophique, La complexité humaine*, Flammarion ; 1994, p. 153.

³⁴⁴Morin (E), *Le paradigme perdu, Op. cit.*, p. 22.

³⁴⁵Car se demande-t-il : « *si l'homme vit dans la culture tout en portant en lui la nature, comment peut-il être à la fois antinaturel et naturel ? Comment l'expliquer à partir d'une théorie qui ne se réfère qu'à son aspect antinaturel ?* », *Ibid.*, p. 23.

close sur l'organisme »³⁴⁶ d'une part et d'autre part, de l'**anthropologiste**, dont la définition de l'homme reste partielle. Disons que chaque discipline (la physique, la chimie, la biologie, l'anthropologie, la sociologie) prise dans sa particularité, croit posséder le savoir dans sa totalité. Pourtant, elles restent et demeurent toutes cloîtrées dans les limites mêmes de la simplicité rationnelle. Il leur manque un supplément de vie, d'ouverture, qui doit, de façon nécessaire, être une brèche dans la connaissance effective de l'être de l'homme.

À partir de cet instant, les barrières frontalières entre les disciplines doivent céder et faire place à une nouvelle dynamique cognitive.³⁴⁷ Dans cet élan de coopération, l'univers biologique va s'ouvrir à la physique-chimie, entraînant « *la découverte de la structure chimique du code génétique* »³⁴⁸. Vont de ce fait, s'introduire dans la biologie, les notions qui autrefois, étaient l'apanage exclusif de la **cybernétique**³⁴⁹ : l'**information** (connaissance qui dans le domaine informatique, peut être stockée dans un support) ; le **code** (propriété du langage informatique) ; le **message** (contenu de l'information à véhiculer) ; le **programme** (ensemble d'instructions souvent contenus dans un fichier et écrit dans un langage machine, exécutable par un ordinateur) ; la **communication** (moyen par lequel deux réalités communiquent) ; l'**inhibition** (que Lalande définit comme l' « *action exercée par un centre nerveux sur un autre, et qui a pour résultat de diminuer ou de supprimer les effets produits par la mise en jeu de celui-ci* »³⁵⁰), etc.

Chez le vivant, ces notions « *définissent la cellule d'une machine informationnellement autocommandée et contrôlée.* »³⁵¹ Elles s'appliquent désormais aussi bien à la cellule, qu'à l'être humain, tant sur le plan biologique que sociétal. Si en cybernétique, la structure de la machine est organisée, celle du vivant est par essence complexe. Elle est constituée de l'**ordre**, de la **néguentropie**, qui est la « *tendance à l'organisation* »³⁵² et du **désordre**, de l'**entropie**, qui est la « *ten-*

³⁴⁶*Ibid.*, p. 23.

³⁴⁷Selon Morin, la barrière adiabatique qui s'est érigée entre les disciplines s'est fissurée vers la fin des années quarante, avec la théorie de l'information de Shannon (C) et de la cybernétique de Wiener (N). Ces derniers « *ouvrent une perspective théorique applicable à la fois aux machines artificielles, aux organismes biologiques, aux phénomènes psychologiques et sociologiques.* », *Ibid.*, p. 25.

³⁴⁸*Ibid.*, p. 25. Tout ceci est rendu possible grâce à Watson (JD) et Crick (FHC), sur la biologie moléculaire.

³⁴⁹Elle est définie comme la science des systèmes complexes, qui s'intéresse aux interactions entre les parties, leurs relations fonctionnelles et leurs mécanismes de contrôle, pour le développement d'une méthode d'analyse et de synthèse, originellement appliquée en informatique et qui aujourd'hui, est applicable à plusieurs disciplines telles que la biologie et l'économie.

³⁵⁰Lalande (A), *Vocabulaire*, *Op. cit.*, p. 515.

³⁵¹Morin (E), *Le paradigme perdu*, *Op. cit.*, p. 26.

³⁵²*Ibid.*, p. 28. En réalité, le vivant obéit à « *une logique dans laquelle interviennent l'indétermination, le désordre, le hasard comme facteurs d'une organisation supérieure ou auto-organisation. Cette logique du vivant est sans doute*

dance au désordre moléculaire et à la désorganisation »³⁵³, dont nous étudierons l'essence dans le chapitre suivant.

Tout ceci conduit à une **révélation écologique**. L'écologie est cette partie de la biologie fondée par Ernst Haeckel, dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle et qui étudie les relations et les interactions entre l'organisme vivant et son milieu. L'écologie fondamentale étudie la structure et le fonctionnement des **écosystèmes**³⁵⁴, dans lesquels les transferts permanents d'énergie et de matière déterminent la vitesse d'accroissement de la **biomasse** (la masse totale des êtres vivants mesurée par unité de surface en milieu terrestre et par unité de volume dans le milieu aquatique).³⁵⁵ Cette nouvelle discipline tient à lier la **nature** et le **vivant**, deux réalités qui ont été disjointes par les théoriciens de l'unité rationnelle. Cette liaison prouve, selon Morin, qu'il y a un « *ensemble des contraintes, des interactions, des interdépendances, au sein d'une niche écologique.* »³⁵⁶ Ces interactions sont elles-mêmes pourvues d'un certain nombre d'**aléas**, d'**incertitudes** et d'une **auto-organisation** spontanés.

Du coup, les rapports qui existent entre la nature et le vivant vont changer de statut. Ceux-ci quittent désormais le réductionnisme ou le simplisme conceptuel antique et moderne, pour la complexité rationnelle. Si la biologie classique, le biologisme, ne limitait ces rapports qu'à l'extraction de l'énergie naturelle par le vivant (alimentation et besoins physiques), il en est autrement pour l'écologie. Au-delà de l'énergie que le vivant retire de la nature, il marque son passage par des actions très complexes, nécessaires à sa survie. Et selon Morin, cette relation écosystémique

*n'est pas une relation externe entre deux entités closes ; il s'agit d'une relation intégrative entre deux systèmes ouverts où chacun est partie de l'autre tout en constituant un tout. Plus un système est autonome, plus il est dépendant à l'égard de l'écosystème (...) Ainsi, la société humaine, qui est ce qu'il y a de plus émancipé par rapport à la nature, nourrit son autonomie de multi-dépendances.*³⁵⁷

plus complexe que celle que notre entendement applique aux choses bien que notre entendement soit un des produits de cette logique. », *Ibid.*, p. 29.

³⁵³*Ibid.*, p. 27.

³⁵⁴L'écosystème se conçoit comme l'unité fondamentale de l'étude de l'écologie, formée par l'association d'une communauté des espèces vivantes (biocénose) et d'un environnement physique (biotope) en constante interaction., *Le Petit Larousse 2008*, Larousse, 2007, p. 349.

³⁵⁵*Ibid.*, p. 348.

³⁵⁶Morin (E), *Le paradigme perdu*, *Op cit.*, 30, 31.

³⁵⁷*Ibid.*, p. 33.

La seconde révélation qu'appelle la première est **éthologique**. L'éthologie est l'étude du comportement des animaux dans leur milieu naturel. Si l'écologie a donné un sens nouveau aux rapports entre la nature et le vivant, l'éthologie pour sa part, l'a complétée, en mettant en évidence le comportement de l'animal dans son milieu de vie. Les acteurs de la pensée unique ont limité le comportement de l'animal à certaines « *réactions automatiques ou réflexes* » d'une part et d'autre part, aux « *impulsions automatiques ou « instincts », à la fois aveugles et extralucides, dont la fonction était d'assouvir les besoins de sauvegarde, de survie et de reproduction de l'organisme.* »³⁵⁸ Cette conception ne suffit pas dans la mesure où, les premières recherches éthologiques ont montré l'impossibilité de réduire le comportement animal à de simples notions. Celui-ci est « *à la fois organisé et organisateur.* »³⁵⁹ Il est même, pourrait-on dire, lié aux notions de **communication** et de **territoire**.

Tout d'abord, le mode communicationnel observé chez les animaux n'est pas simplement dépendant des **cordes sonores** (chants, aboiements, rugissements, hennissements, bêlements, beuglements...), il relève aussi de la **vue** (la gestuelle ou la mimique) et même de l'**odorat** : il y a ici « *sécrétion des substances chimiques dites phéromones qui communiquent un message au voisin ou au partenaire* »³⁶⁰. Selon Morin, cette communication ne concerne pas seulement leur sexualité. Elle peut aussi être d'ordre analogique ou digitale, ou alors les deux en même temps, et qu'on observe habituellement lors d'une cour assidue d'un individu à un autre, d'une coopération, d'un avertissement, d'une menace de soumission, d'allégeance, d'une amitié et même d'un jeu.

Le territoire n'a pas toujours influencé les travaux portant sur la connaissance du vivant. Pourtant, il y joue un rôle prépondérant. Et pour Morin, il y a nécessairement l'idée d'application dans le cadre spatial « *d'une organisation multidimensionnelle de la vie animale, c'est-à-dire non pas seulement l'aménagement de la sphère d'activités d'un individu, d'un couple ou d'un groupe, mais aussi l'organisation et de la relation avec autrui — l'animal ou le peuple de l'autre terri-*

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 33.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 33.

toire. »³⁶¹ C'est donc au sein d'un territoire bien connu et bien délimité que l'individu et l'espèce projettent leur existence³⁶².

Les études éthologiques vont à leur tour lier la **biologie** et la **sociologie**. Rappelons encore que la sociologie classique n'a reconnu la socialité qu'à l'être humain exclusivement.³⁶³ Pour sa part, la biologie classique n'a ni eu les moyens intellectuels, ni la volonté de penser la réalité en dehors de son « *paradigme organique* ». Par exemple, les insectes (les fourmis, les abeilles, les termites...) qui manifestement, présentaient certains caractères proto-sociaux tels que l'organisation du travail, la solidarité, et l'harmonie, étaient considérés « *comme cas d'espèce, non comme développements particuliers de la sociologie animale.* »³⁶⁴ Pourtant, Les données éthologiques sus évoquées, sont révélatrices d'une certaine organisation sociale chez les animaux, et qui constituent l'essence même de la société. Cette dernière unit ses forces, ses potentialités, dans le but d'aménager et de défendre son territoire, son espace vital. Morin mentionne alors qu'

*elle est structurée hiérarchiquement, mais cette hiérarchie est la résultante des compétitions et des conflits qui se résolvent provisoirement par des rapports inter-individuels de soumission/domination, ceux-ci concaténés les uns aux autres, constituent précisément la hiérarchie. En même temps, la société implique les solidarités à l'égard des ennemis et dangers extérieurs, et suscite des activités de coopération souvent organisées et différenciées.*³⁶⁵

Il y a donc des rapports bio-sociologiques complexes entre les individus d'une même espèce, entre les espèces différentes, d'un même territoire ou non. Le tout est couronné par un certain nombre de comportements (rites, signes ou symboles). Il devient aisé de substituer les notions de troupeau, d'agrégat, de horde, de meute, de bande, de groupe..., chez les animaux, par celle de société. Celle-ci devient alors « *une des formes fondamentales très largement répandues, très inégalement, mais très diversement développée, de l'auto-organisation des systèmes vivants.* »³⁶⁶ La société humaine n'est pas très éloignée de cette logique. Elle en est d'ailleurs une des variantes, même si elle est reconnue comme développée et supérieure à celle des animaux.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 34.

³⁶² Notamment leurs modes communicationnels. Ce qui détermine la nécessité de l'éthologie. Et selon Morin, cette nouvelle discipline « *découvre que le système de communications unit souvent les individus en une relation sociale jusqu'alors invisible, et ce qui semblait rassemblement informe se dévoile soudain en ordre organisé.* », *Ibid.*, p. 35.

³⁶³ Ceci dit, les autres êtres vivants sont par essence asociaux ou antisociaux, du simple fait que leurs rapports sont purement instinctifs, à la rare exception des certaines sociétés, à l'instar des fourmis, des abeilles, des termites...

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 35.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 35, 36.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 36.

Ainsi, « *ni la communication, ni le symbole, ni le rite ne sont des exclusivités humaines, (...) ils sont des racines remontant loin dans l'évolution des espèces, affirme Morin.* »³⁶⁷ La physico-chimie, l'écologie, l'éthologie, la biologie et la sociologie, mises toutes ensemble, attestent donc de la complexité du vivant.

2 : L'homme, un singe évolué

Les **recherches primatologiques** justifient la complexité constitutionnelle et relationnelle des primates, babouins et chimpanzés, que l'anthropo-sociologie nouvellement inaugurée, considère comme « *nos frères inférieurs* ». Les sociétés primatiques sont régies par une organisation complexe. Souvent, elles résultent d'un « *nombre moyen d'individus de l'ordre parfois de plusieurs dizaines et une répartition relativement invariante selon le sexe et l'âge.* »³⁶⁸ Il existe cependant quelques exclusions, liées soit au surplus du nombre admis par le tissu social, soit au refus par certains membres de se soumettre à l'autorité établie³⁶⁹. Du coup, il se dessine l'organisation sociale proprement dite. Il y a ici, une différence et même une hiérarchie perceptibles entre les individus, entre les mâles, les femelles et la progéniture. Selon Morin, il s'agit là, « *non seulement d'une différenciation hiérarchique, mais aussi d'une différence de statut, de rôle, d'activités, qui nous indiquent que nous sommes en présence d'un embryon de classes bio-sociales.* »³⁷⁰

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 36. Par ailleurs, on ne saurait attribuer l'exclusivité de cour, de soumission, de hiérarchie, de territoire à l'être de l'homme. Et tel que le souligne l'auteur de la complexité, « *il est non moins évident désormais, que la société n'est pas une invention humaine (...) L'ordre social humain ne peut plus s'opposer à des comportements animaux ; les incertitudes complexes qui règnent au sein des sociétés humaines (la part de variabilité, de conflits, et de tensions qu'elles supportent) ne peuvent plus s'opposer à la contrainte mécanique qui règnerait dans les groupes animaux.* », *Ibid.*, p. 37.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 38.

³⁶⁹ Mais, ces sociétés ne sont pas constituées de façon homogène. Elles varient selon l'espèce et le milieu de vie. Par exemple, « *les sociétés de forêt, où la vie arboricole présente une grande sécurité, sont décentralisées, et le leadership semble s'acquérir plutôt par du « m'as-tu vu » exhibitionniste, ou (...) [par] des qualités « hédoniques ».* Les sociétés de savane sont centralisées, le rang hiérarchique s'acquiert de façon « agnostique » (...), les subordonnés ont toujours l'attention fixée sur le chef mâle, lequel acquiert le pouvoir en fonction de son agressivité ou « volonté de puissance ». », *Ibid.*, p. 38, 39.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 39. Les mâles ont pour rôle la protection du patrimoine foncier contre l'intrusion des prédateurs ou des étrangers. Le mâle dominant d'autre part, assure l'autorité et l'intégrité du groupe, en le maintenant hiérarchisé, « *en écartant les jeunes, les régulant le plus longtemps possible dans le statut de mineurs, les privant souvent du libre accès aux femelles.* », *Ibid.*, p. 39. Les femelles quant à elles s'occupent des charges maternelles et éducationnelles des nourrissons. Les jeunes enfin, marginalisés, émergent et innovent le plus souvent à la périphérie du groupe. Tout porte donc à croire que les charges familiales sont féminines et celles liées à l'organisation sociale (les charges « politiques » et sécuritaires) deviennent l'apanage exclusif des mâles.

Chez nos frères inférieurs, les rapports sociaux sont régis par un principe binaire de **domination** et de **soumission**. Le chef, le mâle dominant, possède tous les privilèges liés à son rang. Il maintient son autorité par les intimidations et les menaces à répétition. La classe moyenne se permet quelques intrusions pour se faire accepter ou pour bénéficier de certains privilèges, à travers certaines actions, à l'instar de l'encadrement des petits. Au bas de l'échelle, à la périphérie, il y a des exclus, considérés par les autres comme des hors-la-loi, au comportement déviant et marginal.³⁷¹ Cette boucle relationnelle (hiérarchie, domination, soumission, attraction, exclusion, tension...) devient le socle de la vie et même de la survie (individuelle et collective) de l'espèce. Toutefois, cet équilibre est instable dans le temps (même si la logique reste la même), Car, « *les jeunes deviennent adultes, les adultes vieux, c'est-à-dire déchus...* »³⁷²

Ici, la **famille**, en tant que noyau primordial de la société, est peu développée. Si les groupes monomâles constituent l'esquisse familiale rudimentaire, il n'en va pas de même pour les groupes multimâles. Dans ces derniers, affirme Morin, « *il y a liaison entre mère et enfant, entre mâle et femelle, mais pas de noyau père-mère-enfants, pas de relation de père à enfant (...) Le rôle du mâle n'implique guère de soins paternels.* »³⁷³ L'inceste reste rarement perceptible entre la mère et son fils, entre le frère et la sœur. La corde affective qui lie la mère au fils, qui lie les enfants entre eux, inhibe ou refoule toutes les pulsions pouvant aller dans ce sens. Par contre, les rapports sexuels entre le père et sa fille sont possibles, à cause de l'absence d'affection paternelle, qui nécessairement devrait primer, comme cela est établi dans les sociétés humaines.

Telles que présentées, les sociétés primatiques connaissent en leur sein des conflits, des antagonismes de toutes sortes entre les générations, entre les privilégiés et les marginaux. Ces conflits varient selon les espèces et le milieu de vie³⁷⁴, mais ils demeurent latents au sein d'un groupe. Les exclus, condamnés à vivre en marge du groupe (du moins jusqu'au moment de leur réinsertion), sont prompts à la modification de leur mode de vie. De tels changements concourent à la formation d'un embryon culturel. Cette **protoculture** est appelée à être intégrée dans le tissu social, sitôt que les jeunes, les marginaux, se font accepter par la classe des adultes. Edgar Morin

³⁷¹En clair, c'est une société régie par des lois (certes non encore considérées au sens où l'homme l'entend), des règles à partir desquelles chaque individu évolue dans les limites de sa propre tâche.

³⁷²*Ibid.*, p. 41. Ceci justifie correctement la complexité (ordre, désordre, interactions, organisation) du tissu social.

³⁷³*Ibid.*, p. 41.

³⁷⁴L'auteur écrit à ce propos que « *les sociétés de forêt constituent (...) des sociétés moins centralisées, moins hiérarchisées, où les antagonismes individuels et collectifs sont moins violents.* », *Ibid.*, p. 49.

affirme dans ce sens que la source du changement est un événement aléatoire qui, dès lors que son caractère pratique et agréable est saisi,

*se transforme en innovation, laquelle devient progressivement coutume. Les conditions d'innovation sont les conduites déviantes au hasard (...) c'est-à-dire, du point de vue de l'intégration sociale, du « bruit » ou du désordre. Nous pouvons saisir sur le vif la transformation d'un « bruit » en information, et l'intégration d'un élément nouveau, fruit d'une conduite aléatoire, dans l'ordre social complexe. Nous sommes à l'aube de l'évolution socioculturelle.*³⁷⁵

Dans cette protoculture, l'homme y a tiré certains traits ou caractères, tels que le **bipédisme**, la **technique**, la **chasse**, la **stratégie**. Le chimpanzé qui, semble-t-il, est le primate le plus rapproché de notre espèce, possède déjà de pareilles qualités ou aptitudes. Il se nourrit d'un peu de tout, se sert du bâton pour chasser ou se défendre, se déplace parfois sur ses membres inférieurs... Il développe ainsi, aussi précaire qu'elle puisse être, une certaine intelligence qui accroît son potentiel socioculturel. De plus, il est capable d'affection, de tendresse, d'amitié, d'émotion... Tout ceci le rapproche des déterminations spécifiques au genre humain.

Il est certes vrai que l'humanité de l'être de l'homme n'est pas totalement issue de cette socialité primatique³⁷⁶, mais elle a reçu d'elle, un certain nombre d'aspects qui ont pu, grâce à l'évolution, faire naître la société humaine la plus reculée. Si nous les hommes, avons amélioré la technique, le langage et même la culture, il n'en demeure pas moins qu'ils proviennent de « *la complexité de l'intégration sociale ; l'organisation triadique masculine/féminine/juvenile (...) ; la forte solidarité du groupe à l'égard de l'extérieur ; la possibilité d'appliquer à une telle société les notions de rang, de statut, de rôle.* »³⁷⁷

Le processus d'homínisation de *sapiens* a donc été très long. Il a duré plusieurs millions d'années. Cette homínisation ne peut de manière précise, être située dans le temps. Si comme on l'a toujours pensé, ces aptitudes sont du domaine exclusif de l'homme, il reste que ses « *frères inférieurs* », les primates, en étaient déjà pourvus. Selon Morin, « *il ne reste même plus à*

³⁷⁵*Ibid.*, p. 51.

³⁷⁶Parce que l'humanité a développé à son tour, certaines habitudes, certains comportements, au-delà de ce que lui a léguée la proto-société primatique, nous y reviendrons.

³⁷⁷*Ibid.*, p. 54. Ainsi est levé le verrou épistémologique que la pensée close a érigé en paradigme (séparation, unité) dans la saisie de l'être de l'homme. Ce dernier ne saurait être coupé de la nature et de l'évolution biologique. Le penseur français est d'ailleurs clair là-dessus quand il affirme que « *la question de l'origine de l'homme et de la culture ne concerne pas seulement une ignorance à réduire, une curiosité à satisfaire. C'est une question de portée théorique immense, multiple et générale. C'est le nœud gordien qui assure la soudure épistémologique entre nature/culture, animal/homme. C'est le lieu même où nous devons chercher le fondement de l'anthropologie.* », *Ibid.*, p. 59.

*l'homme de date de naissance. Comme dit Greertz "les hommes ont des dates de naissance, mais l'homme n'en a pas" ».*³⁷⁸

Sur le plan morphologique, il y a une différence notable entre la taille du **cerveau**, de l'hominien (1500 cm³) et celui du primate (600 et 800 cm³). Cette différence varie selon les espèces et les époques). Mais, cela n'est pas encore la marque particulière qui les distingue l'un de l'autre. Pour Morin en fait, la stature debout et verticale est le point significatif de leur différence. L'hominien est moins voûté que le primate, qui est déjà bipède. Cette nouvelle forme de locomotion libère l'hominien du quadrupédisme, afin de permettre aux membres supérieurs de s'adapter à de nouvelles situations, telles que la technique et la nutrition. De même, le cerveau augmente de volume, à cause de l'accroissement de la réflexion et de l'imagination, qui se substituent peu à peu à l'instinct, première modalité de la pensée chez tous les animaux. Il écrit alors que

*le bipédisme ouvre la possibilité de l'évolution qui conduit à sapiens : la station debout libère la main, la main libère la mâchoire, la verticalisation et la libération de la mâchoire libèrent la boîte crânienne de certaines contraintes mécaniques qui pesaient auparavant sur elle, et celle-ci devient apte à s'élargir en faveur d'un « locataire » plus ample.*³⁷⁹

Cette évolution ne saurait être causale ou linéaire. Elle est l'œuvre de plusieurs facteurs qui à leur tour, note Morin, sont à l'origine des modifications génétiques et anatomiques. Les modes de vie jusque-là inexistants, jaillissent à la surface et entraînent des nouvelles aptitudes cervicales. Ces dernières sont perceptibles dans les techniques de chasse et de défense. Elles mettent en œuvre l'utilisation non plus seulement des potentialités naturelles (griffes et dents), mais des instruments (bâtons et pierres) d'une part et d'autre part, la construction des abris. La conséquence de ce changement « *suppose (...) un développement de la complexité sociale lui-même développé par et développant le nouveau genre de vie, la nouvelle praxis, l'actualisation des virtualités cérébrales.* »³⁸⁰

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 63. En clair, telle qu'elle se présente aujourd'hui, l'humanité s'est construite « *avant sapiens, avec sapiens, [probablement se construira] après sapiens, et peut-être promet une nouvelle naissance encore après nous.* », *Ibid.*, p. 63.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 64.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 65. Toute cette idée confirme l'hypothèse de départ, celle de l'impossible conception univoque de l'anthropologie. Elle est l'œuvre d'une combinaison interactive entre la nature et la culture, entre la biologie et l'anthropologie : « *l'hominisation ne saurait être conçue comme une évolution biologique, ni seulement une évolution spirituelle, ni seulement comme une évolution socioculturelle, mais comme une morphogénèse complexe et multidimensionnelle résultant des interférences génétiques, écologiques, cérébrales, sociales et culturelles.* », *Ibid.*, p. 65.

Le processus d'homínisation³⁸¹ ne désigne pas seulement ce qui apparaît, c'est-à-dire des innovations, des nouvelles techniques, donc des nouveaux modes de vie. Il relève aussi de ce qui péricite. Dans une lutte pour la survie, certaines espèces ont disparu pendant les affrontements. Selon Morin, à des époques différentes, ont disparu « *australopithèque, homo habilis, Man1470, homo erectus, homo neandertalis, peut-être chacune chassée comme gibier, dévorée par la suivante.* »³⁸² L'évolution de ces espèces jusqu'à *sapiens* n'est donc pas chronologique ou linéaire, mais discontinue. Elle varie selon les espèces et même les individus. Ce n'est pas une seule espèce qui a évolué de nos frères inférieurs jusqu'à la nôtre. C'est dans une longue durée, où le milieu naturel, le climat et la végétation se sont modifiés ou transformés, où note Morin,

*se multiplient individus et groupes sociaux de façon invariante, des bonds sporadiques d'espèce à espèce, de société à société, d'individu à individu, avec à chaque fois un Adam mutant qui fait souche, soit un Prométhée inconnu qui apporte une technique nouvelle, soit une colonie en rupture de ban qui dévoie un modèle en le reconstituant. Des divergences, des dissidences de loin en loin surgissent ; beaucoup échouent, certaines s'imposent surement, se répandent ; les déviants heureux transforment en déviants ceux dont ils étaient déviants.*³⁸³

Les changements climatiques ont pour ainsi dire, joué un rôle fondamental dans cette homínisation. Ils ont tout modifié, les écosystèmes, les espèces, les sociétés, les individus. Ils ont du même coup, décimé certaines espèces et provoqué des migrations d'autres espèces, à la recherche d'un milieu de vie moins hostile. C'est le cas de certains singes tels que les babouins, qui sont partis de la forêt, pour s'installer dans la savane. Des recherches archéologiques et même anthropologiques ont révélé que vers la fin du tertiaire, la **forêt** a progressivement disparu dans certains endroits de la terre, cédant sa place à la **savane**. Certains primates, dont les premiers fossiles ont été découverts aux environs de la Nubie (approximativement dans l'Éthiopie actuelle), qui est réputée désertique, ont dû modifier leur biotope. La forêt (dans laquelle la société était presque inexistante grâce à l'abondance des moyens de subsistance) va céder sa place à la savane. Morin pense à cet effet que c'est dans ces conditions que

se répandent dans la savane des petits groupes qui, probablement issus d'une souche unique, vont, au cours de centaines de milliers, voire des millions d'années, se différencier génétiquement mais aussi coexister et pratiquer au départ le même

³⁸¹Selon Morin, il se manifeste par « *des événements, des éliminations, des sélections, des intégrations, des migrations, des échecs, des succès, des désastres, des innovations, des désorganisations, des réorganisations* », *Ibid.*, p. 66.

³⁸²*Ibid.*, p. 67.

³⁸³*Ibid.*, p. 67.

*genre de vie pédestre, manuel et intelligent, comportant l'utilisation de bâtons et de pierres pour la défense ou l'attaque, l'édification d'abris rudimentaires.*³⁸⁴

Par ailleurs, ces changements climatiques vont provoquer chez certaines espèces, plusieurs mutations génétiques qui, à leur tour, vont renforcer leurs aptitudes, afin de lutter contre l'ennemi commun, la nature. Chez les babouins et les chimpanzés, souligne Morin, il y a eu, au fil du temps : opposition entre le pouce et l'index désormais constatée au niveau de la main ; redressement totale du squelette ; accroissement du volume du cerveau. Toutes ces mutations « *développeront les suites cynégétiques de l'aventure.* »³⁸⁵

Désormais, l'existence est appelée à changer, les techniques ou moyens de survie également. Les aliments végétatifs devenant rares, la chasse va rapidement se développer. Le chassé de la forêt devient le chasseur, l'omnivore devient carnivore : il devient d'abord rapace, en dévorant les carcasses des dépouilles, puis chasse ses propres proies. La **chasse** ici, n'apparaît pas seulement comme un moment chronologiquement situé. Elle va marquer le destin du primate dans son hominisation. Selon Morin, elle « *est le grand continuum dans une évolution qui a vu les espèces se succéder discontinûment les unes les autres, depuis l'hominien à petite tête jusqu'au sapiens au gros cerveau.* »³⁸⁶

Nous sommes là très loin de l'anthropologisme et même du biologisme (de la rationalité close) qui ont écarté la chasse de la socialité des grands singes et l'ont laissée à la merci de certains chercheurs marginaux. Or, la chasse va de manière progressive, transformer l'existence des hominiens et des hommes en particulier. Elle va ainsi s'intensifier et complexifier l'existence des hominiens. Selon Morin, cela se voit à travers le tétragramme **pied-main-cerveau-outil** dialectiquement constitué qui, à son tour, va se perfectionner en complexifiant la chasse elle-même. Cette boucle va permettre la perfectibilité des outils, des armes et des abris. Et de manière pro-

³⁸⁴*Ibid.*, p. 69.

³⁸⁵*Ibid.*, p. 69. C'est donc cette réalité écosystémique nouvellement acquise par certains primates, eux-mêmes chassés de la forêt par les plus robustes (probablement les australopithèques) qui se sont accaparés des restes ou du trop peu de nourriture végétale restante, qui a, dans la savane, « *déclenché la dialectique (phénoménale et génétique) pied-main-cerveau, même de la technique et de tous les développements. [Elle] a par la suite favorisé tout accroissement des qualités et des aptitudes du chasseur-chassé, puis créé les conditions concurrentielles entre espèces coexistantes, qui ont conduit à la victoire finalement solitaire de l'hominien au cerveau le plus évolué.* », *Ibid.*, p. 70. Du coup, les liens nouveaux vont naître et se resserrer entre le nouvel écosystème et l'hominien. Cet écosystème est aux yeux de ses nouveaux occupants, pourvoyeur d'informations de plusieurs ordres, et qu'ils sont appelés à déchiffrer et à intérioriser pour leur survie. Dès lors, il devient évident que « *l'écosystème est coproducteur et co-organisateur de la chasse, praxis productrice et organisatrice qui va stimuler les développements physiques cérébraux, techniques, coopératifs, sociaux.* », *Ibid.*, p. 70.

³⁸⁶*Ibid.*, p. 71.

gressive, l'hominien va découvrir grâce à la chasse, les vertus du **feu**, qui selon Morin, « *ne doit pas seulement être conçu comme une innovation qui accroît le savoir-faire et rend l'utilisation technique du matériau ligneux.* »³⁸⁷ La découverte du feu apporte d'innombrables changements, tant sur le plan biologique que sur le plan anthropo-social. En effet, la cuisson des aliments allège la digestion chez l'hominien, contrairement au carnassier, qui après consommation de sa proie, s'endort d'un lourd sommeil digestif. Il écrit dans ce sens que :

*(...) l'hominien maître du feu peut se trouver disponible et alerte après avoir mangé ; libérant la veille, le feu libère aussi du sommeil, le feu est la sécurité nocturne des chasseurs en expédition comme des femmes et enfants restés dans l'abri sédentaire ; le feu crée le foyer, le lieu de protection et de refuge ; le feu permet le sommeil profond de l'homme, à la différence des autres animaux dont le sommeil est toujours sur le qui-vive. Peut-être même le feu favorise-t-il l'accroissement et la liberté du rêve...*³⁸⁸

Les mutations biologiques (physiologiques et cérébrales) et technologiques de nos frères inférieurs nous permettent donc de mieux comprendre le processus d'homínisation de notre espèce. Toutefois, il n'est pas aisé de dater ces mutations dans le temps, ce qui rend difficile la reconstitution exacte de l'origine de la socialité de l'homme. Seulement, à partir de tous les éléments déjà cités dans la connaissance de la vie des primates, nous pouvons émettre des conjectures, afin de dessiner l'itinéraire sociologique de *sapiens*.

Les primates de la forêt se reconnaissent par une socialité très faible. Par contre, ceux de la savane sont destinés à une vie sociale objective et fortement organisée. Ils se constituent en troupes militarisées, se déplacent en bandes serrées. Celle des babouins, se déplace en masse, affirme Morin, « *les femelles avec leurs enfants accrochés sur le dos au centre, conduite par le chef sur lequel tous ont l'attention fixée ; elle est encadrée par des mâles adultes, les plus robustes devant et derrière, les jeunes sur le flanc.* »³⁸⁹

Mais l'hominien, au tout début de sa socialité, n'a pas opté pour l'un ou l'autre choix, de sorte qu'on puisse se demander comment il a procédé pour y parvenir. Nous l'avons mentionné, nul ne saurait le dire avec exactitude. Il a certainement su unir les deux modes de vie (**individuel**

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 72.

³⁸⁸ *Ibid.*, p.72, 73. A cette idée, ajoutons d'autres modifications biologiques que Morin présente ainsi qu'il suit : « (...) la cuisson favorise les nouvelles mutations homínisantes qui, réduisant la mâchoire et la dentition, libèrent la boîte crânienne d'une partie de ses contraintes mécaniques, vont permettre l'accroissement du volume du cerveau. Elle complète et amplifie la dialectique main-outil qui favorise le développement cérébral, tant sur le plan polygénétique que sur le plan de la praxis phénoménale. », *Ibid.*, p. 73.

³⁸⁹ *Ibid.*, p.75. Elle ne possède aucune arme. Sa seule force repose sur la « *défense collective* ».

comme les peuples de la forêt, les chimpanzés et **collectif** comme les peuples de la savane, les babouins) pour fonder la sienne. Et selon Morin, « *la structure sociale des premiers hominiens (...) a dû être à la fois décentralisée et centralisée, permettant à la fois éparpillement et rassemblement, praxis collective et initiative individuelle.* »³⁹⁰

Puisque les premiers hominiens se nourrissent de la chasse et de la cueillette, la recherche de la nourriture va créer entre les membres de l'espèce, des divisions sociales, tant sur le plan économique que sur le plan culturel. Dans un premier temps, il y a la différence de sexe qui va provoquer des microsociétés, elles-mêmes regroupées dans la structure macro-sociale. Ainsi, selon Morin,

*l'unité va être à la fois assurée par l'hégémonie, non plus seulement sociale, mais politique, technique et culturelle, de la bio-classe masculine, et par de nouveaux modes de communication et d'organisation qui contrebalancent la dispersion des chasseurs sur le terrain et la division de la société en deux noyaux (...) Alors que la chasse entraîne les hommes plus loin, la maternité retient les femmes aux abris (...)*³⁹¹

Il se crée alors une dualité (et non pas une rivalité) entre les hommes et les femmes. La classe dominante, masculine, n'est plus régulée par la force comme nous l'avons vu chez les primates, mais par une coopération plus développée par la chasse. Cette dernière diminue et même refoule « *l'intolérance mâle* » par une certaine **solidarité** entre ses membres. A partir de là, note Morin, va naître une certaine **intelligence**, suscitant entre les hommes « *une organisation collective pour le choix du terrain, la préméditation de l'attaque, la synchronisation des mouvements stratégiques, le déroulement d'un programme d'opérations à la fois préparée et improvisée, et enfin le partage du gibier.* »³⁹²

C'est ce partage du butin plus ou moins équitable qui, semble-t-il, a précisé la démarcation entre le genre *homo* et le primate, et a renforcé la solidarité et l'amitié entre eux. Ce qui n'est pas le cas chez les femmes, dont les rapports sociaux restent sous l'emprise de la cellule familiale. Il se réalise alors deux types d'homnisations, de cultures et même de personnalités :

A l'homme chasseur, nomade, explorateur va s'opposer la femme tendre, sédentaire, routinière, pacifique. Deux silhouettes apparaissent dans le paysage ho-

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 75.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 76. En dehors de la maternité et de l'entretien des nourrissons dont la durée est fort considérable que celle qui est observée chez les primates et mêmes chez leurs frères inférieurs, les femmes ont aussi pour rôle ou devoir le « *fouissage et la cueillette, subvenant aux besoins végétaux du groupe* », *Ibid.*, p. 76.

³⁹² *Ibid.*, p. 76.

*minien. Celle de l'homme redressé l'arme haute, affrontant l'animal, celle de la femme courbée sur l'enfant ou ramassant le végétal.*³⁹³

Certes les rapports de domination et de soumission vont se créer, mais seront différents de ceux qui existent chez les primates. En réalité, ce que *homo* apporte de nouveau à cette hiérarchie des êtres, c'est la **coopération**, la **solidarité**, l'**entraide** : « *désormais, écrit Morin, les deux principes fondamentaux [hiérarchie et solidarité] sont posés, leurs combinaisons et leurs conflits vont marquer toute l'histoire humaine.* »³⁹⁴ Dans la présente organisation sociale, les enfants ne constituent pas un groupe à part entière. La jeunesse reste pendant la tendre enfance sous l'emprise de la mamelle nourricière, c'est-à-dire éduquée et encadrée par les femmes. L'adolescence est par contre, contrôlée par la classe dominante, surtout celle des garçons qui, dès cette période, sont initiés aux activités auxquelles se livrent les adultes, à l'instar de la chasse. Les filles sont plus rattachées à leurs mères et apprennent auprès d'elles, les tâches et les fonctions liées à cette classe sociale. Cette jeunesse est donc de loin, différente de celle des primates, qui est souvent exclue de la société, à défaut de son acceptation par voie de soumission à la classe dominante. Toute cette organisation nous conduit à une « **paléo-société** », régie par l'**économie**, c'est-à-dire la quête et l'extraction des ressources d'une part et d'autre part, leur mode de distribution. Ce qui n'est pas le cas dans la société primatique en général. Ici, l'économie est inopérante, la technologie aussi. Selon leur mode de vie, écrit Morin,

*l'extraction des ressources n'y est pas socialement organisée, sauf en quelques moments sporadiques de chasse collective, elle n'y est pas technologiquement déterminée, et la consommation s'effectue au hasard sans qu'il y ait d'autres règles que la priorité du caïd, le cadeau amical, amoureux ou servile.*³⁹⁵

Or, ce que nous trouvons chez les hominiens est tout à fait différent. La société hominienne est organisée. Elle tire ses origines de la matrice écologique (chasse, cueillette, ramassage), et se transforme en pratiques économiques (répartition des tâches, distribution du butin). Les deux sociétés « *sont différenciées l'une et l'autre par la première division du travail qui accomplit le clivage socio-économique entre les hommes et les femmes.* »³⁹⁶ Ainsi donc, l'économie a joué un rôle prépondérant dans l'hominisation des individus de notre espèce.

³⁹³ *Ibid.*, p. 78.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 79.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 81.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 81.

Telle que constituée, la paléo-société va accroître son potentiel communicationnel, afin de perfectionner ses activités et de resserrer les liens entre les membres. S'il a été prouvé par certaines recherches, notamment celles de Gardner (1969, 1971, 1974) et de Premack (1970, 1974), qu'il s'est créé et s'est développé chez les chimpanzés, un paléo-langage, une syntaxe élémentaire, il n'en demeure pas moins que l'homme reste cet être qui est doté d'une complexité langagière et linguistique indéniables. De manière générale, les primates communiquent par la mimique, la gestuelle et les cris, ce que Morin appelle le « *call system* ». La communication chez l'hominien est, par contre, plus rapprochée de celle des oiseaux. En effet, il a subi :

*1° Des mutations génétiques, écrit Morin, lesquelles, peut-être séparément, peut-être simultanément, réaménageant la boîte crânienne, lui donnent des aptitudes acoustiques, et développant le cerveau, y disposent un centre organisateur propre au langage (homo erectus ?). (...) 2° Une complexité croissante de l'organisation sociale nécessitant de plus en plus de communications. (...) 3° Une interrelation entre ces deux ordres de phénomènes.*³⁹⁷

A titre illustratif, on peut dire que dans la chasse, il y a eu une nécessité de désignation des objets, du milieu, de l'espace faunique, de la flore, du temps, de l'organisation physique dans son ensemble³⁹⁸. Il y a de ce fait, irruption d'une **paléo-culture**. Chez les primates, il y a des dispositions innées permettant la complexité relationnelle entre les membres du groupe et qui définissent leur réalité culturelle. Alors que chez les hommes, ces dispositions ne sont plus simplement reléguées à celles qui leurs sont inhérentes. La culture renvoie ici à

*un système génératif de haute complexité qui s'effondrerait pour donner place à un niveau organisationnel plus bas (...) Dans ce sens, la culture doit être transmise, enseignée, apprise, c'est-à-dire reproduite en chaque individu nouveau en sa période d'apprentissage (learning) pour pouvoir s'auto perpétuer et perpétuer la haute complexité sociale.*³⁹⁹

La culture va jouer, dans l'existence de *sapiens*, un rôle important non seulement sur le plan biologique, mais aussi sur le plan social. Elle accélère le processus d'hominisation. Sur le plan biologique, elle favorise l'augmentation du cerveau, qui désormais, doit s'adapter aux nou-

³⁹⁷*Ibid.*, p. 83.

³⁹⁸Nous pouvons donc dire avec Morin que, « *c'est l'ensemble de la communication au sein d'une société devenue plus complexe qui postule le développement d'un langage : les règles organisationnelles qu'élabore la classe dominante, la nécessité de communiquer entre les deux presque-sociétés et entre les trois univers, hommes/femmes, femmes/femmes, jeunes/adultes ; on peut même penser que la relation maternelle prolongée avec l'enfant comme les relations ludiques et d'apprentissage des jeunes constituent deux autres foyers de langage, lesquels s'enrichissent les uns les autres.* », *Ibid.*, p. 84.

³⁹⁹*Ibid.*, p. 87.

velles données expérientielles. Cette augmentation de volume est importante, car pense Morin, le cerveau peut être saturé dans un domaine précis et la réflexion s'estompe. Il se retrouve dans une incapacité de prendre en charge un nouveau progrès organisationnel. « *Dès lors, écrit-il, tout bond qualitatif en avant de la culture et tout bond qualitatif en avant du cerveau s'entrefavorisent et l'évolution socioculturelle joue un rôle décisif dans l'évolution biologique qui conduit à sapiens.* »⁴⁰⁰

En clair, ce que nous pouvons retenir de cette bio-socio-anthropogénèse est qu'il existe une nature humaine, non pas au sens religieux, mais au sens cosmique du terme. L'homme est d'abord et avant tout un **enfant du cosmos**. Sa venue sur terre a été marquée par un long processus évolutif, aux points de vue biologique, sociologique et culturel. Car écrit l'auteur de la complexité :

*Nous avons appris depuis Lamarck et Darwin que nous sommes le rameau avancé d'une évolution animale issue des vertébrés, des mammifères, des primates, et cela non seulement anatomiquement ou physiologiquement, mais aussi génétiquement et même sociologiquement.*⁴⁰¹

A la base, l'homme est déjà bipède. Son cerveau qui auparavant, était équivalent à celui du chimpanzé, s'est développé de manière considérable et ce, pendant environ trois millions d'années. Celui-ci a su se mettre à l'œuvre, grâce à l'invention des instruments (outils, armes ...), du langage et de la culture. La vie est donc issue de la matrice écologique, c'est-à-dire d'un foisonnement atomique et particulière. De ce point de vue, nous pouvons dire que nous les hommes, sommes des **super-animaux**. D'abord, sur le plan biologique, nous sommes des **êtres cellulaires**, des **poly** ou **pluricellulaires**.

Si le biologisme a toujours considéré la **cellule** comme la plus petite unité du vivant, il en va tout autrement de la rationalité complexe. En tant qu'entité, la cellule est complexement constituée. Elle est formée d'un ensemble de micro-éléments en perpétuel tournoiement. Nous savons aujourd'hui qu'elle est constituée des microparticules telles que : le noyau central, l'appareil de Golgi, le réticulum endoplasmique, les mitochondries, les plaques, les ribosomes... Nous savons que ces micro-éléments sont constitués des **acides aminés** de plusieurs ordres. De même, nous savons que nous les hommes, sommes constitués d'environ trente milliards de cellules. A lui seul, le cerveau en possède dix milliards environ appelées **neurones**. Ceux-ci sont responsables des

⁴⁰⁰*Ibid.*, p. 90, 91.

⁴⁰¹Morin (E), « La relation bioanthropocosmique », *La complexité humaine, Op. cit.*, p. 154.

mécanismes chimiques et électriques qui favorisent son fonctionnement. Ils sont à l'origine de la réception et de la transmission de l'influx nerveux du centre nerveux vers l'effecteur et inversement.

Le neurone est lui-même complexement structuré. Il possède un noyau central, une gaine de myéline, des dendrites, un axone et des boutons terminaux. Il produit des **réactions chimiques** d'une part et d'autre part, des **réactions électriques** : le foisonnement protéinique de la gaine de myéline et les signaux électriques que connaissent les boutons terminaux sont inhérentes à sa structure. De cette idée, il ressort que nous les hommes, sommes des « **super-vivants** » dans la mesure où « nous sommes (...) des hyper-vivants, des super animaux, des super mammifères, des super primates. »⁴⁰² Cette situation nous réduit et peut-être même, nous condamne à une multitude de réalités contradictoires, telles que : le besoin et la satisfaction ou la plénitude, mais dont la nécessité n'est plus à démontrer. Morin soutient dans ce sens que :

*Nous ressentons plus intensément la vie que les autres vivants, dans nos émotions, sentiments, douleurs, jouissances. Nous atteignons des paroxysmes d'hyper-vie dans nos ivresses, exaltations, extases, et notre organisme n'aspire qu'à l'orgasme (terme de la même racine, organ : bouillonner d'ardeur.)*⁴⁰³

Cette **super-vie** inonde même notre sexualité, dont la manifestation est aussi complexe par nature. Elle est de loin différente de celle des animaux⁴⁰⁴. Nous ne sommes pas simplement des êtres doués de raison. Nous traînons aussi derrière nous, un très grand héritage comportemental de nos frères inférieurs, à l'instar des émotions et des affections, à l'instar de celles qui sont issues de la relation mère-enfant. Et selon Morin :

*Nous sommes des hyper-mammifères dans le sens littéral du terme, marqués à jamais par l'enveloppante symbiose à la mère. La chaleur mammaire de la petite enfance constitue le placenta de tendresses, sympathies, sentimentalités, amours de nos vies adultes. De même nous avons conservé, transformé, transféré sous forme d'amitiés adultes les fraternités juvéniles. [Cette idée donne raison à Wordsworth pour qui l'enfant est le père de l'homme].*⁴⁰⁵

⁴⁰²*Ibid.*, p. 159, 160.

⁴⁰³*Ibid.*, p. 160.

⁴⁰⁴Et comme le souligne l'auteur, notre sexualité n'est pas « seulement saisonnière, comme chez les autres vivants. Elle n'est pas seulement localisée dans nos parties génitales, mais répandue sur notre être. Elle n'est pas circonscrite sur la reproduction, mais elle envahit (...) nos vies, nos actes, nos conduites, nos rêves, nos idées. », *La méthode 2. La vie de la vie*, Seuil, 1980, p. 422. Et c'est ce à quoi a été destinée la psychanalyse freudienne.

⁴⁰⁵*Ibid.*, p. 422

A son tour, l'hérédité, a joué un rôle majeur dans la saisie de notre processus d'homínisation. Puisque nous ne pouvons plus nier en l'homme ce caractère évolutif, nous nous accordons sur le fait que son homínité repose sur son **animalité primaire**.⁴⁰⁶ Du haut de sa stature supérieure par rapport à d'autres primates, l'homme est, selon Morin, capable de produire, de s'inventer par la technique, le voyage, l'exploration, la prospection, la nutrition, l'amour, le jeu, l'émotion, l'affection, l'érotisme, la drogue, la mystique, la poésie, la science, la philosophie, etc. Tout ceci définit réellement ce qu'il est à proprement parler, non seulement sur le plan ontophénoménologique, mais aussi sociopolitique. Nous ne pouvons donc plus séparer la nature et la culture, l'individu et la société. Il s'agit ici d'une « *anthropo-sociologie* »⁴⁰⁷, deux concepts indissociables, non seulement parce qu'ils constituent la même boucle, mais aussi parce qu'ils se compénètrent, se coproduisent.

Selon Morin, Les sciences de l'homme ont omis toute signification biologique à des termes tels que : la jeunesse, la vieillesse, le genre, le féminin ou le masculin, la naissance, la mort, la parenté, la famille..., pourtant, ils renvoient à des catégories socioculturelles qui varient dans l'espace et dans le temps. Ces termes « *n'ont de sens vivant écrit-il, ne reprennent leur sens biologique que lorsque nous les concevons dans notre vie privée, c'est-à-dire sont subjectivement.* »⁴⁰⁸ Toutefois, ajoute-t-il, la science qui se préoccupe de la vie privée, est privée de vie. Car, elle « *ne sait, ne peut donner de la place à la solitude de la communion, l'amitié, la haine, l'amour, la pitié, l'éclat de vivre, le sanglot, le hurlement, le râle, l'extase...* »⁴⁰⁹ L'union de l'anthropologie et de la sociologie devient nécessaire, car c'est deux points du savoir « *ne partagent pas le concept d'homo. Ils s'occupent l'un et l'autre entièrement. Cette définition signifie du coup que l'homme est un être totalement biologique, totalement culturel* ».⁴¹⁰

⁴⁰⁶Morin affirme dans ce sens que : « *L'homínisation n'est autre que le développement multidimensionnel de la primacité, devenant super-primatisation, qui a donné à homo la primauté sur les primates.* », *La complexité humaine, Op. cit.*, p. 161.

⁴⁰⁷Selon Morin cette notion participe à la saisie de la complexité humaine. Il écrit dans ce sens que : « *Ouvrir l'anthropo-sociologie sur la vie, c'est reconnaître la pleine réalité de l'homme. C'est briser avec la vision idéaliste d'un homme sur-naturel. C'est briser la vision disjonctive où l'homme relève de la vie seulement par les gènes et le corps, tandis que l'esprit et la société y échappent. (...) Ouvrir l'anthropo-sociologie sur la vie, c'est l'ouvrir aussi sur nos vies. (...) Ouvrir l'anthropo-sociologie à la vie, c'est en même temps lui donner un fondement en complexité.* », *La méthode 2, Op. cit.*, p. 417.

⁴⁰⁸*Ibid.*, p. 417.

⁴⁰⁹*Ibid.*, p. 417.

⁴¹⁰*Ibid.*, p. 418.

La complexité humaine se manifeste enfin socialement, dans le **travail** et dans la **technique**. Ces deux réalités lui sont consubstantielles, en ce sens qu'elles lui sont léguées par la nature elle-même. Selon Morin, elles n'ont pas surgi d'une part et d'autre part, ne se sont pas développées hors de nous, de notre être biologique « *sous forme d'artéfacts, des techniques du corps. [Elles constituent] une technologie intra-organisationnelle proprement sociale, et [remplissent] selon l'expression un peu trop organiciste de Gehlen, une "fonction organique".* »⁴¹¹

Pour conclure cette articulation, disons qu'il a été urgent et même nécessaire pour Morin, de penser complexement l'homme, après que les Anciens l'eussent saucissonné, parcellisé, dans leur volonté de le définir. L'homme est intégralement un être bio-socio-anthropologique, intégralement un enfant du cosmos. Nier sa complexité constitutive, c'est le réduire à une vision simplifiante et donc erronée. C'est le priver de vie, pourrait-on dire.

Mais tout ce qui précède ne suffit pas encore à décrire la complexité humaine dans son ensemble. En effet, Edgar Morin n'a pas réduit ses recherches à la seule question des rapports entre l'homme et l'univers, entre lui et la société. Il est allé plus loin, en examinant en lui le pouvoir et les limites de la raison, son comportement psycho-affectif. La pensée complexe s'est posée en s'opposant à celles des Anciens, qui ont cherché à séparer l'être du phénomène, l'esprit du corps. Pourtant, selon lui, l'homme n'est pas qu'un être rationnel, il n'est pas exclusivement doté d'une conscience, cette instance qui l'amène à penser, à juger et à agir. Il n'est pas non plus exclusivement inconscient, c'est-à-dire totalement absent de son être. Il est complexe, c'est-à-dire **rationnel** et **démentiel** tout à la fois.

II : HOMO SAPIENS-DEMENS

Il est question dans cette articulation, de présenter la dialogique des deux logiques qui déterminent le comportement de l'être de l'homme, notamment celle de la rationalité et de la démence. Autrement dit, Morin définit l'homme comme à la fois sage et fou. Ces aspects de son être se côtoient, ils sont antagoniques et complémentaires.

⁴¹¹*Ibid.*, p. 420, 421.

1 : L'origine de la raison chez l'homme

Il n'est plus question pour nous aujourd'hui, de donner une définition unique de l'homme. Nous devons nous faire à l'idée qu'il est complexement constitué. Nous sommes encore loin d'épuiser tous les possibles liés à sa structure biologique. Nous réservons le droit de le dire, au regard de la nature évolutive et novatrice de la connaissance scientifique. S'il nous est donc permis de répondre à la question de savoir ce qu'est l'homme, nous répondrons, selon la terminologie de Morin, qu'il est un être **bio-socio-anthropocosmique**, c'est-à-dire un « *Être vivant, animal vertébré, mammifère, primate, hominien, il est aussi quelque chose d'autre, et ce quelque chose, nommé homo sapiens, échappe non seulement à une définition simple, mais aussi à une définition complexe.* »⁴¹² Tel n'a pas été le cas de la **vision simplifiante** qui l'a définie comme exclusivement **rationnel** (Descartes) d'une part et d'autre part, comme déterminé, en grande partie, par son inconscient (Freud).

Selon Morin, cette conception anthropologique est lacunaire. Elle hypostasie une partie du psychisme et occulte l'autre : soit c'est la raison qui détermine le comportement de l'homme et l'emporte sur l'inconscient, soit c'est l'inverse. Pourtant, l'homme n'est pas exclusivement rationnel ou exclusivement irrationnel. En lui, la **raison** s'accompagne de la **déraison**. Ces deux réalités se côtoient, se compénètrent, se confondent. Elles sont du même coup, inséparables en lui, au même titre que l'**ordre** et le **désordre** qui constituent l'essence même du réel. Selon Morin, « *il ne s'agit pas seulement de concevoir que l'être de l'homme s'exprime à travers et par son affectivité, il faut concevoir aussi que la folie est un problème central de l'homme, et non seulement son excès et son déchet.* »⁴¹³ Définir l'homme ici, c'est concevoir que les caractères fonctionnel et dysfonctionnel, rationnel et irrationnel sont inséparables dans son être. Il ne s'agit donc pas de privilégier une partie de son psychisme. Il est question de le comprendre dans sa totalité, en prenant en charge les deux parties à la fois. Il écrit encore que :

(...) de même que le microphysicien utilise des notions logiquement contradictoires et complémentaires nécessaires pour comprendre les phénomènes qu'il observe, de même nous devons unir, pour comprendre l'homme, les notions contradictoires de notre entendement. Ainsi, ordre et désordre sont antagonistes et com-

⁴¹²Morin (E), *Le paradigme perdu*, Op. cit., p. 163.

⁴¹³*Ibid.*, p. 163.

*plémentaires dans l'auto-organisation et dans le devenir anthropologiques. Vérité et erreur sont antagonistes et complémentaires à l'errance humaine.*⁴¹⁴

Ce que nous retenons de cette pensée, c'est l'introduction nécessaire de la déraison, de la folie, et même de l'erreur dans la rationalité, i.e. dans la connaissance des choses. Ces concepts ont été considérés comme totalement irrationnels⁴¹⁵, désordonnés, et devaient impérativement être écartés du champ de la rationalité. C'est ce à quoi s'est attelée la rationalité simplifiante en général, à l'exception de certains penseurs comme Freud, qui reconnaissait déjà en l'homme, un certain nombre de dysfonctionnements et de dérèglements dans son comportement, jusque-là inexplicables par ses prédécesseurs (même s'il s'est lui-même limité à la simplicité rationnelle, en le considérant comme ayant une vie quasi inconsciente).

La raison ne peut donc plus être considérée comme la marque particulière de l'homme. Elle ne saurait non plus être considérée comme la nouveauté qu'il a apportée dans son évolution par rapport aux primates. Le Néanderthalien⁴¹⁶ avait déjà atteint ce stade. Il est considéré comme notre plus proche ancêtre. Selon Morin: « *Lorsque sapiens apparaît, l'homme est déjà socius, faber, loquens. La nouveauté qu'apporte sapiens au monde n'est donc pas ; comme on l'avait cru, dans la société, la technique, la logique, la culture.* »⁴¹⁷ Le propre de l'homme, ce qui le distingue de ses « frères inférieurs », c'est ce qui « *avait été considéré comme épiphénoménal, ou sottement salué comme signe de spiritualité : dans la sépulture et la peinture.* »⁴¹⁸

La **sépulture** désigne le lieu où les corps sont inhumés. Et depuis plus de 50 000 ans, les manifestations ou cérémonies y afférentes existent. Les plus vieilles tombes que les archéologues et les anthropologues révèlent au genre humain aujourd'hui sont Néanderthaliennes. Leur sépulture a joué un rôle majeur dans la connaissance de l'être de l'homme. Il ne s'agit pas d'une

⁴¹⁴*Ibid.*, p. 163.

⁴¹⁵Est irrationnel, tout ce qui est « *étranger ou même contraire à la raison (...)* », Lalande (A), *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 545. Meyerson le définit comme « *ce qui, dans l'objet de la connaissance, dépasse notre intellect, tout l'effort de celui-ci allant à découvrir l'identique, et le contenu de notre pensée supposant toujours une diversité donnée, sans laquelle il n'y a pas de réel. L' « irrationnel » est ainsi une limite permanente à l'explication et à l'intelligibilité.* », *Identité et Réalité*, Lalande (A), *Ibid.*, p. 545. En clair, tout ce qui a été rendu possible, a été d'extirper du cadre rationnel, tout ce qui n'était pas conforme aux principes de la raison. Cette conception du savoir, affirme Morin, relève plus de l'ignorance que de la mauvaise volonté, dans l'acceptation de la complexité du réel. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

⁴¹⁶C'est l'homme fossile, apparu en Europe il y a plus de 200 000 ans et disparu il y a 30 000 ans, après avoir coexisté avec l'homme moderne. Il a été considéré comme un sous-homme, issu d'une sous-espèce de l'homme d'aujourd'hui, il s'en différencie par des caractères morphologiques et anatomiques qui permettent de le considérer comme une espèce distincte. *Le Petit Larousse*2008, *Op. cit.*, p. 683.

⁴¹⁷Morin (E), *Le paradigme perdu, Op. cit.*, p. 107.

⁴¹⁸*Ibid.*, p. 107.

simple mise en terre du cadavre afin de préserver le vivant de sa décomposition, puisqu'il aurait pu être abandonné ou jeté à l'eau, comme le souligne l'auteur. Sa disposition dans la tombe, parfois fœtale, parfois couchée sur un lit de fleurs, atteste qu'il a bénéficié d'une cérémonie, d'un culte ou d'un rite, qui devrait l'accompagner dans son voyage vers l'au-delà. Et là, on parlera de sa **renaissance**.⁴¹⁹ Chez certains peuples, des présents (armes, nourriture, etc.) accompagnent le mort, ce qui démontre l'idée d'une vie après la mort.

D'autre part, le badigeonnage d'ocre des ossements du défunt rencontrés chez certains peuples, témoigne de l'idée d'un cannibalisme avéré (peut-être causé par un manque d'aliments, ou alors considéré comme l'épuration du tissu social de ses « agents pathogènes », des individus réputés dangereux pour la survie de l'espèce). Ce rituel peut aussi se présenter comme faisant partie des cérémonies funèbres, après la décomposition totale de la masse musculaire du défunt. Tout ceci fait dire à Morin que : « *Ce dont témoigne la sépulture néanderthaliennne, c'est non seulement une irruption de la mort dans la vie humaine, mais aussi des modifications anthropologiques qui ont permis et provoqué cette irruption.* »⁴²⁰ Ainsi, ce que l'homme a tant rejeté ou esquivé dans son existence, devient central et fondamental.

La mort est un phénomène naturel pour tout être vivant. Chaque structure organisationnelle ou vivante répond à la logique suivante : la **naissance**, la **croissance**, la **maturité** (que certaines n'atteignent pas, suite à certains facteurs naturels ou non, tels que les maladies, les anomalies consubstantielles ou génétiques, les accidents...), le **dépérissement**. Elle est donc destinée à mourir. Les conditions climatiques et géophysiques, extrêmes peut-être, peuvent la provoquer de manière précipitée. Ceci peut alors expliquer la disparition des espèces qui ont vécu avant notre ère. La mort est donc, sur le plan biologique, consubstantielle au vivant. Elle va même au-delà de la disparition physique. Elle est à l'origine de certaines transformations ou modifications biologiques de celui-ci. Chez les animaux, la mort a pu de manière probable, favoriser la croissance de leur instinct, à l'exemple de la **prudence** face au **danger**. Et c'est peut-être pour cette raison qu'ils sont à même de faire le mort, soit pour tromper l'ennemi, le prédateur ou l'adversaire, soit pour dissimuler une attaque.

⁴¹⁹C'est dans cette logique qu'ont évolué les religions révélées. Le christianisme ou l'islam sont porteurs d'un tel message, d'un tel mythe, celui de la vie éternelle, soit au paradis, suite à la vie exemplaire ou vertueuse menée par le défunt pendant son passage parmi les vivants, soit aux enfers, à cause de son immoralité, de sa méchanceté à l'endroit d'autres hommes, dans la société.

⁴²⁰Morin (E), *Le paradigme perdu*, *Op. cit.*, p. 108.

D'autre part, en tant que phénomène naturel, la mort est considérée comme « *perte, disparition, lésion irréparable.* »⁴²¹ Plusieurs espèces animales qui la reconnaissent déjà, manifestent son irruption dans le groupe par certains comportements inhabituels, tels que les cris, comparables aux pleures chez les humains, les vives agitations, la peur de la dépouille... D'autres arrivent même à faire le deuil lors de la perte d'un proche, soit par entassement ou enfouissement des restes, des ossements du mort, soit alors, par dispersion de ces derniers dans la nature. Cela est observable chez les éléphants, dont on reconnaît déjà une certaine mémoire développée. Si la mort est déjà présente et reconnue comme un phénomène chez les animaux, il va sans dire qu'elle est plus manifestement vécue chez l'homme. Elle est révélatrice d'une certaine **prise de conscience** de son existence. Et selon Morin, que ce soit par la présence des morts ou par la présence de l'idée de la mort hors de son environnement immédiat,

*on peut déjà déceler chez l'homme de Néanderthal, une pensée qui n'est pas totalement investie dans l'acte présent, c'est-à-dire qu'on peut déceler la présence du temps au sein de la conscience. La liaison d'une conscience de transformations, d'une conscience de contraintes, d'une conscience du temps indiquent chez sapiens, l'émergence d'un degré plus complexe et d'une qualité nouvelle de la connaissance consciente.*⁴²²

La conscience de la mort, de la peur de son acceptation et de tous les états psychologiques qu'elle provoque, fait surgir en l'homme, le **mythe** et la **magie**. Le mythe désigne un récit fabuleux à caractère religieux et souvent d'origine populaire, dont l'action et le héros ont une valeur symbolique. De nature religieuse aussi, l'autre, la magie, se définit comme l'art de soumettre à sa volonté, des puissances surnaturelles, de les évoquer ou de les conjurer par des formules incantatoires pour résoudre un problème. Lalande la définit comme l' « *art d'agir sur la nature par des procédés occultes, et d'y introduire ainsi des effets extraordinaires.* »⁴²³

⁴²¹*Ibid.*, p. 108.

⁴²²*Ibid.*, p. 108. La mort s'accompagne de la peur. L'homme a toujours craint la mort. La présence la mort dans son esprit et même dans son environnement immédiat, est considérée comme un mal radical. Et selon Morin, « *à peine, parce que l'homme, tantôt renonce à regarder la mort, la met entre parenthèses, l'oublie comme ou finit par oublier le soleil, tantôt au contraire la regarde de ce regard fixe, hypnotique, qui se perd dans la stupeur et d'où naissent les mirages. L'homme, qui a trop négligé la mort, a également trop voulu la regarder en face, au lieu d'essayer de l'envelopper avec sa ruse.* », *L'homme et la mort*, Seuil, 1970, p. 27. Il ajoute que les hommes de science ont eu tort de la négliger dans leurs travaux. En effet : « *Depuis, les astronomes, avec les ruses infinies de leurs science – de toute science – ont pesé le soleil, mesuré son âge, annoncé sa fin. Mais la science est restée comme intimidée et tremblante devant l'autre soleil, la mort. La remarque de Metchnikoff garde sa vérité : "Notre intelligence devenue hardie, si active, a travaillé à peine à la mort."* », *Ibid.*, p. 27.

⁴²³Lalande (A), *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 588.

Ces deux notions mettent en évidence la **croissance** en une vie antérieure et supérieure à la nôtre. A partir de l'idée de mort, cette croissance va intégrer les habitudes, voire toute la vie de l'homme. Ceci nous indique clairement que *« l'imaginaire fait irruption dans la perception du réel et que le mythe fait irruption dans la vision du monde. Désormais, ils vont devenir à la fois les produits et les co-producteurs du destin humain. »*⁴²⁴

Depuis le Néanderthal, la sépulture secrète le mythe de l'existence d'une vie après la mort. Les activités et les objets qui accompagnent le mort obéissent à un certain rituel ou culte auquel participent les membres du même groupe sociologique, constitués pour la plupart des initiés. Ces rituels ont pour but d'une part, de faciliter le passage du défunt du royaume des vivants pour celui des morts et d'autre part, de protéger les vivants de l'irritation du mort ou de la décomposition de sa dépouille. Ils varient d'un groupe à un autre, d'une société à une autre, mais le principe reste le même. Et selon Morin, *« c'est tout l'appareil mythologico-magique qui émerge chez sapiens et se trouve mobilisé pour affronter la mort. »*⁴²⁵

Il s'ensuit alors l'idée d'une immortalité supposée du vivant qui triomphe de la mort. Le mythe de l'immortalité du défunt, de la survie du **double** (ce corps de nature impalpable et qui reproduit l'image d'une personne, dans certaines croyances), est présent dans toutes les cultures ou sociétés humaines. En Afrique par exemple, le poète Sénégalais Birago Diop, dans son poème intitulé « Souffles », soutient que *« les morts ne sont pas morts »*. Ils survivent après la mort et sont partout dans la nature. L'acceptation de la mort par l'homme est donc double : il y a une conscience effective de la mort qu'il reconnaît et semble accepter comme telle d'une part et d'autre part, une autre conscience projetée ou manifestée dans l'idée d'immortalité. L'environnement psychosocial de l'être de l'homme est dominé par la dialectique de la vie et de la mort, de la mort et de la vie, c'est-à-dire de la renaissance. Le penseur de la complexité le souligne en ces termes : *« Tout nous indique donc que la conscience de la mort qui émerge chez sapiens est constituée par l'interaction d'une conscience objective qui reconnaît la mortalité, et d'une conscience subjective qui affirme sinon l'immortalité, du moins une transmortalité. »*⁴²⁶

L'homme se trouve désormais envahi par la mort. Premièrement, elle se résume à une catastrophe originelle irrémédiable qui provoque en lui les attitudes telles que l'**angoisse**, la **peur**,

⁴²⁴Morin, (E), *Le paradigme perdu*, Op. cit., p. 109.

⁴²⁵*Ibid.*, p. 109.

⁴²⁶Morin (E), *Le paradigme perdu*, Op. cit., p. 109.

l'**anxiété** et même l'**horreur**, comme l'affirme Morin. Deuxièmement, elle suscite en lui non plus une inquiétude, mais un **espoir**, une **renaissance**. C'est cette attitude qu'a adoptée Socrate et que Platon a relayée dans son *Apologie*. Dans un cas comme dans l'autre, la mort est pour tout être humain, un problème existentiel qui pèse aussi bien sur la conscience individuelle que sur la conscience collective, et qu'on a souvent tendance à surmonter dans la croyance, c'est-à-dire dans le mythe et dans la magie. Du coup, il devient impossible de séparer dans nos consciences, l'idée insurmontable de la mort et celle de son dépassement. Elles affluent contradictoirement et nécessairement dans toute notre vie. Et selon Morin :

*Aucune n'annule véritablement l'autre, et tout se passe comme si l'homme était un simulateur sincère à l'égard de lui-même, un hystérique selon l'ancienne définition clinique, transformant en symptômes objectifs, ce qui provient de sa perturbation subjective (...) entre la vision objective et la vision subjective, il y a donc une brèche, que la mort ouvre jusqu'au déchirement, et que remplissent les mythes et les rites de la survie, qui finalement intègrent la mort.*⁴²⁷

Tout ceci nous conduit au questionnement même de la rationalité en général, des rapports qu'entretiennent les notions contraires de **vérité** et d'**erreur** dans le savoir. Dans la rationalité classique, l'erreur nous l'avons dit, ne faisait pas partie de ses principes formateurs. C'est pourquoi Morin l'a considérée comme **simplifiante**, dans la mesure où elle tranchait ou séparait les entités constitutives de la réalité, c'est-à-dire l'ordre et le désordre, la vérité et l'erreur. Pourtant, ce sont des contradictions non seulement inséparables, mais aussi nécessaires. Car elles sont consubstantielles à ce qui nous a donné la vie : la **nature**. Cette précision étant faite, Morin peut alors dire que :

*L'irruption de la mort, chez sapiens, est à la fois l'irruption d'une vérité et d'une illusion, l'irruption d'une élucidation et du mythe, l'irruption d'une anxiété et d'une assurance, l'irruption de la connaissance objective et d'une nouvelle subjectivité, et surtout leur lien ambigu. C'est un nouveau développement de l'individualité et l'ouverture d'une brèche anthropologique.*⁴²⁸

⁴²⁷*Ibid.*, p. 110.

⁴²⁸*Ibid.*, p. 110, 111. Cette conscience de la mort n'a simplement été le propre de *sapiens*, le néanderthalien l'avait déjà atteinte. Une telle idée était déjà présente dans l'esprit de ce dernier. Et selon Morin : « Il est très possible qu'un certain nombre de traits soient amorcés chez l'*homo erectus*. Ils ont pu commencer à se cristalliser, d'une part à partir du cannibalisme alimentaire, propre à l'homme carnivore, qui s'est gonflé de significations affectives en consommant le parent ou l'ennemi (apparition des vertus du mort), d'autre part à partir du double souci contradictoire de se débarrasser du cadavre (décomposition) et de garder près de soi le mort affectionné (conservation des ossements), et enfin à partir du retour des morts dans les rêves. », *Ibid.*, p. 111.

Une pareille irruption antagonique du mythe et de la magie dans le comportement de l'homme a été observée dans les travaux de Pierre Meinrad Hebga. Il a étudié les **phénomènes paranormaux**, à savoir : le mythe, la magie, la sorcellerie, la multilocation, l'action à distance..., dans la structure anthropologique de l'Africain. Il entend par paranormaux,

*des phénomènes tels que les mémoires prodigieuses, la xénoglossie (capacité de parler ou de comprendre les langues non apprises), les apparitions des mourants, les ectoplasmes (projections fantomatiques à partir de corps vivants), la multilocation d'un individu, la lévitation, etc. (...) j'y inclus également, ajoute-t-il, ce qui a trait à la sorcellerie et la magie, en somme tout le domaine de l'occulte (...) c'est dire que le terme paranormal ne me semble pas adéquat pour désigner un ensemble aussi hétéroclite, dit-il encore, je m'en sers pour faute de mieux.*⁴²⁹

La pensée de ce philosophe et homme d'église camerounais se veut **plurielle**, donc complexe. Elle s'inscrit dans ce que Morin a appelé l'« *inconnu de la connaissance* ». Il peut se définir comme la partie de la connaissance du réel que la raison n'a pas encore conquise, mais qui dans le temps, pourrait se dévoiler à elle. Chez Hebga, tout comme chez Morin, le mythe et la magie participent à l'humanisation de l'être de l'homme.

En dehors de la sépulture, il y a la **peinture**. Cette dernière a été importante dans l'existence humaine, dans sa prise de conscience. Elle a une histoire très ancienne. Nous ne saurons déterminer sa première apparition, mais ce que nous pouvons dire, c'est qu'elle est apparue à un moment donné de l'histoire de l'humanité. En réalité, l'**ocre rouge** utilisée par les premiers individus du genre *homo* pour le badigeonnage des ossements des morts n'était pas seulement destinée aux rituels funéraires, elle était aussi utilisée pour

*effectuer des peintures sur le corps humain, [pour] dessiner des symboles ou des signes sur des objets divers (...). On s'est longtemps borné à admirer, dans ces phénomènes, la naissance de l'art [ce qui est pourtant vrai], au lieu d'y lire la seconde naissance de l'homme, c'est-à-dire la naissance d'homo sapiens.*⁴³⁰

En dehors de la beauté artistique qu'elle révèle, la peinture est aussi un moyen par lequel *sapiens* dévoile le contenu de sa pensée, de sa sensibilité. Elle est pour lui, un vecteur de communication. Elle est un langage et vient compléter les formes de langage les plus usuels, à savoir le gestuel et le vocal. La peinture requiert des aptitudes qui dégagent une certaine expression de la réalité. Ainsi, selon l'auteur de la pensée complexe,

⁴²⁹Hebga (PM), *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, L'Harmattan, 1998, p. 3, 4.

⁴³⁰Morin (E), *Le paradigme perdu*, *Op. cit.*, p. 111.

*il y a à la fois la saisie très précise des formes concrètes et la constitution de ce qui deviendra le modèle abstrait, pattern ou type, ce qui révèle l'ampleur du développement des aptitudes empirico-logiques par rapport aux hominiens (...) D'autre part, l'art, c'est-à-dire adresse, habileté, précision, invention dans le savoir-faire (...), et notamment la chasse, s'aventure et se déploie dans un champ nouveau, celui des productions propres à l'esprit (images, symboles, idées) que nous nommons ici de noo-logiques.*⁴³¹

La pratique de la peinture montre qu'il y a une activité esthétique, dont la finalité ne procure pas seulement l'agréable, elle dévoile aussi bon nombre d'informations mystiques ou magiques, accompagnées elles-mêmes des rites qui s'y rapportent. Dans un cas comme dans l'autre, « *les phénomènes magiques sont potentiellement esthétiques et (...) les phénomènes esthétiques sont potentiellement magiques.* »⁴³² L'art (la décoration, la parure, la sépulture, la peinture, bref les techniques artistiques qui ont meublé la vie d'*homo*) peut faire l'objet de plusieurs rituels, qui selon Morin, sont susceptibles d'« *avoir la valeur de protection et de chance (...) c'est pourquoi on a supposé que les peintures rupestres d'animaux, léguées par la préhistoire, correspondaient à des rites magiques préparant la chasse.* »⁴³³

A partir de la peinture, il est possible de faire le lien entre l'image et l'imaginaire, la magie et le rite. Déjà, nos frères inférieurs ont inventé des rituels pour établir des liens entre les morts et les vivants, à partir « *des séquences de comportements symboliques, visant à déclencher une réponse (...)* »⁴³⁴ sur ce qui leur arrivait. Mais l'homme va un peu plus loin. Selon Morin : « *Le propre du rituel magique, chez homo sapiens, est de s'adresser, non pas seulement directement aux êtres dont il attend une réponse, mais aussi aux images symboles, lesquels sont supposés localiser en eux, d'une certaine manière, l'être représenté.* »⁴³⁵ Ceci est rendu possible si l'image est considérée comme « **double** ». Chez *sapiens*, tout objet a une double existence :

Par le mot, le signe, le graffiti, le dessin, il acquiert une existence mentale en dehors même de sa présence. Déjà, le langage a ouvert la porte à la magie : dès lors que toute chose appelle immédiatement à l'esprit le mot qui la nomme, le mot

⁴³¹*Ibid.*, p. 112. La noologie est une notion qui a été pour la première fois, utilisée par André Marie Ampère dans son ouvrage intitulé *Philosophie des sciences*, « pour désigner en bloc toutes les sciences qui concernent l'esprit, par opposition aux sciences cosmologiques. Elles comprennent les sciences philosophiques, dialectiques (glossologie, littérature, technesthétique, pédagogie), ethnologiques (comprenant l'histoire sous toutes ses formes) et politiques. », Lalande (A), *Vocabulaire*, *Op. cit.*, p. 688.

⁴³²Morin (E), *Le paradigme perdu*, *Op. cit.*, p. 112.

⁴³³*Ibid.*, p. 112, 113.

⁴³⁴*Ibid.*, p. 113.

⁴³⁵*Ibid.*, p. 113.

*appelle aussitôt l'image mentale de la chose qu'il évoque, et lui confère bien qu'absente, la présence.*⁴³⁶

Ainsi, le mythe du double va accélérer le processus d'homnisation de *sapiens*, dans la connaissance et même dans la désignation des choses ou des êtres, aussi bien en sa présence qu'en son absence. La peinture est donc révélatrice d'une sorte de liaison imaginaire entre *sapiens* et le monde extérieur :

*D'un côté, le mot, le signe, le symbole, la figuration vont re-présenter sans cesse à l'esprit, en leur absence même, les êtres et les choses du monde extérieur, et dans un sens, ces êtres et ces choses sont désormais doués d'un pouvoir invasionnel. De l'autre côté, ce sont les images mentales qui envahissent le monde extérieur. C'est dans cette confusion, et pour surmonter cette confusion que se construisent le mythe et la magie, c'est-à-dire une organisation idéologique et pratique de la liaison imaginaire avec le monde.*⁴³⁷

L'influence que le mythe et la magie exercent sur l'être de l'homme ne lui permet plus d'établir la différence entre sa pensée et la réalité, entre l'imaginaire et le monde extérieur. Cette confusion introduit alors l'**erreur** dans sa manière d'appréhender la réalité. Ainsi, pour Morin, « *ce qui chez sapiens devient soudain crucial, c'est l'incertitude et l'ambiguïté de la relation entre le cerveau et l'environnement.* »⁴³⁸ Cette incertitude et cette ambiguïté proviennent de ses « *aptitudes heuristiques, stratégiques (compétences) à résoudre les problèmes de connaissance et de décision.* »⁴³⁹ L'interprétation de ce qui nous arrive, c'est-à-dire ce qui met notre cerveau en relation avec le monde extérieur, est de type opératoire. Nous procédons par calculs incessants, afin de comprendre ce qui se passe en nous, avec nous et autour de nous, parce qu'

il faut affronter l'opposition des solutions pour un même problème ou l'opposition des comportements en vue de la même finalité. Il faut opter, choisir, décider. Dans ce sens, le jeu même qui permet souplesse et inventivité implique le risque d'erreurs, et l'homo sapiens est condamné à la méthode dite précisément d'essais et

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 113. Cette deuxième existence de la chose, de l'objet (l'existence mentale) fait dire à Morin que, « *tout signifiant, y compris le signe conventionnel, portera potentiellement la présence du signifié (image mentale) celui-ci pourra se confondre avec le « référent », c'est-à-dire l'objet empirique désigné.* », *Ibid.*, p. 114.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 115. Le mythe et la magie secrétés dans la peinture, traversent désormais toutes les activités de l'existence humaine. Et selon Morin : « *Nous découvrons donc qu'image, mythe, rite, magie sont des phénomènes fondamentaux, liés au surgissement de l'homme imaginaire. Désormais mythologie et magie seront complémentaires et associées à toutes les choses humaines, mêmes les plus biologiques (mort, naissance) ou les plus techniques (la chasse, le travail) ; elles vont coloniser la mort et l'arracher du néant.* », *Ibid.*, p. 115.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 118.

*d'erreurs, même [s'il reste fidèle] à la méthode empirico- logique [apanage de l'unité rationnelle].*⁴⁴⁰

Pour mieux comprendre ce dont nous parlons, disons qu'il existe une zone dite d'incertitude entre le cerveau et le monde extérieur. Elle est comprise entre le sujet et l'objet, entre l'imaginaire, l'idée, la pensée et la réalité. Aux yeux de Morin, cette zone est béante et est « entretenue par la brèche anthropologique de la mort et par le déferlement de l'imaginaire dans la vie diurne. »⁴⁴¹ Toute l'existence de *sapiens* baigne alors dans une dialectique de la vérité et de l'erreur.⁴⁴² Cette idée amène Morin à inclure l'*ubris*, la démesure, dans le comportement de *sapiens*.

2 : L'inclusion de la démesure dans le comportement de l'homme

L'homme est un être ubrique, qui connaît l'extase, dans ses joies et ses peines. Il sait rire et pleurer. Chez lui, ces émotions expressives dévoilent le contenu de sa sensibilité. Et comme le souligne l'auteur, elles relèvent « *des états violents, convulsifs, spasmodiques, des ruptures, des secousses et du reste (...) se rejoignent et permutent : on rit aux larmes et les sanglots peuvent cascader en rires "démontés".* »⁴⁴³ Chez l'enfant par exemple, le rire et les larmes sont des expressions qui dévoilent ses besoins (faim, soif, maladie, jeu, joie...). Il en va de même pour l'adulte, même s'il a tendance à les dissimuler, en fonction des circonstances et du milieu. Car note Morin, en lui, l'intensité du rire et des larmes demeure, « *et il faut mettre ce trait en relation avec d'autres traits psycho-affectifs (...) oubliés dans l'anthropologie rationalistique de l'homo sapiens ; son aptitude d'une part à la jouissance, l'ivresse, l'extase, d'autre part à la rage, la fureur, la haine.* »⁴⁴⁴

Il est désormais inconcevable aujourd'hui, de penser notre existence à partir de l'anthropologisme, au regard de sa nature simplifiante et parcellaire. L'homme est réellement ubrique et ne saurait éviter la fête, la danse, le rire, les lamentations, les convulsions, l'ivresse,

⁴⁴⁰*Ibid.*, p. 119.

⁴⁴¹*Ibid.*, p. 119. Et c'est dans cette zone que surgissent, se développent et se manifestent le mythe et la magie, « *que circulent fantasme et fantômes, que le mot, le signe, la représentation s'imposent avec évidence de la chose, que le rite appelle la réponse d'un récepteur-interlocuteur imaginaire.* », *Ibid.*, p. 119.

⁴⁴²Ainsi, selon le penseur français, « *l'erreur sévit dans la relation de sapiens avec lui-même, avec autrui, dans la relation avec le groupe et de société à société.* », *Ibid.*, p. 119.

⁴⁴³*Ibid.*, p. 120.

⁴⁴⁴*Ibid.*, p. 120.

l'extase. Cette démesure avait déjà été observée chez les primates. L'évolution démographique a sans doute provoqué chez eux, des rivalités et des conflits parfois mortels (entre les mâles, soit pour les conquêtes amoureuses, soit pour l'accession ou la conservation du pouvoir et ses privilèges ; entre les femelles pour bénéficier des avantages du ou des mâles de la caste dominante ; entre les jeunes et les adultes, les uns pour l'accession à la haute « sphère politique », les autres pour défendre leur hégémonie). D'un autre côté, grâce à la chasse, il y a eu l'invention des armes qui, naturellement, ont provoqué les guerres et même la mort. Et chez *sapiens*, cette démesure va décupler. Celui-ci « *est beaucoup plus porté à l'excès que ses prédécesseurs et son règne correspond à un débordement de l'onirisme, de l'éros, de l'affectivité, de la violence.* »⁴⁴⁵

Nous constatons une fois de plus que le désordre est présent dans l'existence de l'être de l'homme. Son rêve est plus désordonné que celui des animaux. Jouvett montre par exemple que les rêves des chats sont immuables et figés, que ceux-ci ne sont que la réplique de la structure génétique de son espèce : 80 % des rêves pour la chasse des petits animaux ; 10 % des rêves pour se défendre ou se protéger contre ses adversaires plus puissants ; 10% des rêves destinés à la nutrition. A notre avis, trois principes fondamentaux conditionnent génétiquement les rêves des animaux : la nutrition, la protection et l'accouplement. Ce n'est pas le cas chez *sapiens*, dont le rêve « *bien que polarisé et orienté par des obsessions permanentes, prolifère de façon buissonnante et désordonnée.* »⁴⁴⁶ Contrairement à l'unité rationnelle occidentale, qui a toujours soutenu que le réel était par essence désordonné et que la raison humaine devait ordonner, Morin pense qu'« *il y a moins de désordre dans la nature que dans l'humanité. L'ordre naturel est dominé beaucoup plus fortement par l'homéostasie, la régulation, la programmation. C'est l'ordre humain qui se déploie sous le règne du désordre.* »⁴⁴⁷

La prégnance du désordre chez l'être de l'homme suppose donc une révision de sa définition. En dehors de Freud, qui a développé des thèses portant sur la nature instable du Moi par rapport aux autres instances qui constituent le psychisme, les penseurs de l'unité rationnelle occidentale, l'ont considéré comme totalement régi par la toute puissante raison. Ce qui n'est plus du tout le cas pour la rationalité complexe. L'homme est un être ubrique, d'une affectivité instable,

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 123.

affirme Morin, qui sait rire et pleurer en même temps. Il est dominé par l'angoisse, l'anxiété, la jouissance, l'ivresse, l'extase la violence et l'amour. Il est aussi, ajoute Morin,

*un être envahi par l'imaginaire, un être qui sait la mort et ne peut y croire, un être qui secrète le mythe et la magie, un être possédé par les esprits et les dieux, un être qui se nourrit d'illusions et de chimères, un être subjectif dont les rapports avec le monde objectif sont toujours incertains, un être soumis à l'erreur, à l'errance, un être ubrique qui produit du désordre. (...) nous sommes contraints de voir qu'homo sapiens est demens.*⁴⁴⁸

La raison détermine l'existence de l'être de l'homme, la déraison, aussi. Cette dernière justifie son évolution biologique, psychique et socioculturelle. C'est certainement par elle, souvent laissée à la périphérie de l'humanité ou même rationnellement oubliée, qu'ont surgi un certain nombre de productions. Par exemple, la découverte du feu, l'invention de certaines techniques de chasse (par les armes : gourdins, pierres, lances) et bien d'autres activités menées par les premiers hominiens, ont vu le jour à la périphérie, chez les marginaux, les exclus. Pour survivre, ils se sont trouvés dans l'obligation de modifier leur mode vie, et d'inventer des pratiques nouvelles, soit d'attaque et de défense contre l'ennemi, soit de chasse pour se nourrir. Dès lors, la scission autrefois considérée comme normale et idéale dans la connaissance classique, entre l'être et le phénomène, l'ordre et le désordre, la vérité et l'erreur, la raison et la déraison, se trouve remplacée par leur coprésence, leur coopération, leur compénétration antagonique et nécessaire. Tous ces éléments contribuent à l'édification et à l'évolution de l'espèce humaine. Et comme le pense Morin, nous ne devons plus les opposer :

*Il nous faut, au contraire, surimposer au visage sérieux, travailleur, appliqué d'homo sapiens le visage à la fois autre et identique d'homo demens. L'homme est fou-sage. La vérité humaine comporte l'erreur. L'ordre humain comporte le désordre. Dès lors, les progrès de la complexité, de l'invention, de l'intelligence, de la société se sont faits malgré, avec ou à cause du désordre, de l'erreur, du fantasme.*⁴⁴⁹

Le **désordre**, le **bruit** et l'**erreur** sont souvent considérés comme des facteurs de trouble, capables de mettre en péril la vie de l'être de l'homme et même de l'espèce tout entière. Selon Morin, considéré dans un système donné, le désordre «*semble obéir au hasard et non au déterminisme dudit système (...) [et] n'obéit pas à la stricte application mécanique des forces selon les*

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 123, 124.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 125, 126.

schèmes préfixés de l'organisation. »⁴⁵⁰ Le bruit quant à lui désigne, « *en terme de communication, toute perturbation qui altère ou qui brouille la transmission d'une information.* »⁴⁵¹ L'erreur enfin se rapporte à la « *réception inexacte d'une information par rapport à son émission.* »⁴⁵² Toutes ces notions sont non seulement consubstantielles à notre être, mais aussi révèlent notre marche vers l'humanité.

Si la fonctionnalité d'une machine artificielle provoque le bruit, le désordre ou l'erreur, alors elle accroît « *l'entropie [de son] système, c'est-à-dire entraîne sa dégradation, sa dégénérescence, sa désorganisation.* »⁴⁵³ Ce qui n'est pas le cas chez êtres vivants. L'organisme vivant a besoin, pour être, de ces facteurs, au-delà des nuisances dont elles peuvent faire l'objet. Ils sont importants et nécessaires dans l'existence du vivant, en ce sens qu'ils sont porteurs de leur renaissance, de leur régénérescence. Morin soutient cette idée en ces termes :

*La machine vivante témoigne d'une grande fiabilité d'ensemble, bien que ses unités constitutives (les molécules, puis les systèmes multicellulaires, les cellules, les tissus) soient des éléments peu fiables, c'est-à-dire aisément dégradables. (...) ce système s'éclaire si on considère l'organisation du système vivant comme un processus d'autoproduction permanente (...), laquelle résorbe, expulse l'entropie qui se produit continûment à l'intérieur du système et répond aux atteintes désorganisatrices venant de l'environnement.*⁴⁵⁴

Tout changement dans un organisme vivant peut et doit être considéré comme un bruit. Il est une erreur (lorsqu'on s'en tient à sa définition originelle) qui devrait provoquer des lésions, pouvant conduire à la dégradation progressive de tout le système. Toutefois, Le bruit peut être porteur d'innombrables innovations, d'une richesse et d'une complexité indéniables. Par exemple, la **douance** peut être considérée comme une anomalie cérébrale, due à un dysfonctionnement neuronal. Un doué est un individu dont l'intelligence est au-dessus de la moyenne. Il a les aptitudes, mieux, la facilité naturelle de faire quelque chose, de résoudre une situation moyennant

⁴⁵⁰*Ibid.*, p. 127.

⁴⁵¹*Ibid.*, p. 127.

⁴⁵²*Ibid.*, p. 127.

⁴⁵³*Ibid.*, p. 128.

⁴⁵⁴*Ibid.*, p. 128. Et c'est pour cela que ce mode de fonctionnement le différencie de la machine dont la régénérescence n'est ni automatique, ni même possible. Il est certes vrai qu'aujourd'hui, la technoscience y pense, c'est-à-dire s'évertue non seulement à autonomiser de plus en plus les machines, mais aussi à leur permettre de s'auto-organiser en cas de problème ou de besoin. Toutefois, selon Morin : « *Alors que la machine artificielle doit être parfaitement déterminée et fonctionnalisée, le système auto-organisateur est d'autant plus complexe qu'il est moins strictement déterminé, que les parties qui le constituent sont douées d'une relative autonomie, que leurs complémentarités ne peuvent être empiriquement et logiquement dissociées de concurrences ou d'antagonismes, c'est-à-dire encore d'un certain "bruit".* », *Ibid.*, p. 128.

aucun effort. Cette facilité n'est pas gratuite, elle provient d'un dysfonctionnement neuronal d'ordre génétique, métabolique ou accidentel. En effet, lors de sa formation, certains neurones peuvent subir des lésions. Et le cerveau peut, par un processus d'auto-régulation, palier ces déficiences, en décuplant les potentialités des autres neurones.⁴⁵⁵ Morin soutient alors qu'une telle disposition cérébrale ne peut être conçue que

*comme le produit d'un désordre enrichissant parce que devenant source de complexité. (...) Ainsi, les changements heureux ne peuvent s'accomplir qu'à partir de perturbations, de 'bruits', d'erreurs, lesquels demeurent en même temps le danger mortel pour toute autoproduction et toute auto-organisation. (...) ainsi tout système vivant est menacé par le désordre et en même temps s'en nourrit.*⁴⁵⁶

Tous ces changements nous concernent tous. Déjà, de tous les primates et de tous les hominiens, l'homme est le seul être dont le cerveau a atteint le volume le plus élevé. Nous ne sommes qu'au début de la connaissance de sa structure et de son fonctionnement, car il est extrêmement complexe. Et plus le cerveau est complexe, plus il est détaché du déterminisme génétique. Il est capable de produire des mécanismes cognitifs qui lui permettent d'appréhender le réel, de s'adapter aux situations qui se présentent à lui, d'amener l'homme à résoudre les problèmes auxquels il fait face au quotidien. Pour ce faire, il procède par un jeu complexe des essais et des erreurs, des hasards et des désordres. Selon Morin, l'être humain est le « *dernier continent* » de la connaissance, non seulement méconnu par lui-même, mais aussi le moins exploré de tout ce qui existe dans le réel. Il a pour centre de commande le cerveau, un organe dont la saisie totale échappe encore à toutes les approches scientifiques. En ce moment, pense Morin, les recherches biophysiques, biochimiques et bioélectriques

*nous donnent des bribes de connaissance qui ne peuvent encore se rejoindre, et pèchent toutes encore par insuffisance de complexité ; (...) Le fabuleux prodige de désorganisation et de réorganisation des myriades neuroniques défie encore notre entendement. Dans cette ignorance, il n'est pas question pour nous de faire le point anatomique ou physiologique : nous allons seulement tenter de reconnaître les principes généraux de l'hyper-complexité.*⁴⁵⁷

⁴⁵⁵Ce même processus explique le phénomène inverse, l'idiotie. Nous ne disons pas que la douance et l'idiotie sont des issues d'une même anomalie neuronale, comme les deux faces d'une même pièce. Ce que nous voulons montrer ici, est que les deux dispositions sont dues à des défauts structurels et fonctionnels des neurones, survenus lors de la formation du système nerveux.

⁴⁵⁶*Ibid.*, p. 128.

⁴⁵⁷*Ibid.*, p. 131. Ce qui ne veut aucunement dire que cette connaissance est impossible. Certes nous sommes là dans l'« *inconnu de la connaissance* », qui est une réalité, qui nous échappe encore, mais dont la connaissance probable éventuelle ne saurait être exclue dans le temps.

Selon Maclean, notre cerveau est héritier de celui du reptilien, c'est-à-dire **paléo céphalique**, de celui des mammifères supérieurs, c'est-à-dire **méso-céphalique** et celui de *sapiens*, c'est-à-dire cortical ou **néo-céphalique**.⁴⁵⁸ Morin le considère comme une machine qui réunit trente à cent milliards de neurones et chaque neurone est doté d'aptitudes computantes et polyvalentes, à même de capter et de transmettre plusieurs communications en même temps. Un neurone est constitué d'environ dix mille **synapses**⁴⁵⁹, cela veut dire que le cerveau dans son ensemble en possède à peu près 10^{14} . Selon lui, les neurones sont organisés en **tubules**, c'est-à-dire des ensembles formant une unité complexe. Ces derniers sont intégrés en couches, « *lesquelles sont intégrées en régions, lesquelles sont intégrées en ensembles.* »⁴⁶⁰

Le cerveau humain écrit-il, est constitué de deux parties, l'**encéphale** et le **tronc cérébral**. L'encéphale est lui-même constitué de trois parties, les deux **hémisphères** et le **cortex**. L'hémisphère gauche, encore appelé cerveau gauche, est communément associé à la logique, à la raison, et l'ordre ; l'hémisphère droit, encore appelé le cerveau droit, est communément associé à l'intuition et à l'imagination et à la démesure ; le cortex enfin, est la couche superficielle ou périphérique de cerveau et qui est encore appelée la substance grise. C'est lui qui traite et intègre les informations électriques neuronales, avant toute émission de réponse.

Selon Morin, le cerveau a une organisation très complexe, et fonctionne selon un jeu extraordinaire d'indépendances, d'inter-rétroactions multiples et simultanées, « *dans une combinatoire et un enchevêtrement fabuleux d'associations et d'implications. Les circuits vont et viennent du neuronal au local, régional, global, spécialisé, non-spécialisé.* »⁴⁶¹ Ce qui marque le plus dans cette complexité est que, selon lui, le cerceau qui, de manière générale, est conçu comme le « *gouverneur autocratique* » de tout l'organisme, est comme l'affirme Von Foerster, un « *organe*

⁴⁵⁸Selon lui, « *“le paléocéphale” serait le siège de la procréation, de la prédation, de l'instinct du territoire, de la grégarité ; le “mésocéphale” serait celui des phénomènes affectifs ; le “néocéphale” enfin serait le siège des opérations logiques.* », *Ibid.*, p. 142. Ces dernières sont d'ailleurs en conflit permanent, sans que l'une prenne le dessus sur les autres.

⁴⁵⁹ C'est la zone de quasi-contact permettant la transmission d'un signal électrique entre deux neurones. C'est elle qui relie le bouton synaptique du neurone en amont et n'importe quelle partie du neurone en aval. Autrement dit, la synapse correspond à la zone de contact incomplet, spécialisée dans la transmission de l'influx nerveux d'un neurone à l'autre ou entre un neurone et une fibre musculaire.

⁴⁶⁰Morin(E), *La méthode III. La connaissance de la connaissance*, livre I, Anthropologie de la connaissance, Seuil, 1986, p. 86.

⁴⁶¹*Ibid.*, p. 87.

démocratique »⁴⁶². Il n'a pas un centre de commande unique, mais une fédération des régions qui disposent chacune sa relative autonomie. Ainsi :

*Tout se produit et se décide par « assemblées » de neurones. (...) ce régime d'assemblées nécessite la coopération entre deux hémisphères, trois instances paléo-méso-néo-céphaliques, deux systèmes de faisceaux hormonaux et, selon l'hypothèse récemment développée par Fodor, divers « modules » fonctionnels relativement autonomes, chacun ayant ses principes et ses normes, et associés ensemble en un parlement d' « organes mentaux ».*⁴⁶³

Le cerveau est, selon Morin, à la fois **acentrique**, c'est-à-dire qu'il n'a pas de centre unique de commande et **polycentrique**. Les régions les plus importantes (le cortex et le néo-cortex) qui déterminent la pensée sont aussi les plus périphériques. Par ailleurs, dans le cerveau, coexistent l'anarchie, et la hiérarchie entre les différentes régions.⁴⁶⁴

Dans sa structure, l'ordre et le désordre, la raison et la déraison se côtoient et se compénetrent. Ils sont antagoniques, mais cet antagonisme est au fondement de son auto-régulation, de son auto-détermination. Le conflit entre les trois parties de notre cerveau est créateur de la **folie**. Ce que nous pouvons noter en premier dans cette situation, c'est la bataille entre l'hémisphère démentiel et libidinal ; l'hémisphère affectif et des opérations logiques. Et le cortex, c'est-à-dire le centre de commande, de stockage et de traitement des informations que regorgent les neurones crée chez *sapiens*, une confusion nettement observée entre l'imaginaire et la réalité, entre le subjectif et l'objectif, entre la raison et la démence, entre la logique et l'affectivité. La folie atteint alors son point culminant, lorsqu'il y a simultanément défaillance, dans et sous le jeu pulsionnel des quatre contrôles fondamentaux :

le contrôle de l'environnement (écosystème), le contrôle génétique, le contrôle cortical, le contrôle socio-culturel (lequel joue un rôle capital pour inhiber l'ubris et la démence de sapiens) ; chacun de ces contrôles (...) a sa propre « brèche », sa carence, son indécidabilité ou son ambiguïté propre. (...) le délire est donc dans la conjonction entre d'une part l'invasion de ces forces pulsionnelles incontrôlées et

⁴⁶²*Ibid.*, p. 88.

⁴⁶³*Ibid.*, p. 88. Ainsi, ajoute-t-il que : « La conception « modulaire » du cerveau, de plus en plus répandue, met elle-même l'accent sur les communications incessantes et simultanée entre les modules, chacun étant constitué d'une mosaïque d'éléments divers intensivement connectés les uns les autres. », p. 88.

⁴⁶⁴Selon lui, cet ensemble d'indications et d'informations « nous montrent d'évidence que l'organisation de l'appareil cognitif obéit, non pas aux principes centriques/hiérarchiques/spécialisées qui ont gouverné jusqu'à présent nos machines artificielles, mais aux principes complexes d'organisation biologique qui combinent acentrisme/polycentrisme/centrisme, anarchie/polyarchie/hiérarchie, spécialisation/polycompétence/non-spécialisation. », p. 88.

*d'autre part leur rationalisation et opérationnalisation par l'appareil logique organisateur et/ou par l'appareil social-organisateur.*⁴⁶⁵

Il faut tout de même reconnaître chez l'homme, son talent et son ingéniosité. Sa particularité par rapport aux autres êtres, repose sur sa capacité permanente à se défaire des existentiels (l'angoisse, le souci, la facticité, la dérélition, la temporalité), pour reprendre Heidegger. Il est rationnel et sa raison lui permet de réfléchir, de résoudre les problèmes, de penser leurs solutions et dans le cas échéant, de pouvoir les anticiper. Mais, il n'y a en lui, aucune ligne de démarcation qui sépare radicalement la pensée et la folie, la raison et la déraison, la réalité et l'illusion. La particularité de l'être de l'homme, son génie, se trouve dans la brèche inévitable affirme Morin, autour de laquelle « *rode la folie dans la béance de l'incertitude et l'indécidabilité* »⁴⁶⁶. Ce génie réside en même temps dans un coin de son être,

*où se font la recherche, la découverte, la création. Il est dans la liaison entre le désordre élohique des profondeurs inconscientes et cette émergence étonnante et fragile qu'est la conscience. [Et selon Jacques Lacan, ajoute-t-il :] 'L'être de l'homme, non seulement ne peut être compris sans la folie, mais il ne serait pas l'être de l'homme s'il ne portait en soi la folie comme limite de sa liberté'.*⁴⁶⁷

Nous ne saurions achever ce chapitre sans parler de la **conscience**. Selon Morin, elle représente la fine fleur de notre hyper-complexité. C'est la présence de soi par soi, et de soi au monde. Lalande la définit comme l'« *intuition (plus ou moins complète, plus ou moins claire) qu'a l'esprit de ses états et de ses actes.* »⁴⁶⁸ Mais, cette définition est approximative, car la conscience est, comme Hamilton le fait remarquer, une des données fondamentales de la pensée, qu'on ne saurait réduire en éléments plus simples. Selon lui :

*La conscience ne peut pas être définie ; nous pouvons bien nous-mêmes savoir parfaitement ce qu'est la conscience, mais nous ne pouvons pas sans confusion communiquer aux autres une définition de ce que nous saisissons clairement nous-mêmes. La raison est simple : la conscience est la racine de toute connaissance.*⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ *Le Paradigme perdu, Op. cit.*, p. 143. Et pour contenir cette démente, c'est-à-dire cette *ubris* agressive, haineuse, puisque non contrôlée génétiquement, que le tissu social va créer les lois, donc la **justice**, afin de « *punir, d'éliminer un être malfaisant, et va être opérationnalisée pour des techniques de mise à mort et de supplice. Ainsi (...) la science et la logique, autant qu'elles guident la civilisation, sont au service des forces de mort (...)* », *Ibid.*, p. 143. La dialectique incessante et permanente entre la vie et la mort, la mort et la vie peut donc s'expliquer aisément, nous l'avons déjà dit.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 144, 145.

⁴⁶⁸ Lalande (A), *Vocabulaire, Op. Cit.*, p. 173.

⁴⁶⁹ Hamilton, *Lectures, Metaphysics I*, cité par Lalande, *Ibid.*, p. 174.

Baldwin semble partager cet avis lorsqu'il affirme que : « *Ce que nous sommes de moins en moins quand nous tombons graduellement dans un sommeil sans rêves... ce que nous sommes de plus en plus, quand le bruit nous éveille peu à peu, - c'est cela qu'on appelle la conscience.* »⁴⁷⁰ Selon Lalande, ces définitions laissent entière la question de savoir si l'être de l'homme a conscience de tout ce qui le constitue ou le détermine, ou bien s'il existe pour le Moi individuel, des phénomènes psychiques qui lui échappent. Elles laissent aussi entière la question de savoir si la conscience est pourvue (ou ne l'est-elle pas) de l'affirmation du sujet en tant que substance. Ainsi, ajoute-t-il, si d'une part, cette connaissance de l'esprit s'entend au sens d'une intuition, c'est-à-dire de la définition première, et si le fait conscient n'est pas considéré comme différent du fait qu'il est conscient, la conscience est dite **conscience spontanée**. Si d'autre part, cette connaissance suppose une opposition claire de ce qui connaît et de ce qui est connu, et une analyse de l'objet de cette connaissance, alors la conscience est dite **conscience réfléchie**.⁴⁷¹

Tout ceci nous confirme qu'on ne peut pas saisir cette notion à partir d'une définition simple. Dans la rationalité classique, notamment chez Descartes, la conscience a été considérée comme une réalité qui, en l'homme, assurait sa stabilité par rapport aux animaux. Morin ne rejette pas cette approche, il y ajoute tout de même une précision. Pour lui, la conscience n'est pas unitairement constituée, elle est complexe, au même titre que les éléments qui constituent l'hyper-complexité de l'homme. Elle est d'une certaine façon claire, transparente, translucide et en même temps, obscure à elle-même. Elle est, selon lui,

*quelque chose de global et d'indécis. Elle n'est pas isolable de l'ensemble des aptitudes et des activités supérieures de l'esprit de sapiens. Elle est en quelque sorte la résultante de leurs interactions et interférences. Elle naît à leur confluence et est cette confluence même.*⁴⁷²

Selon Morin, la conscience n'est pas intrinsèque à l'être de l'homme, elle est un phénomène tardif, un phénomène culturel, qui a surgi à un moment donné de son évolution. Elle a vu le jour dans le mythe et dans la magie. Elle « *prend son essor (...) dans la brèche qui s'est ouverte entre le sujet et l'objet, dans la frange d'interférences où se recouvrent l'imaginaire et le réel.* »⁴⁷³ Elle ne peut être saisie de la sorte que si elle reconnaît et intériorise cette brèche et cette

⁴⁷⁰Baldwin, *Psychology*, cité par Lalande, *Ibid.*, p. 174.

⁴⁷¹*Ibid.*, p. 174.

⁴⁷²Morin (E), *Le paradigme perdu, Op. cit.*, p. 148.

⁴⁷³*Ibid.*, p. 148, 149.

frange, en tant qu'elles sont porteuses d'une double dialectique : celle du sujet connaissant et de l'objet à connaître d'une part et d'autre part, celle de la vérité et de l'erreur.

Pour être, la conscience a ceci de particulier qu'elle est en même temps sujet et objet de la connaissance. Et cette aptitude a fait son apparition « *lorsque les idées et les notions se sont objectivées en mots et en signes, c'est-à-dire lorsqu'ont pu se constituer des systèmes cognitifs.* »⁴⁷⁴ Ainsi, lorsque les mécanismes de connaissance des choses ne parviennent plus à expliquer les phénomènes, c'est-à-dire que lorsque le sujet se heurte à un problème, la conscience se crée un méta-système, qui vient remplacer l'ancien, et qui devient le nouveau référentiel. Dans les sociétés primatiques, l'adversité que nos frères inférieurs ont rencontrées lorsque les changements climatiques les ont chassés de la forêt, les a amenées à modifier leur mode de vie, à chasser désormais pour se nourrir. Toujours dans le domaine de la chasse, les griffes et les crocs ont été remplacés par les projectiles, puis le gourdin, puis la lance.

Cette même situation peut expliquer les grands changements, intellectuels, techniques, socioculturels et même politiques, qui se sont succédés dans l'histoire des hommes. Pour Morin, ce type de progrès peut apparaître lorsque l'esprit humain découvre les contradictions, les paradoxes et les incertitudes qui sont générateurs de la dualité du sujet et de l'objet d'une part et d'autre part, des interférences confusionnelles qui s'imposent à lui, entre le réel et l'imaginaire. Il écrit que :

*Ce mouvement vers un second, puis un troisième, puis n^{ième} degré de connaissance, sécrète et nourrit la conscience, qui émerge en embrassant à la fois l'objet de la connaissance et la connaissance devenue objet, projet dans lequel le moi se dévoile et se ressent de plus en plus comme sujet tout en s'offrant comme objet d'étude et d'analyse (...) La conscience, dans ces conditions, se trouve engagée dans le jeu de plus en plus de la vérité et de l'erreur.*⁴⁷⁵

La confusion et l'ambiguïté qui déterminent la conscience peuvent avoir plusieurs sources. Elles peuvent provenir, comme l'affirme Morin, du caractère incomplet de l'information qui parvient au cerveau. Elles peuvent aussi provenir de son incapacité à distinguer le rêve de la réalité. Les unes peuvent être résolues à partir d'un **faible degré de conscience**. Cela est possible si dans l'expérience, à partir du jeu nécessaire des vérités et des erreurs, elle peut se déployer

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 149. En réalité, comme le souligne l'auteur, la conscience ou le moi « *s'autoconsidère à la fois comme sujet et objet de la connaissance, et considère l'environnement objectif en y impliquant sa propre existence.* », *Ibid.*, p. 149.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 149.

pour comprendre les simples bruits qui jalonnent le quotidien de l'homme. Par exemple, le craquement d'une branche ou d'un bruit inattendu peut signifier la présence d'un danger ou d'un étranger. Un tel message reste incomplet, mais « *peut être élucidé soit en mettant l'attention en alerte, soit en fouillant le territoire suspect.* »⁴⁷⁶

Les autres confusions et ambiguïtés sont résolues à partir d'un **haut degré de conscience**. C'est le cas des phénomènes cosmiques et tout ce qui se rapporte à la science, par exemple la distance qui sépare les planètes entre-elles, la rotation des planètes autour du soleil, etc. Ils sont tous conçus par une raison intuitive ou hypothético-déductive. Ces confusions et ambiguïtés sont souvent surmontées grâce aux explications méthodologiques et mêmes expérimentales. Ce haut degré de conscience n'échappe pas à la dialectique de la vérité et de l'erreur. Tout système cognitif est déterminé par une frange de certitude et une autre douée d'incertitude. Lorsqu'il évolue,

*ce qui était « erreur » pour l'ancienne organisation devient « vérité » pour la nouvelle, et, parfois, du coup, la « vérité » de l'ancienne organisation devient, dès lors, « erreur ». La conscience découvre la réalité de la vérité et de l'erreur en considérant la diversité et l'incompatibilité des idées ou des croyances, dans le temps et dans l'espace, et dès lors met en doute son propre système d'idées et de croyances.*⁴⁷⁷

Seulement, tout ce qui définit la conscience peut être révélateur d'une fausse conscience. Car la ligne de démarcation entre les deux pôles : la vérité et l'erreur, la réalité et l'illusion, n'est pas logiquement perceptible. Là encore, elle recourt à l'expérience du monde extérieur, à la sensibilité pour juguler cette ambivalence. En clair, ce que nous retenons de ce qui précède, est que la conscience est apparue chez *sapiens* dans la compréhension de la mort, qui elle-même, a voulu trouver sa solution dans le mythe et dans la magie. Selon Morin :

C'est avec les sociétés historiques, dans les civilisations urbaines évoluées, que la conscience connaît une nouvelle naissance, un nouveau développement, mais ce développement est lui-même extrêmement instable. La conscience n'est pas la lu-

⁴⁷⁶*Ibid.*, p. 150.

⁴⁷⁷*Ibid.*, p. 150, 151. Nous nous trouvons alors dans l'impossibilité de la définir, de la concevoir à partir d'une approche simplifiante. Complexement constituée, elle ne saurait être la vérité, le siège des idées claires et distinctes, qui se posent en s'opposant aux illusions, aux erreurs. Morin écrit dans cette optique qu'elle « *n'élimine pas l'erreur, ne possède pas la vérité, mais pose le problème de la vérité à un niveau beaucoup plus complexe, profond et crucial. Elle oscille entre les deux pôles, l'un où vérité et erreur sont relativisées, et où surgit le doute et le nihilisme, l'autre où le combat pour la vérité est porté à l'absolu, et le refus de l'erreur jusqu'à l'intransigeance et au sacrifice (...)* », *Ibid.*, p. 151. En clair, la conscience ne peut et ne doit pas se résumer à un seul principe unique, à une seule donnée. Il faut désormais qu'il y ait dans cette conscience, actualisation, conjonction et compénétration nécessaires des plus hautes possibilités du système nerveux pour qu'elle se constitue par et dans ces mêmes processus d'actualisation, de conjonction et de compénétration.

*mière qui éclaire l'esprit et le monde, mais c'est la lueur ou le flash qui éclaire la brèche, l'incertitude, l'horizon. Elle tend à éliminer l'erreur, mais pour illuminer l'errance (...).*⁴⁷⁸

Dès lors, nous ne pouvons plus nier la complexité, mieux, l'hyper-complexité de l'être de l'homme. Il ne peut plus être défini à partir d'une simple unité rationnelle. Cette dernière se trouve désormais dans l'incapacité de le concevoir dans sa globalité. Nous ne sommes qu'au début de sa connaissance, la brèche épistémologique reste donc ouverte. Ainsi, au-delà de sa stature biologique, nous pouvons conclure avec Morin que pour le saisir dans son entièreté, il nous faut, de manière impérative et nécessaire, prendre en charge tout son potentiel bio-socio-anthropocosmique. Autrement dit, il faut lier

*l'homme raisonnable (sapiens) à l'homme fou (demens), l'homme producteur, l'homme technicien, l'homme constructeur, l'homme anxieux, l'homme jouisseur, l'homme extatique, l'homme chantant et dansant, l'homme instable, l'homme subjectif, l'homme imaginaire, l'homme mythologique, l'homme crisique, l'homme névrotique, l'homme érotique, l'homme destructeur, l'homme conscient, l'homme inconscient, l'homme magique, l'homme rationnel en un visage à multiples faces où l'hominien se transforme définitivement en homme.*⁴⁷⁹

Tous ces visages, consubstantiels à l'être de l'homme, déterminent son existence entière. Ils se combinent, se dissocient, se reconstituent selon les individus, les sociétés, les circonstances, dans l'espace et dans le temps. L'homme est donc une totalité complexement constituée, biologiquement, socialement, culturellement. Ainsi, c'est « à partir d'une rationalité ouverte, pluridimensionnelle, qu'une brèche [...] nous est accordée dans la connaissance du réel en général et de l'homme en particulier. »⁴⁸⁰

La rationalité complexe n'a pas seulement pour objet d'étude l'être de l'homme. Etudie aussi réel. Tous les Anciens ont défini celui-ci comme unique, immuable et éternel. Mais, cette approche est remise en question par Morin. Selon lui, Comprendre le réel, c'est considérer tous les éléments, toutes les dimensions qui le constituent, à partir d'une approche pluridimensionnelle, une approche qu'il nous revient d'étudier, afin de comprendre son statut épistémologique.

⁴⁷⁸*Ibid.*, p. 153. La conscience se trouve donc engluée dans un tissu de rapports extrêmement complexes existant entre l'homme et son environnement immédiat, entre l'homme et son semblable, entre l'homme et la réalité socioculturelle, entre les sociétés et même entre les époques. Morin affirme alors qu' « On ne peut imaginer aujourd'hui une nouvelle société, une nouvelle évolution, une nouvelle révolution, sans que la conscience puisse accomplir un progrès décisif, c'est-à-dire se constituer un nouvel épicode de l'aventure humaine. », *Ibid.*, p. 153.

⁴⁷⁹*Ibid.*, p. 163.

⁴⁸⁰Mbala Essomba, *Du réel à l'histoire : la complexité chez Edgar Morin*, Mémoire soutenu pour l'obtention du diplôme de Master II en philosophie, Université de Yaoundé I, le 26 janvier 2011, p. 98.

CINQUIEME CHAPITRE : LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE DANS LE PARADIGME DE LA COMPLEXITE

Si l'homme est complexement constitué, il va de soi que le réel et les compétences théoriques pour l'appréhender sont de même nature. Pour parvenir à les saisir, Morin part d'une approche qui ne cède pas à la disjonction de ce qui les caractérise, mais qui les intègre dans une vision plus globale. Ce chapitre porte donc sur deux points : d'une part, la mise en lumière du statut épistémologique de la complexité et d'autre part, l'analyse de la conception morinienne du réel.

I : LE STATUT EPISTEMOLOGIQUE DE LA RATIONALITE COMPLEXE

Cette articulation met en évidence les principes logiques et épistémologiques du paradigme de complexité. Mais avant d'y parvenir, il nous revient d'abord et avant tout de définir le concept de complexité.

1 : Définition du concept de complexité

Avant d'interroger le statut épistémologique de la rationalité complexe, il faut d'abord et avant tout reconnaître que l'unité rationnelle des Anciens pose aujourd'hui, sur le plan épistémologique, un certain nombre de problèmes. Le premier porte sur le choix des éléments théoriques et des moyens par lesquels il fallait accéder à la connaissance. Le second problème, qui n'est pas moins évocateur, repose sur son caractère attentatoire, non seulement à l'égard du réel, mais aussi à l'égard de l'être de l'homme, de l'humanité. Ces inquiétudes déterminent le véritable dessein de cette réflexion, celui de la refonte, mieux, de la redéfinition du savoir. Une telle rationalité, dans ses choix, à l'instar de la quête de la certitude, dans son désir d'éliminer les erreurs et les illusions dans la pensée, s'est plongée dans les mêmes travers qu'elle a prétendue éviter ou néantiser. Dans le troisième volume de sa *Méthode*, Morin affirme que, lorsque la raison, la pensée, découvre dans son déploiement, le gigantesque problème des erreurs et des illusions, lorsque celle-ci découvre qu'elle porte corrélativement en elle le risque permanent d'erreur et d'illusion,

alors, elle doit chercher à se connaître. (...) Elle le doit [car] nous ne pouvons plus aujourd'hui attribuer les illusions et les erreurs seulement aux mythes, croyances, religions, traditions hérités du passé aussi qu'aux seuls sous-développements des sciences, de la raison et de l'éducation. C'est dans la sphère sur-éduquée de

*l'intelligentsia que, dans ce siècle même, le Mythe a pris la forme de la Raison, l'idéologie s'est camouflée en science (...).*⁴⁸¹

Dans son souci d'unifier les savoirs et les compétences pour y parvenir, la rationalité classique s'est développée et s'est déployée à partir de plusieurs théories et techniques, dans différentes écoles, dans différents systèmes, souvent contradictoires les uns après les autres. Cela prouve qu'il n'a pas été aisé pour ses adeptes, de penser ou de rationaliser cette unité. Morin nous met en garde contre une telle rationalité. Pour lui, la connaissance véritable doit commencer par dissiper « (...) *les brouillards et les obscurités, qu'elle mette de l'ordre et de la clarté dans le réel, qu'elle relève les lois qui le gouvernent*»⁴⁸². Dès lors, il n'est plus évident de la construire à partir du paradigme unicentrique. De la sorte, la raison et la rationalité méritent d'être élucidées de nouveau. Déjà, Pierre Meinrad Hebga souligne que :

*Nous parlons volontiers de la Raison, de la déraison, de la rationalité et de l'irrationalité. Nous en discutons avec aplomb et assurance, donnant l'impression de nous référer à une norme clairement définie. Or, il y a lieu de se demander si une telle norme existe, et si oui comment l'identifier.*⁴⁸³

Sa pensée montre que la rationalité ne saurait être unique ou linéaire. Elle nous conduit dans la sphère de la **raison plurielle** ou **multidimensionnelle**. Il nous faut alors la redéfinir, il nous faut penser de nouveau la connaissance. L'unité rationnelle s'est voulue indépassable. Mais aucun savoir n'est indépassable. Toute connaissance évolue dans l'espace et dans le temps. Selon Morin, la science a accompli d'énormes progrès dans tous les domaines. Seulement, ce que nous ignorons est que ces avancées, ces progrès nous rapprochent progressivement vers un **inconnu**, qui selon lui, « *défie nos concepts, notre logique, notre intelligence (...)*».⁴⁸⁴

Ces progrès nous posent désormais le problème de l'inconnaissable. La raison qui était considérée comme l'instance suprême capable de produire la connaissance des choses, découvre en elle une « *tache aveugle* », note Morin. Sa redéfinition se pose dès lors comme une urgence. Les Anciens l'ont considérée comme unique et universelle. Mais Morin pense que la croyance en cette universalité s'est toujours présentée comme une vision occidentalocentrique de la réalité, purement impérialiste, colonisatrice. Or, se demande-t-il :

⁴⁸¹ Morin (E), *La méthode 3. La connaissance de la connaissance*, Op. cit., p. 9.

⁴⁸² Morin (E), *Introduction à la pensée complexe*, ESF éditeur, 1991, p. 9.

⁴⁸³ Hebga (PM), « Pour une rationalité ouverte. Une universalisation des particuliers culturels », Hountondji (P), *La rationalité, une ou plurielle?*, Unesco, 2007, p. 31.

⁴⁸⁴ *La méthode 3*, Op. cit., p. 10.

*Ne commençons-nous pas à découvrir que nous avons ignoré, méprisé, détruit des trésors de connaissance au nom de la lutte contre l'ignorance ? Ne devons-nous pas comprendre que notre Ère de Lumières est dans nuit et brouillard ? Ne devons-nous pas remettre en question tout ce qui nous semblait évidence et reconsidérer tout ce qui fondait nos vérités ?*⁴⁸⁵

Ainsi, l'homme doit interroger de nouveau la connaissance, il doit désormais « *connaître les conditions, possibilités et limites de ses aptitudes à atteindre la vérité (...)* »⁴⁸⁶ Nous pouvons savoir, sans savoir ce qu'est réellement le savoir. Qu'est-ce donc que la connaissance ? Selon l'auteur de la complexité, elle est une notion *a priori* simple et évidente au point de vue définitionnel. Pourtant, écrit-il, dès qu'on l'interroge, elle éclate, se diversifie, se multiplie en notions innombrables, notamment la pensée, la perception, la représentation, l'observation, la démonstration, l'induction, la communication, l'information, la computation, la cogitation, l'engrammation, la nature, la culture, la théorie, la pratique, l'évidence, la preuve, la vérité, l'erreur, l'illusion, l'intuition, la rationalité, l'irrationalité, la raison, la foi, la science, la philosophie, le mythe, la magie..., des concepts qui, dans leur intimité, sont extrêmement complexes. Ainsi, se demande-t-il, la connaissance

*est-elle le reflet des choses ? Une construction de l'esprit ? Un dévoilement ? Une traduction ? (...) Quelle est la nature de ce que nous traduisons en représentation, notions, idées, théories ? Saisissons-nous le réel ou simplement son ombre ? Nous comprenons, mais comprenons-nous ce que comprendre veut dire ? (...) Nous pensons, mais pensons-nous ce que penser veut dire ? Y a-t-il un impensable dans la pensée, un incompréhensible dans la compréhension, un inconnaissable dans la connaissance ?*⁴⁸⁷

La connaissance n'est pas unique, totale ou close. Il y a en elle, non seulement la logique, la raison, la vérité (qui ne sont pas déjà clairement définies), mais aussi l'ignorance, l'inconnu, l'ombre, l'illusion, l'erreur. Elle se veut désormais diverse, multiple, complexe. Par ailleurs, affirme Morin, toute connaissance véritable doit s'armer d'un certain nombre de principes, tels que : la **compétence**, c'est-à-dire l'aptitude sérieuse à produire les connaissances ou les savoirs ; l'**activité cognitive** ou **mentale** qui, nécessairement, doit être opérante en fonction de la compétence et le **savoir**, résultant des activités cognitives.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 10, 11.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 11.

Seulement, le potentiel humain en matière de connaissance nécessite un certain effort de l'appareil cérébral, qui est déjà lui-même une véritable machine bio-physico-chimique, c'est-dire complexement constituée. Ce potentiel est, selon Morin, lié au bipédisme, au langage, à la chasse, à la magie, au mythe, bref à tout ce qui constitue de l'histoire de l'homme. Mais, la superstructure socioculturelle régie par l'école, l'éthique, la religion, la politique..., a toujours tendance à vouloir les contrôler. Pourtant, affirme Morin, tout événement cognitif nécessite

*la conjonction de processus énergétiques, électriques, chimiques, physiologiques, cérébraux, existentiels, psychologiques, culturels, linguistiques, logiques, idéels, individuels, collectifs, personnels et impersonnels, qui s'engrènent les uns dans les autres. La connaissance est donc bien un phénomène multidimensionnel, dans le sens où elle est, de façon inséparable, à la fois physique, biologique, cérébrale, mentale, physiologique, culturelle, sociale.*⁴⁸⁹

Si le savoir ne doit aucunement être parcellisé, le problème qui se pose alors est celui de la connaissance de ce qui provoque cette scission. Aux yeux du penseur français, c'est la **culture** qui est au fondement de cette rupture. Le mouvement culturel (intellectuel) occidental qui s'est heurté à la complexité du réel, a voulu le comprendre à partir des modes simplificateurs de la pensée, d'où la disjonction entre les disciplines, entre les théories. Seulement, selon Morin, chaque portion du savoir « ignore le visage global dont il fait partie. »⁴⁹⁰ Cette division du savoir est pathologique, ajoute-t-il, en ce sens qu'elle affecte « non seulement la possibilité d'une connaissance de la connaissance, mais aussi nos possibilités de connaissance sur nous-mêmes et sur le monde (...) »⁴⁹¹ Tout savoir connaît des limites, car ajoute-t-il, il s'accroît au cœur même de celui-ci, tout en demeurant invisible à la plupart de ses producteurs, qui croient toujours faire uniquement œuvre de Lumière. Pire encore :

*ce ne sont pas que les bienfaits, ce sont aussi les maux spécifiquement modernes (surpopulation, pollution, dégradation écologique, croissance des inégalités dans le monde, menace thermonucléaire) qui (...) sont inséparables des progrès de la connaissance scientifique. Inconscients de ce qu'est la science dans la société, les scientifiques sont dans l'incapacité de contrôler les pouvoirs asservisseurs ou destructeurs issus de leurs savoirs.*⁴⁹²

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 12. Reconnaissons tout de même que, ce n'est que très récemment, comme le pense l'auteur, que certains regroupements ont émergés entre les disciplines des sciences cognitives. Mais la culture occidentalocentriste reste imparablement simplifiante et domine toute la connaissance.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 13.

Une telle rupture est au fondement de la crise qui prévaut dans le domaine du savoir aujourd'hui. Mais une brèche s'ouvre à nous, et la saisir revient à unir toutes les parties disjointes du savoir. Cette unité doit intégrer tous les aspects (biologiques, sociologiques, anthropologiques...) de l'existence humaine. Morin soutient alors que : « *C'est finalement toute la relation entre l'homme, la société, la vie, le monde qui se trouve concernée et reproblématisée dans et par la connaissance de la connaissance.* »⁴⁹³

L'intégration du sujet dans la connaissance nous amène donc à concevoir une **épistémologie complexe**, dont la compétence est plus vaste et plus enrichissante que celle des Anciens, antiques et modernes. Cette conclusion nous amène à nous interroger sur sa **méthode**. Qu'est-ce donc que la **complexité** ? S'il existe une histoire bien perceptible et reconnue de la rationalité classique, il n'en va pas de même de la rationalité complexe. Selon Morin déjà, « *le mot de complexité n'a pas derrière lui un noble héritage philosophique, scientifique ou épistémologique.* »⁴⁹⁴ Toutefois, est **complexe**, ce qui est composé d'éléments hétérogènes combinés d'une manière qui n'est pas du tout nettement saisissable. De cette définition liminaire, il faut reconnaître que le concept draine **confusion, ambigüité, indétermination**. Sa définition première ne peut fournir aucune élucidation. Pour Morin en tout cas,

*est complexe ce qui ne peut se résumer en un maître mot, ce qui ne peut se ramener à une loi, ce qui ne peut se réduire à une idée simple. Autrement dit, le complexe ne peut se résumer dans le mot de complexité, se ramener à une loi de complexité, se réduire à l'idée de complexité. La complexité ne saurait être quelque chose qui se définirait de façon simple et prendrait la place de la simplicité. La complexité est un mot problème et non un mot solution.*⁴⁹⁵

La complexité, telle qu'il l'entrevoit, est ce qui doit nous permettre de considérer le réel tel qu'il est (confus, indéterminé), et non tel que nous voulons qu'il soit (simple, ordonné). Elle fait surgir deux malentendus fondamentaux qu'il faut résorber pour y accéder. Le premier consiste, selon Morin, à concevoir la complexité comme une **panacée**, c'est-à-dire comme un remède ou une réponse universelle au problème de la connaissance. Elle doit par contre être prise « *comme défi et comme incitation à penser.* »⁴⁹⁶ En tant que théorie qui veut unir ce qui a été disjoint, la complexité ne doit pas à tout prix et par tous les moyens, se substituer à la pensée simpli-

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁹⁴ Morin (E), *Introduction à la pensée complexe*, *Op. cit.*, p. 9, 10.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁹⁶ Morin (E), *Science avec conscience* (1982), Seuil, 1990, p. 164.

fiance de ses prédécesseurs. Au contraire, affirme Morin, elle doit être conçue non « *comme l'ennemi de l'ordre et de la clarté, et dans ces conditions, [elle] apparaît comme une recherche vicieuse de l'obscurité. Or (...), le problème de la complexité est avant tout l'effort pour concevoir un incontournable défi que le réel lance à notre esprit.* »⁴⁹⁷

Le second malentendu que doit clarifier la complexité est sa tendance à être confondue à la **complétude**. Selon Morin, « *le problème de la complexité n'est pas celui de la complétude, mais celui de l'incomplétude de la connaissance.* »⁴⁹⁸ En effet, la pensée complexe tient compte de ce que la pensée simplifiante récuse ou rejette dans le savoir. Elle va en guerre non pas contre l'incomplétude, mais contre la mutilation des points du savoir. La mission qu'elle se donne est donc de « *rendre compte des articulations qui sont brisées par les coupures entre les disciplines, entre les catégories cognitives et entre les types de connaissance (...)* L'aspiration à la complexité tend à la connaissance multidimensionnelle. »⁴⁹⁹ Cette tension vers la connaissance multidimensionnelle comporte, selon Morin, « *en son cœur un principe d'incomplétude et d'incertitude.* »⁵⁰⁰

Dans un cas comme dans l'autre, la pensée complexe se présente comme une difficulté, une incertitude, et non pas simplement comme une clarté, encore moins une simple réponse. Selon son auteur, la complexité cherche à savoir « *s'il y a une possibilité de répondre au défi de l'incertitude et de la difficulté.* »⁵⁰¹ Si les Anciens ont supposé que l'idéal dans la connaissance était la séparation des constituants du réel et des théories pour le saisir, il n'en va pas de même pour la complexité. Car, comme le pense Morin,

*nous voyons aujourd'hui qu'il y a crise de l'explication simple dans les sciences biologiques et physiques : dès lors, ce qui semblait être les résidus non scientifiques des sciences humaines, l'incertitude, le désordre, la contradiction, la pluralité, la complication, etc., fait aujourd'hui partie d'une problématique générale de la connaissance scientifique.*⁵⁰²

Selon le penseur français, la complexité vient du latin « *complexus* », qui veut dire ce qui est tissé ensemble. Les éléments qui la constituent sont différents les uns les autres, d'où son caractère imprécis et indéterminé. Les Anciens ont bien vu cette complexité des éléments dans le

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 165.

réel et même dans la pensée, mais ils les ont ignorés pour établir un certain nombre de principes directeurs et simplificateurs (l'ordre, la logique, la vérité, l'unité...), pour les rendre claires et distincts. Pourtant, c'est dans cette indétermination que s'origine et se nourrit en permanence la complexité pour appréhender le réel.

La confusion qui détermine la complexité provient du rapport antagonique entre l'**Un** et **Multiple**. Elle n'est pas une pensée qui, de manière exclusive, met de l'ordre et de la clarté dans le réel. Bien au contraire, elle se pose comme une pensée qui intègre les événements, les actions, les interactions, les rétroactions, les déterminations, les aléas, fondateurs de la réalité, telle qu'elle se présente à nous. Elle est selon Morin, « *un tissu (...) de constituants hétérogènes inséparablement associés.* »⁵⁰³ Il est certes vrai que dans son déploiement, elle est confrontée à d'énormes difficultés (brouillards, inter-rétroactions, contradictions, incertitudes...), il n'en demeure pas moins qu'elle se veut la remplaçante de l'ancien paradigme, celui de l'unité rationnelle, à partir de l'établissement d'un nouveau, de nature multidimensionnelle. Ainsi, au paradigme de disjonction, de réduction et de simplification des points du savoir et du réel en général, il faudrait substituer un paradigme de disjonction-conjonction, qui pourrait nous amener à distinguer sans disjointre, à associer sans identifier ou réduire. De plus, il comporterait selon Morin,

*un principe dialogique et translogique, qui intégrerait la logique classique tout en tenant compte de ses limites de facto (problèmes de contradiction) et de jure (limites du formalisme). Il porterait en lui le principe de l'Unitas multiplex, qui échappe à l'unité abstraite du haut (holisme) et du bas (réductionnisme).*⁵⁰⁴

Pour prétendre connaître la réalité à partir du paradigme de complexité, il n'est pas question de passer par les principes de simplicité et de séparation, il est nécessaire de suivre les cheminements, les principes divers et hétérogènes, à partir de l'acceptation comme point de départ, de certaines **avenues**, susceptibles de répondre au défi même de la complexité.

⁵⁰³ Morin(E), *Introduction à la complexité*, Op. cit., p. 21.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 23.

2 : Les avenues de la rationalité complexe

La première porte sur la nature irréductible du **hasard**⁵⁰⁵ et du **désordre**. Ces deux notions ont vu le jour dans les sciences, à partir de la notion de **chaleur** (entendue comme la cause qui a pour effet d'élever la température, dilater, fondre, volatiliser ou de décomposer un corps) qui est, selon Morin, « *agitation–collision–dispersion des atomes ou des molécules.* »⁵⁰⁶ Ils sont aussi issus, ajoute-t-il, des indéterminations microphysiques et de l'explosion primordiale (du *Big Bang*, nous y reviendrons), qui a donné au réel la structure, la forme physique qu'elle nous présente aujourd'hui.

La chaleur elle-même est une notion utilisée en **thermodynamique**. C'est un concept composé de deux mots grecs : *thermos* (le feu) et *dynamicos* (la puissance). Elle désigne la partie de la physique qui « *traite des relations entre les phénomènes thermiques et les phénomènes mécaniques.* »⁵⁰⁷ Cette première définition correspond aux travaux de Newcomen, Watt, Papin et Carnot, qui ont porté sur la mise sur pied des machines à vapeur d'une part et d'autre part, aux travaux d'Otto, Diesel, etc., dans la conception des machines thermiques. Il va de soi qu'une telle définition est aujourd'hui dépassée. La thermodynamique s'applique désormais dans toutes les disciplines ou presque, compte tenu de la portée universelle de ses trois principes sur lesquels elle repose : l'**enthalpie**, l'**entropie** et l'**entropie zéro** ou **entropie libre**. De ce point de vue, elle se conçoit comme « *la science des transformations de l'énergie, de la matière et des états d'équilibres.* »⁵⁰⁸

Pour étudier ces principes, il nous faut au préalable définir certains concepts sans lesquels ils n'auraient aucun sens. La thermodynamique met en relief les échanges de **matière** et d'**énergie** qui ont lieu entre un milieu matériel appelé **système** et son environnement, son **milieu**

⁵⁰⁵ Le hasard peut être défini comme une cause fictive des événements apparemment soumis à la seule loi des probabilités. Lalande attribue une série de définitions à ce concept. Mais celle qui nous intéresse le présente comme le « *caractère d'un événement « amené par la combinaison ou la rencontre des phénomènes qui appartiennent à des séries indépendantes dans l'ordre de la causalité* ». (Cournot, *Théorie des chances et des probabilités*, ch. II ; et *Essais sur les fondements de la connaissance*, ch. III) », *Vocabulaire*, *Op. cit.*, p. 405. A cette définition, Maldidier, dans « Le hasard », paru dans la *Revue philosophique*, de juin 1897, ajoute que : « *Le hasard est une interférence, quelquefois singulière, ordinairement imprévisible en raison de la complexité de ses facteurs... en tout cas non intentionnelle et relativement contingente (quoique nécessaire en soi à un moment donné et dans les circonstances données) entre deux ou plusieurs séries causales réciproquement et relativement indépendantes.* », *Ibid.*, p. 406.

⁵⁰⁶ Morin (E), *Science avec conscience*, *Op. cit.*, p. 165.

⁵⁰⁷ Foussard (J-N), Julien (E), Mathé (S), Debellefontaine (H), *Les bases de la thermodynamique*(2005), Dunod, 2015, Introduction, p. XI.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 1.

extérieur. La thermodynamique classique s'est plus intéressée aux **systèmes macroscopiques.** Un système macroscopique se définit comme « *la portion d'espace, limitée par une surface réelle ou fictive, contenant la matière étudiée. Il est constitué d'un grand nombre de particules (atomes ou molécules).* »⁵⁰⁹ Est donc considéré comme **extérieur**, tout ce qui n'appartient pas au système. Et l'ensemble du système et de l'extérieur forme l'univers, « *qu'il ne faut toutefois pas confondre avec celui utilisé par les astronomes car l'univers thermodynamique a bien souvent des dimensions très limitées (la portion de l'univers astronomique en interaction avec le système).* »⁵¹⁰

Les échanges entre un système et l'extérieur sont régis par les **transferts de matière et d'énergie.** Et par convention, « *tout ce que le système reçoit de l'extérieur est compté positivement, tandis que tout ce qu'il cède à l'extérieur est compté négativement.* »⁵¹¹ Tout ceci permet de bien saisir les trois types de systèmes rencontrés en thermodynamique macroscopique, à savoir le **système fermé**, le **système ouvert** et le **système isolé.** Un système est dit fermé lorsqu'il admet uniquement un échange d'énergie entre lui et le monde extérieur. Il est dit ouvert lorsqu'il est capable d'échanger la matière en même temps que l'énergie avec le monde extérieur. Enfin, il est dit isolé quand il n'y a aucun échange ni de matière, ni d'énergie entre lui et le monde extérieur.

Par ailleurs, il existe deux groupes de systèmes : les **systèmes homogènes** et les **systèmes hétérogènes.** Ce regroupement est lié à la notion de **phase**, qui se définit comme « *une région de l'espace dans laquelle toutes les grandeurs intensives sont des fonctions continues des coordonnées de l'espace.* »⁵¹² Ainsi, un système est dit homogène lorsque « *la matière dont il est constitué se présente sous la forme d'une phase unique. Si la phase en question est physiquement uniforme on parle de système physiquement homogène.* »⁵¹³ Par contre, il est hétérogène lorsqu'il est constitué de plusieurs phases. Dans ce cas, « *une phase d'un système hétérogène peut très bien se*

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 1.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 1. Il faut par exemple, supposer un gaz comprimé dans un cylindre muni d'un piston coulissant. Le système correspond ici à la masse gazeuse et l'extérieur est constitué de tout le reste, tous les organes liés au piston, aux parois du cylindre, à l'atmosphère... Tous ces organes bien que formant l'unité extérieure au système, constituent la barrière visible du gaz. Toutefois, « *la frontière d'un système n'est pas toujours aussi nette ; elle peut parfois être fictive sans que cela ne porte à conséquence, l'essentiel étant de bien définir le système.* », *Ibid.*, p. 2.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 2.

⁵¹² *Ibid.*, p. 7.

⁵¹³ « *Un tel système, ajoutent-ils, peut être formé d'un seul constituant (corps pur dans un état donné) ou de plusieurs constituants (solution aqueuse de sucre non saturée, mélange de gaz, etc.)* », *Ibid.*, p. 7.

présenter sous forme dispersée. Par exemple la « vinaigrette » est une émulsion de vinaigre dans l'huile. Le vinaigre constitue la phase dispersée tandis que l'huile est la phase continue. »⁵¹⁴

La thermodynamique est aussi liée aux notions d'équilibre, de **repos** et de **transformation** dans les transferts d'énergie entre un système et son environnement ou alors entre les différentes parties qui le constituent. Un système est en état de repos lorsqu'il n'y a aucun échange ni de matière, ni d'énergie entre lui et le monde extérieur, encore moins avec les parties qui le constituent. Toutefois, écrivent Jean-Noël Foussard et Al, un état de repos ne s'identifie pas toujours à un état d'équilibre. Et pour qu'il en soit ainsi, deux conditions doivent être remplies :

*Condition [a] : il n'y a aucun échange d'énergie entre le système et l'extérieur ni entre les différentes parties du système ; condition [b] : le système est stable vis-à-vis des perturbations extérieures. C'est-à-dire que si le système évolue de l'état (1) vers l'état (2) sous l'influence d'une perturbation extérieure, il doit revenir dans l'état (1) dès que cette perturbation cesse.*⁵¹⁵

La transformation représente l'évolution d'un système de son point initial vers un point final ou d'achèvement, sous l'influence d'une perturbation provoquée par une modification du milieu extérieur. Pendant qu'elle se produit, le système passe par un nombre plus ou moins important d'états intermédiaires. « Si l'état final est identique à l'état initial, on parle de transformation cyclique. Dans le cas contraire, on a une transformation ouverte ou plus simplement une transformation. »⁵¹⁶ Elle peut avoir trois formes : **irréversible**, **quasi statique** et **réversible**.

La transformation est irréversible lorsqu'elle est « induite par une modification brusque du milieu extérieur. »⁵¹⁷ Dans ce cas, Le système évolue progressivement vers l'état final en passant par des états intermédiaires approximativement définis, pour lesquels il est quasiment impossible de préciser les valeurs des variables qui le caractérisent. Elle est dite quasi statique lorsqu'elle « correspond à une modification progressive du milieu extérieur en laissant au système le temps de se mettre en équilibre à chaque étape. »⁵¹⁸ Le système passe alors par de nombreux états d'équilibre intermédiaires. Et pendant le retour, on repasse par ces mêmes états d'équilibre, « mais en sens inverse, à condition bien sûr de modifier le milieu extérieur en conséquence. Par

⁵¹⁴Ibid., p. 7.

⁵¹⁵Ibid., p. 8.

⁵¹⁶Ibid., p. 10.

⁵¹⁷Ibid., p. 10. De ce point de vue, ajoutent-ils, « seul l'état initial et l'état final sont des états d'équilibre bien définis et représentables sur un diagramme. Si, une fois l'état d'équilibre final atteint, l'extérieur est ramené à son état antérieur, le système revient à son état initial sans passer toutefois par les mêmes états intermédiaires qu'à l'aller. », Ibid., p. 10.

⁵¹⁸Ibid., p. 10.

contre, il est difficile de bien définir l'état du système entre chaque étape. »⁵¹⁹ Elle est réversible lorsqu'elle est constituée par une succession d'états d'équilibre infiniment voisins. C'est le cas limite de la transformation quasi statique « qui implique : que la transformation soit extrêmement progressive ; que l'on connaisse à chaque instant les valeurs des paramètres du système ; qu'il soit possible de revenir en arrière à tout instant. »⁵²⁰

C'est à partir de ces définitions qu'ont été établis les trois principes fondamentaux de la thermodynamique. Le premier, l'**enthalpie**, est la grandeur qui caractérise les transformations effectuées sous pression constante. Selon Jiali El Hajri, ce principe montre que « la chaleur est équivalente à une énergie. La formulation de ce premier principe établit d'emblée le caractère tout à fait particulier de la chaleur (Q). »⁵²¹ Autrement dit, il désigne le principe de la conservation de l'énergie dans un système. Il écrit que :

Pour un système subissant une transformation fermée (échangeant avec l'extérieur le travail W et la chaleur Q) que la somme de ces deux grandeurs, exprimées au moyen de la même unité, et suivant les conventions habituelles de signes, est nulle. $W + Q = 0$ (...) Pour un système subissant une transformation ouverte i ($A \rightarrow B$) $W_i + Q_i = Cte$.⁵²²

Mais l'enthalpie ne suffit pas à décrire tous les mécanismes qui définissent les transferts d'énergie et de matière entre un système et le milieu extérieur. Elle suppose que la chaleur est une **énergie**. Cela veut dire qu'il doit exister, pour l'énergie calorifique, une **variable de tension** et une **variable d'extension**. Car, « l'écoulement spontané de la chaleur d'un corps chaud vers un corps froid mis en contact, fait apparaître la température comme variable de tension de la chaleur. »⁵²³ Il y a donc ici, cessation d'échange spontané, parce que la température des deux corps est la même. Par contre, ajoute El Hajri, « la transformation inverse correspondant à la disparition spontanée de l'uniformité de température de deux corps en contact (transformation non interdite par le premier principe) n'est pas observable », d'où la naissance du second principe, énoncé par Sani Carnot, à savoir l'**entropie**.

Celle-ci représente la grandeur qui permet d'évaluer non plus la conservation de l'énergie, comme cela est précisé par l'enthalpie, mais plutôt sa dégradation dans un système. Elle rétablit

⁵¹⁹Ibid., p. 10.

⁵²⁰Ibid., p. 10.

⁵²¹El Hajri (J), « Cours de thermodynamique chimique », 2015/2016, Maroc, Université Chouaib Doukkali, Faculté des Sciences, Sms4, p. 13. Document électronique PDF, consultation du 24 Juillet 2018.

⁵²²Ibid., p. 13. W = travail; Q = chaleur; Cte = constante.

⁵²³Ibid., p. 28.

le caractère irréversible des phénomènes physiques pendant les échanges thermiques. Ce second principe introduit une fonction d'état non conservatrice, appelée **entropie** et notée **S**. Elle est communément assimilée au **désordre** qui croit en permanence au cours d'une transformation réelle. Il est énoncé ainsi qu'il suit : « *toute transformation s'effectue avec augmentation de l'entropie du système global, incluant l'entropie du système du milieu extérieur.* »⁵²⁴ Selon Morin, l'entropie dévoile en même temps le principe irréversible de dégradation de l'énergie, le principe de désordre ou d'agitation et de dispersion calorifique et le principe de désorganisation qui affecte nécessairement un système organisé.

Le troisième principe repose sur l'idée selon laquelle **l'entropie d'un système est liée à l'état de désorganisation de celui-ci**. Autrement dit, l'entropie d'un système quelconque peut toujours être égale à zéro, c'est-à-dire à la température du zéro absolu. Plus un système est désordonné et plus l'entropie est grande. Ce principe « *permet d'avoir une valeur déterminée de l'entropie (et non pas « à une constante additive près ». [Il] est irréductiblement lié à l'indiscernabilité quantique des particules identiques.* »⁵²⁵

Ainsi présentés, seul le second principe intéresse Morin, parce qu'il est révélateur de la nature permanente du désordre dans un système. Il participe alors à la saisie de la complexité, à travers plusieurs avenues. Dans la première, il définit le **hasard** comme un « *ingrédient inévitable de tout ce qui nous apparaît comme désordre (...)* »⁵²⁶ La définition que donne le mathématicien Chaïtin conforte la sienne. Celui-ci le conçoit comme « *une incompressibilité algorithmique* ». Autrement dit, le hasard est une « *irréductibilité et [une] indéductibilité, à partir d'un algorithme, d'une séquence de nombres ou d'événements.* »⁵²⁷ Toutefois, pense le mathématicien, il est quasiment impossible de prouver une telle incompressibilité, car affirme Morin, nous sommes incapables de prouver que le hasard n'est pas le fruit de notre ignorance. Il écrit que :

*D'une part, (...) le désordre et le hasard sont présents dans l'univers et actifs dans son évolution, d'autre part, nous ne pouvons résoudre l'incertitude qu'apportent [ces] notions (...); le hasard lui-même n'est pas certain d'être hasard. L'incertitude demeure, y compris en ce qui concerne la nature de l'incertitude que nous apporte le hasard.*⁵²⁸

⁵²⁴ « Le deuxième principe de la thermodynamique », *Wikipédia*, Consultation du 24 juillet 2018.

⁵²⁵ « Troisième principe de la thermodynamique », *Wikipédia*, Consultation du 31 juillet 2018.

⁵²⁶ Morin (E), *Science sans conscience, Op.cit.*, p. 165.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 166.

La deuxième avenue de la complexité est relative à la **transgression**. Elle a désormais droit de cité dans les sciences naturelles. Dans la construction de l'unité rationnelle classique, elle était au fondement de l'imprécision entre les lois (les principes ou les théories) autrefois admises comme des vérités universelles dans une discipline bien définie. Étaient alors évacuées du champ de la connaissance, comme Morin le mentionne, la singularité, la localité et la temporalité. Par exemple, la biologie classique concevait l'espèce vivante comme un cadre général à l'intérieur duquel un individu n'était présenté que comme un maillon. Aujourd'hui, elle conçoit l'espèce comme « *une singularité qui produit des singularités.* » De la sorte, « *la vie (...) est une organisation singulière parmi les types d'organisation physico-chimiques existants.* »⁵²⁹ Dans le même ordre d'idées, la localité se présente aujourd'hui comme une notion fondamentale en physique. Elle est, selon Morin, réintroduite dans la relativité d'Albert Einstein « *par le fait que les mesures ne peuvent être faites que dans un lieu donné et sont effectivement relatives à la situation même où elles sont faites.*⁵³⁰ (...) *Donc, nous ne pouvons plus chasser le singulier et le local par l'universel : nous devons au contraire les lier.* »⁵³¹

La troisième avenue de la complexité est celle de la **complication**. Elle a vu le jour dans la connaissance lorsqu'il a été établi que les phénomènes biologiques et sociaux étaient régis par un nombre interminable d'interactions et d'inter-rétroactions, c'est-à-dire par « *un fabuleux enchevêtrement qui ne pouvait être computé même par le plus puissant ordinateur (...).* »⁵³²

La quatrième avenue qu'expose Morin a surgi quand l'**ordre** et le **désordre** sont devenus importants dans la compréhension et l'explication de certains phénomènes. L'ordre, nous l'avons vu, se confond à la néguentropie. Selon Lalande, il est l'une des idées fondamentales de notre intelligence et dont la définition n'est pas clairement établie. Dans son sens le plus général, elle comprend « *les déterminations temporelles, spatiales, numériques ; les séries, les correspon-*

⁵²⁹*Ibid.*, p. 166. Cette idée peut aussi s'expliquer à partir de la découverte qu'a faite Edwin Hubble sur la dispersion des galaxies et celle du rayonnement isotrope, qui selon Morin, sont venus de tous les horizons de la nature, et qui du même coup, « *ont amené la résurrection d'un cosmos singulier qui aurait une histoire singulière où surgirait notre propre histoire singulière.* », *Ibid.*, p. 166.

⁵³⁰L'écologie a dans la même optique, montré que c'est dans « *le cadre localisé des écosystèmes que se développent et que vivent les individus singuliers.* », *Ibid.*, p. 166.

⁵³¹*Ibid.*, p. 166.

⁵³²*Ibid.*, p. 166. Et c'est ainsi que, selon lui, il est possible de comprendre ce paradoxe que développe Niels Bohr en ces termes : « *Les interactions qui maintiennent en vie l'organisme d'un chien sont celles qu'il est impossible d'étudier in vivo. Pour les étudier correctement, il faut tuer le chien.* » ; *Ibid.*, p. 167. En d'autres termes, il est très difficile d'expliquer mathématiquement certains phénomènes biologiques ou socioculturels sans mettre en péril les phénomènes en question, d'où le caractère compliqué de leur mise en évidence.

*dances, les lois, les causes, les fins, les genres et les espèces ; l'organisation sociale, les normes morales, juridiques, esthétiques, etc. »*⁵³³

Chez Morin aussi, l'ordre se dit de plusieurs choses. Il peut d'abord être rattaché aux phénomènes qui apparaissent ou qui se manifestent dans la nature physique, biologique et sociale. Dans ce cas, il « *se manifeste sous forme de constance, de stabilité, de régularité, de répétition.* »⁵³⁴ La seconde réalité qui définit l'ordre vient de sa nature propre, celle de la détermination, la contrainte, la causalité et la nécessité qui, selon Morin, « *font obéir les phénomènes aux lois qui les gouvernent.* »⁵³⁵ Au troisième niveau enfin, le plus profond, il peut se confondre à la cohérence : « *cohérence logique, possibilité de déduire ou d'induire, donc de prédire.* »⁵³⁶ De ce qui précède, l'ordre correspond à la rationalité, qui se présente elle-même comme « *l'harmonie entre l'ordre de l'esprit et l'ordre du monde.* »⁵³⁷ Il y a donc, note Morin, « *un pentagone de rationalité* » à l'intérieur duquel l'ordre se trouve être l'épicentre et est composé des notions d'ordre, de déterminisme, d'objectivité, de causalité et de contrôle. Ainsi, par exemple, la maîtrise des lois de la nature « *permet de prédire et de contrôler les phénomènes (...) par-là, on retrouve cette idée fondamentale d'une science dont la mission est de faire de l'homme le maître et possesseur de la nature et par l'esprit et par l'action.* »⁵³⁸ L'ordre a envahi les théories anthropologiques, épistémologiques et sociopolitiques de la pensée occidentale qui, pour être, s'est trouvée dans l'urgence de nier toute valeur aux réalités contraires à l'ordre, à l'instar du désordre.

Le désordre correspond à l'entropie et se définit d'abord comme le défaut d'ordre. Selon Morin, il comporte aussi des paliers. Le premier est dit **phénoménal** et se présente comme « *un concept-valise* » qui englobe notions d'irrégularité, d'inconstance, d'instabilité, d'agitation, de dispersion, de collision et même d'accident. Elles sont prises ici comme des réalités qui selon lui, « *se produisent aussi bien au niveau des particules microphysiques qu'au niveau des galaxies ainsi qu'au niveau des automobiles.* »⁵³⁹ Le désordre définit aussi, d'une part, les déviations, dont l'essence est de perturber, de désorganiser ou de désintégrer les formes organisationnelles.

⁵³³Lalande (A), *Vocabulaire*, *Op. cit.*, p. 720.

⁵³⁴Morin (E), *Science avec conscience*, *Op. cit.*, p. 193.

⁵³⁵*Ibid.*, p. 193.

⁵³⁶*Ibid.*, p. 193. Il conclut alors que « *l'ordre nous révèle un univers assimilable par l'esprit qui, corrélativement, trouve dans l'ordre le fondement de ses vérités logiques.* », *Ibid.*, p. 193.

⁵³⁷*Ibid.*, p. 193.

⁵³⁸*Ibid.*, p. 193.

⁵³⁹*Ibid.*, p. 195.

D'autre part, il peut être, sous la forme d'un bruit (parasite), perturbateur lors d'une communication.

Au second niveau, il s'identifie au hasard ou à l'aléa, comme nous l'avons vu précédemment, et que René Thom définit comme « *ce qui ne peut être simulé par aucun mécanisme, ni déduit par aucun formalisme.* »⁵⁴⁰ De ce point de vue, le hasard, qui nous conduit à la troisième acception, prive la pensée de loi ou même de principe dans l'explication d'un phénomène. Le désordre défie alors toutes les lois de la rationalité : la logique, l'ordre, l'harmonie, la maîtrise, la prédiction, la mesure, la prévision..., et défie le pentagone de rationalité précédemment évoqué. Selon Morin, il insulte la cohérence et la causalité et « *l'angoisse de l'incertitude devant l'incontrôlable, l'imprédictible, l'indéterminable.* »⁵⁴¹ Il est un malaise qui rend impuissant l'esprit devant une situation donnée. Pire encore, note Morin, il dégrade, ruine et néantise aussi bien l'univers que la société. Il est une impureté qui doit être évacuée dans la pensée et dans l'existence.

Mais une telle idée repose sur une méconnaissance totale du désordre, de sa nature et même de sa valeur réelle. Il apparaît pour la première fois sur le même chemin qui a voulu le liquider, à savoir la science. Selon Morin, le second principe de la thermodynamique remet en cause l'idée du mouvement uniforme, linéaire et perpétuel du réel. Il est la preuve que l'univers « *porte en lui un principe inéluctable de corruption. Le monde en devenir, dès lors, n'est plus seulement voué au progrès ; il porte, liées à ce progrès même, la mort et la décadence.* »⁵⁴² Le désordre fait son irruption pour la seconde fois dans la mécanique quantique. Cette dernière introduit « *l'incertitude et la contradiction, c'est-à-dire le désordre, dans l'esprit du physicien ; l'incertitude vient de l'impossibilité de concevoir logiquement la particule qui apparaît contradictoirement tantôt comme onde, tantôt comme corpuscule.* »⁵⁴³ Enfin, le désordre a fait son apparition dans l'astrophysique, à travers les mouvements célestes, planétaires et galactiques, issus de la cosmologie du *Big Bang*.

La science ne peut plus aujourd'hui l'ignorer dans son évolution. Il est inéliminable et est nécessaire pour concevoir et saisir l'évolution de la nature. L'union entre l'univers ordonné et l'univers désordonné devient nécessaire. L'un ne saurait être pris sans l'autre. Car, écrit Morin :

⁵⁴⁰ Cité par Morin, *Ibid.*, p. 195.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 198.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 198.

*Un monde uniquement aléatoire serait (...) dépourvu d'organisation, de soleils, de planètes, d'êtres vivants, d'êtres pensants. Un univers totalement déterministe serait totalement dépourvu d'innovation donc d'évolution. Cela veut dire qu'un monde absolument déterministe, un monde absolument aléatoire sont deux mondes pauvres et mutilés. L'un incapable de naître – le monde aléatoire – et le second incapable d'évoluer. Il nous faut donc mêler ces deux mondes qui pourtant s'excluent logiquement. Il nous faut les mêler pour concevoir notre monde.*⁵⁴⁴

L'union est d'ordre organisationnel. Mais, cette organisation est complexement constituée. La combinaison ordre-désordre, contradictoire et dialogique par essence, est au fondement de la complexité, du *complexus*, c'est-à-dire ce qui est tissé ensemble. Ainsi, sur le plan physique ou morphologique, l'univers, tel qu'il se présente à nous, traite naturellement avec l'ordre et le désordre à la fois. Ces deux notions sont à la fois antagoniques et complémentaires à sa nature propre. La complexité devient donc une notion logique, « *qui unit l'un et le multiple dans l'unitas multiplex du complexus, le complémentaire et l'antagoniste dans l'unité dialogique, ou, comme certains préfèrent, dialectique.* »⁵⁴⁵

L'union de l'ordre et du désordre fait surgir l'**organisation**. Et c'est elle qui détermine la cinquième avenue de la complexité. Lalande la définit comme un « *ensemble formé de parties différentes qui coopèrent.* »⁵⁴⁶ Autrement dit, l'organisation est un système constitué d'éléments hétérogènes. Elle est une unité multiple (selon Morin, *complexus = unitas multiplex*), dans laquelle l'un ne peut dissoudre le multiple et le multiple ne peut dissoudre l'un. Au premier niveau d'organisation d'un système, il y a ce que Morin appelle la « *somme des parties* ». Celle-ci diminue ou inhibe certaines potentialités à l'intérieur même des parties qui la constituent. Par exemple, dans la société, note-t-il, les normes, juridiques, politiques, militaires, religieuses, éthiques ou éducationnelles répriment ou inhibent sous l'effet de la contrainte, certains aspects du comportement individuel de ses membres. Toutefois et en même temps, tout système organisé est positif dans la mesure où, il produit des qualités qui n'existeraient pas hors de l'organisation qui la forme. Et pour Morin, « ces qualités sont « *émergentes* », (...) *elles sont constatables empiri-*

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 199. Il ajoute que : « *Ce mélange inintelligible est la condition de notre relative intelligibilité de l'univers. Il y a effectivement contradiction logique dans l'association de l'idée d'ordre et de désordre. Mais l'acceptation de cette contradiction est moins absurde que son rejet, qui conduit à des débilites.* », *Ibid.*, p. 199.

⁵⁴⁵ Morin (E), *Science avec conscience, Op. cit.*, p. 200. De ce point de vue, ajoute-il : « *Accéder à la complexité, signifie dès lors accéder à la binocularité mentale et abandonner la pensée borgne.* », *Ibid.*, p. 200.

⁵⁴⁶ Lalande (A), *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 724.

quement, sans êtres discutables logiquement ; ces qualités émergentes rétroagissent au niveau des parties et peuvent les stimuler à exprimer leurs potentialités. »⁵⁴⁷

Il faut ajouter à ce premier palier, un autre, propre aux structures biologiques et sociales. Ces dernières se veulent complexes, de par : (1) leur **nature acentrique**. Elles ont un fonctionnement anarchique et sont régies par des interactions spontanées ; (2) leur **nature polycentrique**. Elles ont plusieurs centres de contrôle ou d'organisation ; (3) leur **nature centrique**. Elles ont un centre de commande. Et selon Morin, c'est de cette façon que les sociétés historiques contemporaines « s'auto-organisent à la fois à partir d'un centre de commandement-décision (Etat, gouvernement), de plusieurs centres d'organisation (autorités provinciales, municipales, entreprises, partis politiques, etc.) et aussi des interactions spontanées entre groupes et individus. »⁵⁴⁸

La sixième avenue de la complexité est introduite par le **principe hologrammatique**. Selon Morin, l'hologramme est « l'image physique dont les qualités de relief, de couleur ou de présence tiennent au fait que chacun de ses points contient presque toute l'information de l'ensemble qu'il représente. »⁵⁴⁹ Il est la copie conforme ou presque de la chose représentée. Le principe hologrammatique se retrouve dans les systèmes biologiques et sociaux. Chez le vivant, chaque cellule contient l'information génétique de tout l'organisme. Selon lui, « chacune de nos cellules, y compris les plus modestes comme une cellule de notre épiderme, contient l'information génétique de notre être global(...) »⁵⁵⁰ Dans ce sens, on peut dire que non seulement la partie est dans le tout, mais que le tout est dans la partie.»⁵⁵¹ De même, nous savons que la famille apprend à l'homme le langage, les nécessités sociales, religieuses, morales et initiatiques par des rituels. Mais cet apprentissage se prolonge dans la macrostructure sociale, à travers l'école, les lois qui régissent les rapports sociaux. A titre d'exemple, le principe juridique selon lequel « nul n'est censé ignorer la loi » démontre à suffisance la pertinence de ce principe à l'échelle sociale. Car, toute la législation juridique et pénale doit être une règle qui doit être inscrite dans la conscience individuelle. Dans ce cas, affirme Morin, « d'une certaine façon, le tout de la société est présent

⁵⁴⁷ Morin (E), *Science avec conscience, Op. cit.*, p. 168. C'est de cette façon que, affirme-t-il, la culture, le langage, l'éducation, qui sont des propriétés intrinsèques à la société proprement dite, « reviennent sur les parties pour permettre le développement de l'esprit et de l'intelligence des individus. », *Ibid.*, p. 168.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁵⁰ Toutefois, ajoute-t-il, « il n'y a qu'une petite partie de cette information qui est exprimée dans cette cellule, le reste étant inhibé. », *Ibid.*, p. 168.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 168.

*dans la partie – l’individu – y compris nos sociétés qui souffrent d’une hyperspécialisation dans le travail. »*⁵⁵²

De plus, le principe hologrammatique est lié à un autre, celui de l’**organisation réursive**. Il s’agit d’une « *organisation dont les effets et les produits sont nécessaires à sa propre causation et à sa propre production.* »⁵⁵³ Elle se rapporte à l’autoproduction, à l’auto-organisation donc à l’autodétermination d’un système. Dans la société, elle est issue des interactions entre les individus qui forcément, produisent un tout organisateur, qui lui-même, note Morin, « *réroagit sur les individus pour les coproduire en tant qu’individus humains, ce qu’ils ne seraient pas s’ils ne disposaient pas de l’éducation, du langage et de la culture.* »⁵⁵⁴ Dans cet ordre d’idées, le corps social se présente comme « *une boucle productive ininterrompue où en quelque sorte les produits sont nécessaires à la production de ce qui les produit.* »⁵⁵⁵ Dès lors, la cause et l’effet, qui deviennent complexe, s’imbriquent, se compénètrent et s’autoproduisent, car, « *l’effet revient de façon causale sur la cause qui le produit* »⁵⁵⁶. De même, le produit et le producteur, qui deviennent complexes, s’autodéterminent, se renvoient l’un à l’autre. Une telle organisation se retrouve, selon Morin, sur le plan biologique, dans le **cycle de reproduction**. Il écrit alors que

*la reproduction produit des individus qui produisent le cycle de reproduction. Dès lors, la complexité n’est pas seulement un phénomène empirique (hasard, aléa, désordres, complications, enchevêtrements au sein des phénomènes) ; la complexité est aussi un phénomène conceptuel et logique qui brouille les démarcations et les frontières bien nettes entre les concepts comme « producteur » et « produit », « cause » et « effet », « un » et « multiple ».*⁵⁵⁷

La septième avenue de la complexité est celle de la naissance et de l’évolution de la crise des concepts de **clôture**, de **clarté** et de leur séparation dans la connaissance. Cette séparation a été observée chez Platon dans sa distinction entre le monde sensible et celui des Idées, et chez

⁵⁵²*Ibid.*, p. 169. De ce fait, selon Morin, à partir du principe hologrammatique, la complexité se pose comme une théorie qui refuse toute « *alternative réductionniste (qui veut comprendre le tout à partir uniquement des qualités des parties) [ou tout] « holisme », non moins simplificateur, qui néglige les parties pour comprendre le tout.* », *Ibid.*, p. 169.

⁵⁵³*Ibid.*, p. 169.

⁵⁵⁴*Ibid.*, p. 170.

⁵⁵⁵*Ibid.*, p. 170.

⁵⁵⁶*Ibid.*, p. 170.

⁵⁵⁷*Ibid.*, p. 170.

Descartes, qui a séparé les idées claires et distinctes des illusions provenant des sens⁵⁵⁸. Aujourd'hui, tel n'est plus le cas, parce que la vérité n'est plus trop éloignée de l'illusion. Elle apparaît même déjà dans des recoins de la connaissance où ambiguïté et confusion se côtoient. Selon Mauro Ceruti, note Morin, il n'est plus possible de préciser avec exactitude, la limite entre la connaissance scientifique et la connaissance non scientifique. Cette crise de démarcation se retrouve entre le vivant et son environnement. Pourtant c'est dans cette distinction qu'a évolué la science expérimentale, qui s'est imposée avec succès des siècles durant, parce qu'elle « *pouvait prendre un objet, l'arracher à son environnement, le situer dans un environnement artificiel qui est celui de l'expérience, le modifier et contrôler ses modifications pour le connaître.* »⁵⁵⁹

L'étude du vivant placé dans les conditions autres que celles de son environnement naturel deviennent imprécises. A titre d'exemple, en ethnologie, révèle Morin, Jannette Lawick-Goodal a pu montrer que les chimpanzés soumis aux essais cliniques, alors même qu'ils étaient considérés comme des individus isolés, n'affichaient pas leur comportement naturel, mais un autre, celui des prisonniers et des manipulés. De tels essais ont occulté la réalité. Pendant plusieurs années d'observation, Lawick-Goodal a découvert les relations très complexes entre les chimpanzés, reposant sur « *leurs aptitudes techniques, cynégétiques et intellectuelles jusqu'alors totalement méconnues.* »⁵⁶⁰ Dès lors, il devient inutile d'isoler le vivant, l'objet de la connaissance de son biotope. Il faut désormais lier, l'auto-organisation et l'éco-organisation dans la notion clé d'**auto-éco-organisation**. La raison est que

(...) *l'organisation des êtres vivants porte en son sein l'ordre cosmique de la rotation de la Terre autour du soleil, marqué par l'alternance du jour et de la nuit et par celle des saisons ! Nous alternons veille et sommeil et l'accroissement de la durée du jour ou celui de la température déclenchent, au printemps, l'éveil végétal et la sexualité animale.*⁵⁶¹

Le concept d'**autonomie** pose aussi un problème de complexité. Elle n'avait auparavant aucune signification en physique et en biologie, car la connaissance scientifique ne reconnaissait que des déterminismes extérieurs à la chose à connaître. L'autonomie est prise en charge pour la première fois dans la **théorie des systèmes**. Elle a été formulée par l'Autrichien Ludwig Von

⁵⁵⁸Chez Platon ou chez Descartes (et même chez la plupart des penseurs occidentaux, antiques et modernes), « *la clarté et la distinction des idées sont un signe de leur vérité, écrit Morin, c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir de vérité qui ne puisse s'exprimer de façon claire et nette.* », *Ibid.*, p. 170.

⁵⁵⁹*Ibid.*, p. 170.

⁵⁶⁰*Ibid.*, p. 171.

⁵⁶¹*Ibid.*, p. 171.

Bertalanffy et « représente un nouveau « paradigme » dans la pensée scientifique (...), a pour conséquence que le concept de système peut se définir et se développer de différentes manières, selon les objectifs de la recherche et selon les aspects divers de la notion que l'on désire refléter. »⁵⁶² Autrement dit, c'est un regard scientifique posé sur des « tout » et des « totalité », affirme Von Bertalanffy qui, il n'y a pas longtemps, « étaient considérés comme des notions métaphysiques dépassant les limites de la science. »⁵⁶³ Le mérite accordé à cette théorie est le fait qu'elle soit à l'origine de la conception du **système ouvert**, affirme Erwin Laszlo, à même de remplacer la conception scientifique de Descartes, des positivistes, des mécanistes, qui a été depuis longtemps le modèle de la connaissance proprement dite.

L'ensemble des travaux de Von Bertalanffy repose sur la logique. De nature **organiciste**, cette logique considère le vivant comme un **système organisé**. Selon lui, le dessein fondamental de la biologie est de découvrir les lois applicables aux systèmes biologiques et à leurs différents niveaux d'organisation. En outre, écrit Laszlo :

*Cherchant à donner à sa théorie le plus large champ d'application possible, Von Bertalanffy traite des niveaux d'organisation en psychologie, en sociologie ou en histoire. Il propose une théorie générale capable de fournir des principes et modèles applicables à tous les systèmes ouverts, quel que soit la nature de leurs composants et leur niveau d'organisation.*⁵⁶⁴

La théorie des systèmes substitue donc à la conception classique du réel, conception purement matérialiste, mécaniste et réductionniste de la matière et de l'esprit, une autre qui elle-même se veut systémique et révolutionnaire tout à la fois, englobant la totalité de notre façon de concevoir la réalité. Ainsi, écrit-il :

*L'intérêt pour la théorie des systèmes est stimulé par plusieurs facteurs, notons parmi ceux-ci une reconnaissance du besoin des théories générales dans les sciences naturelles et sociales ainsi que l'apparition des nouvelles technologies d'automatisation associées aux concepts de contrôle cybernétique et de communication multi-canaux quasi-instantanée.*⁵⁶⁵

⁵⁶²Von Bertalanffy (L), *Théorie générale des systèmes*, Op. cit., p. 13.

⁵⁶³*Ibid.*, p. 15.

⁵⁶⁴Laszlo (E), Préface, *Ibid.*, p. 9.

⁵⁶⁵*Ibid.*, p. 10. Il ajoute dans cette optique : « L'intuition originale de Von Bertalanffy tient à une conception organiste en biologie théorique. Elle est maintenant devenue une source d'inspiration pour une approche non-réductionniste et non mécaniste des systèmes non seulement dans les phénomènes de la vie, mais également pour les divers problèmes de la pensée, de l'évolution, de la société et de l'histoire. », *Ibid.*, p. 10.

L'autonomie, qui dérive de la théorie des systèmes, doit se concevoir dans des systèmes ouverts et clos en même temps. En effet, selon Morin, un système qui travaille a besoin d'énergie fraîche pour continuer de vivre. Cette énergie, il la tire dans son biotope. Ainsi, une loi de dépendance lie nécessairement un système autonome à son environnement. Dans ce cas, « *le concept d'autonomie devient un concept complémentaire à celui de dépendance bien qu'il soit aussi antagoniste.* »⁵⁶⁶ Aussi, ajoute Morin, un système autonome doit être ouvert et clos à la fois, pour préserver son individualité et son originalité. Là encore se pose selon lui, un problème de complexité :

*Dans l'univers des choses simples, il faut « qu'une porte soit ouverte ou fermée » mais dans l'univers complexe, il faut qu'un système soit à la fois ouvert et clos. Il faut être dépendant pour être autonome. La proportion n'est évidemment pas réversible et la prison ne donne pas la liberté.*⁵⁶⁷

La huitième et dernière avenue de la complexité est, selon Morin, le nécessaire retour de l'**observateur** dans son **observation**. L'unité rationnelle classique a soustrait l'observateur de la chose ou du phénomène à observer dans les sciences sociales. Cette vision reste simplifiante et réductrice. Elle ne permet pas au chercheur d'appréhender de manière objective sa cible, l'objet de sa recherche. Le sociologue n'est pas seulement dans la société, la société est aussi en lui. Il est possédé par la culture qu'il possède. Certains anthropologues, à l'instar de Lucien Lévy-Bruhl avaient considérés plusieurs peuples de par le monde comme primitifs et inférieurs aux Occidentaux. Ce dernier affirmait que tous les peuples non-occidentaux, à savoir, les Africains, les Australiens, les Indiens étaient régis par « *une mentalité prélogique et mystique qualitativement différente de la logique propre à l'homme civilisé d'Europe.* »⁵⁶⁸

Mais, Ludwig Wittgenstein n'approuve pas ce point de vue. Car, se demande-t-il : « *comment se fait-il qu'ils soient capables de fabriquer – avec quelle astuce technique et quelle intelligence – des flèches réelles, et comment sont-ils capables de les envoyer et de tuer véritablement l'animal tout en pratiquant des envoûtements magiques ?* »⁵⁶⁹ Selon Morin, l'erreur qu'a commise Lévy-Bruhl vient de son occidentalisme exacerbé et « rationalisateur ». C'est l'erreur d'un observateur totalement inconscient ou presque de la place qu'il occupe dans le devenir de

⁵⁶⁶Morin (E), *Science avec conscience, Op. cit.*, p. 171, 172.

⁵⁶⁷*Ibid.*, p. 172.

⁵⁶⁸Lévy-Bruhl (L), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cité par Towa (M), *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), Clé, 2010, p. 7.

⁵⁶⁹Cité par Morin, *Op. cit.*, p. 172.

l'histoire et de sa particularité sociologique. En réalité, « *il se croyait naïvement au centre de l'univers et au sommet de la raison.* »⁵⁷⁰ Il devient nécessaire, voire urgent de reconnaître la règle de complexité suivante : « *l'observateur-concepteur doit s'intégrer dans son observation et dans sa conception.* »⁵⁷¹ Il n'est pas simplement question, comme le pense Morin, d'« *un retour à la modestie intellectuelle* », mais d'un retour « *à l'aspiration authentique de la vérité.* »⁵⁷² La présence et l'implication nécessaire de l'observateur dans la connaissance n'est pas l'apanage exclusif des sciences humaines et sociales. Elle concerne également les sciences de la nature, car soutient Morin,

*l'observateur perturbe l'observation microphysique (...); toute observation comportant acquisition d'information se paie en énergie (...); enfin, la cosmologie elle-même réintroduit l'homme du moins dans le principe appelé « anthropique » – non pas d'entropie, mais d'« anthropos » – selon lequel la théorie de la formation de l'univers doit rendre compte de la possibilité de la conscience humaine et bien entendu, la vie (...).*⁵⁷³

Tout ceci conduit selon Morin, au **complexus du complexus**. C'est le moment où se rencontrent toutes les complexités. Lorsqu'on aborde la complexité pour la première fois, elle se présente « *comme brouillard, comme confusion, comme incertitude, comme incompressibilité algorithmique, incompréhension logique et irréductibilité.* »⁵⁷⁴ Elle se présente *a priori* comme un obstacle à la pensée et qu'il faut à tout prix surmonter. Mais alors, quand on l'étudie en profondeur, quand on circule à travers ses avenues, l'on se rend à l'évidence qu'elle lie deux noyaux : le **noyau empirique** et le **noyau logique**. Morin écrit dans ce sens que

*le noyau empirique comporte, d'un côté, les désordres et les aléas, de l'autre côté, les complications, les enchevêtrements, les multiplications proliférantes. Le noyau logique, c'est, d'une part, les contradictions que nous devons nécessairement affronter, d'autre part, les indécidabilités internes à la logique.*⁵⁷⁵

La complexité est donc une théorie non pas dialectique, au sens d'une rupture entre les parties, entre les contradictions, mais une théorie **dialogique**. Elle suppose l'unité des deux logiques, des deux principes, sans toutefois que la dualité soit inhibée dans cette unité. Selon Mo-

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 172.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 172, 173.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 175.

rin, la **dialogique** ne se présente pas comme un moment de rupture entre les contraintes, les contradictions, entre les deux logiques, comme cela a été le cas dans l'unité rationnelle classique. Il n'est pas non plus, un mot passe-partout, ajoute-il, qui « *escamote toutes les difficultés comme l'ont fait les dialecticiens pendant des années. Le principe dialogique est au contraire l'affrontement de la difficulté du combat avec le réel.* »⁵⁷⁶ A ce principe, s'ajoute le principe hologrammatique, qui montre que le tout est dans la partie et la partie dans le tout. Par exemple, notre information génétique se trouve possédée par chacune de nos cellules. Aussi, le tissu social, qui désigne un tout, est présent dans l'esprit de l'être de l'homme au moyen de la culture. En clair, selon Morin :

*La méthode de la complexité nous demande de penser sans jamais clore les concepts, de briser les sphères closes, de rétablir les articulations entre ce qui est disjoint, d'essayer de comprendre la multidimensionnalité, de penser avec la singularité, avec la localité, avec la temporalité, de ne jamais oublier les totalités intégratrices.*⁵⁷⁷

Telle est donc, si nous pouvons le dire, le paradigme de la complexité, son statut épistémologique, celui que propose Morin dans la connaissance du réel. Il implique à la fois l'ordre, le désordre, les interactions, les rétroactions et l'organisation, qui sont nécessairement dialogiques, mieux, antagoniques et complémentaires, et du même coup, constitutifs de l'univers.

II : LA CONCEPTION DU REEL DANS LA RATIONALITE COMPLEXE

Nous venons de passer en revue la rationalité dans le sillage de la complexité logique et épistémologique. Nous retenons de cette étude l'idée selon laquelle la complexité est une critique de la rationalité simplifiante. Elle ne nie pas cette dernière, mais l'intègre dans un univers multidimensionnel. Elle tient à **relier** nécessairement et antagoniquement les disciplines parcellaires. Il nous revient à présent L'appréhender sous l'angle cosmologique.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 178. La complexité est donc une pensée organisationnelle, qui ne se résume pas à certains principes réducteurs et simplificateurs (l'ordre, la clarté, l'évidence, la certitude...), à quelques lois. Selon Morin, organisation « *nécessite une pensée complexe extrêmement élaborée. Une pensée d'organisation qui ne comprend pas la relation auto-éco-organisatrice, c'est-à-dire la relation intime avec l'environnement, qui ne comprend pas la relation hologrammatique entre les parties et le tout, qui ne comprend pas le principe de récursivité, une telle pensée est condamnée à la platitude, à la trivialité, c'est-à-dire à l'erreur...* », *Ibid.*, p. 179.

1 : La formation de l'univers selon la cosmologie du *Big Bang*

Dans *Du réel à l'histoire : La complexité chez Edgar Morin*, nous avons étudié la **cosmologie**⁵⁷⁸ antique, et moderne. Cette dernière supposait l'existence d'une unité ontologique ou cosmique, fondatrice de l'être du monde et de son ordonnancement. De cette étude, il est ressorti d'une part, que le monde était l'œuvre des dieux ou de Dieu (selon qu'on était polythéiste ou monothéiste). Un tel être était sphérique, immuable, figé, parfait et éternel (Parménide, Platon, Aristote, Descartes...). Cette unité rationnelle s'est d'autre part, retrouvée dans l'héliocentrisme copernicien, qui s'est opposé au géocentrisme ptolémaïque. Ce modèle cosmologique sera confirmé par les thèses de Galilée, de Stevin, de Kepler... Mais d'un côté comme de l'autre, la cosmologie classique est restée simplifiante, donc unidimensionnelle, au même titre que la rationalité qui l'a engendrée. Une telle rationalité ne pouvait être que parcellaire en ce qui concerne de la connaissance du réel. Jürgen Habermas a été formel à propos en écrivant que :

*(...) la tradition philosophique pose un problème dans la mesure où elle suggère la possibilité d'une image philosophique du monde. Aujourd'hui, la philosophie ne peut plus se rapporter dans le sens d'un savoir totalisant à l'ensemble du monde, de la nature, de l'histoire, de la société. Non seulement du fait du progrès des sciences empiriques, mais aussi de la conscience réflexive qui accompagne ce progrès, les substituts théoriques des images du monde ont été dévalués.*⁵⁷⁹

Cette pensée nous conduit alors vers des nouvelles perspectives cognitives, multidimensionnelles par essence. Ces approches peuvent être assimilées à la rationalité complexe. De la sorte, saisir le réel, c'est le considérer « à partir d'une physis tourbillonnaire du big bang »⁵⁸⁰. L'astrophysicien français Denis Gialis pense qu'il a existé trois tendances dans la cosmologie contemporaine. Tout d'abord, il définit la cosmologie comme

l'étude globale de l'Univers, ce dernier étant défini comme l'ensemble de tout ce qui existe physiquement. Son objet est de comprendre et d'expliquer la formation des différentes structures (galaxies, amas de galaxies, superamas, ...) que l'on observe aujourd'hui dans l'Univers et d'établir les liens existant entre ces dernières

⁵⁷⁸Entendons par là, l'étude de la structure et de l'évolution de l'univers considéré dans sa totalité. Elle peut être considérée comme l'une des plus vieilles disciplines intellectuelles de l'humanité. Elle est tout de même distincte des autres sciences de la nature, en ce sens qu' « elle ne s'intéresse aux différentes parties qui composent l'Univers que dans la mesure où elles sont en relation ; et c'est l'ensemble de ces relations, pour autant que l'on puisse les appréhender qui recouvre le mieux le concept d'Univers. », Lachèze-Rey (M), « Cosmologie », *Encyclopaedia Universalis*, tome 1, Edition. 1976, p. 648.

⁵⁷⁹Habermas (J), *Théorie de l'agir communicationnel, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Tome 1, Fayard, 1987, p. 17.

⁵⁸⁰Weinman (H), « Introduction », Morin, *La complexité humaine, Op. cit.*, p. 15.

*tout en les replaçant dans un contexte d'étude globale de l'Univers, de son histoire et de son évolution.*⁵⁸¹

Cette étude a atteint son point culminant quand certains astrophysiciens ont pris la résolution de ne s'intéresser qu'à la « *forme géométrique ou à la topologie de l'Univers* »⁵⁸², sans toutefois se préoccuper de la nature des objets qui le constituent ou alors de son contenu énergétique. C'est cette posture qu'a adoptée Albert Einstein, affirme Gialis. Chez lui, « *la géométrie et le contenu énergétique de l'espace-temps sont étroitement liés.* »⁵⁸³ autre groupe d'astrophysiciens a orienté ses recherches vers « *le contenu « moyen » de l'Univers, c'est-à-dire [vers] l'abondance relative et son évolution au cours du temps, de ses différents constituants possibles.* »⁵⁸⁴ Un dernier groupe s'est spécialisé dans la connaissance théorique de la formation de l'univers. Cette connaissance est liée à son origine, c'est-à-dire à la **première seconde** de son existence : c'est la cosmologie du **Big Bang**.⁵⁸⁵ C'est une conception de l'univers en expansion, qui décrit l'évolution à grande échelle du cosmos, depuis ses premiers instants. En effet :

*L'expression big bang de l'anglais big (grand) et de l'onomatopée « bang » décrivant le bruit d'une explosion violente, a été formulée en 1950 par l'astronome (...) Fred Hoyle dans l'esprit de facétie et de provocation, puisqu'il était lui-même l'un des fondateurs du modèle rival, celui de l'univers stationnaire.*⁵⁸⁶

Le *Big Bang* a été hypothétisé en 1927, par un chanoine catholique belge, le nommé Georges Lemaître. Cette approche cosmologique a été confirmée par Edwin Hubble⁵⁸⁷ pour qui, dans l'univers, les galaxies s'éloignent considérablement l'une de l'autre. Et au même moment, cette hypothèse sera confirmée, chacun de son côté, par d'autres physiciens, Willem de Sitter (astronome et mathématicien néerlandais) et Alexander Friedman (astronome et mathématicien

⁵⁸¹Gialis (D), « Cosmologie et théorie du *Big Bang* : Un état des lieux », Document électronique PDF, 2017, consultation du 5 août 2018, p. 1.

⁵⁸²*Ibid.*, p. 1.

⁵⁸³*Ibid.*, p. 1.

⁵⁸⁴*Ibid.*, p. 1.

⁵⁸⁵Selon Gialis, la connaissance théorique de la cosmologie primordiale, dont le *Big Bang* est le point de départ, fait appel « *aux disciplines fondamentales de la physique : physique des particules, théorie quantique, et ainsi que toutes les théories émergentes (théorie des cordes et supercordes, gravité quantique à boucles...).* » *Ibid.*, p. 1.

⁵⁸⁶Microsoft Encarta, 2009.

⁵⁸⁷Edwin Powell Hubble est un astrophysicien américain. Il formule une loi empirique (la loi de Hubble) selon laquelle « *les galaxies s'éloignent les unes des autres à une vitesse proportionnelle à leur distance* », *Le petit Larousse illustré, Op. cit.*, p. 1398. Et c'est elle qui confirmera la théorie de l'univers en expansion. Il est certes vrai que cette loi souffrira d'insuffisance avérée, ce à cause de l'inexactitude de l'unité de mesure de la vitesse d'éloignement des galaxies, il n'en demeure pas moins qu'elle a permis l'émergence des investigations sérieuses sur le modèle cosmologique le plus apte à expliquer les fluctuations qui se déroulent dans l'espace aujourd'hui.

russe). Ceux-ci feront d'énormes découvertes en revisitant la relativité générale einsteinienne et qui conforteront de mieux en mieux la thèse de l'univers en expansion.

Einstein, l'inventeur de la relativité générale, supposait comme le cosmologiste britannique Fred Hoyle, que l'univers était statique, homogène et isotrope. Pour expliquer cette hypothèse, il a greffé à sa relativité, une **constante** dite **cosmologique**, à même de décrire l'espace dans son ensemble. Il conclut alors que l'univers est semblable à lui-même quels que soient le lieu et la direction dans laquelle on peut regarder. Une telle conclusion ne pouvait en aucun cas, favoriser l'idée d'une possible existence d'un objet extérieur à la Voie Lactée, notre galaxie. Mais alors, affirme Gialis, ce sont Alexandre Friedmann et Georges Lemaître qui indépendamment, ont développé des solutions plus générales aux équations d'Einstein tout en montrant qu'elles impliquent que l'univers est en expansion. Selon lui, « *Lemaître fut le premier à prédire que cette expansion doit produire un décalage vers le rouge des raies spectrales produites par des objets lointains, le fameux redshift cosmologique.* »⁵⁸⁸

Selon Didier Salvignol, le **décalage vers le rouge** désigne le « *décalage des signatures spectrales vers les plus grandes longueurs d'onde (...), décalage d'autant plus grand que les galaxies sont plus éloignées.* »⁵⁸⁹ Sa découverte conforte la thèse de l'expansion de l'univers de Hubble. Elle suppose qu'il n'y a pas une seule galaxie (la Voie Lactée) dans l'univers, il en existe plusieurs. Selon lui, écrit Salvignol, « *les galaxies semblent s'éloigner les unes des autres d'autant plus rapidement qu'elles sont lointaines.* »⁵⁹⁰ Dans ce cas, note Hubble, les galaxies étaient auparavant associées. Et leur éparpillement relève d'une **explosion primordiale**.

Penser cette explosion, c'est d'abord et avant tout, réfléchir sur l'état dans lequel était l'univers avant la déflagration. Selon les théoriciens du *Big Bang*, l'univers est en expansion depuis plusieurs milliards d'années. Il a donc un passé, un certain vécu avant l'explosion et qui a modifié sa structure originelle. A la base, il était extrêmement **dense** et **chaud**, comme l'a pensé le physicien américain d'origine russe, George Gamow. Son constituant ressemblait plus ou moins à une « **soupe** », probablement de particules et d'antiparticules basiques. Selon Gialis, c'est en 1948, que Gamow produit un article dans lequel il évoque, pour la première fois, la thèse de la **nucléosynthèse primordiale**, le moment de « *la formation des premiers noyaux atomiques*

⁵⁸⁸ Gialis (D), « Cosmologie et théorie du Big Bang : Un état des lieux », *Op. cit.*, p. 3.

⁵⁸⁹ Salvignol (D), *L'origine de l'Univers. Théories et controverses*, 2013, livre électronique, http://www.infomysteres.com/fichiers/origine_de_l'univers, PDF, p. 5, Consultation du 5 août 2018.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 5.

dans l'histoire de l'Univers. »⁵⁹¹ Pendant la même période, il prédit, en collaboration avec deux autres astrophysiciens américains, Robert Herman et Ralph Alpher, « l'existence et la température (2,7 K) du fond diffus cosmologique⁵⁹², rayonnement émis au moment où l'Univers est devenu transparent au rayonnement électromagnétique, environ 380000 ans après le Big Bang. »⁵⁹³

Olivier Esslinger⁵⁹⁴ affirme que le fond diffus cosmologique est découvert en 1960 par Robert Dick et James Peebles, deux radioastronomes américains. Il a été confirmé par deux ingénieurs de même nationalité, Arno Penzias et Robert Wilson. Ces derniers ont construit une antenne micro-ondes dans l'optique de recevoir les signaux de Telstar, le premier satellite de communication. Pendant leurs premiers essais, c'est-à-dire en mai 1965, ils se sont rendus à l'évidence qu'ils « *captaient un signal imprévu qui présentait la particularité d'être identique dans toutes les directions du ciel.* »⁵⁹⁵ Dans leur esprit, il s'agissait d'un simple bruit, lui-même dû aux circuits électroniques de l'antenne. Mais, après vérification de tout l'appareillage, le bruit persistait. Et pour Esslinger :

*L'explication leur vint finalement lorsqu'ils entendirent parler des travaux de Dick et de Peebles : leur antenne ne captait pas un bruit parasite mais le rayonnement fossile à trois degrés du zéro absolu. Cette découverte constituait un succès éclatant pour la théorie du Big Bang et valut à Penzias et Wilson le prix Nobel de physique.*⁵⁹⁶

Selon les théoriciens du **modèle standard** ou du *Big Bang*, l'univers primordial est homogène. Dans cette période, l'espace et le temps sont identiques. Il est donc hors de portée des lois de la physique classique, puisqu'elles seront découvertes après l'explosion première. Seul le temps issu de l'Ère de Planck⁵⁹⁷ qui est de 10^{-43} secondes après l'explosion originelle, nous rapproche d'un tel état. Au-delà de celui-ci, tout n'est que supputation et conjecture scientifique. Les photons sont inexistant, la lumière aussi. D'une manière inattendue et même indescriptible, la

⁵⁹¹Gialis (D), « Cosmologie et théorie du *Big Bang* : Un état des lieux », *Op. cit.*, p. 3.

⁵⁹²Encore appelé rayonnement fossile.

⁵⁹³*Ibid.*, p. 3.

⁵⁹⁴Esslinger (O), « Astronomie et astrophysique », GeneratePress-WordPress, 2015, Document multimédia, Consultation de juillet 2015.

⁵⁹⁵*Ibid.*

⁵⁹⁶*Ibid.*

⁵⁹⁷Max Planck est un physicien et mathématicien allemand. Il est reconnu pour avoir mené des études sur les conditions d'équilibre thermique du rayonnement électromagnétique, notamment celui du « corps noir ». Ce fut une problématique insoluble dans la mécanique statique classique. Il émet l'hypothèse selon laquelle les échanges d'énergie s'effectuent de manière discontinue par « grains » d'énergie. Présentée en 1900, cette hypothèse jette les bases de la physique quantique. Ainsi, la constante h dite constante de Planck a pour valeur **6, 626 × 10⁻⁴³ joule/seconde**, *Le petit Larousse illustré*, *Op. cit.*, p. 1601.

sphère dense et chaude prend du volume de toute part. Et au même moment, sa taille ne cesse de grandir d'un trillion de fois par seconde. En même temps, la température augmente à une vitesse inexplicable. Incapables de supporter une telle pression, ses « parois » cèdent : c'est l'**explosion primordiale** proprement dite.⁵⁹⁸

Quelques temps après, la température chute de manière considérable, c'est-à-dire de plus de dix millions de degrés. Du coup, la compénétration entre les particules et les antiparticules donne naissance aux premiers éléments : les **photons**, les **protons**, les **neutrons**, les **électrons**, les **neutrinos**. En même temps, des **forces** se créent : la force **gravitationnelle**, la force **électrique**, la force **magnétique** et la force **nucléaire**. Ces dernières subissent deux types d'**interactions** : l'**interaction forte** (qui se produit à l'intérieur du noyau atomique, est encore appelée **interaction nucléaire**)⁵⁹⁹ et l'**interaction faible** (encore appelée **interaction à distance**, qui se traduit par attraction entre deux objets placés à une certaine distance. Elle se rapporte alors aux trois premières forces citées.)⁶⁰⁰ Cette période fait en même temps surgir les notions distinctes d'**espace** et de **temps**.

Plusieurs secondes après la déflagration, l'univers est devenu très large (de plusieurs années lumières), les noyaux atomiques d'**hydrogène** et d'**hélium** se sont formés. Il s'en est alors suivi une longue période de plusieurs milliers d'années dans laquelle il a poursuivi son expansion et son refroidissement. La dialectique de la chaleur et du refroidissement rapide de ce dernier a sûrement favorisé la formation de la **matière** (les astres, les galaxies, les amas de galaxies et tous les engins ou solides qui constituent l'univers actuel). L'agglutination atomique et moléculaire explique mieux cet état de chose.⁶⁰¹

Juste après le *Big Bang*, sont apparus les **protons** et les **neutrons**. Mais, à mesure que passait le temps, l'univers s'étendait et se refroidissait. Sa température baissant de trois mille degrés Celsius, ces microparticules purent alors s'associer pour former les **atomes** : ce fut la **recombinaison** (période dans laquelle les électrons se sont combinés aux noyaux atomiques).

⁵⁹⁸ « La cosmologie du *Big Bang* », *Wikipédia*, Consultation du 5 juillet 2015.

⁵⁹⁹ Seulement, les astrophysiciens n'arrivent pas encore à saisir le fait que les protons ne puissent pas se repousser, suite à la loi de la répulsion des corps de même nature. Comment donc comprendre que les particules portant une même charge soient susceptibles de réactions aussi indescriptibles ? La science pourrait mieux nous l'expliquer un jour peut-être. Mais, ce que nous retenons ici est qu'il existe encore des mystères dans la constitution du noyau atomique, au même titre que celui de la cellule chez le vivant.

⁶⁰⁰ « La cosmologie du *Big Bang* », *Wikipédia*, *Op. cit.*

⁶⁰¹ *Ibid.*

Avant celle-ci, les particules isolées, notamment les protons, émettaient et absorbaient en même temps de la lumière. Une fois combinés aux électrons, ils étaient alors devenus indifférents à la lumière qui, semble-t-il, pouvait passer près d'eux sans obstacle. Et au fil du temps, le rayonnement s'est allongé. Ne pouvant plus correspondre à la longueur d'onde de la lumière, il s'est transformé en micro-ondes, puis en ondes radios et enfin au rayonnement fossile, à mesure que l'on s'éloignait de la première seconde après l'explosion. Les physiciens le confondent aujourd'hui au **foisonnement granuleux**, encore appelé **fond blanc** qu'on peut observer dans les postes téléviseurs.⁶⁰²

Selon Gialis, certaines preuves justifient la pertinence de la théorie du *Big Bang*. La première admet une phase inflationnaire, qui précède celle de la chaleur extrême de l'univers primordial. Elle « *intègre la notion de matière noire et d'énergie sombre en supposant une constante cosmologique non nulle (...)* »⁶⁰³ Ensuite, elle est justifiée par trois observations principales, à savoir, l'homogénéité du fond diffus cosmologique, l'abondance relative des différents éléments chimiques présents dans l'Univers et l'expansion de l'Univers. Il écrit dans ce sens que

*l'histoire de l'Univers post-inflationnaire peut se scinder en trois phases d'expansion, distinctes d'un point de vue thermodynamique : une première phase pendant laquelle l'Univers est dominé par l'énergie du rayonnement, une deuxième dominée par l'énergie associée à la matière baryonique et enfin, une troisième, celle dans laquelle nous sommes, dominée par l'énergie sombre.*⁶⁰⁴

Selon lui, En 1998, une autre observation de l'univers concernant les *supernovae*⁶⁰⁵ a marqué un tournant décisif dans la cosmologie moderne, et qui a conforté le modèle de l'univers en expansion. Les plus éloignées d'entre elles « *étaient moins lumineuses et situées à une distance plus grande que ce qui était prévu par la théorie.* »⁶⁰⁶ La seule explication plausible liée à ces phénomènes cosmiques est que « *l'Univers est en expansion accélérée depuis plusieurs milliards d'années ! Cette observation appuie donc aujourd'hui l'idée d'une constante cosmologique non nulle et d'une énergie sombre dominante agissant comme une force répulsive à l'échelle de l'Univers.* »⁶⁰⁷

⁶⁰²*Ibid.*

⁶⁰³Gialis (D), « Cosmologie et théorie du Big Bang : Un état des lieux », *Op. cit.*, p. 4.

⁶⁰⁴*Ibid.*, p. 4.

⁶⁰⁵Une supernova est un phénomène astral lié à l'explosion d'une étoile en fin de vie. Il désigne aussi l'accroissement de la lumière lié à cet événement.

⁶⁰⁶*Ibid.*, p. 4.

⁶⁰⁷*Ibid.*, p. 4.

En clair, l'univers, le nôtre aujourd'hui, est vieux de près de quatorze milliards d'années, comme l'imaginent les théoriciens du modèle standard. Il est peu dense et relativement froid. La nucléosynthèse a probablement eu lieu environ trois minutes après l'explosion et la recombinaison trois cent mille ans après. Au fil du temps, il a évolué et s'est considérablement modifié jusqu'à notre ère. Probablement, il continue son expansion, provoquant des changements et des mutations indéniables.⁶⁰⁸

2 : La formation du cosmos dans le paradigme de complexité

Selon Edgar Morin, l'Univers est par essence complexe. Il le démontre en prenant appui sur la cosmologie du *Big Bang*. Celle-ci a amené l'être de l'homme à appréhender les phénomènes célestes, à partir d'une vision un peu plus large que celle des Anciens. A titre de rappel, l'Antiquité et le Moyen-âge ont conçu le réel comme ordonné, créé par Dieu. La Modernité quant à elle a confirmé cet ordre cosmique lorsqu'elle a intériorisé la **loi de la gravitation universelle** de Newton. Cette unité cosmique sera confirmée dans les travaux héliocentriques de Galilée, Kepler, Laplace, etc., amorcés par Copernic.

Copernic revient sur une vieille hypothèse héliocentrique, énoncée dans l'Antiquité par Aristarque de Samos. Pour ce faire, il établit sept postulats pour décrire son système cosmique et dont les trois premiers sont les suivants : **(1)** il n'y a pas un centre unique pour toutes les sphères célestes ; **(2)** le centre de la terre n'est pas le centre du monde ; **(3)** toutes les sphères entourent le soleil qui se trouve ni plus ni moins, au centre d'eux tous, c'est pour cette raison que le centre de l'univers est au voisinage du soleil.⁶⁰⁹

L'astronomie de Képlérienne repose sur l'étude de la planète Mars. Son auteur énonce certaines lois⁶¹⁰ que Newton a utilisées pour dégager son principe de l'attraction universelle. Se-

⁶⁰⁸ « La cosmologie du *Big Bang* », *Wikipédia, Op. cit.*

⁶⁰⁹ Il écrit alors que : « *Les orbites célestes s'entourent les uns les autres dans l'ordre suivant. Le plus élevé est celui des étoiles fixes qui, immobile, contient toutes choses et leur donne un lieu. Au-dessous, il y a celui de Saturne, qui suit celui de Jupiter, puis vient celui de Mars. Sous ce dernier se trouve l'orbite sur lequel nous sommes entraînés d'un mouvement circulaire, puis viennent celui de Vénus et, le dernier celui de Mercure. Quant à l'orbite de la lune, il tourne autour du centre de la terre, et il est emporté avec elle, et un épicycle. C'est encore dans le même ordre que les vitesses de révolution des orbites se surpassent l'une l'autre, selon que les orbites accomplissent des révolutions plus ou moins grandes.* », « Commentariolus. La narratio prima de Rheticus », *Introduction à l'astronomie de Copernic*, Introduction, traduction française et commentaire de Hugonnard (H) et Verdet (J-P), Albert Blanchard, Coll. des travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 1975, p. 74

⁶¹⁰ « 1° les orbites planétaires sont des ellipses dont le Soleil occupe un des foyers (...); 2° les aires balayées par les rayons vecteurs, allant du centre du Soleil au centre de la planète, sont proportionnelles aux temps employés à les

lon Newton, le mouvement de la lune peut s'expliquer par une force de même nature que celle de la gravité. Il étend donc sa théorie aux planètes du système solaire. De plus, ses calculs rejoignent ceux de Kepler sur les épicycles, c'est-à-dire des petits cercles imaginaires en astronomie et dont le centre est un point de la circonférence d'un plus grand cercle.⁶¹¹ Galilée met un terme à la cosmologie antique et médiévale, en inventant sa lunette astronomique. En 1610, il découvre quatre satellites de Jupiter et considère que l'univers est, écrivent Gérard Durozoi et André Roussel,

écrit en langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles, et d'autres figures géométriques, sans l'intermédiaire desquels il est humainement impossible d'en comprendre un seul mot ». Soutenant le système de Copernic, en lui donnant les bases scientifiques qui lui manquaient, il devient ainsi le véritable auteur de la profonde mutation du savoir qui s'opère à cette époque.⁶¹²

Laplace est reconnu dans l'histoire à travers l'hypothèse cosmogonique qu'il a énoncée en 1796 et qui repose sur l'idée selon laquelle « *le système solaire proviendrait d'une nébuleuse primitive entourant un noyau fortement condensé et tournant autour d'un axe passant par son centre.* »⁶¹³ Et selon Morin, toutes ces thèses confirment que la pesanteur des corps, le mouvement des marées, la rotation de la lune autour de la terre, la rotation de la terre autour du soleil, tous les phénomènes terrestres et célestes

*obéissent à la même loi. La Loi éternelle qui règle la chute des pommes a supplanté la Loi de l'Éternel qui, pour une pomme, fit chuter Adam. Le mot révolution, s'il s'agit des astres et planètes, signifie répétition impeccable, non révolusion, et l'idée d'Univers évoque la plus parfaite des horloges.*⁶¹⁴

Autrement dit, l'univers est uniforme, auto-suffisant et, ajoute Morin, « *s'auto-entretient à perpétuité. L'ordre souverain des Lois de la Nature est absolu et immuable. Le désordre en est exclu, de toujours, à jamais.* »⁶¹⁵ Cependant, le XIX^{ème} siècle a introduit le désordre au cœur même de l'ordonnement physique du réel, à travers le second principe de la thermodynamique. Si la cosmologie classique s'est posée en termes d'ordre, offrant à l'univers une garantie certaine, voire éternelle, d'auto-suffisance pour tous les mouvements qui s'y rapportent, il reste que le second principe de la thermodynamique décrit l'unité cosmique à partir d'un désordre pri-

décrire (...); 3° les carrés des temps des révolutions planétaires sont proportionnels aux cubes des grands axes des orbites (...) », *Le petit Larousse illustré, Op. cit.*, p. 1454.

⁶¹¹ *Le Petit Larousse illustré, Larousse, 1990, p. 1558.*

⁶¹² Durozoi (G), Roussel (A), *Dictionnaire de philosophie, Op. cit.*, p. 163.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 1466.

⁶¹⁴ Morin (E), *La méthode 1, Op. cit.*, p. 33.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 34.

mordial. Selon Morin, l'unité du réel « *se pose en termes d'ordre et désordre. Il se pose du coup en termes d'organisation et désorganisation, puisque l'ordre d'un sujet est constitué par l'organisation en un tout des éléments hétérogènes.* »⁶¹⁶

L'introduction du désordre dans l'ordre physique classique aboutit à la redéfinition de l'atome. Il ne se présente plus comme une entité substantielle uniforme et insécable, mais comme un foisonnement de microparticules en interaction permanente. Plusieurs travaux vont aller dans ce sens, notamment ceux de Boltzmann, de Gibbs⁶¹⁷ et de Planck⁶¹⁸. Ceux-ci s'apparentent au **réalisme scientifique**, c'est-à-dire à la doctrine qui repose sur l'idée selon laquelle le but de la science est de décrire ce à quoi ressemble réellement le monde et d'en trouver une explication plausible. André Régnier justifie cette idée en affirmant que la science a pour dessein de produire des **modèles** des objets qu'elle prétend appréhender. Un modèle est « *un objet abstrait dont la description est tenue par nous pour une description dudit objet concret.* »⁶¹⁹ Cette définition amène Jean Perrin à écrire que : « *La science remplace du visible compliqué par l'invisible simple.* »⁶²⁰

Ce modèle s'oppose visiblement à l'**instrumentalisme**⁶²¹. Celui-ci est soutenu par les positivistes et les néopositivistes, à l'instar de ceux du Cercle de Viennes. Il repose sur l'approche selon laquelle il n'existe aucune réalité au-delà du visible, du phénomène. Et même s'il en existait une, elle serait hors d'atteinte par l'entendement humain. Dans ce cas, la mission de la science est non pas de décrire la réalité, mais de fabriquer les instruments pour comprendre et prévoir les phénomènes. C'est ce qu'a affirmé Osiander, dans la préface *Des Révolutions des orbés célestes* de Copernic en ces termes : « *Il n'est pas nécessaire que les hypothèses soient vraies ou même vraisemblables ; une chose suffit : qu'elles offrent des calculs conformes à*

⁶¹⁶*Ibid.*, p. 35. Disons qu'au sens où l'entend Morin, l'entropie signifie à la fois la dégradation de l'énergie, de l'ordre et de l'organisation. Elle implique du même coup, le désordre moléculaire, l'homogénéisation macroscopique, l'équilibre, l'impossibilité transformationnelle de cette énergie. *Ibid.*, p. 35.

⁶¹⁷Ludwig Boltzmann est un physicien autrichien. Il est le créateur de la théorie cinétique des gaz et élargit cette nouvelle compétence à la mécanique statique. Willard Gibbs est un physicien américain. Il approfondit la mécanique statique de Boltzmann et énonce loi des phases, modèle basique et fondamental pour ce qui est des études physico-chimiques.

⁶¹⁸Qui perfectionne la mécanique des *quanta*, pour rendre compte des comportements subatomiques. La science quantique a été inaugurée par Louis de Broglie, qui a suggéré l'idée selon laquelle les radiations électromagnétiques et la matière sont en droit de présenter des phénomènes corpusculaires et ondulatoires en même temps.

⁶¹⁹Régnier (A), *Les infortunes de la raison*, Seuil, 1966, p. 9.

⁶²⁰*Ibid.*, p. 10.

⁶²¹C'est l'une des variétés du pragmatisme, que Lalande définit comme la « *doctrine de M. John Dewey, dont le trait caractéristique est d'admettre que toute théorie est un outil (...), un instrument pour l'action et la transformation de l'expérience.* », *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 520.

l'observation. »⁶²² Seulement, les thèses réalistes de la science, de la mécanique quantique en particulier, permettent aujourd'hui aux scientifiques d'expliquer, du moins théoriquement, les mouvements du monde infinitésimal.

Selon Morin, le désordre s'est progressivement infiltré dans le monde physique. « *Parti de la thermodynamique, il est passé de la mécanique statique, et a débouché sur les paradoxes micro-physiques. Au cours de ce voyage, il s'est transformé : de déchet du réel, il fait désormais partie de l'étoffe du réel.* »⁶²³

Cette infiltration aboutit chez Hubble, à la découverte de l'éloignement des galaxies. Sa découverte est « *en un sens la conséquence logique de la théorie de l'expansion, qui rebondit jusqu'à l'origine de l'Univers en prenant appui sur la découverte du rayonnement isotrope à 3° K, considéré comme témoin fossile d'une explosion.* »⁶²⁴ Pour les théoriciens du *Big Bang*, l'univers a un point de départ, une origine qui date de l'explosion primordiale. Seulement, la cosmologie du *Big Bang* pose un problème. Denis Gialis laisse entendre que dans cette dernière, les objets étudiés sont relatifs à leur propre passé. Autrement dit, dans les observations, « *la finitude de la vitesse de la lumière fait que, selon la formule consacrée, plus on regarde plus loin, plus on regarde tôt dans le passé.* »⁶²⁵ Pourtant, les informations du passé lointain du cosmos nous sont données par des satellites qui eux-mêmes sont éloignés de l'observateur. Il va sans dire que « *le nombre de données observationnelles est (...) tel que les scientifiques ont souvent du mal à analyser et à interpréter ce que leurs instruments ont enregistré.* »⁶²⁶

Pour sa part, Morin pense que le problème que pose le modèle standard est lié à « *la réduction du devenir cosmique à une conception rigide et absolue d'une expansion qui serait partie d'un point zéro et se prolongerait dans la dispersion infinie.* »⁶²⁷ Ce modèle, couronné par « *un château de cartes hypothétiques* », repose sur « *une carence épistémologique* ». Celle-ci « *escamote, comme la théorie de l'univers stationnaire, mais en sens inverse, l'aporie du commencement.* »⁶²⁸ La solution que le *Big Bang* propose sur le problème de l'an zéro de l'univers, se pré-

⁶²²Copernic (N), *Des Révolutions des orbés célestes*, Blanchard (A), Introduction, traduction et notes de Koyré (A), 1970, p. 27.

⁶²³Morin, *La méthode 1, Op. cit.*, p. 39

⁶²⁴Morin (E), *La méthode 1, Op. cit.*, p. 43.

⁶²⁵Gialis (D) « *Cosmologie et théorie du Big Bang : un état des lieux* », *Op. cit.*, p. 5.

⁶²⁶*Ibid.*, p. 5.

⁶²⁷Morin (E), *La méthode 1, Op. cit.*, p. 43.

⁶²⁸*Ibid.*, p. 43.

sente comme une pure contradiction, nous obligeant, selon Morin, à faire coïncider le ponctuel et l'infini. Ainsi, si chez les Anciens, l'ordre était pris comme le support simple et évident, l'expansion de l'univers quant à elle veut retrouver un commencement élémentaire et ponctuel. Mais cette idée reste et demeure aporétique, pense Morin. Car « *la recherche de l'origine s'est dégradée en recherche d'un point de départ, et que la recherche d'une rationalisation a conduit nécessairement à une irrationalité.* »⁶²⁹

Pour Morin en effet, ce modèle est hypothéqué par les propres structures mentales de ses concepteurs. La première erreur qu'ils ont faite s'est posée non pas sur le choix du modèle théorique, mais sur celui de son mode de construction. Il n'est donc pas seulement question, selon lui, « *de nous interroger sur nos connaissances, il faut aussi nous interroger sur notre entendement.* »⁶³⁰

En d'autres termes, nous devons nous détourner de cette question des origines, car elle demeure (jusqu'à nos jours) aporétique. Penser notre *physis* aujourd'hui, c'est ne pas la concevoir à partir d'une origine inconnue. De telles recherches aboutissent à une impasse épistémologique. D'ailleurs, les instruments pour y parvenir ne sont pas encore mis au point. Mais, cette contradiction aporétique est

*révélatrice, non seulement de la complexité du problème posé, mais de la complexité logique des fondements de notre univers. Elle nous incite à voir dans l'inconnu qui précède et déclenche la naissance de notre univers, ni un vide, ni un manque de réalité, mais une réalité non mondaine, et pré-physique, source de notre monde et de notre physis.*⁶³¹

Ainsi, si l'intérêt du *Big Bang* est d'évoquer une explosion thermique, « *son insuffisance est de réduire l'origine à la seule dimension thermique. Il nous faut donc dépasser le Big Bang dans une notion véritablement théorique : la notion de catastrophe.* »⁶³² Celle-ci se définit comme un « *événement subit qui cause un bouleversement, pouvant entraîner des destructions, des morts* »⁶³³. Elle doit être saisie non seulement telle que voulue par les géophysiciens et les géoclimatologues, mais aussi comme « *changement, rupture de forme dans des conditions de singularité irréductible (...)* Elle nous permet donc de lire dans les mêmes processus de désinté-

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 44.

⁶³² *Ibid.*, p. 44.

⁶³³ *Le Petit Larousse illustré 2008, Op. cit.*, p. 168.

gration et de genèse. »⁶³⁴ C'est du moins la conception qu'a voulu lui donner René Thom.⁶³⁵ Cette idée ne remet aucunement en cause la théorie de la complexité, car elle affronte aussi l'inconnu. Elle repose sur l'intrication antagonique et nécessaire entre l'ordre et le désordre dans le réel. Selon Morin, la catastrophe est une **réalité métamorphique** qui n'a pas un début clairement identifiable dans l'espace-temps cosmique. Néanmoins, elle

*laisse ouvert le mystère de l'inconnu a-cosmique ou proto-cosmique. Elle porte en elle l'idée d'événements et de cascades d'événements. Loin d'exclure, elle inclut l'idée de désordre et de façon génésique puisque la rupture et désintégration d'une ancienne forme est le processus constitutif même de la nouvelle. Elle contribue à faire comprendre que l'organisation et l'ordre du monde s'identifient dans et par le déséquilibre et l'instabilité.*⁶³⁶

La catastrophe reconnaît non seulement un événement explosif, mais elle s'identifie plus « à l'ensemble du processus métamorphique de transformations désintégratrices. »⁶³⁷ Ce processus est continu et permanent dans l'espace et le temps. Ainsi, la catastrophe ne saurait désigner un commencement absolu et éternel. Elle n'est autre chose que « l'origine, explosive ou non, de notre univers, qui fait partie d'une catastrophe, et celle-ci se poursuit encore aujourd'hui. L'idée de catastrophe est inséparable de tout notre univers. »⁶³⁸ Dès lors, l'évolution de la nature devient non plus linéaire, univoque, mais complexe. Depuis l'introduction de l'entropie dans la thermodynamique, puis dans la microphysique, la catastrophe a envahi la conception de l'univers tout entier. Cette nouvelle conception du cosmos doit en même temps se rapporter à la **dégradation**, à la **construction**, à la **dispersion** et à la **concentration** des éléments constitutifs de l'univers. Ainsi, selon Edgar Morin, l'homme n'a plus besoin de penser un maître-mot, conçu comme premier, à même de hiérarchiser et d'ordonner le réel. En effet, l'ordre, le désordre et la potentialité organisatrice doivent être conçus ensemble,

*à la fois dans leur caractères antagonistes bien connus et leurs caractères complémentaires inconnus. Ces termes se renvoient l'un à l'autre et forment comme une boucle en mouvement. Pour le concevoir, il faut beaucoup plus qu'une révolution théorique. Il s'agit d'une révolution de principe et de méthode. La question de la cosmogénèse est donc en même temps, la question de la genèse de la méthode.*⁶³⁹

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁶³⁵ C'est un mathématicien français. Il est l'auteur de plusieurs recherches sur la topologie différentielle et est célèbre pour avoir pensé la théorie des catastrophes.

⁶³⁶ Morin (E), *La méthode 1*, p. 44.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 45.

Selon Morin, l'univers s'organise à travers la désintégration de ses éléments. Il a pour point de départ un **nuage photonique** qui, de manière quasi inexplicable, a surgi et progressivement, s'est dilaté et s'est transformé. Il est évalué à 10^{11} K. Sa température, aussi élevée, va décroître progressivement jusqu'à l'atteinte d'un certain seuil de refroidissement, au fur et à mesure que se poursuit sa dilatation. Ce mécanisme conduit à la formation des premières particules : les protons, les neutrons, les électrons et même les neutrinos. Il va de soi que ce processus s'apparente à celui qui s'est développé dans le *Big Bang*. Mais alors, ajoute-il :

*Tandis que la température commence à décroître, mais toujours dans une très grande chaleur et densité du nuage, c'est-à-dire dans une formidable agitation thermique, s'opèrent, par rencontres au hasard, les premières nucléo-synthèses où protons et neutrons s'agrègent pour constituer des noyaux de deutérium, d'hélium et d'hydrogène. La cosmogénèse commence donc en micro-genèse.*⁶⁴⁰

Le même processus **micro-génétique** va se poursuivre dans les étoiles. Et comme dans une série d'événements, il va se propager jusqu'à la **macro-genèse**, c'est-à-dire à la formation des matières lourdes : les **astres**, les **galaxies**, les **amas de galaxies**. Ainsi affirme-t-il, « *les turbulences provoquent des inégalités au sein du nuage qui accroît son volume, et des premières dislocations le fissurent.* »⁶⁴¹ Dans chaque fragment issu de cette dislocation, les particules qui s'y forment, s'attirent pour former des amas, sous la pression de la gravité. Ainsi constitués, ceux-ci, sous cette même pression gravitationnelle, s'attirent, s'entrechoquent et se repoussent en même temps. L'attraction et la répulsion entre les amas de particules sont de deux ordres, un premier dit **schismatique**, qui met en lumière la **rupture** des macroéléments du nuage en dilatation et un second dit **morphogénétique**, qui explique la **recombinaison** des particules. Cette recombinaison est au fondement de la formation d'autres particules, qui elles-mêmes vont faire apparaître les corps célestes.

Le nuage qui craque de toutes parts, se dissocie en **protogalaxies**. Ces dernières, par le même processus, se brisent à leur tour. Il se constitue des **protoétoiles** qui s'associent, se regroupent, sous l'effet de l'attraction gravitationnelle. Et au cœur des noyaux astraux, des collisions se multiplient entre les particules. De plus en plus violentes, ces collisions déclenchent des réactions

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 46. Morin pense que seule la physique nucléaire nous permet de concevoir une telle approche noétique. En réalité, elle « *ne peut concevoir la synthèse des premiers noyaux d'éléments chimiques légers (hélium, hydrogène) que dans des états de formation très chauds et denses, donc dans les premiers temps du nuage.* », *Ibid.*, p. 46 (Note au bas de la page).

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 46.

thermonucléaires en chaîne : les étoiles s'allument. En principe, selon Morin, ces étoiles devraient exploser comme des bombes à hydrogène. Toutefois, écrit-il,

*la ruée gravitationnelle au cœur de l'étoile est de nature quasi implosive, et les deux processus antagonistes s'entre-annulent et se conjuguent en une sorte de régulation mutuelle, qui permet à l'étoile de commencer sa vie, éventuellement longue, jusqu'à l'explosion ou l'implosion finale.*⁶⁴²

Dès lors, l'ordre et l'organisation cosmiques se concrétisent progressivement dans les étoiles nouvellement créées. Elles se meuvent et agissent en provoquant autour d'elles, d'énormes champs d'attraction. Avec les planètes qui gravitent autour d'elles, il y a comme un système horloger quasi parfait qui se constitue entre elles. Ces étoiles bouillonnent de vie et Morin les définit comme

*des machines où s'achève la fabrication de la matière physique ; elles produisent en effet des atomes lourds, dont ceux qui vont constituer les planètes, parmi lesquelles la troisième planète d'un soleil de banlieue qui verra naître un jour des êtres vivants, dont le carbone, l'oxygène, l'azote se sont forgés dans le brasier de l'étoile.*⁶⁴³

Tout ce processus transformationnel et organisationnel ne peut être mieux saisi que si l'on considère la place de choix qu'occupe le désordre dans un tel schéma. En effet, le nuage photonique se désagrège en s'émiettant progressivement. Par la suite, c'est-à-dire par un jeu de hasards successifs, ces miettes se reconstituent, se combinent de nouveau, non pas en nuage photonique primordial, mais en particules, en atomes, en galaxies... Leur formation ne s'effectue pas sans heurts. Car affirme Morin,

*les formations de galaxies sont inséparables des ruptures au sein du nuage, les formations des étoiles sont inséparables des déchirures et des ruptures au sein de la proto-galaxie. L'allumage des étoiles se fait au point d'explosion. On voit donc que l'idée ruptrice de la catastrophe est essentielle pour concevoir la naissance de l'organisation et de l'ordre cosmiques.*⁶⁴⁴

Dans la théorie des catastrophes, la schismogénèse et la morphogénèse sont intimement liées et ne sauraient être séparées. Car tout surgissement matériel est considéré comme schismatique d'une part et d'autre part, déviateur par rapport au nuage initial et au rayonnement de la

⁶⁴²*Ibid.*, p. 46.

⁶⁴³*Ibid.*, p. 46, 47.

⁶⁴⁴*Ibid.*, p. 47.

densité thermique dont il est issu⁶⁴⁵. Il s'ensuit alors un processus catastrophique en chaîne. Ce jeu antagoniste d'attraction et de rupture déclenche à son tour un vaste processus inter-rétroactif qui devient inéluctablement une nouvelle catastrophe, c'est le cas de l'allumage des étoiles. C'est ainsi que naissent les soleils.

La cosmogénèse et la thermogénèse semblent alors avoir un même destin concernant le devenir de l'univers. En tant que matrice et moteur énergétique, la chaleur intègre dans son être, le désordre, la transformation et la dispersion. En réalité, écrit Morin, « *l'univers naît dans l'extrême chaleur, et la chaleur comporte en elle cette forme de désordre : agitation, turbulence, inégalité des processus, caractère aléatoire des interactions, dispersion.* »⁶⁴⁶ Toutefois, le réchauffement et le refroidissement ne sont pas identiques dans les différents coins et recoins du nuage initial, ils sont inégalement répartis. Lorsqu'il se dilate, il se refroidit. La première inégalité détermine les différentes granulations qui forment les premières particules. La forte chaleur ambiante est génératrice de la synthèse des noyaux et des éléments légers. Cette inégalité thermique justifie par là même, l'inégalité de formation des macroéléments dont les différences de forme et de masse sont perceptibles. Et selon Morin, le nuage se refroidit sous l'effet de son expansion, de sa dilatation.

Ce refroidissement est nécessaire « *pour que les interactions gravitationnelles deviennent prédominantes et constituent les amas galvaniques et stellaires.* »⁶⁴⁷ Ensuite, un très fort réchauffement s'impose au centre des étoiles (dans leurs noyaux). Et c'est ce dernier qui est au fondement de leur allumage, affirme Morin. Ces étoiles doivent maintenir en leur sein, une très haute chaleur interne, « *pour que se forgent les éléments chimiques qui vont devenir majoritaires, du moins dans notre système solaire.* »⁶⁴⁸ Par ailleurs, un nouveau refroidissement s'impose, pour que, ajoute-t-il, « *sur l'écorce d'une planète comme la terre, les molécules gazeuses s'agrègent et*

⁶⁴⁵Selon Morin, « *les amas se constituent comme des schismes par rapport au nuage, par rapport au mouvement de la diaspora, par rapport aux autres amas. Les déviations transforment localement le processus de diaspora en processus de concentration. La condensation astrale est une déviance qui rompt et inverse le mouvement de dispersion généralisé sans toutefois y échapper (car la galaxie et l'astre en formation sont emportés par l'expansion de l'univers) ; elle travaille avec une force s'accroissant et une vitesse s'accroissant au rassemblement des particules, qui vont devenir l'étoile (...) la constitution de l'étoile est un accroissement de densité qui s'accroît de lui-même jusqu'à l'allumage, qui déclenche un contre-processus.* », *Ibid.*, p. 47.

⁶⁴⁶*Ibid.*, p. 48.

⁶⁴⁷*Ibid.*, p. 48.

⁶⁴⁸*Ibid.*, p. 48.

forment des liquides, des ensembles cristallins. »⁶⁴⁹ Enfin, il faut des conditions thermiques appropriées, « *pour que se constituent les molécules et les macro-molécules, bref les matériaux de l'être vivant qui se constitue en machine thermique.* »⁶⁵⁰ Une dialectique nécessaire se construit alors entre les différences de température, entre la chaleur et le froid dans la formation des éléments microphysiques et par ricochet, entre ceux de l'univers macro-physique. Morin affirme dans ce sens qu' :

*aux très hautes températures, correspond ce qui est explosif, mais aussi ce qui est créateur (nucléo-synthèses dans le nuage, construction des atomes dans les étoiles) ; au refroidissement relatif correspondent les liquéfactions, solidifications, cristallisations, liaisons moléculaires. Ainsi, la cosmogénèse, et cela jusqu'à la biogénèse, est inséparable d'une dialectique capricieuse, complexe et inégale du chaud et du froid.*⁶⁵¹

Ces agitations et turbulences se perpétuent aussi au cœur même des étoiles. Elles créent des conditions de **rencontre** entre les atomes, entre les particules. D'autre part, elles créent des conditions de **dissociation** au sein du nuage et enfin, elles créent des conditions de **morphogénèse** dans les étoiles. Ces turbulences sont aussi observées, écrit Morin, « *au cœur des étoiles dont le feu donne naissance aux atomes.* »⁶⁵² Ainsi, ajoute-t-il, « *la turbulence a un caractère énergétique qui peut devenir moteur.* »⁶⁵³ L'étoile désigne alors « *une vaste turbulence qui se concentre, s'intensifie et devient après allumage un moteur sauvage qui alimente une machine interne spontanée produisant des atomes et arrosant en énergie photonique son environnement.* »⁶⁵⁴

Nous devons dans ce cas comprendre comment peut s'opérer le passage de la turbulence, du désordre initial à une organisation donnée. Désormais, du Non-être, peut surgir l'être. Ce qui remet assurément en cause l'ancien ordre cosmique, qui mettait hors d'état de nuire le désordre, pour qu'émerge l'ordre, qui devrait régner de manière éternitaire et non coopérative. Tel est le mode opératoire du principe de non-contradiction. Le désordre inonde ainsi toute la cosmogénèse. Et selon Morin, il est de plusieurs ordres, à l'instar de l'inégalité, l'agitation, la turbulence, la rencontre aléatoire, la rupture, la catastrophe, la fluctuation, l'instabilité, le déséquilibre, la

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 48.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 48, 49.

diffusion, la dispersion, la rétroaction positive, le *runaway*, l'explosion... Aussi, ajoute-t-il, « à la source génératrice de la cosmogénèse, il y a le désordre sous la forme énergétique – la chaleur. Dès lors, les désordres sont multipliés, dans et par le désordre des transformations et les transformations du désordre, dans et par l'inégalité du développement... »⁶⁵⁵

Toutefois, le désordre et l'ordre sont co-fondateurs de l'univers. Et selon Morin, « l'ordre naît en même temps que le désordre, dans la catastrophe thermique et les conditions originales singulières qui déterminent le processus évolutif de l'Univers. »⁶⁵⁶ Antagoniques par essence, l'ordre et le désordre se compénètrent et se neutralisent en permanence. Cet antagonisme régulateur marque le premier visage de l'ordre cosmique, affirme Morin. Il est conçu et perceptible dans la structure même de la particule. Les conditions thermiques (la chaleur et le froid) sont à l'origine de la structure des particules. Ainsi, pense-t-il, « la matière prendra le pas sur le rayonnement dans le nuage cosmique et aujourd'hui seul subsiste de ce rayonnement un écho fossile revenant, des horizons de l'univers sous forme d'un faible bruit thermique. »⁶⁵⁷

Chaque particule est singulièrement régie par sa masse et sa charge électrique. Il existe plusieurs types de particules. Mais trois d'entre elles ont non seulement une très longue durée, mais aussi une portée considérable : **(1) le proton**, chargé d'électricité positive et constitue avec le neutron, le noyau atomique. Dans un atome, le nombre de protons, est égal au nombre d'électrons⁶⁵⁸ ; **(2) le neutron**, électriquement neutre, sa diffraction permet de déterminer la structure atomique des solides cristallins. Son impact sur les noyaux lourds (l'uranium et le plutonium) produit des réactions de fission nucléaire⁶⁵⁹ ; **(3) l'électron**, portant une charge électrique négative, est un constituant universel de la matière⁶⁶⁰. Les conditions particulières qui sont à l'origine de leur existence sont, dans le noyau atomique, régies par les interactions fortes et faibles, et toute la matière qu'ils vont plus tard former est à son tour conditionnée par les interac-

⁶⁵⁵Morin (E), *La méthode 1, Op. cit.*, p. 49, 50.

⁶⁵⁶*Ibid.*, p. 50. Les conditions singulières qui, selon Morin, déterminent cet antagonisme « excluent (...) d'autres formes d'univers, orientent et limitent les possibilités du jeu au sein du processus. », *Ibid.*, p. 50. Ainsi, « c'est la singularité et l'événementialité du cosmos qui sont à la source de ces [lois] universelles. Elles sont universelles dans ce sens précisément singulier : valables exclusivement pour notre univers. Un autre univers, né dans de conditions différentes obéirait à d'autres "lois". », *Ibid.*, p. 50.

⁶⁵⁷*Ibid.*, p. 50

⁶⁵⁸*Le Petit Larousse illustré, Op. cit.*, p. 840. Il est constitué de trois quarks. Il est lui-même est un constituant élémentaire des hadrons, caractérisé par sa couleur et sa saveur. Un hadron lui-même est la particule élémentaire susceptible d'interaction forte (nucléon, méson, etc.), *Ibid.*, p. 490.

⁶⁵⁹*Ibid.*, p. 687.

⁶⁶⁰*Ibid.*, p. 355.

tions gravitationnelles et électromagnétiques. Les quatre interactions sont à l'origine de l'ordre cosmique. Et comme le note Morin, « *les règles d'interactions vont constituer la clé de voûte de l'ordre cosmique, ses « lois naturelles »*.⁶⁶¹

Ces conditions génésiques se présentent comme des déterminations, mieux, des contraintes qui font apparaître au même moment, l'ordre en même temps que l'univers proprement dit. Elles se précisent et se multiplient avec la matérialisation, « *où se fixent les possibilités d'interaction entre les particules, qui vont constituer la base des processus physiques, dont ceux de l'organisation. Dès lors se déploie, à travers les interactions, le jeu ordre – désordre – organisation.* »⁶⁶²

Selon Morin, les **interactions** sont « *des actions réciproques modifiant le comportement ou la nature des éléments, corps, objets, phénomènes en présence ou en influence.* »⁶⁶³ Elles supposent quatre choses : **(1)** « *des éléments, êtres ou objets matériels* », qui peuvent être en contact ou se rencontrer ; **(2)** « *des conditions de rencontre* », qui apparaissent sous forme d'agitation, de turbulence, de flux contraires, etc. ; **(3)** des « *déterminations/contraintes qui tiennent à la nature des éléments, objets ou êtres en rencontre* » ; **(4)** « *des interrelations (associations, liaisons, combinaisons, communication, etc.)* ».⁶⁶⁴

Ainsi, pour qu'il y ait organisation, il faut qu'il y ait des interactions. Et pour qu'elles puissent se produire, il faut des rencontres entre les particules et pour qu'il y ait rencontres, il faut le désordre, c'est-à-dire l'agitation et la turbulence au moment des contacts. Le nombre des interactions devient important au niveau non plus des particules élémentaires, mais entre les systèmes organisés, notamment les atomes, les molécules, les astres, et surtout souligne Morin, les êtres vivants et les sociétés. Car, « *plus s'accroissent la diversité et la complexité des phénomènes en interactions, plus s'accroissent la diversité et la complexité des effets et transformations issues des interactions.* »⁶⁶⁵

Selon lui, les interactions constituent le nœud gordien de l'ordre et du désordre. Ici, les rencontres entre les particules sont aléatoires, mais leurs effets sur les éléments bien déterminés,

⁶⁶¹ Morin (E), *La méthode 1*, Op. cit., p. 50.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 50.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 51. Les interactions se présentent donc, écrit Morin, « *comme un nœud gordien d'ordre et de désordre. Les interactions sont aléatoires, mais les effets de ces rencontres, sur des éléments bien déterminés, dans des conditions déterminées, deviennent nécessaires, et fondent l'ordre des « lois »*. », *Ibid.*, p. 51.

dans les conditions déterminées, deviennent nécessaires et conçoivent l'ordre des « lois »⁶⁶⁶ qui régissent la formation de l'univers. Ainsi, ajoute-t-il, « *les interactions relationnantes* » sont à l'origine de formes et d'organisation. Elles font naître et font perdurer ce qu'il appelle les systèmes fondamentaux que sont les noyaux, les atomes et les astres. Il écrit alors que :

*(1) Les interactions « fortes » lient les protons et les neutrons, et leur force de liaison, dominant la répulsion électrique entre protons, donne au noyau une cohésion formidable. (2) Les interactions gravitationnelles déterminent, opèrent, accélèrent la concentration des galaxies, la condensation et l'allumage des étoiles. Les interactions électro-magnétiques lient les électrons au noyau, lient les atomes en molécules, et jouent de façon complexe dans tous les processus stellaires.*⁶⁶⁷

C'est donc, après la formation de ces organisations cosmiques (atomes, étoiles, astres), que les règles du jeu d'interactions peuvent être érigées en « *Lois de la nature* ». Si les lois de la gravité ont contribué à la dispersion cosmique, parce qu'elles ont rendu possibles les processus de formation des étoiles, les lois de la nature que conçoit désormais la rationalité complexe, constituent l'une des faces d'un phénomène multiface, « *qui comporte aussi sa face de désordre et sa face d'organisation. Les lois qui régissaient le monde n'étaient qu'un aspect provincial d'une réalité interrelationnelle complexe.* »⁶⁶⁸ Aussi, ajoute-t-il :

*L'interaction devient (...) la notion-plaque tournante entre ordre, désordre, organisation. Cela signifie (...) que ces termes de désordre, ordre, organisation sont désormais liés, via interactions, en boucle solidaire, où chacun de ces termes ne peut plus être conçu en dehors de la référence aux autres, et où ils sont en relations complexes, c'est-à-dire complémentaires, concurrentes et antagonistes.*⁶⁶⁹

Tel qu'il se présente, l'univers ne doit sa vie qu'à la présence dialectique et dialogique nécessaire du tétragramme **ordre – désordre – interactions – organisation**. Car pris dans leur individualité, ceux-ci ne sauraient rendre compte de sa complexité évolutive. A ce propos, Morin précise que la complexité de la relation de l'ordre, du désordre et de l'organisation surgit quand on constate de façon empirique que les phénomènes désordonnés sont nécessaires dans certaines conditions, dans certains cas,

à la production des phénomènes organisés, lesquels contribuent à l'accroissement de l'ordre. (...) L'ordre biologique est un ordre plus développé que l'ordre physique ; cet ordre qui s'est développé avec la vie. En même temps, le monde de la vie

⁶⁶⁶ *Ibid.* p. 51.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 52.

*comporte et tolère beaucoup plus de désordre que le monde physique. Autrement dit, le désordre et l'ordre s'accroissent l'un au sein de l'autre d'une organisation qui s'est complexifiée. »*⁶⁷⁰

La rationalité classique s'est développée dans les limites d'une certaine unité cosmique. Elle a envahi la structure même de tout ce qui existe, la matière inerte, la matière vivante et la société. Cette insistance sur l'un, l'ordre, par la liquidation du multiple, du désordre, est aujourd'hui devenue insuffisante et lacunaire, lorsqu'il s'agit d'appréhender le réel. Elle a divisé et opposé *Ubris* la démesure, à *Dike*, l'ordre, l'équilibre. Pourtant, la nature est issue du **chaos primordial**, c'est-à-dire à partir d'un tissu d'événements désordonnés absurdes.

André Lalande reconnaît trois acceptions à la notion du chaos. D'abord, il désigne un « *vide obscur et sans bornes qui préexistait avant le monde actuel (...)* »⁶⁷¹. Ensuite, il le conçoit comme un « *ensemble désordonné et disparate* »⁶⁷². Il renvoie enfin à la conception que lui a attribuée Bachelard. Selon lui en tout cas, « *la diversité absolue d'un chaos ne pourrait recevoir l'occasion d'une action et par conséquent d'aucune pensée.* »⁶⁷³ Nous retenons donc que le chaos est un « *mélange confus de tous les éléments du monde, avant qu'ils fussent mis en ordre par une puissance organisatrice.* »⁶⁷⁴

Pour sa part, Morin situe l'origine du chaos dans la cosmologie par l'entremise du *Big Bang*. Selon lui, l'idée que l'on peut se faire du chaos est d'abord et avant tout **énergétique**. Elle porte en ses flancs, **bouillonnement, flamboiement, turbulence**. Le chaos décrit l'idée d'avant distinction, séparation et opposition des briques élémentaires de la création. C'est « *une idée d'indistinction, de confusion entre puissance destructrice et créatrice, entre l'ordre et le désordre, entre désintégration et organisation, entre Ubris et Dike. (...) Et ce qui nous paraît dès lors, c'est que la cosmogénèse s'opère dans et par le chaos.* »⁶⁷⁵

Ainsi, toutes les particules (qui forment la matière lourde ou légère, chaude ou froide, liquide, solide ou gazeuse) sont originaires du chaos cosmique, c'est-à-dire d'un foisonnement,

⁶⁷⁰Morin (E), *Introduction à la pensée complexe*, Op. cit., p. 85.

⁶⁷¹Lalande (A), *Vocabulaire*, Op. cit., p. 138.

⁶⁷²*Ibid.*, p. 138.

⁶⁷³Bachelard (G), *Essai sur la connaissance approchée*, p. 227, cité par Lalande (A), *Ibid.*, p. 138.

⁶⁷⁴*Ibid.*, p. 128.

⁶⁷⁵Morin (E), *La méthode I*, Op. cit., p. 57. Il ajoute qu' « *Est chaos exactement ce qui est inséparable dans le phénomène à double face par lequel l'univers à la fois se désintègre et s'organise, se disperse et se polynuclée (...)* ce qui est chaos, c'est la désintégration organisatrice. C'est l'unité antagoniste de l'éclatement, la dispersion, l'émiettement du chaos et de ses nucléons, ses organisations, ses ordonnancements. », *Ibid.*, p. 57.

nécessaire des éléments constitutifs de la nature. Ce foisonnement peut désormais mieux expliquer les fluctuations qui ont précédé l'explosion primordiale. Réellement, la forte densité et pression dont les microparticules encore confuses, faisaient preuve au sein même du nuage (ou de la « soupe » selon le *Big Bang*), c'est-à-dire dans le tourbillon, ont fait jaillir la *physis* et la vie dans son ensemble.⁶⁷⁶ Et c'est dans cette vie que s'est forgée notre conscience. Celle-ci est tributaire de l'étonnement et de l'émerveillement dont parlait Aristote. Avant lui, Héraclite a expliqué au moyen de cet étonnement, la transformation du chaos en *logos*. Et selon Morin :

*Le cosmos s'est constitué dans le feu génésique ; tout ce qui s'est formé est métamorphose du feu. C'est dans le nuage ardent que sont apparues les particules, que se sont soudés les noyaux. C'est dans la fureur du feu que se sont allumées les étoiles et que s'y forgent les atomes. L'idée et l'image du feu héraclitien éructant, grondant, destructeur, créateur est bien celle du chaos originel d'où surgit le logos.*⁶⁷⁷

Sans plan et sans ingénieur pour les concevoir, et seulement à partir de sa désintégration et de ses métamorphoses que le feu originaire a créé les soleils, c'est-à-dire ces formidables et gigantesques boules ardentes. Morin explique ce phénomène par les flux thermodynamiques. Désordonnés et irréversibles, ces derniers aboutissent à des régulations quasi cybernétiques. Par ailleurs, les turbulences, aléatoires à la base, et qui disloquent le nuage primitif pense Morin, « *en se formant et transformant en étoiles, les centres souterrains d'un déterminisme cosmique, qui, en reliant planètes à soleils, a pris l'apparence d'un ordre universel et inaltérable. (...)* »⁶⁷⁸

Certes, l'univers est originellement chaotique, il reste néanmoins que tout étant-présent et même non-encore-existant participe du foisonnement dont l'ordre, le désordre et l'organisation règlementent le mouvement et l'action. Désormais, ces trois notions ou réalités se côtoient, s'attirent, se repoussent, dans une logique nécessairement antagonique et complémentaire. Car, écrit-il, du chaos originel, « *surgit l'ordre et l'organisation, mais toujours avec la coprésence complémentaire/antagoniste du désordre.* »⁶⁷⁹

⁶⁷⁶Morin écrit que la formation des particules, des atomes et des objets célestes s'opère dans « *les agitations, turbulences, remous, dislocations, collisions, explosions. Les processus d'ordre et d'organisation ne se sont pas frayés un chemin comme une souris à travers les trous du gruyère cosmique, ils se sont constitué dans et par le chaos, c'est-à-dire le tournoiement de la boucle téralogique : désordres – interactions – ordre – organisation. (...)* », *Ibid.*, p. 58.

⁶⁷⁷*Ibid.*, p. 58.

⁶⁷⁸*Ibid.*, p. 58. « *C'est en un mot, ajoute-t-il, que le bouillonnement soit à la source même de toute organisation (organ : bouillonner d'ardeur).* », *Ibid.*, p. 58.

⁶⁷⁹*Ibid.*, p. 58.

L'univers est donc né dans et par le chaos. Et selon Morin, « nous retrouvons par là tous les mythes archaïques profonds de l'humanité mais à condition qu'il soit bien entendu que les temps du chaos sont passés et dépassés. »⁶⁸⁰ Selon lui, l'univers a aujourd'hui atteint son stade de maturité.⁶⁸¹ Du point de vue apparent, il semble ordonné, tranquille, éloigné du désordre, de l'agitation, de la turbulence, surtout que « l'organisation est devenue la réalité physique avec ses 10⁷³ atomes et ses milliards de soleils. »⁶⁸² Mais, à y voir de plus près, cet ordre reste superficiel et présente des fluctuations souterraines très agressives, décrivant la mutation et l'évolution permanentes de l'univers. Et pour Morin, la genèse n'a pas cessé, nous sommes toujours dans le nuage qui se dilate. Autrement dit,

*nous sommes toujours dans un univers où se forment des galaxies et des soleils. Nous sommes toujours dans un univers qui se désintègre et s'organise du même mouvement. Nous sommes toujours dans le commencement d'un univers qui meurt depuis sa naissance. (...) C'est cette présence permanente et actuelle du chaos qu'il s'agit de donner à voir, et d'abord en considérant les piliers de ce qui est ordre et organisation : atomes et soleils.*⁶⁸³

L'**atome** doit être considéré comme une réalité microcosmique et le **soleil** comme une réalité macrocosmique. Leur champ gravitationnel est considérable à plus d'un titre. Le premier évolue dans la sphère d'**attraction électronique** et est régi par les interactions fortes ou nucléaires et le second dans la sphère d'**attraction planétaire** et est régi par les interactions faibles ou gravitationnelles. Morin les considère comme les « noyaux durs » de la nature, et sont intimement liés de par leur structure : « les étoiles sont constituées à partir d'atomes légers, et les autres atomes se sont constitués dans les étoiles. »⁶⁸⁴ L'atome est d'habitude considéré comme le plus petit élément de la matière. Il représente la brique élémentaire avec laquelle « s'architecture l'univers organisé, ses liaisons constituent les liquides, les solides, les cristaux ; les édifices d'atomes divers sont les molécules, à partir de quoi se construisent les macromolécules, puis, sur notre terre, les cellules vivantes, les organismes, les sociétés, les humains. »⁶⁸⁵

⁶⁸⁰*Ibid.*, p. 58, 59.

⁶⁸¹ Il est mature et aura peut-être une fin. Mais, il n'est pas encore possible pour nous les hommes, de jeter un regard rétrospectif précis sur son origine, car elle reste jusqu'ici incertaine. Nous ne sommes pas non plus en mesure de pronostiquer sur sa fin. Nous ne pouvons donc pas infirmer ou confirmer une telle allégation.

⁶⁸² Morin (E), *La méthode 1, Op. cit.*, p. 59.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 59.

Il est considéré comme infiniment petit, alors qu'il est constitué de plusieurs particules. Il a un **noyau central** chargé positivement. Autour de lui, gravitent des **électrons** qui sont chargés négativement. Plus les recherches avancent, plus il y a d'autres éléments, tels que les **protons** et les **neutrons** en perpétuel tournoiement. Ainsi, la plus petite entité se complexifie. Doit-on encore considérer l'atome comme tel ? A cette question, Morin répond par la négative, car au niveau des particules, tout est indistinction et confusion. Selon lui, la particule n'a pas d'identité logique. Elle oscille entre élément et événement, ordre et désordre. Aussi, ajoute-t-il :

Si nous considérons l'univers à l'échelle micro-physique, l'univers n'est plus qu'une "bouillie d'électrons, de protons, de photons, tous les êtres aux propriétés mal définies en perpétuelle interaction"⁶⁸⁶ (...) Cette fabuleuse « bouillie » subatomique omniprésente nous indique que le chaos est en permanence sous-jacent comme infratexture de notre physis. L'atome est la transformation de ce chaos en organisation.⁶⁸⁷

Si les interactions atomiques ne sont pas facilement appréhensibles, il en va tout autrement de celles qui agissent dans les soleils. Ces derniers se forment, s'allument et se déploient comme des machines horlogères, parfaitement réglées. Ils sont au fondement des atomes lourds, « c'est-à-dire de l'organisation complexe, et du rayonnement, (...) dont se nourrit la vie. (...) tout ce qui dans le cosmos est ordre et organisation, tout ce qui produit toujours plus d'ordre et d'organisation a pour source le soleil. »⁶⁸⁸ Source et producteur de vie, il est en même temps une ogive⁶⁸⁹, un réacteur thermonucléaire, susceptible d'exploser et de causer d'incommensurables dégâts sur les planètes qui l'entourent. Il est pourvu de vie et ne cesse de se consumer, de se détériorer. Et selon Morin, le soleil est en feu. Le nôtre

n'éclaire pas comme une lampe. Il crache le feu, il pète le feu, dans son auto-consommation insensée, une dépense folle que n'avait prévu nul traité d'économie

⁶⁸⁶Thom (R), *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Union Générale d'Éditions, 1974, p. 205.

⁶⁸⁷Morin (E), *La méthode 1*, *Op. cit.*, p. 59. Il ajoute que les éléments qui déterminent cette organisation restent et demeurent instables, indéterminés et désordonnés. L'organisation d'un système peut être décrite par un ensemble d'interactions, mais chaque interaction, considérée de manière isolée, détachée des autres, est selon Morin, indescriptible. Par ailleurs, ajoute-il, l'atome n'est pas simplement un chaos transformé de manière définitive d'ordre et d'organisation. Il est « en genèse permanente comme s'il s'auto-produisait sans discontinuer dans le jeu incessant d'interactions internes. (...) Ainsi, l'atome n'annule pas, il porte en lui et transforme, dans son activité interne permanente, le chaos infraphysique. Dans cette transformation surgissent l'ordre, l'organisation, l'évolution, sans pourtant qu'on puisse éliminer le désordre. », *Ibid.*, p. 59, 60.

⁶⁸⁸*Ibid.*, p. 60.

⁶⁸⁹Dans le domaine de l'armement, l'ogive désigne la tête nucléaire, c'est-à-dire la partie antérieure d'un projectile, de forme conique ou ogivale (relatif à l'arc brisé). Une ogive nucléaire renferme une ou plusieurs charges nucléaires, dont sont dotés certains missiles ou projectiles. *Le Petit Larousse illustré*, *Op. cit.*, p. 708.

*cosmique. Son noyau est un pur chaos. C'est une gigantesque bombe à hydrogène permanente, c'est un réacteur nucléaire en furie.*⁶⁹⁰

L'univers a été créé en catastrophe. Il est pourrait-on dire, l'œuvre de Dieu. Car, les théories scientifiques qui s'emploient à expliquer sa formation ne nous produisent pas avec exactitude sa nature véritable. Toutefois, ce Dieu n'est pas un être figé et immuable. En même temps, il n'est pas au-dessus de la contradiction. Il est lui-même l'essence de la contradiction entre l'ordre, le désordre et de l'organisation. En Asie par exemple, le Dieu-Nature constitue à la fois le *Ying* et le *Yang*, deux principes opposés du bien et du mal, de l'ordre et du désordre. Chaque élément est contradictoirement déterminé par l'autre. Dans la philosophie taoïste, ils désignent respectivement la passivité et l'activité.

En Afrique, on retrouve une telle théorie dans la plus part des peuples qui s'y retrouvent. Robert Ndébi Biya écrit que dans le peuple *Bassa*⁶⁹¹, « *le monde provient (...) d'une semence qui a germé, grandi et donné naissance à un arbre avec tous ses fruits, susceptibles de renouveler le cycle à leur tour et ainsi de suite. C'est donc un développement multiplié promis à la semence qui est l'unique réalité de départ.* »⁶⁹² Nous sommes là aux antipodes de l'immobilisme cosmique. Dans ce cas, il est difficile de croire que d'un être figé, peut surgir un autre être, fut-il mobile ou non. L'Être ou Dieu est consubstantiellement lié aux caractères mâle et femelle, dont la copulation produit tous les étants-présents. Cette copulation s'est effectuée à l'intérieur même de la semence primordiale. Il ajoute alors que :

*L'Africain concevait que le ciel et la terre constituaient l'univers en totalité à l'origine, la voûte et la calotte terrestre étaient solidement unies formant une boule primordiale, la graine ou l'œuf des origines. Elles représentaient les principes mâles et femelles en état de copulation dont le fruit est notre monde gigantesque actuel.*⁶⁹³

Au-delà de ce qui précède, Morin pense que le soleil émet non seulement de la **lumière**, mais aussi des **radiations** dont la température est équivalente à celle de sa destruction. En son sein, il y a des inter-rétroactions implosives et explosives. Tel qu'il se présente à nous, dans son évolution, il va tôt ou tard vers l'une ou l'autre destruction, c'est-à-dire vers « *l'hyperconcentration de l'ultime gerbe de feu de la nova ou supernova. Ainsi, les milliards de*

⁶⁹⁰ Morin (E), *La méthode 1, Op. cit.*, p. 60.

⁶⁹¹ C'est une communauté ethnique que l'on rencontre dans les régions du Centre, du Sud et du Littoral du Cameroun.

⁶⁹² Ndébi Biya (R), *Être comme génération*, Cérît, 1995, p. 49.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 51.

*milliards de soleils sont à la fois l'ordre suprême, l'organisation physique admirable, et le chaos volcanique de notre cosmos. »*⁶⁹⁴

Tel qu'il se présente, le chaos relève d'une indistinction certaine. Malgré tous nos efforts de compréhension, il reste hors de nous et de notre entendement. Il est encore enfermé dans le domaine réservé de l'inconnu, qui d'un point de vue probable, pourrait être atteint. Le moment n'est peut-être pas encore venu de l'appréhender, mais grâce au potentiel noétique de l'homme, il y parviendrait assurément. Seulement, écrit Morin,

*il oblige nos notions antagonistes à se tordre l'une vers l'autre et se nouer l'une en l'autre. (...) Aucune unité des contraires, aucune dialectique ne pourra épuiser le mystère du chaos. Il nous offre un univers grandiose, profond, admirable contre lequel je vous invite à troquer sans hésiter votre petit ordre horloger, construit par Ptolémée autour duquel Galilée, Copernic, Newton n'avaient fait que des révolutions, sans y apporter la révolution.*⁶⁹⁵

Il existe une identité logique entre l'univers et la **nature**, entendue comme l'ensemble de ce qui se produit ou qui est produit et probablement se produirait, qui a été, est et sera, et qui se transforme dans l'espace et dans le temps, de manière indéterminée, sans concepteur ou organisateur (même si, dans certaines croyances, il a été conçu par un être supérieur, Dieu). L'univers apparaît d'habitude comme ordonné, organisé à la perfection et inaltérable. Il définit un endroit où il fait bon vivre, car harmonie et bonté font prévaloir leurs droits en permanence. C'est cette conception du réel qui a fait l'objet de la cosmologie pré-complexe. Pourtant, derrière cette harmonie et cette bonté apparentes, se cachent d'innombrables mutations, agitations, turbulences, violences, meurtres, dont la description ne saurait être envisagée. Cette rivalité s'effectue en même temps que la nature suit son évolution. Selon Morin en tout cas :

*Une telle nature semble alors maternelle (elle se nourrit de vie la vie de chaque être vivant tout en se nourrissant elle-même des vies qu'elle nourrit), sage (comportant toujours régulation et harmonie), extralucide (sachant tout voir et voir le tout). (...) mais ce qui nous apparaît comme « bonté naturelle », nous apparaît, sous un autre angle, comme barbarie naturelle.*⁶⁹⁶

L'univers rassure en même temps qu'il fait peur. Source de vie, il est en même temps source de mort, de destruction, de désastre, de désolation. La nature a besoin de se nourrir afin de préserver sa force productrice. Et elle ne peut consommer que ce qui provient de ses entrailles, la

⁶⁹⁴Morin (E), *La méthode 1, Op. cit.*, p. 60.

⁶⁹⁵*Ibid.*, p. 61.

⁶⁹⁶Morin (E), *La méthode 2, Op. cit.*, p. 58.

matière, le vivant. Cette dialectique de vie et de mort, d'ordre et de désordre est non seulement antagonique, mais aussi nécessaire à sa survie. Elle est même la matrice vitale de son organisation.⁶⁹⁷ Derrière la « *nature-mère* », surgit la « *nature-tombe et hécatombe* ». Derrière la sagesse, l'harmonie, l'ordre et même la bonté, surgit l'excès et la démesure. Car, écrit Morin,

*(...) la grande révélation éco-organisatrice est le produit de l'affrontement de deux Ubris contraires. L'Ubris de mort et l'Ubris de vie, production insensée de semences, germes, spermatozoïdes dont la plupart sont massacrés avant même de naître, précisément par l'Ubris de la mort. Ainsi, ce n'est pas seulement dans des désordres, ses raretés, que la nature est barbare, c'est dans l'édification et la régénération de son harmonie.*⁶⁹⁸

Une telle pensée est étroitement liée à la structure du vivant. Elle considère ce dernier comme un conglomérat interactif de microéléments. Il est en quelque sorte « *un réseau informationnel, une polyboucle récursive, une machine thermique (...) un aspect et moment d'un processus auto-(géno-phéno-égo)-re-organisateur, mais aussi un individu, un sujet.* »⁶⁹⁹ Le vivant est donc complexement constitué. Au même titre que le réel dont il est issu, il se produit en lui diversité, multiplicité, antagonisme. Déjà, la cellule, l'unité vitale, est conditionnée par une complexité relationnelle, c'est-à-dire par « *le buissonnement et grouillement de diversités, pluralités, hétérogénéités, concurrences, antagonismes, inter-dévotions et auto-dévotions.* »⁷⁰⁰ Originairement, la vie brille par son unité. Elle est l'œuvre d'un seul et unique être proto-cellulaire, pouvons-nous dire. Mais au fil du temps, il s'est métamorphosé tant intérieurement qu'extérieurement. Et les êtres qu'il produit sont d'une diversité insoupçonnée. Ils deviennent souvent entre eux, « *des étrangers, des inconnus, des ennemis, bien que ces étrangers, ces ennemis conservent chacun en eux l'inaltérable identité commune.* »⁷⁰¹

⁶⁹⁷ Ainsi selon l'auteur : « *Toute prolifération est holocauste à la mort. Les régulations démographiques spontanées s'effectuent dans et par la liquidation des populations entières. Les réorganisations écologiques éliminent les vivants qu'elles ne peuvent intégrer, rejetant ainsi de leurs boucles d'énormes lambeaux de vie en même temps y enterrant de nombreux tombeaux de morts. Certes l'éco-organisation comporte des complexités inouïes, elle comporte aussi et surtout la simplification massive de la mort.* », *Ibid.*, p. 58.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 360.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 361.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 361. Il ajoute qu'il continue d'être, travers plusieurs métamorphoses, dans ses propriétés organisationnelles fondamentales, dans les éléments chimiques qui constituent son unité, dans son code génétique : « *'le code génétique semble universel et sa clé comme de tout le monde vivant'* (...). *Pourtant, à partir de la première auto-reproduction, commence la scission et l'altérité, qui se poursuivent en diversités individuelles, diaspora, mutations, schismogénèse, morphogénèse. Aucune organisation ne présente une diversification aussi inouïe à partir d'un principe d'unité au sens strict : reproduction de l'identité.* », *Ibid.*, p. 361.

Dès lors, l'unité vitale se divise, se sectionne, se brise en deux ou plusieurs entités qui à leur tour, subissent le même processus, et ainsi de suite. Cette division ou brisure incessante provoque de milliers, voire de milliards de vies égocentriques, qui entraînent « *les compétitions, concurrences, antagonismes, parasitismes, prédatons, phagismes : c'est la vie en miettes qui se mange elle-même, et qui renaît sans cesse, une et en miette, cette auto-manducation.* »⁷⁰² Ces agitations et turbulences au sein même de la proto-cellule sont plus visibles à l'échelle macro-cosmique, c'est-à-dire écosystémique et sociétale. Sur le plan social par exemple, plusieurs conflits (physiques, psychologiques, intellectuels, économiques,...) régissent les rapports entre les hommes, entre les nations de par le monde. Ces agitations, turbulences, oppositions entre la vie et la mort permanent, se font et se défont par le même processus, le même schéma tétralogique désordres – interactions – ordre – organisation. Morin pense alors que la vie est une « unité radicale » présente en tout être, animal et végétal. Ainsi, la biosphère est

*en même temps, non seulement diversité/pluralité/hétérogénéité, mais aussi désunité, désunion, scission, dispersion, opposition, antagonismes. Elle est l'unité logique, ontologique, temporelle, et elle est en même temps poly-logique, poly-ontologie, poly-temporelle*⁷⁰³. *Le problème de la pensée complexe est donc de penser l'unité/désunité de la vie sans résorber, réduire, affaiblir l'un des deux termes.*⁷⁰⁴

La vie, cette vie qui nous intéresse désormais, est solarienne de toutes parts. C'est dans et par le soleil qu'elle a surgi dans l'univers. Il ne doit pas simplement être défini comme ardent, c'est-à-dire uniquement sous l'angle écologique. Son rôle matriciel est d'alimenter la vie, l'existence entière, à travers son rayonnement photonique. Il procure de l'énergie suffisante et même abondante à la biosphère qui à son tour, alimente les êtres qui y vivent. La vie est davantage solarienne parce que « *tous ses constituants ont été forgés dans le soleil, et se sont rassemblés, sur une planète crachée par le soleil, sous l'effet du rayonnement ultraviolet et des orages électromagnétiques d'origine solarienne.* »⁷⁰⁵ Elle est d'autant plus solarienne que la morphogénèse photonique est régie par de « *formidables tournoiemens et tourbillons solaires, en un tour-*

⁷⁰²*Ibid.*, p. 361.

⁷⁰³Et bien entendue poly-machine. Dans *La méthode 1*, Morin le souligne fort opportunément en ces termes : « *La polymachine complexe nommée vie se présente, sous un angle comme être-machine (individu), sous un autre angle comme cycle machinal dans le temps (reproduction), sous un autre angle complexe polymachinal dans l'espace/temps (société, éco-système, biosphère).* », *Op. cit.*, p. 370.

⁷⁰⁴Morin (E), *La méthode 2*, *Op. cit.*, p. 363.

⁷⁰⁵Morin (E), *La méthode 1*, *Op. cit.*, p. 370.

*billon électrique bouclant en machines productrices – de – soi des milliards et milliards d'échanges entre atomes issus du soleil. »*⁷⁰⁶

Nous ne pouvons donc plus nier le lien existant entre la vie en tant qu'entité globale, en tant que macrocosme et l'être vivant qui la représente à l'échelle microcosmique. Selon Morin en tout cas, ces deux réalités ne sont pas là où elles ont toujours été supposées être, c'est-à-dire simplement séparées et perdues, dans un recoin de banlieue cosmique, entre micro et méga-physique. Ces deux régions écrit-t-il,

*font parties d'un continuum actif où se nouent en tourbillons l'être solaire méga-physique et un peuple micro-physique innombrable, lui-même fils du soleil. [Ainsi, nous, les êtres vivants,] sommes un petit bout appendicieux du soleil qui, après trempage marin, mijotage chimique, décharges électriques, a pris vie.*⁷⁰⁷

La vie se présente alors comme transformation ou même métamorphose permanente. Par exemple, « *La formation d'un enfant, à partir d'un œuf puis d'un embryon est une métamorphose intra-utérine au terme de laquelle un fœtus à branchies se transforme en humain à poumons* »⁷⁰⁸ Il nous faut donc penser et comprendre la préhistoire organisationnelle de l'univers, du monde physique, concomitamment avec celle de la vie. Cela n'a pas été le cas dans la rationalité unique occidentale, antique et moderne. Ainsi, la rationalité complexe, qui est en mesure de fournir des explications acceptables sur la connaissance aujourd'hui, atteste que :

*Le vrai cordon ombilical tourbillonne de remous en remous, remonte vers le soleil. Née dans un placenta marin, la vie cesse d'être orpheline. Elle a un Hermaphrodite père/mère, qui la nourrit du miel rayonnant de ses entrailles ; elle est cousine des êtres physiques innombrables, les uns éphémères, comme les tourbillons éoliens, les remous liquides, les flammes, les autres à souffle très long comme les étoiles... »*⁷⁰⁹

Telle est donc ce que nous pouvons garder de l'épistémologie complexe. Nous pouvons tout simplement noter qu'elle est révélatrice d'un certain nombre d'agitations, de turbulences, de collisions, d'agglomérations, de scissions, de dispersions, d'interactions, de désordres, d'ordres, d'organisations de la *physis* et qui se ramifie non seulement dans le vivant, mais aussi dans les relations intersubjectives. C'est donc cette complexité sociale qui fera l'objet de notre réflexion dans le chapitre suivant.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 370.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 370.

⁷⁰⁸ Morin (E), Morin (E), *La Méthode 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Seuil, 2001, p. 300.

⁷⁰⁹ *La méthode I, Op. cit.*, p.371

SIXIEME CHAPITRE : LA NATURE DES RAPPORTS SOCIO-POLITIQUES DANS LE PARADIGME DE COMPLEXITE

Nous sommes désormais rendu au dernier chapitre de cette partie. Il est évocateur en ce sens qu'il est lié à l'une des plus vieilles réalités de l'existence du vivant, celle des rapports intersubjectifs. Ceux qui définissent notre espèce ont surement surgi et évolué en même temps que nous. Dans le chapitre précédant, nous avons parlé de la nature, des fondements ou même de la structure de l'épistémologie complexe. Il a été rédigé en deux articulations : la première a traité du statut épistémologique de la complexité et la seconde a traité de sa conception de l'univers. Dans un cas comme dans l'autre, il y a lieu de retenir que Morin a introduit le désordre, l'erreur, l'aléa, l'illusion dans la connaissance, aux côtés de l'ordre, de la certitude et de l'organisation, qui ont prévalu dans l'unité rationnelle qui a précédé sa pensée. Ces termes n'ont pas reçu l'onction de la rationalité classique dans la connaissance de la réalité (ontologique, anthropologique, épistémologique et sociale). Et c'est pour cette raison que Morin a considéré cette rationalité comme simplifiante, car elle occultait le savoir dans son ensemble. Pour lui donc, la dialogique de l'ordre et du désordre, de la vérité et de l'erreur, de l'un et du multiple, nous rapprochent de plus en plus de l'évidence rationnelle, de la nature même de la réalité. Cette complexité va se déployer dans les rapports sociaux. Ces derniers sont, aux yeux de Morin, aussi complexes que les fluctuations observées dans la nature. Il sera donc question dans ce chapitre, de penser la politique, telle qu'elle est perçue par la rationalité complexe, à travers les notions de **radicaux politiques** et de **développement**.

I : LES RADICAUX POLITIQUES

La socialisation de l'être de l'homme a été longue. Elle est née de la proto-société primitive, a évolué depuis l'apparition premiers individus du genre *homo* jusqu'à notre espèce, celle de *sapiens*. Si jusque-là, il n'a pas été prouvé ou démontré par voie de fait, qu'avant son entrée dans la société, l'homme vivait dans ce que Hobbes et Rousseau ont appelé l'état de nature, c'est justement parce que cette dernière, la société, est consubstantielle à son être. Tel a d'ailleurs été le point de vue d'Aristote et celui d'autres penseurs. Et c'est dans ce désir incessant des hommes d'étudier les rapports intersubjectifs, qu'a surgi la notion de **politique**. Mais ici, nous devons alors concevoir cette notion dans sa **globalité**, c'est-à-dire à l'échelle planétaire, comme l'exige l'auteur de la complexité. Pour y parvenir, une clarification de certaines notions et de certaines

théories regroupées sous le vocable de **radicaux politiques** est nécessaire. Il désigne l'**émiettement de la politique**, le **marxisme** et le **freudisme**, l'**amour** et la **science...**, qui ont jalonné les **l'unité sociopolitique** observée dans le monde. Ces réalités n'ont pas su, et du même coup, pu garantir l'harmonie sociale dans l'espace et dans le temps. Elles se sont juxtaposées et se sont niées les unes après les autres au fil du temps. Elles ont donc souffert d'une absence de dialogue et de coopération entre elles, entre les gouvernants et les gouvernés, entre les nations.

1 : La politique en miettes

La politique, comme théorie ou comme pratique, a toujours été considérée comme une réalité unidimensionnelle. Elle s'est toujours présentée sous forme de hiérarchie entre les détenteurs du pouvoir et leurs sujets. Les conflits résultant des rapports entre ces deux groupes justifient le désir de conservation du pouvoir par les uns et l'accession ou le renversement de ce dernier par les autres. Ces conflits d'intérêts sociaux ont permis aux Anciens de penser des théories dont le but n'était rien d'autre que d'assurer la cohésion et l'harmonie entre les membres de la cité.

Mais tel n'a toujours pas été le cas, pour ce qui était des attentes et des espoirs que devaient susciter ces théories, puisqu'elles ne faisaient pas l'unanimité de ceux à qui elles étaient destinées, de par leur caractère unilatéral, unidimensionnel. Par exemple, note Morin, lorsque la révolution française s'est résolue à concevoir une politique orientée vers le **bonheur** de tous, de la collectivité d'une part et d'autre part, vers la **promotion de l'homme**, elle a considéré les politiques « totalitaires » qui l'ont précédées (et qui étaient tournées vers le bon gouvernement, l'ordre et l'équilibre sociaux) comme désormais insuffisantes, inadaptées à résoudre les problèmes humains et sociaux. Seulement, mentionne-t-il,

*dès le XIX^{ème} siècle, l'humanisme démocratique de la révolution française est critiqué au nom de conceptions englobant encore plus le problème humain et mettant en cause radicalement la vie de l'homme en société. Le marxisme fut l'expression révolutionnaire finalement triomphante de la politique totale. Mais il y a aujourd'hui crise radicale de cette politique radicale, impasse totalitaire de la politique totale.*⁷¹⁰

⁷¹⁰Morin (E), *Introduction à la politique de l'homme*, Seuil, 1965, p. 9.

Cet exemple pose alors un problème dans la vie sociale de l'homme. Plus rien n'est à même d'assurer son devenir, son histoire. L'idéal démocratique se trouve menacé, parce qu'il est lui-même devenu producteur d'erreurs et d'illusions qu'il a reprochées aux politiques qu'il a remplacées. L'humanisme qu'il sécrétait en son temps a été fragilisé, parce qu'il ne faisait plus l'unanimité entre ses défenseurs, ses tenanciers et le peuple. En effet, la démocratie se réclamant d'un système libéral, va sur le plan socio-économique, se muer en **capitalisme**, qui n'est rien d'autre que ce « *système économique et social fondé sur la propriété privée des moyens de production et d'échange.* »⁷¹¹ Il est créateur de richesses sur le plan individuel. D'autre part, il est à l'origine de la **société de classe**. Ainsi, les inégalités sociales qu'il a imputées aux politiques traditionnelles resurgissent et semblent même être plus virulentes que les précédentes, d'où son incapacité de répondre aux attentes des pauvres, des ouvriers. Edgar Morin écrit dans ce sens que :

*Le capitalisme devient un spectre lorsqu'il apparaît comme une sorte d'être anthropomorphe, de deus ex machina, ourdissant sans trêve ruse et infamie contre les peuples travailleurs. Dès lors, les hallucinés idéologiques voient le capitalisme décider, agir, tromper comme d'autres avaient pu voir au Moyen Âge, le diable.*⁷¹²

Il s'est donc senti bousculé, menacé par le **socialisme** qui, sans aucun doute, s'est voulu révolutionnaire et porteur d'espoir pour le peuple misérable. Il désigne la doctrine politique dont le but est de substituer à la propriété privée des moyens de production et d'échange que sécrète et véhicule le capitalisme, la propriété collective desdits moyens. Selon ses fondateurs, notamment Karl Marx et Friedrich Engels, il se voulait le produit du développement de la classe ouvrière, en lieu et place du capitalisme industriel « sauvage » et destructeur. Et comme le souligne Morin, il se fabrique alors, dans la classe des privilégiés, un **socialisme** dans lequel la classe ouvrière n'est pas considérée ou prise en compte, à partir des débris d'un monde tribal et féodal. Seulement, l'« *halluciné idéologique* », le capitaliste, a une mauvaise conception de ce dernier et qu'il considère d'ailleurs comme

une entité existante, portée par la classe ouvrière (inexistante ou asservie) et le peuple. Le terme peuple, dans ce contexte, joue alors une fonction hallucinatoire spécifique. Effectivement la notion de peuple, dans son principe « socialiste », exclut la population qui constitue le peuple, pour s'épanouir dans la plénitude méta-

⁷¹¹ *Le Petit Larousse illustré*, 2008, *Op. cit.*, p.157. Et dans le marxisme, il est « régi par la recherche de la plus-value grâce à l'exploitation des travailleurs par ceux qui possèdent les moyens de production et d'échange. », *Ibid.*, p.157.

⁷¹² Morin (E), *Pour sortir du XXe siècle*, Fernand Nathan, 1981, p. 58.

*physique, et comme les grandes divinités de siècles théologiques, il parle par la bouche de ses prêtres, les dirigeants du parti.*⁷¹³

Toute la politique se trouve alors bouleversée de toutes parts. Elle se vide progressivement de son contenu originel, de son « *art de gouverner* », dont les valeurs portaient sur la justice, l'égalité, la vertu et même la pondération et du même coup, se trouve aculée et envahie par les agents qui, de par le passé, étaient extrinsèques à son être : la **bureaucratie**, l'**administration**, la **science** et la **technique**. Dans la même optique, cette politique, « *ayant étendu son champ d'action à l'économie, à la santé, à la prospérité, au bien-être, etc. semble plus tributaire que suzeraine de ces nouveaux domaines...* »⁷¹⁴

Dépouillée de ses principes directeurs (gestion harmonieuse de la chose publique, des biens et des personnes, éthique, justice, égalité...), et en même temps remplie par les agents extérieurs, la politique craque, se fragmente, se parcellise. Cet émiettement n'est pas gratuit, il provient de son caractère désormais problématique. Car, « *si la politique est en question, écrit Morin, c'est que toute question devient politique.* »⁷¹⁵ Une urgence s'impose, celle de l'apparition d'un nouveau paradigme à même de gérer et d'orienter de mieux en mieux le jeu et l'enjeu politiques, d'où la notion d'**anthropolitique**. C'est un néologisme employé par Morin et vulgarisé dans le milieu sociologique français, notamment par Pierre Gonod et bien d'autres défenseurs de la pensée complexe. Elle désigne la politique totale de l'être de l'homme, en ce sens qu'elle se veut ouverte (à tous les aspects de sa vie), multidimensionnelle et moins mutilante que celles qu'elle veut substituer.

Dans le siècle dernier, la politique s'est gonflée d'alluvions nouvelles. Selon Morin, elle est d'abord devenue économique et sociale, « *élevant à la hauteur des fins politiques de la production et de la distribution des biens, la prospérité, le bien-être.* »⁷¹⁶ Il ajoute que la **welfare state** qui couronne l'évolution politique de cette époque, substitue « *une politique-providence à une politique-gendarme* ». Dans son déploiement, « *elle couvre d'assurances de plus en plus*

⁷¹³*Ibid.*, p. 59, 60. Et ce à quoi se sont arrimés les socialismes totalitaires hitlérien, stalinien, et même la plupart des pays du Sud, du Tiers-Monde, nouvellement indépendants.

⁷¹⁴Morin (E), *Introduction à la politique de l'homme*, *Op. cit.*, p. 10.

⁷¹⁵*Ibid.*, p. 10 *De facto*, tous les problèmes de l'homme, de l'humanité se rapportent désormais à la politique, la traversent de toutes parts jusqu'à sa fragmentation : « *En gonflant, boursouflant, faisant perdre forme aux politiques connues, conçues ; en allant jusqu'à les faire éclater en miettes. Et la politique en miettes trahit la difficulté, l'échec dans la gestation d'une politique de tout l'être humain, ou anthropolitique.* », *Ibid.*, p. 10.

⁷¹⁶*Ibid.*, p. 10.

multiples la vie humaine et tend à envelopper travail, loisirs et culture, affirme Morin. »⁷¹⁷ Ainsi donc, la politique a tendance à étendre ses réseaux dans presque tous les domaines de la vie individuelle et sociale de l'homme. Et peut-être de manière totalisante ou totalitaire, note Morin, elle

peut se développer dans le cadre des systèmes parlementaires occidentaux ou des systèmes de partis uniques, elle peut être au service de la révolution ou d'un conservatisme évolutionniste : elle a partout remplacé l'ancienne politique stricto-sensu. Elle est déjà politique-de-l'homme-dans-la-société.⁷¹⁸

En se mondialisant, elle a fait naître certains problèmes fondamentaux, à même de mettre en péril l'humanité dans son ensemble. D'un côté, l'apparition du Tiers-Monde a « *fait surgir la faim, la nourriture, la santé, la natalité comme problèmes-clés de la politique mondiale.* »⁷¹⁹ De l'autre côté, à l'autre pôle de la politique mondiale, il y a les pays riches, dans lesquels se sont développées la science et la technique. Ce développement a abouti à la mise sur pied de l'arme thermonucléaire qui, selon Morin, pose aujourd'hui « *le problème de vie ou de mort de l'espèce, et cette alternative de vie ou de mort pose politiquement le problème jusqu'alors philosophique de l'homme.* »⁷²⁰ Le premier pôle lutte pour la survie de l'espèce et le second prolifère la mort à grande échelle. Ceci amène Morin à recenser les champs qui passent de l'extérieur à l'intérieur de la politique :

(I) Pour constituer une politique multidimensionnelle de l'homme.⁷²¹ Au premier chef, il y a le passage de ce qu'il appelle l'**infra-politique** à la politique. On y retrouve : (1) les **champs « bio-politiques »** du vivre et du survivre, à savoir : la vie ou la mort de l'humanité, menacée par l'arme atomique, la guerre mondiale, la faim, la natalité, la santé, la mortalité ; (2) les **champs éco-politiques**, qui sont non seulement déterminés, mais aussi orientés par la croissance économique, à l'instar de la planification ; (3) les **champs socio-politiques**, qui sont marqués par l'assistance économique-sociale à l'être de l'homme⁷²², l'éducation, la culture, les loisirs et enfin, l'ébauche d'une politique des besoins. Tous ces champs convergent vers une **politique-providence**.

⁷¹⁷*Ibid.*, p. 10.

⁷¹⁸*Ibid.*, p. 10, 11.

⁷¹⁹*Ibid.*, p. 11.

⁷²⁰*Ibid.*, p. 11.

⁷²¹*Ibid.*, p. 11.

⁷²²Il s'agit des protections et des assurances travail, maladie, vieillesse, mort.

A cette première phase de la construction d'une politique multidimensionnelle, s'ajoute une autre, celle du passage de la **supra-politique** à la politique. Alors que les nécessités infra-politiques de la survie de l'espèce entrent dans la politique, les problèmes philosophiques ou supra-politiques liés aux questions du sens de l'existence deviennent aussi politiques. Karl Marx a d'une part, fait de la politique « *l'héritière et la réalisatrice de la philosophie.* »⁷²³ D'autre part, ajoute Morin, « *la société bourgeoise naissante a lancé l'Idée de bonheur dans la politique, par la bouche de Saint Just. Enfin, la civilisation bourgeoise mûrissante propose de réaliser les aspirations de l'individu.* »⁷²⁴ Mais les solutions proposées par la bourgeoisie sont devenues insuffisantes pour satisfaire les besoins des hommes. Car, écrit Morin, « *toute civilisation qui veut arracher l'humanité du Destin pose le problème de l'homme.* »⁷²⁵ Ainsi, ajoute-t-il,

*toutes les avenues du vivre (depuis le « survivre » jusqu'au « est-ce ainsi que les hommes vivent ? ») et toutes les avenues de la politique commencent à s'entre-rencontrer, s'entre-pénétrer, et annoncent une onto-politique, concernant de plus en plus intimement et globalement l'être de l'homme.*⁷²⁶

(II) Pour constituer une politique du développement de l'être humain.⁷²⁷ Selon Morin, la politique de l'heure a tendance à s'articuler autour de la notion du **développement**. Mais, le développement est intimement lié au **sous-développement**. Ce dernier pose le problème de la définition de la politique totale de l'homme, au point de vue économique. Il est « *incorrect par la philosophie statique du développement qui l'encadre. (...) le terme grossier de sous-développement (né d'une pensée anthropologique sous-développée) a l'avantage de poser implicitement le développement comme cardinal de la politique.* »⁷²⁸

Il faut dans cette optique, penser le développement humain au-delà de la sphère économique. La véritable politique du développement humain qui est en gestation, doit partir de la prise en charge du sous-développement qui dans le futur, pense Morin, devra être nié, dépassé et fossilisée. Ce développement doit trouver un autre ressort « *dans une pensée de plus en plus*

⁷²³ Morin (E), *Introduction à une politique de l'homme*, Op. cit., p.12.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 12.

*prospectiviste, anticipatrice. (...) ainsi, l'horizon de la pensée politique s'élargit à l'humanité, conçue comme un tout planétaire, dans son mouvement d'un passé à un avenir. »*⁷²⁹

(III) Pour constituer une politique de l'homme dans le monde.⁷³⁰ Selon Morin, l'anthropolitique est intimement liée à la **cosmo-politique**. En général, les politiques internationales ou planétaires se présentent comme les prémisses de l'anthropo-cosmopolitique. Au fil du temps, « *le centre nucléaire de la politique* » deviendra « *l'homme en devenir dans le monde* ». Ces fragments du puzzle montrent que la constitution définitive de cette figure incertaine, celle de l'anthropolitique, est encore incertaine. Toutefois, « *le problème de l'homme en devenir dans le monde est celui-là même de la philosophie, Marx ouvrait l'ère politique de la philosophie. Aujourd'hui, l'ère philosophique de la politique est ouverte [dans et par l'anthropolitique].* »⁷³¹ Cette nouvelle tendance politique, à laquelle aspire la pensée complexe, est tributaire de deux réalités d'un même phénomène, celui de la métamorphose de la vie sociale à l'échelle planétaire. Morin écrit alors que :

*L'anthropolitique doit partir à la fois de l'émiettement empirique et de l'unité théorique. Elle ne saurait nier la tendance à l'émiettement en se proposant une politique homogène ; elle ne saurait renoncer, c'est-à-dire renoncer à l'espoir d'un contrôle et d'une direction des processus sociaux. D'une part elle doit partir de paliers différents, et de la contradiction entre l'action de plus en plus parcellaire et la pensée de plus en plus planétaire.*⁷³²

Au-delà de l'émiettement de la politique, Morin considère aussi, comme faisant partie des radicaux politiques, le **marxisme** et le **freudisme**. Ils se présentent comme tels, parce qu'ils sont, sur le plan théorique, des doctrines unidimensionnelles quant à leur façon de définir l'être de l'homme.

2 : Le marxisme et le freudisme

Le marxisme est la théorie philosophique, économique et politique, fondée par Karl Marx et qui repose sur la lutte des classes et les conflits d'intérêts sociaux. Le freudisme quant à lui est

⁷²⁹*Ibid.*, p. 12, 13.

⁷³⁰*Ibid.*, p. 13.

⁷³¹*Ibid.*, p. 13.

⁷³²*Ibid.*, p. 13, 14. Toutefois, cette politique, l'anthropolitique, doit mentionne Morin, « *tendre à faire communiquer les paliers, à faire converger et, symptomatiquement, à unifier une politique multidimensionnelle à tous les fragments de la politique. La constitution de l'anthropolitique doit être un va-et-vient incessant entre la dispersion empirique et le centre théorique. Encore faut-il qu'il y ait un noyau central.* », *Ibid.*, 14.

une pensée psychanalytique, introduite par Sigmund Freud et qui porte sur la saisie du comportement humain, à partir de la connaissance de la structure de son appareil psychique.

Marx pense son unité politique en plaçant l'homme au centre des préoccupations sociales. Celle-ci a pour but de l'amener à trouver et à s'approprier « *la vérité de sa nature* »⁷³³, sa **liberté**. De son point de vue, la société est à dominance capitaliste. C'est une société dans laquelle les biens matériels sont inégalement répartis entre les citoyens. D'une part, il y a les nantis, les bourgeois, détenteurs des capitaux et des moyens de production. D'autre part, il y a les pauvres, les prolétaires, qui dépouillés des biens matériels, doivent pour vivre, vendre leur force de travail contre un salaire dérisoire. Cette inégalité de condition l'amène à nier toute valeur au capitalisme, au profit du socialisme, qui serait dépourvu de toutes formes d'injustices. Celui-ci doit amener le prolétariat à renverser la bourgeoisie régnante, au moyen d'une révolution.

Ainsi, il pose comme principe directeur de son système politique, la condition d'existence de l'**homme générique** qui selon Morin, « *accomplit son histoire comme recherche productrice de son propre être, mais à travers perte de substance (aliénation) et déchirement (exploitation)* ». »⁷³⁴ Le marxisme trouve sa pertinence dans une anthropologie dont l'objectif majeur est la suppression totale de l'exploitation du pauvre et la réduction de son aliénation à sa plus petite expression. Selon Morin, l'homme générique de Marx se présente comme

*un Prométhée bâtard de l'Esprit du monde hégélien et du bipédisme prolétaire-jouisseur du monde de l'humanisme bourgeois. Il porte au poing le feu du forgeron, mais sa flamme est toute tournée vers les ténèbres extérieures. Il souffre d'une imbécilité qui le fait sécréter rêves, mythes, institutions dans lesquels il aliène sa substance.*⁷³⁵

C'est un être humain à part entière, déterminé par toutes les composantes biologiques et anthropologiques. Mais, il lui manque de logique propre, c'est-à-dire les moyens intellectuels, les idées pour s'autodéterminer et s'auto-affirmer. Toutefois, il est capable de changer son statut social en domestiquant la nature, en la dominant, comme l'ont pensé Bacon et Descartes. La mission première de l'homme, en tant qu'être pensant, est de transformer le monde pour son bien-être, son bonheur. Selon Morin, l'homme générique que décrit Marx n'est pas simple. Il « *em-*

⁷³³ *Ibid.*, p. 16.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 16. Marx pense que l'homme générique est un être borné. Il est question pour lui de réduire son imbécilité « *en prenant possession de la nature.* », *Ibid.*, p. 16.

brasse de multiples dimensions anthropologiques. Mais son noyau, auquel tout le reste s'ordonne, est simple par insuffisance. »⁷³⁶

Il lui manque donc trois choses. La première est la **pensée**, c'est-à-dire « *l'étonnement pour la condition humaine.* »⁷³⁷ Cette idée semble cependant avoir un caractère unidimensionnel. Marx a orienté son anthropologie sous l'angle exclusivement social. Elle se confond même, sur le plan politique, à une idéologie. Pourtant, écrit Morin : « *la politique qui se fonde sur un homme amputé, schématisé, idéologisé, sera une politique amputée, schématisée, idéologisée, qui réalisera une œuvre étrangère aux fins qu'elle se proposait.* »⁷³⁸ En second lieu, Marx pense que l'existence de l'homme générique s'articule autour du « **noyau producteur** ». Cet homme

*ne considère que comme satellites – dérivés ou aliénés – l'homme jouisseur-consommateur, l'homme ludique, l'homme imaginaire, l'homme mythologique. L'aliénation, où se situent rêves et mythes, est conçue comme dissolution seulement, jamais comme revitalisation du réel. L'aliénation est toujours dérivé, dérivation à sens unique, jamais échange, participation.*⁷³⁹

Il s'apparente à l'« *homme unidimensionnel* », dont parle Herbert Marcuse⁷⁴⁰. Il lui manque quelque chose de fondamental, qui puisse le sortir de sa léthargie. Il lui manque, selon Morin, le « **noyau de la psyché** »⁷⁴¹ qui nécessairement, doit composer avec ce qu'il possède déjà et qu'il utilise avec adresse, le « **noyau de l'homo faber.** » Mais, Marx n'y a pas pensé en son temps (même s'il faut reconnaître que de telles questions ne faisaient pas encore parties des préoccupations majeures des hommes de science de cette époque). Il n'interroge pas le côté psycho-affectif de l'être de l'homme, qui est un indicateur déterminant de son comportement. Ainsi, à l'homme de Marx, affirme Morin, sont quasi inexistantes les réalités psycho-affectives telles que : l'**angoisse** (qui est un concept majeur dans les pensées des auteurs comme Kierkegaard, Freud, Heidegger, etc.) ; la **volonté de puissance** (inhibée par les conditions de vie exécrables) ; la **poésie** ; la **folie** et le **mystère**. L'homme générique de Marx est un être dialectique. Il porte en

⁷³⁶*Ibid.*, p. 16.

⁷³⁷*Ibid.*, p. 16.

⁷³⁸*Ibid.*, p. 17.

⁷³⁹*Ibid.*, p. 17.

⁷⁴⁰Marcuse (H), *L'homme unidimensionnel* (1964), Minuit, 1968.

⁷⁴¹Cela ne veut aucunement dire qu'il n'en possède pas un. Car dans la rationalité classique occidentale l'homme a été défini comme un être bidimensionnel constitué. Il a un *soma* et une *psyché*. Mais ce que nous voulons dire ici, c'est que l'homme générique de Marx n'utilise pas assez cette *psyché*, c'est-à-dire sa conscience, sa raison pour comprendre ce qui lui arrive et s'interroger, mieux penser comment s'en sortir. Car, Morin pense que « *c'est dans la psyché que confluent pour s'ordonner et se désordonner, les puissances affectives et les puissances mentales.* », *Introduction à une politique de l'homme*, *Op. cit.*, p. 17.

lui la contradiction entre la conscience et l'inconscience. Et cette dualité doit « *se résorber dans les progrès de la conscience – la désaliénation et non comme duplicité fondamentale. (...) L'homme dialectique de Marx ne se regarde jamais au miroir, ne s'inquiète jamais de son ombre, ne plonge pas aux profondeurs de l'homo duplex.* »⁷⁴²

Enfin, selon Marx, l'homme générique est à la croisée de chemin entre l'homme philosophique et l'homme empirique des sciences de l'homme, d'où sa richesse : « *il permet une communication entre recherche particulière et pensée générale sur l'homme. D'où aussi sa pauvreté relative : il garde quelque chose de l'abstraction philosophique et il n'est pas assez enrichi par les alluvions des sciences humaines.* »⁷⁴³ En clair, l'homme générique dont parle l'auteur du *Capital*, qui selon Morin, ouvre une brèche à l'anthropologie générale, demeure à moitié abstrait et concret d'une part et d'autre part, à moitié « *engagé dans sa gangue philosophique.* »⁷⁴⁴

Mais, Marx met très tôt un terme à son entreprise anthropologique. Cette entreprise, qui implique la possession, mieux la transformation de la nature par l'homme et qui se veut révolutionnaire, « *s'appuiera sur une notion atrophiée de l'homme atrophié [sur le plan psycho-affectif, émotionnel], privilégiant tout ce qui concerne la production.* »⁷⁴⁵ Ainsi, la solution qui découle de la dialectique, c'est-à-dire de la contradiction qui détermine l'existence de l'homme générique se situera, chez Marx, dans « *le processus de production* ». D'autre part, ce qui le libère de son aliénation proviendra de l'appropriation par tout le prolétariat, des moyens de production, c'est-à-dire du renversement de la bourgeoisie, suivi de l'accaparement de ses moyens de production.

Mais, tel qu'il se présente, le marxisme pose selon le penseur français, un problème plus vaste que celui qu'il est tenu de résoudre. Premièrement le socialisme, comme réponse aux conflits d'intérêts sociaux « *suppose qu'il suffirait de briser l'infrastructure de la société capitaliste pour que se libère une « bonté » de l'homme qui ferait progresser l'histoire par le bon côté.* »⁷⁴⁶ Deuxièmement, le philosophe allemand laisse entendre que le progrès historique s'est fait « *du mauvais côté, (...) à travers l'exploitation et l'aliénation.* »⁷⁴⁷ Le regard qu'il jette sur l'histoire est pessimiste. Mais ce pessimisme se mue en optimisme dans et par le progrès, le développe-

⁷⁴² *Ibid.*, p. 18.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 20.

ment, c'est-à-dire dans et par la transformation de la nature, même si note Morin, « rien n'a pu encore contester la prédominance du mauvais côté du progrès. »⁷⁴⁸

L'autre problème que pose le marxisme est issu des « aptitudes de l'homme à la bonté », qui orientent le progrès historique vers le bon côté, celui de sa libération de l'exploitation et de l'aliénation. Selon Morin, ce problème « crie silencieusement » dans tout le marxisme. Le problème des aptitudes à la bonté, psycho-affectif par essence, et que Marx n'a pas développé dans son anthropologie, soulève implicitement sa dialectique de l'histoire. Implicitement, l'homme de Marx est à la fois bon et mauvais : « implicitement, écrit Morin, le lien entre le bon et le mauvais côté de l'histoire, si variable soit-il, est indissoluble. Implicitement, et même explicitement le chemin de l'aliénation et celui de sa désaliénation ne sauraient être dissociés. »⁷⁴⁹

Quelle est donc la nature du nouveau paradigme dans lequel Marx veut loger l'homme pour penser sa liberté, dépouillé de toute forme de servitude, de ce qu'il appelle lui-même la « préhistoire humaine » ? Il repose sur la libération au moyen de la révolution, du renversement de la bourgeoisie par le prolétariat. Mais alors, cette réponse confond la cause et la condition de l'exploitation : La condition de l'exploitation est le produit du sous-développement ou de la rareté, mais la cause est ailleurs. Selon Marx, il est logique ou normal que dans ces conditions, un groupe exploite un autre. Mais, selon Morin, Marx reste inconscient de la difficulté du problème de l'exploitation : « il n'en voit de solution que dans une conjoncture historique-sociologique particulièrement favorable (développement et crise du capitalisme) dominée par le rôle démiurgique d'une classe exceptionnellement douée de « bonté » historique, le prolétariat industriel. »⁷⁵⁰

Toutefois, se demande Morin, le prolétariat a-t-il la force « pour faire basculer du « bon côté » le développement humain ? »⁷⁵¹ Cette question laisse les marxistes sans réponse, si nous nous en tenons à l'échec du socialisme dans l'histoire, depuis la fin de la première guerre mondiale jusqu'à nos jours. Cette lacune a été « colmatée par l'espérance messianique », sans laquelle l'homme générique ne pourrait contempler la lumière du soleil, sa liberté. Mais, celui-ci, bonifiant au départ, s'est mué sur le plan politique, en terreur en Europe de l'Est. Cette terreur

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

(aliénation et exploitation) a été semblable à celle du capitalisme qu'il a voulu remplacer. D'autre part, ce messianisme n'a pas rempli son schéma révolutionnaire. Car, souligne Morin,

*la classe ouvrière dans les pays occidentaux s'est laissée ou diviser, ou embourgeoiser, ou dominer, ou mystifier (y compris par le stalinisme). Les classes ouvrières les plus concentrées, les plus nombreuses se sont inscrites dans la société des grands pays capitalistes, cette insertion transformant la société, mais ne la révolutionnant pas.*⁷⁵²

Mais, pense Morin, l'échec du marxisme n'est pas absolument négatif. Il nous amène à découvrir de nouveau la complexité humaine. Elle nous fait redécouvrir l'homme mystique, magique, religieux, messianique « *au cœur même de la citadelle qui prétendait lutter au nom et avec les armes de la raison, de la science, etc.* »⁷⁵³ De même, ajoute-t-il, la crise du marxisme est féconde dans la mesure où elle conduit à une reconsidération de l'être humain, à sa redécouverte, « *non seulement les évidences que le « marxisme-léninisme » avait occultées mais la profondeur des racines du problème anthropologique. Cela, à condition de ne pas occulter à son tour le noyau marxien...* »⁷⁵⁴ A ce noyau marxien de l'*homo faber*, il faut donc associer celui de la *psyché* dans la conception d'une véritable politique de l'être de l'homme.

Le freudisme a réduit ses réflexions dans la seule conception de la *psyché*, pour saisir le comportement de l'être de l'homme. Il a toutefois fait quelques incursions dans le monde socio-politique, comme par exemple dans *Malaise dans la civilisation*. Dans cet ouvrage, Freud cherche à comprendre et à décrire les rapports antagonistes entre le Moi et le Surmoi. Pour lui donc, le Moi a des exigences qui ne sont pas toujours considérées par la réalité sociale et morale, car se voulant exclusivement régulatrice et répressive. Ces rivalités provoquent toutes les crises et les catastrophes civilisationnelles qui se manifestent dans le monde. Il écrit alors que :

*Les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent bien, et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse. Et maintenant, il y a lieu d'attendre que l'autre des deux « puissances célestes », l'Eros éternel, tente un effort afin de s'affirmer dans la lutte qu'il mène contre son adversaire non moins immortel.*⁷⁵⁵

⁷⁵²*Ibid.*, p. 22.

⁷⁵³*Ibid.*, p.22.

⁷⁵⁴*Ibid.*, p. 22.

⁷⁵⁵Freud (S), *Malaise dans la civilisation*, Chicoutimi, 2002, <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, p. 61, consultation du 23 février 2017.

Mais dans son ensemble, le freudisme est resté unidimensionnel, focalisé sur le noyau de la *psyché*. Ce qui a donc fait de lui un radical politique. Rappelons qu'avant Freud, l'homme a été défini comme un être bidimensionnel, constitué d'un corps et d'un esprit. Sauf qu'il a été établi non seulement une différence entre ces deux instances, mais aussi une hiérarchie entre elles. La différence entre le corps et l'esprit a été de nature structurelle. Le corps, éphémère, a été considéré comme la chose étendue, qui après son dépérissement, devait libérer l'esprit du monde sensible, dans lequel il a été fait prisonnier. Ce corps empêchait l'esprit de s'élever vers les Idées, la Vérité, c'est-à-dire la connaissance et la vertu. L'esprit quant à lui, immuable et éternel, plus aisé à connaître que le corps selon Platon et Descartes, a été défini comme le siège de la pensée, des idées claires et distinctes.

Toutefois, dans sa théorie de la psychanalyse, Freud a montré l'extrême complexité de l'esprit. S'il a été perçu par ses prédécesseurs comme transparent et translucide à lui-même, il en est allé tout autrement pour lui. En effet, certains phénomènes psychiques lui échappent totalement ou en partie, des phénomènes inconscients ou phénomènes compulsions. Et c'est dans l'inconscient que sont secrétés le rêve, l'illusion, le mythe, la religion... L'inconscient psychique influence le Moi au quotidien. Il subit une triple pression. La première lui vient du monde extérieur, la seconde de la libido et la troisième des exigences sociales et morales. C'est pour cela que ce dernier n'est pas selon Freud lui-même, « *maître dans sa propre maison* ».

Le marxisme a eu la même intuition, mais sur le plan sociétal. Et selon Morin, le marxisme et le freudisme se sont radicalisés, et sont devenus unidimensionnels dans leur particularité respective. Dès lors, pour penser une véritable politique de l'être de l'homme, il faut « *à la fois remédier l'insuffisance marxienne et renverser la suffisance marxiste.* »⁷⁵⁶ Pour ce faire, il faut unir Marx et Freud. Car, mentionne-t-il, ce couple fait en même temps exploser le marxisme dogmatique et la psychanalyse dogmatique. De ce point de vue, écrit-t-il :

*Unir Freud à Marx c'est conjoindre au noyau de l'homo faber le noyau de la psyché. L'âme ici est la notion protoplasmique, colloïdale, où communiquent la nature affective de la vie et la nature psychique de l'homme ; c'est la plaque tournante du complexe psycho-affectif. (...) Les deux noyaux constituent comme une bipolarité autour de laquelle s'ordonne le phénomène humain. Ils fondent deux infrastructures, l'une produisant l'outil, l'autre sécrétant le rêve.*⁷⁵⁷

⁷⁵⁶ Morin, *Introduction à la politique de l'homme*, Op. cit., p. 23.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 23.

Ces deux noyaux dépendent mutuellement l'un de l'autre, se compénètrent et se complètent. Ils sont en étrange communication, mais on ne saurait réduire l'un à l'autre. Nous nous retrouvons de nouveau dans l'anthropologie fondamentale, celle de l'*Unitas Multiplex*, c'est-à-dire de l'un et du multiple, du complexe unifié de la nature à la culture, de la raison à la déraison, de l'ordre au désordre dans le comportement de l'être de l'homme. Nous l'avons vu, il est raisonnable et déraisonnable à la fois. Ce comportement est intrinsèque à son être et est observable dans ses délires, ses succès, ses peines, ses joies, ses angoisses... Ainsi, affirme Morin, Marx et Freud définissent l'être humain comme fondamentalement et dialectiquement **bon** et **mauvais**. Il l'est fondamentalement parce qu'il est le sujet d'un conflit radical, lui-même considéré comme l'épicentre de ses progressions en même temps que ses régressions. Il l'est dialectiquement parce que du bon peut naître le mauvais et vice-versa. Il écrit que :

*La nature du bon-mauvais est instable, car le moi est instable, formé génériquement et travaillé constamment, non seulement par l'antagonisme d'Eros et Thanatos, mais aussi la lutte permanente entre la pulsion et la représentation, le Soi et le Surmoi. (...) Le plus remarquable, dans l'axe de l'anthropologie freudienne, est que l'homme (bon-mauvais) est constitutionnellement névrosé-sain. L'homme vit dans une situation névrotique permanente qui est la condition de sa santé.*⁷⁵⁸

La même ambivalence se retrouve dans la vie sociale. En réalité, toutes les déviances : conflits, douleurs, extases, amours, haines, exaltations, croyances..., déterminent l'évolution historique de nos sociétés. Celles-ci sont souvent contrôlées, soit par la raison elle-même, le *logos*, soit par les institutions. Mais, selon Morin, le *logos* ne doit pas masquer la démesure. L'histoire de l'humanité est en équilibre instable, permanent et réformateur, entre la raison et la déraison, entre l'ordre et le désordre, entre *Dike* et *Ubris*⁷⁵⁹. Le devenir suit nécessairement le même processus. Il est, d'un point de vue logique, déterminé par le passé et le présent. Dans ces deux tranches du temps, les événements se sont produits, se produisent non pas linéairement, mais dialectiquement. Ces antagonismes vont par la suite se projeter dans un futur lui-même incertain. Et

⁷⁵⁸*Ibid.*, p. 24. Ainsi, l'homme se trouve le plus souvent marqué par une désorientation, une désorganisation existentielle, non seulement sur le plan individuel mais aussi collectif, sociétal (angoisse, volonté de puissance, rêve, délire, extase, fantasme...). Ce qui revient à dire que : « l'homme social est inadapté à son sort biologique d'être mortel ; l'homme biologique est inadapté à son sort social d'être réprimé. Cette double inadaptation projette l'homme dans les délires, mais en même temps le capitule dans le devenir. », *Ibid.*, p. 24.

⁷⁵⁹Morin résume cette situation en ces termes : « (...) l'histoire est folle-raisonnable (dans l'excès de ruses de la raison il y a la folie, mais dans toute folie, il ya quelque raison), névrotique-saine. L'histoire, à la différence de la névrose qui est blocage, fixation et répétition, est aussi changement et déséquilibre. C'est cette histoire pleine de bruit et de ferveur que l'homme échappe finalement à la vraie folie, qui est verrouillage sans recours. », *Ibid.*, p. 25.

selon Morin, « *le devenir est le déséquilibre équilibrant, l'équilibre-déséquilibre.* »⁷⁶⁰ Cette dialectique ou dialogique, comme le préfère Morin, est à l'origine du comportement de l'homme, car écrit-il,

*la santé affective, mentale, morale (énergie, volonté, amour, curiosité) naît du déséquilibre (les changements, les ruptures, les aventures, les paroxysmes). Les grandes névroses obsessionnelles collectives (les idolâtries nationales, religieuses, les boucs émissaires) procurent la santé individuelle*⁷⁶¹.

Les thèses anthropologiques de Marx et de Freud nous conduisent donc vers une véritable politique de l'être de l'homme. La dialogique Marx-Freud nous permet de considérer l'homme à partir d'une vision plurielle, multidimensionnelle, donc complexe, non seulement dans ses rapports avec lui-même, mais aussi avec ses semblables. Pris dans leur individualité, non seulement ils se radicalisent, mais aussi ne permettent pas effectivement d'expliquer en profondeur les relations intersubjectives. Morin conclut alors que :

*A Freud, il manque l'homo faber. A Marx la psyché. Ces deux noyaux de l'homme attendent encore à se rejoindre, pour qu'on puisse fonder une politique qui ne soit pas mutilée de naissance (...) Si l'on arrache au marxisme sa sécrétion messianique, on retrouve le problème gigantesque de la révolution, et on doit alors le lier au problème de la civilisation posé par Freud. Il faut reprendre ce problème dans la double dimension, (...) et le confronter au monde actuel (...)*⁷⁶²

En dehors de ces deux premiers radicaux politiques, Morin présente l'**amour** et la **science** comme deux réalités importantes dans la constitution de l'anthropolitique. Toutefois, ils restent jusque-là sous l'emprise de l'unité rationnelle. Il nous revient à l'instant développer leur nature, afin d'appréhender les fondements de leur radicalité.

3 : L'amour et la science

L'**amour** et la **science** sont essentiels dans l'évolution historique de l'humanité. Ils peuvent et doivent contribuer à l'édification de l'anthropolitique. Mais, ils font surgir plusieurs pro-

⁷⁶⁰*Ibid.*, p. 25.

⁷⁶¹*Ibid.*, p. 25. Tout dépend du côté dans lequel on se trouve (celui de l'initiateur ou celui de la victime). Sur tous les plans (individuel ou sociétal), celui qui subit ces atrocités ne peut en aucun cas, trouver la santé à laquelle Morin fait allusion (à moins qu'il soit masochiste). Elle est vécue, manifestée par le prédateur, qui trouve dans ses agissements, un certain plaisir, une certaine revitalisation spirituelle ou morale. Là encore, il se pose le problème de ses capacités psychiques (la paranoïa, la psychopathie, la sociopathie, donc l'inconscient, peuvent se prévaloir de son comportement).

⁷⁶²Morin (E), *Introduction à une politique de l'homme*, *Op. cit.*, p. 28.

blèmes qui peuvent être néfastes, voire attentatoires à l'humanité qu'ils sont sensés célébrer. L'amour peut se définir comme un sentiment qui entraîne l'homme vers un autre homme ou un objet. Il est considéré comme le maillon fort, sinon essentiel dans la communication intersubjective. Morin le considère comme

*l'expérience fondamentalement positive de l'être humain. Elle est la seule riposte (non réponse) à l'angoisse ; elle est riposte (non réponse) à la mort. L'amour s'il ne s'enferme pas dans la possessivité et s'il ne se fixe pas dans le fétiche, s'il épanouit son caractère oblatif (et si de quelque façon le don, l'échange, dépassant ou dominant la possession), est ressenti comme communication et authenticité, poésie et vérité.*⁷⁶³

Sur le plan biologique, c'est l'union de deux êtres en vue d'un plaisir ou de la perpétuation de l'espèce.⁷⁶⁴ Sur le plan anthropologique, il se manifeste dans le « *désir du matériel* » ainsi que dans les « *espoirs de l'âme humaine* »⁷⁶⁵, c'est-à-dire dans les systèmes de croyance. Dans son ouvrage intitulé *Amour, poésie et sagesse*, Morin le considère comme la plus vraie religion de l'homme et de l'humanité, en même temps que sa plus vraie démente⁷⁶⁶. Sur ce second aspect, il devient déviant. Son défaut secrète la frustration, la marginalisation et la violence. Son excès conduit à l'extase, à la dépendance et à l'obsession. Il transcende le simple cadre restreint pour s'ouvrir à la grande sphère sociopolitique. A ce niveau, lorsqu'il est projeté vers la personne d'autrui, vers l'humanité, il implique le désir de faire du bien. Morin affirme dans ce sens que « *l'amour porte en lui une fantastique vertu qui demande à sortir de ses entraves, à déborder la sphère de la vie privée dans laquelle il est actuellement limité et intensifié, à s'étendre à l'espèce et au monde...* »⁷⁶⁷ Vu sous cet angle, il est porteur de toutes les valeurs positives d'amitié, de justice, d'égalité, de pitié, etc. Mais, de l'autre côté, il se transforme en haine et entraîne des anti-valeurs à l'instar de l'égoïsme, de l'injustice, de l'inégalité, voire de la mort.

Un tel sentiment se retrouve dans les systèmes de croyance et dans la réalité socio-économique. Sur le plan religieux, l'amour secrète un espoir pour l'âme humaine. Mais, lorsqu'il devient narcissique, il se radicalise, en niant au passage toutes les valeurs humaines sensées pro-

⁷⁶³*Ibid.*, p. 34, 35.

⁷⁶⁴Selon Henda Zaghouni-Dhaouadi, « *il est inscrit dans les gènes et dans la vie sociale des individus qui, comme les êtres vivants, de toute la terre, s'unissent pour se reproduire et finalement pour perpétuer la vie. L'amour est ainsi porteur d'éternité pour l'humanité.* », « Edgar Morin, aux "fondements d'une politique de l'homme" », *Synergie du monde arabe*, Revue, N° 4, 2008, p. 159.

⁷⁶⁵*Ibid.*, p. 159.

⁷⁶⁶Morin (E), *Amour, poésie et sagesse*, Seuil, coll. « Points-Essais », 1997.

⁷⁶⁷Morin (E), *Introduction à la politique de l'homme*, *Op. cit.*, p. 35.

duire l'harmonie entre les hommes. Le christianisme par exemple repose sur un déferlement du sentiment d'amour, qui existe depuis la création du monde et de l'homme (qui par l'amour de son Créateur, a hérité du jardin d'Eden), et qui s'est prolongé dans les célèbres formules du Christ, telles que : « *aime ton prochain comme toi-même* » ou encore « *aimez-vous les uns les autres* ».

Cependant, dans sa pratique, l'amour religieux conduit à des déviances certaines. L'inquisition développée au Moyen-âge et bien d'autres pratiques souterraines parfois non connues du grand public illustrent bien nos propos. Cette situation n'est pas une recette exclusive du christianisme, elle se manifeste dans presque tous les systèmes de croyance. A ce niveau, l'amour sépare et provoque des animosités entre les pratiquants d'obédiences différentes, entre les pratiquants et les non pratiquants. Ces animosités se transforment souvent en effusions de sang.

Sur le plan socioéconomique, l'amour du matériel entraîne les mêmes problèmes. Ceux qui traversent le monde aujourd'hui en sont en majeure partie issus. Hobbes et Rousseau et même Marx et Engels l'avaient déjà présagé. Pour les deux premiers, l'état de guerre entre l'homme et son semblable est né de la propriété privée, du refus de partager les ressources disponibles. Pour les seconds, l'histoire des hommes a été régie par les conflits d'intérêts sociaux. L'amour dans cette optique, se radicalise et occulte toute tentative de mise sur pied d'une politique de l'homme. Et pour y parvenir, il doit composer avec l'amitié. Seulement, l'homme a toujours tendance à associer ou à confondre ses préceptes, ses idéaux, à l'amour qu'il porte sur les autres. Là encore, il reste radical parce qu'il y a risque de dilution du Moi dans la personne d'autrui. Il y a donc là, l'absence du *multiplex*, c'est-à-dire de la différence. Et selon Morin, l'une des tragédies de l'amour est l'incompréhensibilité de soi et de l'autre.

Ainsi, l'amour véritable, celui auquel aspire l'anthropolitique, doit reposer sur l'intercompréhension véridique des partenaires, des acteurs sociaux : « *la beauté de l'amour, c'est l'interpénétration de la vérité de l'autre en soi, celle de soi en l'autre, c'est de trouver sa vérité à travers l'altérité.* »⁷⁶⁸ L'amour qui tient à se radicaliser devient simplificateur, unidimensionnel. Il occulte tout discours, tout dialogue franc entre les hommes. Il souffre d'un manque de **poésie** (et sûrement de **sagesse**). Et selon Morin, « *l'amour fait partie de la poésie de la vie. La poésie de la vie fait partie de l'amour. Amour et poésie s'engendrent l'un de l'autre et peuvent*

⁷⁶⁸Morin (E), *Amour, poésie, sagesse, Op. cit.*, p. 7.

s'identifier l'un à l'autre »⁷⁶⁹. L'homme d'aujourd'hui se trouve coupé, débranché de la nature et de sa propre nature, celle d'un être biologique et mortel. Cette distance provoque en permanence des crises et des conflits entre son semblable et lui, entre les cultures, entre les Etats.

Pourtant, nos ancêtres menaient leur existence dans le strict respect des lois de la nature. A leur époque, la **poésie** (l'ordre, la conformité) et la **prose** (le changement, l'innovation, le bruit) étaient intimement liées. Zaghouani-Dhaouadi écrit dans ce sens que « *la vie quotidienne était rythmée par les chants et la prière des chamans était la poésie. Ce « métalangage » était un langage quotidien puisqu'il permettait à l'humanité d'exprimer son essence première et sa relation à la terre.* »⁷⁷⁰ Examinant les propos de Hölderlin pour qui l'homme habite poétiquement la terre, Morin y ajoute quelque chose d'autre. Selon lui,

*l'homme l'habite poétiquement et prosaïquement à la fois. S'il n'y avait pas de prose, il n'y aurait pas de poésie, la poésie ne pouvant apparaître évidente que par rapport à la prosaïté. Nous avons donc cette double existence, cette double polarité dans nos vies*⁷⁷¹.

La rupture entre la poésie et la prose est le produit de la Renaissance, c'est-à-dire lorsque la raison s'est détachée de la croyance, de la religion, lorsque la poésie⁷⁷² a cessé d'être rationnelle, lorsqu'elle est devenue l'apanage exclusif du mythe et de la croyance. Cette période a bouleversé l'humanité tout entière, par l'introduction de la technique dans un domaine autrefois réservé à la science seule.

Désormais, pense Morin, « *ni l'éducation seule, ni la morale seule, ni l'amour seul, ni l'abolition du capitalisme seul, ni l'abolition du stalinisme seul, ne sauraient transformer les rapports humains.* »⁷⁷³ Cet échec des radicaux politiques fragilise la conscience individuelle et collective, à travers : **(1) la Fragilité constitutionnelle** : « *une prise de conscience, écrit Morin, ne s'effectue que rarement selon une ligne de progression discursive ; elle jaillit après un tortueux et inconscient travail souterrain ou une crise dont les débats n'arrivent qu'amortis ou dé-*

⁷⁶⁹*Ibid.*, p. 273.

⁷⁷⁰Zaghouani-Dhaouadi(H), *Op. cit.*, p. 160.

⁷⁷¹Morin (E), *Amour, poésie, sagesse, Op. cit.*, p. 35.

⁷⁷²Qui peut dans ce contexte s'identifier à l'amour. Et selon Zaghouani-Dhaouadi, l'amour est fondamentalement un comportement humain et politique, s'il porte en lui la sagesse et la poésie. Mais, s'il est source de démence et d'indifférence, alors il provoque des crises à tous les niveaux. Ainsi, écrit-elle, « *sans amour l'humanité est dans le désordre ; dans l'amour, elle chancelle entre l'ordre et la confusion. C'est le grand paradoxe du complexe d'amour que nous fait découvrir Edgar Morin et qui nous invite à en faire une véritable éthique reliée à celle de la compréhension, de l'amitié et à l'anthropolitique de façon générale.* », *Op. cit.*, p. 159.

⁷⁷³Morin (E), *Introduction à une politique de l'homme, Op. cit.*, p. 39.

formés à la lumière. »⁷⁷⁴ ; **(2) la Fragilité opérationnelle** : parce que les effets de la conscience sont limités, affirme Morin. Par exemple, écrit-t-il : « *je connais les mécanismes qui provoquent mes angoisses, mes fantasmes, mes peines, mais ce savoir ne suffit pas. Il faut une opération extérieure, magique, rituelle ou scientifique, pour que ma conscience domine mon mal.* »⁷⁷⁵ La conscience se présente alors comme une « *pellicule fragile* » que toute perturbation peut réduire ou détruire.⁷⁷⁶ Nous devons alors revenir au point de départ, chez Marx, dans la recherche d'une intervention extérieure à la conscience, à la morale et à l'amour⁷⁷⁷ et qui, selon Morin, doit les développer, les stimuler ou les fortifier.

La science pourrait peut-être combler ce déficit. C'est ce que les positivistes ont laissé croire. Si la connaissance scientifique est considérée comme le domaine de l'existence de l'homme où tout est en mutation permanente, elle est aussi conçue comme le domaine de la vie susceptible de révolutionner toute l'existence humaine. Cette idée s'est retrouvée chez Marx, dans sa sixième thèse sur Feuerbach, qui recommandait la transformation du monde, au moyen de la science et de la technique. Toutefois, la science est-elle capable de résoudre tous les problèmes de l'homme ? de l'humanité ? La réponse à cette question est difficile, au regard de ses effets sur la nature, sur l'homme. Edgar Morin affirme à cet effet qu'aujourd'hui,

*nous sommes amenés à poser le problème de la science et de la conscience. Tout d'abord nous savons que la science ne porte pas la conscience en ses flancs. C'est la tête chercheuse qui ne sait pas ce qu'elle cherche et ce qui la meut. Et pourtant elle entraîne derrière elle la planète, puisqu'elle entraîne la grande et la vraie révolution des temps modernes, et qu'elle crée la civilisation technicienne.*⁷⁷⁸

Si elle peut se vanter d'avoir une certaine notoriété (elle gouverne le monde aujourd'hui), il lui a fallu un coup de pouce des hommes politiques. La neutralité de ses avancées est problématique, elle véhicule de manière dissimulée une certaine idéologie. Selon Paul Feyerabend, la connaissance scientifique est « *prédominante, non à cause de ses mérites comparatifs, mais parce que le spectacle a été truqué en sa faveur (...)* [Sa] *supériorité n'est (...)* pas le résultat de la recherche, ni de la discussion, c'est le résultat de pressions politiques, institutionnelles et même

⁷⁷⁴Ibid., p.39.

⁷⁷⁵Ibid., p.39.

⁷⁷⁶Il écrit dans cette optique que « *rare sont les consciences qui résistent aux ouragans. La conscience extrême, la plus riche, la plus aiguë, est elle-même guettée par le désastre, car la conscience la plus ardente outrepassé les garde-fous, et partant pour la grande aventure, s'élançe vers les abîmes et la mort...* », Ibid., p. 40.

⁷⁷⁷Encore que selon Morin, « *rien ne puisse se faire sans conscience, sans morale, sans amour.* », Ibid., p. 40.

⁷⁷⁸Morin (E), *Introduction à la politique de l'homme*, Op. cit., p. 40.

militaires. »⁷⁷⁹ Ses productions et ses actions sont donc orientées et destinées à des fins politiques et militaires bien précises. La révolution qu'elle opère n'est pas totalement tributaire des aspirations de l'humanité qu'elle est appelée à protéger. Et selon Morin, elle « *n'entraîne aucun progrès humain, bien que toute avance soit un progrès. Elle peut davantage consolider les pouvoirs que de favoriser les émancipations. La révolution scientifique est débile dans sa radicalité.* »⁷⁸⁰

La science est de ce point de vue, aveugle et dangereuse pour le genre humain et pour la nature en général, parce qu'elle est dans une certaine mesure, dépourvue de conscience. C'est ce que pense Heidegger lorsqu'il écrit que « *la science moderne, entendue comme théorie au sens de la visée (...) est une élaboration du réel, une intervention, nullement rassurante dans le réel.* »⁷⁸¹ Dans sa terminologie, la science moderne, la technoscience, n'est autre chose qu'**arraisonnement**, **pro-vocation**, **pro-duction**, **instrumentalisation**, **objectivation**, **dévoilement**. Toutes ces notions désignent une seule et même chose : la **destruction**. Elle effraye et désole. Considérée comme le « *Prométhée définitivement déchaîné* »⁷⁸², la science échappe complètement à l'homme qui l'a créé. Morin laisse alors entendre que c'est grâce à elle que l'humanité a conquis le monde. Elle a atteint le stade le plus élevé de transformation, d'asservissement et de destruction de la vie :

*L'accroissement et la multiplication des pouvoirs d'auto-anéantissement, depuis la lointaine Hiroshima, la crise profonde en chaque société et à l'échelle planétaire nous posent les deux questions indissociables : comment survivre ? → Comment vivre ? Jamais sans doute l'homme en tant qu'homme n'a été si près de sa vie et de sa mort. Moins que jamais, nous ne pouvons faire l'économie de la réflexion sur notre vie, sur nos vies, sur la vie.*⁷⁸³

De ce qui précède, il nous faut de nouveau poser la question du **sens de l'existence** de l'être de l'homme, du *Dasein*, pour reprendre Heidegger. Elle se rapporte à l'essence même de la technoscience, entendue comme **force** ou **puissance transformatrice**. Telle qu'elle se présente et se déploie, il est clair qu'elle est dépourvue d'éthique. Elle relègue l'être de l'homme à un simple

⁷⁷⁹Feyerabend (P), *Science in a free society*, (1978), Verso, 1982, p. 102.

⁷⁸⁰Morin (E), *Introduction à une politique de l'homme*, *Op. cit.*, p. 40. Dans l'état actuel des choses, nous devons nous en méfier. Elle est capable du bien comme du pire. La science a certes réussi à changer le visage de la planète par ses prouesses, il n'en demeure pas moins qu'elle est aujourd'hui à même de la mettre en péril, de l'anéantir. Et comme le note Morin, elle est capable de détruire, mais reste dans l'incapacité de réparer ses torts : « *Révolutionnaire agissante, géniale, elle est aussi aveugle, ivre, titubante.* », *Ibid.*, p. 41.

⁷⁸¹Heidegger (M), *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p. 62.

⁷⁸²Jonas (H), *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, préface et traduction de Greisch (J), Champs Flammarion, 1988, p. 15.

⁷⁸³Morin (E), *La méthode 2*, *Op. cit.*, p. 425.

étant, à un simple objet de manipulation, à un simple instrument. Et comme l'écrit Habermas, « *la conscience technocratique ne reflète pas simplement la dissolution de telle ou telle structure morale ou particulière, elle correspond plus globalement au refoulement de la moralité en tant que catégorie de l'existence en général.* »⁷⁸⁴

Une critique acerbe de la technocratie devient nécessaire, car la science et la technique font désormais peur. Elles ne mettent pas seulement en péril l'humanité, mais la nature tout entière. Elles exploitent, pillent de manière illimitée, les possibles eux-mêmes limités dans l'espace et dans le temps. Dans la préface de l'ouvrage d'Axel Khan intitulé *Et l'homme dans tout ça ?*, Lucien Sève souligne que la science n'est pas très loin du scientisme pérenne : « *tout ce qui s'énonce de la science n'est pas le Vrai, comme tout ce qui s'entrepren à son nom n'est pas le Bien.* »⁷⁸⁵.

Toutefois, l'irruption de la technoscience dans nos vies est aujourd'hui imparable d'une part et d'autre part, elle est indispensable parce qu'elle participe activement à notre processus d'effectuation. Selon Morin, la science est devenue « *l'infratexture des infrastructures* ». Elle est aujourd'hui le moteur de l'infrastructure économique, technique et technologique. Dans son développement, elle invente et innove dans tous les domaines et, note-t-il,

*animant l'invention, il y a l'intuition obscure et jaillissante, la puissance de l'imaginaire ; animant l'imaginaire, il y a la psyché ; animant la psyché, il y a la dialectique globale de l'être humain, elle-même liée à la dialectique globale de la société, elle-même animée par les infrastructures. Nous bouclons ainsi le cercle, pratiquant une rotation qui passe par l'imaginaire, lequel est la superstructure jaillissant de profondeurs plus profondes que les infrastructures sociales...*⁷⁸⁶

Son destin se confond de plus en plus à celui de l'humanité⁷⁸⁷. Elle est présente dans toutes les manifestations de la vie de l'homme moderne. Et nous pensons que ses multiples possibles conduiront un jour peut-être, l'homme vers son stade final d'humanité (s'il en existe un). Elle nous conduit aux frontières de l'inconnu de la connaissance, vers de nouveaux horizons jusque-là encore inconnus. Il y a donc lieu de la libérer du joug, c'est-à-dire de l'abîme, du délire

⁷⁸⁴Habermas (J), *La technique et la science comme idéologie*, trad. Ladmiral (JR), Gonthier, 1968, p. 57, 58.

⁷⁸⁵Axel Khan, *Et l'Homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Edition du Nil, 2000, p. 10.

⁷⁸⁶Morin (E), *Introduction à une politique de l'homme*, *Op. cit.*, p. 41.

⁷⁸⁷Comme Morin le souligne, « *la science ouvre à l'humanité la possibilité infinie. Tout d'abord la possibilité du progrès. L'humanité est soumise à l'évolution mais il est dans la nature de cette évolution d'être progressive-régressive (...)* Le « *progrès* » (scientifique, technique) c'est l'accroissement dans toutes les dimensions des pouvoirs et c'est dans ce sens qu'on peut dire que la science est la possibilité infinie. Toute équation prudente du futur doit comprendre le « *tout est possible.* » », *Ibid.*, p. 42.

et de la cécité dans lesquels la politique l'a précipitée. La science doit être révolutionnaire, au sens positif du terme. Et selon Morin, elle a besoin d'une « *conscience révolutionnaire* », elle doit être domestiquée (sur le plan éthique par exemple), pour n'être qu'au service de l'homme seul.⁷⁸⁸ Pour ce faire, elle doit porter l'amour en ses flancs. Elle doit dans cette optique, prendre en compte toutes les techniques élaborées par et dans toutes les sciences,

*sans jamais viser à la société seulement savante, ni se réduire à la technique. (...) La mission de l'anthropolitique est d'extraire simultanément les deux radicaux : l'amour et la science. La science et l'amour – liés par la conscience, la possible conscience – sont insuffisants l'un sans l'autre, nécessaires l'un à l'autre...*⁷⁸⁹

L'union des radicaux politiques devient nécessaire dans l'édification de l'anthropolitique, qui elle-même promeut le progrès de l'humanité tout entière qui selon Morin, doit désormais susciter en celle-ci une véritable politique de développement.

II : LA DEFINITION DU DEVELOPPEMENT DANS LA RATIONALITE COMPLEXE

Telle qu'elle est conçue, l'anthropolitique est une politique du progrès de l'humain et de la société à l'échelle planétaire. Elle est une politique globale et est intimement liée à des notions essentielles que sont : l'**itinérance**, le **développement** et la **politique multidimensionnelle**.

1 : Définition du concept d'itinérance

Nous avons défini l'anthropolitique comme une politique qui « unit » en prenant en charge toutes les particularités de la vie individuelle, en les insérant dans la société. Elle se veut non pas une politique unidimensionnelle, qui tranche, occulte et détruit l'homme et la société en même temps, mais globale, multidimensionnelle, c'est-à-dire qui inclut et unit tous les particularismes sans mettre en péril leur essence, i.e. leur différence. D'autre part, elle n'est pas une politique providentielle, à même d'apporter des solutions une fois pour toutes. Elle est un chemin en perpétuelle construction, en perpétuelle transformation. En réalité, elle est une politique dont le dessein est « *de continuer la recherche millénaire de conscience, de l'amour, de la science, de*

⁷⁸⁸ Mais, de manière réciproque, ajoute-t-il, cette révolution « *doit se mettre à l'école de la science, non seulement utiliser ses méthodes d'investigation et de vérification, non seulement dominer le problème multiple de la technique, mais aussi de chercher dans la science l'appoint qui pourrait être décisif pour la révolution* », *Ibid.*, p. 41.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 47.

continuer ces courants en les faisant confluer, de continuer Marx et Freud en les faisant confluer, de continuer avec espoir une grande transformation [révolutionnaire des relations intersubjectives]. »⁷⁹⁰

Toutefois, la révolution anthropolitique ne saurait être identique à celle des grands récits (celle de Marx par exemple et qui a accouché celle de Hitler et de Staline, pense Morin). Tous les grands changements se sont toujours soldés par des échecs flagrants. Le positivisme idéologique, lui-même sous-tendu par un capitalisme aveuglant peut se réjouir de son actuelle domination, mais comme l'a pensé Héraclite, « *tout coule, rien ne demeure* ». Et selon Morin, il y a un gouffre entre la révolution folle que nous vivons au quotidien et la folle espérance révolutionnaire. Aussi, ajoute-t-il,

l'anthropolitique ne peut éviter la révolution comme problème et réalité cruciales. Mais elle ne peut plus considérer qu'il y ait des solutions pré-élaborées (...) il faut repartir à la recherche, interroger à nouveau l'appel révolutionnaire, le reconnaître, le confronter à l'anthropologie générale et aux processus [existentiels de notre temps]. »⁷⁹¹

Tout ceci nous amène à nous interroger sur la notion d'**itinérance**. Est itinérant, ce qui a cours à des endroits différents et à des moments successifs. L'itinérance se confond alors au mouvement, au changement, à la transformation. C'est même une transformation récurrente et indéfinie. Elle est liée à l'**errance** et à l'**inépuisement**. Selon Morin :

Nous sommes dans l'errance et nous ne sortirons pas de l'errance. Si nous entrons dans l'hypercomplexité, nous entrerons dans la connivence permanente avec l'aléa et l'incertitude, non dans leur élimination. Nous serons guidés par des finalités de plus en plus chercheuses et errantes.⁷⁹²

De son point de vue, la plupart des théories politiques classiques ou traditionnelles se sont érigées en contradiction de celles qui les précédaient. Chacune d'elles voulait réduire l'autre et les problèmes qu'elle a causés à leur plus petite expression. L'unité rationnelle a reposé sur l'idée que tout problème humain ou social appelait nécessairement une solution, ce qui n'était d'ailleurs pas une mauvaise idée de sa part. Le problème fondamental qu'a posé une telle rationalité n'a pas été la quête ou le désir de solution, mais la solution elle-même. Celle-ci a voulu se fixer dans le temps, résister aux changements, nier toute valeur à l'alternative. Toute solution, dont le but est

⁷⁹⁰*Ibid.*, p. 52.

⁷⁹¹*Ibid.*, p. 31.

⁷⁹²Morin (E), *La méthode 2, Op. cit.*, p. 450.

de satisfaire les parties qui s'opposent est souvent de nature consensuelle. Mais la frustration demeure, du moment qu'elle ne satisfait presque jamais les parties. L'une d'elles est toujours mise en minorité, d'où la possible et probable apparition d'un nouveau conflit.

Or, la pensée complexe, qui se veut saisie du continuum évolutif de la réalité bio-anthropo-cosmique, ne se pose pas comme une pensée rassurante, mais comme une réflexion qui questionne les modes de pensée qui séparent et occultent la totalité. C'est pour cette raison qu'elle fait appel à l'itinérance. Toute pensée étant inachevée (car tout achèvement implique nécessairement pro-vocation, encadrement, arraisonnement, donc occultation du réel et du *Dasein* en particulier), l'itinérance, c'est-à-dire la « *pensée de l'errance* », est inachevée. Aujourd'hui certes, note Morin, « *la conscience de l'inachèvement est (...) bien répandue, mais nous n'en avons pas tiré les conséquences* »⁷⁹³, compte-tenu de notre tension incessante vers la pensée simplifiante, disjonctive, aveuglante et arraisonnante, compte-tenu de son mode opératoire. Et comme le pense Morin,

*l'itinérance ne signifie pas la foi en un progrès continu, mais ce n'est pas non plus adhésion à l'errance ; c'est une conception qui veut pleinement vivre le temps, non seulement comme continuum reliant passé, présent et futur, mais aussi comme acte – c'est-à-dire présent – et possibilité, au-delà – c'est-à-dire avenir.*⁷⁹⁴

L'itinérance n'est pas le chemin qui nous conduit vers un passé heureux qu'il faut revivre *hic et nunc*, comme cela est prescrit dans la « *palingénésie cyclique* ». ⁷⁹⁵ Elle n'est pas non plus la voie pour un avenir radieux, un paradis dont parlent les religions révélées : « *pas de fin de l'histoire, pas de Terre promise, pas de Messie à venir, pas de vérité non bio-dégradable (sinon*

⁷⁹³Morin (E), *La méthode 3*, *Op. cit.*, p. 30.

⁷⁹⁴Morin (E), *Introduction à la politique de l'homme*, *Op. cit.*, p. 52. Et parlant de l'avenir, il faut ajouter que nous les hommes, affirme Morin, ne serons pas dans la stabilité, « *mais dans le devenir. [L'itinérance] est vouée au devenir parce que son caractère inoptimisable la pousse à l'évolution ; parce que préférant par nature la stratégie au programme, elle est par nature créatrice morphogénique ; parce que les moyens qui étaient recherche, connaissance, amour sont devenus fins motrices de l'aventure, que l'amour est à réaliser et à réinventer, que le monde et la vérité sont à redécouvrir et réexplorer...* », *La méthode 2*, *Op. cit.*, p. 450, 451.

⁷⁹⁵La palingénésie est la renaissance, la régénération ou même la résurrection. Selon Lalande, c'est le « *retour périodique éternel des mêmes événements, suivant la doctrine des stoïciens.* », *Vocabulaire*, *Op. cit.*, p. 729. Elle est probablement l'œuvre d'Héraclite et des religions asiatiques. Elle suppose qu'après une période de plusieurs milliers d'années, « *toutes les choses recommencent, rigoureusement semblables à celles qu'elles ont été.* », *Ibid.*, p. 930. Chez Nietzsche, la palingénésie ou retour éternel a une portée morale : « *chaque instant de la vie n'étant plus seulement un phénomène qui passe, mais prenant une valeur d'éternité, puisqu'il a eu lieu et qu'il doit revenir, tel qu'il est, un nombre infini de fois.* », *Ibid.*, p. 930.

*en toc), mais recherche permanente vers les au-delà, dépassements eux-mêmes, nouvelle aventure de l'évolution et, s'il y a chance, nouvelle naissance de l'homme. »*⁷⁹⁶

L'itinérance est peut-être une voie incertaine, comportant l'aléa, l'erreur, l'utopie, le mythe, mais elle nous projette hors de la rationalité close, qui ne se contente que de l'ici et du maintenant. Elle n'est pas un idéal à atteindre et à conserver ou à pérenniser. Le mythe de la solution finale et éternelle doit désormais être brisé, dans la mesure où il n'existe aucune solution indépassable de la question sociale, encore moins une « *réconciliation définitive de l'homme avec la nature et avec lui-même.* » Il n'existe en aucun des cas, un « *avenir radieux qui mettrait un terme à tous nos maux d'existence.* »⁷⁹⁷ Il y aura toujours, souligne Morin,

*possibilité de régression, d'échec, ruine, désintégration, il y aura toujours renaissance des ferments de l'inégalité, de l'assujettissement, de l'exploitation. Et nous dans l'univers vivant qui est notre nature et pâture, nous devons longtemps encore assumer une horrible cruauté ; dans l'univers humain qui ne cessera de connaître souffrances et tourments, nous devons encore longtemps assumer l'horrible indifférence.*⁷⁹⁸

L'itinérance devient capitale parce qu'elle permet à l'homme de prendre conscience de la dialectique – de la dialogique de la vie et de la mort, de la vérité et de l'illusion, de l'ordre et du désordre, tous consubstantiels à tout ce qui existe. Et toute tentative de disjonction, de réduction et de simplification de la réalité doit être dépassée, parce que « *massacrante* », porteuse de plus de mort que de vie : « *nous commençons [à peine] à voir tout le mal qu'il y a dans l'idée de bonne société (...), toute l'horreur que peut imposer le mythe du bonheur... (...) L'avenir radieux doit mourir. Il porte la mort. La voie du devenir est ouverte.* »⁷⁹⁹.

Un changement paradigmatique s'impose. Celui de la complexité doit remplacer l'actuel, simplificateur par essence. Cette révolution est non pas exclusive, non pas séparante, mais inclusive. Elle doit inclure toutes les parties disjointes. Elle n'est pas le but à atteindre, la fin qui inexorablement justifie l'itinérance. Elle est tout au plus l'idée-ferment qui la travaille. Car écrit Morin, l'itinérance refuse l'espérance que prolifère le messianisme et le salut. Elle refuse toute religion instituée, mais se nourrit du ferment de toute religion, c'est-à-dire du rattachement de l'être de l'homme à celui du monde. Aussi, ajoute-t-il, elle « *implique une revalorisation des*

⁷⁹⁶ Morin (E), *La méthode 2, Op. cit.*, p. 451.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 451.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 451.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 451.

moments « authentiques » de l'existence, et une dévalorisation relative des idées de but et de solution ». ⁸⁰⁰ Et ce n'est que dans cette perspective qu'il est possible de penser un véritable développement de l'humain à l'échelle planétaire.

2 : Définition de la notion de développement

Qu'est-ce que le **développement** ? Telle est la question qui nous préoccupe à présent. Cette notion est polysémique. Elle désigne sur le plan **ontologique** le passage du moins être au plus être, du non-être à l'être. Sur le plan **intellectuel**, elle renvoie au passage de l'ignorance à la connaissance. Sur le plan **biologique**, le développement désigne l'ensemble des mécanismes par lesquels passe un organisme pour atteindre sa maturité. Sur le plan **économique**, le plus usuel, il marque le passage du mal vivre au bien vivre. De ces différentes acceptions, nous pouvons retenir une chose, c'est que le développement se rapporte à un changement positif d'état.

Il apparaît dans le milieu politique par la voie de l'économie et est plus que jamais d'actualité, au regard des problèmes qui nuisent à l'épanouissement individuel ou social de l'homme. Il a aujourd'hui envahi tous les domaines de sa vie et est devenu une notion centrale dans les milieux politiques. Pour Morin, le développement doit se mettre au service de l'être de l'homme, « *non seulement en tant que problème, mais aussi et surtout en tant que moyen pour la survie et la pérennité de l'espèce.* » ⁸⁰¹ En tant que moyen et fin, il est le **cheminement**, la **passerelle** qui permet à l'homme et à l'humanité de s'épanouir. Au même titre que l'itinérance, le développement n'est pas un mot-solution, mais un mot-problème. Et comme le souligne l'auteur du paradigme de complexité :

Il faut poser le développement comme une notion totale et multidimensionnelle, et par là même briser les schèmes, les uns économiques, les autres culturalistes ou humanistes, qui prétendent fixer le sens et les normes du développement de l'homme. Il faut saisir le développement à la fois comme phénomène aléatoire de l'évolution et comme aspiration, besoin de l'hominisation. ⁸⁰²

Toutefois, l'évolution historique de l'humanité n'est pas linéaire. Elle est faite en dents de scie, parfois progressive, parfois régressive. Si pour Marx, le développement de l'homme est tributaire de la réalisation optimale de l'homme générique, cette solution reste néanmoins simpli-

⁸⁰⁰Morin (E), *Introduction à la politique de l'homme*, *Op. cit.*, p. 52, 53

⁸⁰¹Mbala Essomba (JRG), *Du réel à l'histoire*, *Op. cit.*, p. 113.

⁸⁰²Morin (E), *Introduction à la politique de l'homme*, *Op. cit.*, p. 55.

fiante et inapte à assurer à elle seule la lourde charge du développement humain. Il nous faut alors, pense Morin, le définir sous l'angle anthropologique. Nous avons initié une telle étude dans le premier chapitre de cette seconde partie. Nous avons vu comment l'homme a évolué, s'est développé biologiquement, socialement et culturellement, pour atteindre le stade de *sapiens* qu'on lui reconnaît aujourd'hui. Ces multiples mutations ne se sont pas opérées en dehors de la politique, c'est-à-dire des relations interpersonnelles ou sociales. Autrement dit, l'anthropologie a intégré le domaine de la politique à partir de la notion du développement. Ces notions sont désormais non seulement intimement liées, mais aussi entretiennent des rapports réciproques. Néanmoins, pense Morin, le développement n'engloutit pas en elle toutes les autres notions anthropologiques, car

*le processus de développement porte en lui les aspects seulement de réalisation (actualisation) de l'homme ; il y a d'autres aspects qui sont comme de toujours, qu'on pu connaître éventuellement les plus misérables ou les plus arriérées des civilisations, et qui relèvent de l'extase. Autrement dit, si tout ce qui est humain s'inscrit dans l'itinérance, tout ne s'épuise pas dans la recherche du développement.*⁸⁰³

Une notion s'oppose à celle de développement : le **sous-développement**. Sur le plan socioéconomique, le sous-développement désigne les pays dont la population vit en deçà du seuil de pauvreté. Un pays sous-développé est celui dont le niveau de vie est faible en raison de l'insuffisance agricole, d'une industrie précaire ou inexistante et souvent stigmatisée par sa forte croissance démographique, parce que plus rapide que celle du produit intérieur brut (PIB). Les pays sous-développés sont depuis la guerre froide, regroupés sous le vocable de **Tiers-Monde** (qui désigne aujourd'hui les pays en voie de développement ou à revenus intermédiaires).

A l'opposé des pays pauvres ou sous-développés, il y a les pays développés, les pays riches, dont le potentiel économique et infrastructurel est considérable et ne cesse d'ailleurs de croître. Si nous nous limitons à cette critériologie, nous serions porté à croire que les peuples du Nord sont à l'abri d'un nombre considérable de besoins élémentaires, à l'instar de la santé, de l'éducation, de la sécurité sociale... Tel n'est pourtant pas le cas. Le développement économique provoque de maux insoupçonnés, inexplicables dans un monde où la vie est sensée être belle. Selon Morin, l'Occident est traversé par un sous-développement psycho-affectif et éthique. Il pense que la disette d'amour, la misère mentale, les carences psychologiques des sociétés riches,

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 56.

« vont de plus en plus apparaître à la conscience. Il y a une misère de l'homme qui ne décroît pas avec la dégrue de la misère physiologique et matérielle, mais qui s'accroît avec l'abondance et le loisir. »⁸⁰⁴ Seulement, les deux pôles économiques posent un problème sérieux de développement de l'être de l'homme :

*Au pôle du Tiers-Monde, le sous-développement technique et économique ; au pôle extrême occidental, le sous-développement de l'âme et de l'esprit, révélateur d'un sous-développement profond, radical de l'être. Si nous mettons en relation ces deux pôles, c'est tout le champ de la politique planétaire qui demande à s'ordonner en fonction d'une politique du développement.*⁸⁰⁵

Il faut alors décloisonner le développement économique. Depuis les thèses de Smith et de Ricardo jusqu'à celles de Marx et de Engels, la politique économique est restée disjonctive, simplifiante et même arraisonante. Une telle situation a occulté la véritable politique de l'être de l'homme. Morin écrit alors que :

*Le développement doit perdre son sens économistique barbare ; le « développement » actuel des économistes et des politiciens est ce qu'était le taylorisme par rapport à une nécessaire rationalisation du travail : aujourd'hui, on semble vouloir rationaliser l'homme pour le développement technique et non le développement technique pour l'homme.*⁸⁰⁶

Ainsi, c'est toute la civilisation humaine qui se trouve interpellée par la notion de développement. Elle est traversée de part et d'autre par des problèmes souterrains qui l'empêchent de contempler, d'intégrer et manifestement de vivre l'anthropolitique. Penser l'anthropolitique, c'est réfléchir sur une politique multidimensionnelle, c'est penser les problèmes qui paralysent l'émergence, l'évolution de l'humanité. Pour pallier les insuffisances de ces derniers, il est important, souligne le penseur français, d'unir le problème du sous-développement économique des pays du Sud et celui du sous-développement mental, psycho-affectif des pays du Nord. Cette union est nécessaire, ajoute-t-il, parce que les deux problèmes sont historiquement liés et l'un ne doit être traité sans l'autre, au risque que les fatalités liées aux carences de l'un des pôles puissent « écraser l'autre jusqu'à la mort ». Aussi, cette union est nécessaire

non seulement parce que c'est le sous-développement de l'homme qui est le commun dénominateur de tous les divers sous-développements, mais aussi parce que si la solution du problème de la misère physiologique (...) pose nécessairement le pro-

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 56, 57.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 57.

*blème de la misère mentale, il faut dire que la solution du problème de la misère mentale résoudrait rapidement, en notre ère scientifique, le problème de la misère physiologique.*⁸⁰⁷

Le sous-développement pose donc le problème du développement de l'homme intégral. Cette notion a aussi préoccupé Ebénézer Njoh-Mouelle. A l'époque post-coloniale, il a été l'un des penseurs du développement de l'Africain, alors même que la plupart des autres, frais émoulus des universités occidentales, ont brillé par leur désir d'africaniser la philosophie. En ce temps-là, les débats portaient plus sur l'existence ou non d'une philosophie africaine, mieux, celui de la réhabilitation du Noir à la dignité humaine, celle-là même qui lui a été refusée par le colon blanc. Pour Njoh-Mouelle, l'Afrique est un continent sous-développé, et il faut en connaître les causes. Tel qu'il a été défini, le sous-développement désigne la pauvreté, la misère, l'absence des biens matériels. Mais selon lui, tel n'est réellement pas le cas. Celui-ci se définit par un **état d'esprit**. La misère du sous-développé ne pourrait et ne saurait se résumer au « *cri du ventre* », au manque de biens matériels. Par ailleurs, l'abondance du pain n'est pas le critère d'un développement certain :

*C'est parce que la sous-alimentation a pour effet non seulement d'entretenir une débilité physique favorisant la contamination mais encore de diminuer les capacités intellectuelles et d'annihiler l'effort qu'elle est un état à enrayer. Autrement dit, le bonheur, ce n'est pas tellement parce qu'on mange à sa faim tous les jours, mais peut-être parce que, en mangeant, on supprime un certain nombre de handicap à l'épanouissement total de soi.*⁸⁰⁸

Selon lui, le sous-développement s'identifie alors deux types de misères qui hantent l'existence humaine. La première, la **misère subjective**, qui se rapporte à l'absence des biens matériels. On la rencontre partout dans le monde, aucun continent n'en est épargné. Celui qui la vit en est totalement conscient, il sait qu'il y a des choses qui lui manquent et est capable de les obtenir au moyen du travail par exemple. Mais alors, pour Njoh-Mouelle, la misère subjective n'est pas encore la marque distinctive du sous-développé. La seconde donc, la **misère objective**, est l'état d'esprit propre à ce type d'homme. Elle est définie comme « *celle qui n'a pas besoin d'être consciemment vécue pour être. Elle s'appelle ignorance, superstition, analphabétisme.* »⁸⁰⁹

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 57, 58.

⁸⁰⁸ Njoh-Mouelle (E), *De la médiocrité à l'excellence*, *Op. cit.*, p. 27.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 29, 30 Il ajoute même que « *c'est la véritable misère, celle qui maintient ou ravale l'homme à l'état de sous-humanité par l'aliénation et le défaut de liberté qu'elle entraîne.* », *Ibid.*, p. 30.

Le sous-développé est alors présenté comme un **sous-homme**, au sens nietzschéen du terme, sauf que la **volonté de puissance** qui lui manque n'est pas la force physique, mais sa capacité de s'autoproduire. Il n'est pas un homme libre, il est un sous-homme, un médiocre, un aliéné. Pour être libre, pour accéder au statut de **surhomme** ou de **héros** au sens bergsonien du terme, c'est-à-dire devenir excellent, créateur au même titre que l'artiste, il faut qu'il transcende ses aliénations. Lucien Ayissi écrit à cet effet que le type d'homme que promeut Njoh-Mouelle est un individu

*qui aspire à être, et qui, parce qu'il sait « se faire militant de liberté et de la dignité humaine », sait également dire non quand il le faut. Il ne s'agit donc pas de l'homme qui se contente de chercher dans les traditions institutionnelles des solutions pratiques correspondant aux problèmes liés à son existence, mais plutôt celui dont l'existence réside précisément dans la volonté de développer son être en rompant avec les solutions habituelles.*⁸¹⁰

Après une première lecture de la pensée de Njoh-Mouelle, nous avons l'impression de revisiter la dialectique platonicienne, celle de la supériorité de l'Idée sur la matière d'une part et d'autre part, celle de la promotion du règne des fins ressemblant à celui de la morale kantienne, et dont le but était l'élévation spirituelle pour l'accomplissement ou le développement de l'homme. Tout porterait à croire que Njoh-Mouelle nie toute valeur au développement économique. Pourtant, il n'en est rien de cela. A propos de ce malentendu, il précise lui-même qu'il n'est ni anti-économiste, ni anti-matérialiste. Sa pensée n'est pas simplement économiste, car,

*l'idée de développement est incontestablement une notion économique ; mais la réduire rigoureusement à l'économique serait la restreindre outre mesure. Le développement est un processus complet et total, qui déborde par conséquent l'économique pour recourir à l'éducationnel ou au culturel.*⁸¹¹

Nous lui accordons l'idée que le développement occupe un champ d'étude ou de compréhension plus vaste que celui de l'économie. Mais, il ne se limite pas à l'éducationnel ou au culturel. Le paradigme éducationnel ou culturel du développement peut porter des fruits, mais reste insuffisant et simplificateur en ce qui concerne le développement total de l'être de l'homme. Pire

⁸¹⁰ Ayissi (L), « Philosophie du développement et éthique de l'excellence chez Ebénézer Njoh-Mouelle », Njoh-Mouelle (E), Kenmogne (E), *Philosophes du Cameroun, Op. cit.*, p. 102. Il ajoute que : « Le « type d'homme que le développement devrait promouvoir », c'est aussi et surtout celui qui, comme le philosophe, collabore, par son analyse critique, à libérer les autres hommes de la laideur de l'instant en vue de réaliser avec eux la beauté devant exister. », *Ibid.*, p. 102.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 135.

encore, il est porteur d'un certain nombre de problèmes qui tendent à anéantir l'homme qu'il veut promouvoir et libérer des tracasseries existentielles. C'est d'ailleurs ce qui amène Morin à soutenir que :

La culture au sens cultivé et la culture au sens de civilisation apportent leurs problèmes autant que leurs solutions. Disons même que les civilisations portent en elles un mal (c'est ce mal qui les rend « mortels »). (...) c'est peut-être Freud qui a le mieux diagnostiqué que le mal était inhérent à la civilisation : « les civilisations sont devenues névrosées sous l'effet des civilisations elles-mêmes. »⁸¹²

Parce qu'elle se présente comme un mal ajoute-t-il, « la civilisation neutralise, contrôle, refoule la barbarie, mais en ses profondeurs. La civilisation civilisée, c'est la soif de la barbarie : la culture exsangue brûle de s'engloutir dans la nature. »⁸¹³

Aussi longtemps que l'homme vivra, il organisera son existence en fonction de ses besoins, de ses aspirations, quelle que soit leur nature. Et là encore, nous nous accordons avec Njoh-Mouelle quand il affirme que le développement est un processus à long terme, qui ne sera peut-être pas atteint, mais vers lequel l'homme doit continuellement tendre. Mais alors, certains penseurs ont cru et croient encore qu'il implique uniquement les relations humaines ou sociales. Pour eux, ce n'est qu'au sein de la société que l'homme s'humanise effectivement. Nous retrouvons ce raisonnement dans presque toutes les théories politiques qui ont présidé au destin du monde. Nous le retrouvons dans la sociologie fondamentale d'Emile Durkheim, à travers les concepts tels que l'« **action sociale** » et la « **socialisation** ».

Mais, ce raisonnement reste et demeure simplificateur et réducteur. Il occulte une partie de l'existence de l'être de l'homme, son *Ubris*. Il n'est point question de nier en lui ce qu'il a de plus naturel et de plus tonifiant. Il est par essence sapientiel et démentiel à la fois. L'homme vit quotidiennement dans la sécurité et dans la terreur, tant sur le plan individuel que collectif. Ainsi, le bonheur, le bien-être, la joie en même temps que la terreur, la violence, la tristesse, l'horreur, se côtoient, se neutralisent et se compénètrent, pour former l'être de l'homme intégral et la société. Cette coprésence de ces deux forces bio-anthropo-cosmiques, antagoniques par essence, fait dire à Morin que :

Si l'homme cultivé, civilisé, rationnel, éduqué ne peut être conçu comme un accomplissement, bien qu'il doive être proposé comme stade nécessaire d'humanité, c'est que la civilisation provoque la relance de l'insatisfaction anthropologique.

⁸¹²Morin (E), *Introduction à la politique de l'homme*, Op. cit., p. 58.

⁸¹³*Ibid.*, p. 58.

*L'insatisfaction occidentale s'est attaquée à la nature, elle s'attaque à la société, elle réclame les biens de ce monde et le royaume de ce monde (...)*⁸¹⁴

Dans la recherche effrénée de son bien-être, de son bonheur, bref de son épanouissement optimal, l'Occident a cru, grâce au modèle économique, satisfaire ses besoins. Seulement, écrit Morin, « *l'insatisfaction (ontologique ? métaphysique ?) renaît avec les satisfactions terrestres. L'insatisfaction de la satisfaction se lève et mine la civilisation... l'ombre grandit au cœur de toute civilisation qui s'épanouit...* »⁸¹⁵

Il nous faut donc penser autrement le développement. Il s'agit tout d'abord de révolutionner la pensée, de changer le paradigme épistémopolitique qui est à l'origine de sa conception actuelle. L'hominisation actuelle a pour vocation d'éliminer la folie humaine. Pourtant, elle s'est dialectiquement construite à partir d'un très long processus, selon le tétragramme ordre, désordre, interactions et organisation permanents entre les individus, entre les espèces qui se sont succédées jusqu'à l'apparition de *sapiens*, entre les sociétés.

Elle a pris corps depuis longtemps, à travers l'exclusion de certains individus dans les sociétés primatiques, à travers le désordre (les conflits d'intérêt sociaux), l'aléa (l'adaptation aux conditions atmosphériques, climatiques du milieu de vie, l'invention hasardeuse des techniques de chasse et de défense...), donc à la périphérie même du prétendu ordre organisateur des choses. L'hyper-concentration du désordre (de la déraison), elle-même tributaire de son refoulement incessant par le tissu social, est producteur d'autres désordres, inattendus et qui deviennent incontrôlables. Or, à notre avis, « *la négation des folies (...) nous empêche d'accéder à [certains de] nos possibles.* »⁸¹⁶ Aussi, ajoute Morin :

*Le processus d'hominisation peut conduire à la «culture» et à la civilisation, mais la culture et la civilisation à la fois camouflent, atténuent et approfondissent les carences fondamentales. La culture et la civilisation peuvent réduire certaines disettes physiologiques et morales, elles ne peuvent révolutionner l'homme. (...)*⁸¹⁷

Un changement paradigmatique devient nécessaire. Mais alors, il ne s'agit pas de nier toute valeur au paradigme culturel et civilisationnel. En le faisant, nous risquons de plonger notre

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 58, 59.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁸¹⁶ Mbala Essomba (JRG), *Du réel à l'histoire*, *Op. cit.*, p. 116.

⁸¹⁷ Morin (E), *Introduction à la politique de l'homme*, *Op. cit.*, p. 59. Par ailleurs, il affirme qu'il est impossible de façon péremptoire, de déterminer les frontières ou les limites entre le possible et le possible en ce qui concerne l'hominisation.

vision du monde dans la pensée simplificatrice, celle que nous reprochons à l'unité rationnelle occidentale. Le nouveau paradigme de développement que propose Morin est par nature pluridimensionnel. Il intègre à la fois l'**individu**, la **société** et l'**espèce** dans son processus d'effectuation. Ces trois notions deviennent nécessaires dans la pensée et l'action politiques, mieux, dans l'anthropolitique et qui amènerait l'homme à tendre vers le type de développement souhaité. Morin est clair à ce propos lorsqu'il écrit que

*le développement humain ne serait pas seulement le développement de l'individualité, mais celui de la dialectique des rapports individu-société-espèce. Le développement suppose un individualisme accru, mais du même coup un accroissement des participations collectives, communautaires et biologiques. Le développement anthropologique, c'est conjointement et contradictoirement, plus d'affirmations individuelles et plus de participation, plus d'égo et plus d'amour.*⁸¹⁸

Cela ne veut pas dire qu'un tel développement mettra un terme aux problèmes individuels et sociaux, que tous les maux qui fragilisent et même paralysent l'humanité n'existeront plus. Le développement reste et demeure un processus. Tout changement, quel qu'il soit, est porteur de nouveaux soucis. Et au même titre que l'itinérance, le développement est porteur de vérités et d'erreurs, d'innovation, de bien-être, de bonheur, en même temps que d'angoisse et de peur. Car comme le note Morin, « *la nécessaire multiplication des assurances et des sécurités n'aura pas raison sur l'insécurité, fondamentalement, elle ne pourra être niée ni réduite, il faut donc lui trouver une autre réponse que la fuite et la fixation névrotique.* »⁸¹⁹

Cette réponse peut surgir de l'acceptation des différences, de l'intériorisation dialectique et dialogique des dimensions raisonnable et déraisonnable de tous et de chacun. Le développement de l'être de l'homme doit partir d'un examen critique des aspirations permanentes de l'être de l'homme. Celles-ci doivent être minutieusement pensées en fonction d'une « *élucidation anthropologique* ». De ce point de vue, pense Morin, on peut dégager, à partir d'un noyau anthropologique d'une part et d'autre part, d'une réflexion poussée sur l'histoire de l'humanité,

des appels anthropologiques : l'appel d'une politique de l'itinérance, animée par la recherche de l'amour (double soif d'au-delà de soi), affrontant l'insécurité et l'angoisse, prenant conscience du sous-développement fondamental de l'humanité, diagnostiquant à la fois disette, carence et tares, s'efforçant d'ébaucher une poli-

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 61.

*tique du développement multidimensionnel et total, entrevoyant que ce développement porte en lui au-delà de l'homme, une post-humanité, une posthistoire.*⁸²⁰

Penser l'anthropolitique, c'est aussi réfléchir sur la notion de **politique multidimensionnelle**. Elle est chez Morin, la dernière notion qui accompagne l'itinérance et le développement, dans la constitution d'une véritable politique de l'être de l'homme.

3 : L'idée d'une politique multidimensionnelle

C'est une politique qui se préoccupe de tous les aspects et manifestations de la vie de l'homme. Elle est une politique de développement de tout son être et de toute l'espèce. La **politique multidimensionnelle** est par essence complexe. Elle est selon Morin, « *obligée de se morceler, de se disloquer au moment même de prendre son départ.* »⁸²¹ Elle est constituée de plusieurs paliers et se heurte à plusieurs difficultés qui, pense-t-il, « *ne peuvent se réduire à un dénominateur commun sinon excessivement général et abstrait : la notion vide d'homme.* »⁸²² Parce qu'elle a pour mission de prendre totalement en charge l'existence de l'être de l'homme, la politique multidimensionnelle, qui refuse toute conception totalitaire de la vie⁸²³,

*doit concevoir des champs non seulement distincts mais hétérogènes : le mérite de Moreno est d'avoir montré qu'il y a un champ spécifique des petits groupes, où règnent les relations vécues entre individus ; mais Moreno n'est pas prêt à tout réduire à ce champ micro-politique qu'il nomme socio-métrique, alors qu'il faut au contraire remarquer que les structures du champ micro-politique sont différents de celles du champ politique normal.*⁸²⁴

Ce **champ normal de la politique** semble toujours réduire, annihiler ou même ignorer le champ fondamental des relations intersubjectives, celui de la **micro-politique**. Les rapports qu'il entretient avec ses semblables sont loin d'être simples. Et le problème qui surgit du champ micro-politique et que toutes les politiques veulent taire, est celui des rapports entre les hommes, entre les hommes et les femmes.⁸²⁵ Morin écrit dans ce sens que :

⁸²⁰*Ibid.*, p. 62.

⁸²¹*Ibid.*, p. 63.

⁸²²*Ibid.*, p. 63.

⁸²³Selon Morin, la politique totalitaire a toujours tendance à ramener de la façon la plus brutale à la dimension politique ou civique, tous les autres aspects de l'existence humaine.

⁸²⁴*Ibid.*, p. 63.

⁸²⁵A ses yeux, « *ce problème a toujours été réservé à la morale, jusqu'à ce qu'on le réduise de façon quasi lamarckienne aux déterminations (économique, sociologique selon les thèses).* », *Ibid.*, p. 63.

*Dans le premier cas, le rapport d'homme à homme relève de l'exhortation, dans le second cas, il relève de la modification macro-sociale. De toute façon, le champ reste en friche dans les politiques ordinaires et dans la vie quotidienne. Ainsi, la fraternité est une opinion que peut contredire le comportement personnel, et l'on a des «idées de gauche» tout en vivant dans l'égoïsme bourgeois.*⁸²⁶

En scrutant en profondeur cette micro-politique, nous constatons qu'elle déborde le simple cadre de la **morale** et de la **macro-politique**. Certaines sciences la considèrent comme objet de connaissances approfondies. C'est le cas de la psychologie, notamment la psychologie sociale et les théories qui prennent en charge la personnalité. Et selon Morin,

*on peut commencer à réfléchir, du point de vue d'une politique de l'homme, sur les disciplines de déblocage des tensions (sociométrie, dynamique de groupe, les psychanalyses), les techniques de régulation des pulsions qui fomentent les rapports sadiques, masochistes, autoritaires, dépendants, infantiles, névrotiques (les psychanalyses), les techniques de développement de la coopération (dynamique de groupe).*⁸²⁷

Mais, la difficulté demeure : les conflits d'homme à homme ne s'estompent pas avec les thérapies. La complexité humaine reste inébranlée et continue son processus historique⁸²⁸. Dans le champ micro-politique, « *la vieille stérile alternative entre morale et politique peut tenter d'être partiellement surmontée par le recours à la science, une branche partiellement vivante des sciences de l'homme et qu'il faudrait continûment prospector, développer...* »⁸²⁹, même si le chemin pour y parvenir n'est pas balisé au préalable. Nous restons d'une part dans la parcellisation disciplinaire, car la collaboration entre ces disciplines ne traverse pas réellement les pensées de la plupart des grands esprits du moment. D'autre part, il y a un rejet systématique des thèses issues des sciences humaines et sociales comme authentiquement scientifiques par les tenanciers des sciences dures. De toute façon, répétons-le, le chemin pour y parvenir est tortueux ; nous sommes dans l'errance et nous y resterons plongés.

⁸²⁶*Ibid.*, p. 63.

⁸²⁷*Ibid.*, p. 64.

⁸²⁸Toutes les thérapies proposées ça et là sont certes porteuses, prometteuses, puisque efficaces par endroits. Mais alors, écrit Morin, elles nous « *orientent précisément vers les problèmes radicaux de la possibilité ou de l'impossibilité d'un ordre fraternel. Ne doit-on pas considérer comme scandale, aujourd'hui, ce grand désert d'aigreur et d'hystérie des partis qui prétendent fraternalistes, où le frère mord le frère sur la moindre divergence d'opinion ? Ne devons-nous pas dire que les vrais militants de la politique de l'homme seront, non ceux qui distribuent les tracts, les leçons ou coups mais ceux qui vivent autrement ?* », *Ibid.*, p. 64.

⁸²⁹*Ibid.*, p. 64.

Encore appelée la politique normale, la **méso-politique** se confond à la **macro-politique**, à la politique à l'échelle planétaire. Morin la considère comme une politique géante qui conçoit en tant que tel, le problème de l'espèce humaine dans son espace. Cependant, il y a des différences entre ces trois champs, micro, méso et macro-politiques. Selon lui,

*il y a des différences analogues à celles qui existent entre la micro-physique, la physique classique, et la macro-physique ; en politique également, les structures du champ atomique sont différentes de celles du champ newtonien, et le champ cosmique modifie, relativise les dimensions du champ de la physique classique. Dès l'abord même, la politique de l'homme doit s'hétérogénéiser alors que son problème est l'unité humaine.*⁸³⁰

Mais, le problème n'est pas résolu. Il existe toujours une dialectique profonde entre la politique du développement de l'être de l'homme à l'échelle planétaire et les systèmes politiques adoptés par chaque Etat pris individuellement. Ce problème est plus que jamais d'actualité, car même aux Nations Unies, la difficulté majeure est celle de l'établissement d'une politique globale, mondiale, qui concernera toutes les nations (segmentées en portions inégales et fragilisées par plusieurs crises internes, fratricides et racistes). Un exemple, sur le plan sécuritaire, les grandes puissances ne s'accordent pas toujours sur les solutions à adopter face à une situation liée à une région ou à un Etat donné. Cette région (ou cet état) est querellée parce que les enjeux économiques, politiques et stratégiques qui la déterminent sont énormes et sont l'objet de toutes les convoitises.

Ces conflits sont parfois provoqués par les grandes puissances elles-mêmes, dans le but de diviser les peuples qui y vivent pour mieux régner. Ainsi, la dialectique du dominateur et du dominé, du maître et de l'esclave, telle que nous l'avons présentée depuis les sociétés primatiques, demeure jusqu'au genre *homo*, à l'espèce *sapiens*. Et selon Morin :

Il y a contradiction entre la réalité de la mondialité et l'irréalité d'une politique mondiale pourtant nécessaire. L'universalité du développement technique détermine l'inégalité du développement⁸³¹ et le développement de l'inégalité. L'universalité de l'idée de nation accentue l'hétérogénéisation du monde, tout en l'homogénéisant

⁸³⁰*Ibid.*, p. 64.

⁸³¹Et à Alain Touraine de se poser la question suivante : « la planète n'a-t-elle pas déjà dans l'ère post-industrielle en même temps que la majorité de ses habitants cherche encore à sortir de la rareté pré-industrielle ? », cité par Morin, note au bas de page, *Ibid.*, p. 65. Cette idée est très importante, si nous évaluons ou estimons le gap, le fossé socioéconomique qui sépare les pays riches et les pays pauvres. Il y a pire, ces derniers se voient imposer une dynamique économique que les premiers eux-mêmes ont eu du mal (et ont toujours du mal) à constituer, à construire des siècles durant, sans parvenir à une stabilité effective.

*sur un autre plan. Ainsi, le développement de l'unité mondiale est en même temps le développement de l'éclatement mondial.*⁸³²

S'il nous faut récapituler, nous pouvons dire que l'homme, en tant qu'être social, se trouve au cœur même des trois champs politiques, la micro, la méso et la macro-politique. D'autre part, la politique à l'échelle planétaire se trouve morcelée et menacée par certaines forces centrifuges, elles-mêmes « *provoquées par le mouvement unificateur lui-même.* »⁸³³

Il est donc clair que ces « *espaces* » politiques partagent une même histoire, celle de leur dialectique et de leur dialogique nécessaires. Dialectiques en ce sens qu'ils sont nécessairement contradictoires les uns les autres. Ils sont dialogiques dans la mesure où ils sont nécessairement complémentaires. La moindre crise, le moindre dérapage de l'un vis-à-vis des autres court le risque de mettre en péril toute la politique de l'être de l'homme. L'avance de la politique multidimensionnelle sur les théories qui l'ont précédée et qui a fondamentalement alimenté leur manque, c'est l'assurance de l'incertitude, du changement, de l'aléa, de l'erreur et même de l'illusion dans l'édification de l'anthropolitique.

Aussi, l'espace et le temps de l'anthropolitique ne sont pas uniformément constitués. Chacun est constitué de trois pôles, affirme Morin⁸³⁴. Les trois régions qui selon lui, constituent l'espace de l'anthropolitique sont : l'**Ouest**, l'**Est** et le **Tiers-Monde**. Il faut donc « (...) *concevoir trois mondes du monde (la Chine chevauchant de sa masse énorme, de deux de ces trois mondes), où, indépendamment des antagonismes, les problèmes majeurs sont de nature différente, et où, bien entendu, les priorités sont différentes* »⁸³⁵, même si l'Occident tend toujours à transposer les problèmes et les priorités propres à son espace géographique sur les autres qui eux-mêmes, souffrent des tares qui leurs sont spécifiques.

Cela provoque la naissance d'autres crises, non seulement endogènes (inhérentes à chaque espace) et exogènes (entre les espaces, donc liées à la planète entière). Ces problèmes rendent chaotiques tous les rapports interpersonnels, interétatiques. Est-ce encore cela la politique, c'est-à-dire cet « art de gérer les affaires de la cité » ?

⁸³²*Ibid.*, p. 65.

⁸³³*Ibid.*, p. 65.

⁸³⁴Mais dans le contexte actuel, celui de la mondialisation, le monde sociopolitique et économique est devenu bipolaire. Il est constitué du Nord, des pays industrialisés et du Sud, c'est-à-dire des pays à revenus intermédiaires et des pays pauvres, vivant en dessous du seuil de pauvreté.

⁸³⁵*Ibid.*, p. 65.

Le temps de l'anthropolitique est aussi tri-polarisé. Il y a l'**immédiateté**, le **moyen terme** et le **long terme**. La politique de l'immédiat est par nature **pragmatique**. Morin la considère comme la politique du « *moindre mal* ». C'est elle qui se manifeste dans la résolution des problèmes pressants ou ponctuels de l'homme. La seconde, celle du moyen terme, se donne pour mission d'établir les normes, les cadres de développement à partir de l'évolution mentale, économique et même sociale des individus. Enfin, la politique à long terme ou à longue haleine, se propose de trouver des solutions aux problèmes de l'homme à l'échelle planétaire. Et selon Morin, entre ces trois dimensions temporelles, il existe non seulement des différences de degré, mais aussi des discontinuités et des contradictions :

*Alors que dans les politiques classiques et dans le marxisme schématique il y a emboîtement de la tactique dans la stratégie, emboîtement de la stratégie dans la finalité, la politique de la totalité humaine, qui veut envisager tous ces paliers temporels, part du constat de leur divergence. La divergence est accentuée par les régressions politiques que suscite la crise mondiale, et qui tendent à instituer continûment des états d'urgence.*⁸³⁶

La politique immédiate court le risque de s'enfoncer dans les schémas impératifs de préservation des acquis, « *depuis les préservatifs démographiques jusqu'à la prévention de la menace atomique, en passant par les interventions militantes sur les fronts racistes (...), et la vigilance à l'égard des grands délires que le moindre séisme (...) peut ranimer.* »⁸³⁷ Nous devons donc affronter ce que Morin appelle les « *en-deçà de la politique* », alors même qu'il est judicieux pour nous « *d'aller au-delà des politiques* » qui entravent le surgissement et l'effectuation de l'anthropolitique. Il s'ajoute à cette idée le problème de la participation effective de l'homme, de la masse dans le jeu et l'enjeu politiques proprement dits. Une telle carence a provoqué une distance considérable entre la politique normale ou courante et la politique durable.

Une chose est sûre, c'est que ces trois dimensions temporelles de la politique coexistent toujours. En réalité, écrit Morin, « *l'immédiat ne renvoie pas le moyen terme à plus tard, ni à la longue échéance en l'an trois mille. Notre présent est requis par l'investissement politique, tâche immédiatement nécessaire et immédiatement non rentable.* »⁸³⁸ En outre, aucune portion temporelle n'est ni suzeraine, ni assujettie aux autres. Lorsque qu'une pareille situation se présente, des crises surgissent et mettent en péril toute la communauté. Ainsi, note-t-il,

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 66.

*quand l'immédiat dévore, l'esprit délire. (...) s'y immobiliser totalement, c'est s'immobiliser totalement. Se cantonner au niveau moyen, c'est noyer la politique dans les techniques qui aménagent le présent, qui climatisent la vie sociale, qui harmonisent une croissance dont on ne questionne jamais le sens. C'est harmoniser en ignorant l'homme. Se retirer dans la politique profonde, c'est désertter la vie politique proprement dite pour le laboratoire.*⁸³⁹

Les trois paliers se disloquent pour assurer leur essence propre et se chevauchent en même temps, pour tendre vers une politique totale de l'être de l'homme. Mais l'anthropolitique ne saurait se réduire à ces contradictions, encore moins être déchiquetée par ces dernières. Elle se présente donc, en dernier ressort, comme une politique qui, selon Morin,

*ne veut pas s'enfermer dans le concret, ni se perdre dans l'abstrait, qui se pose aussi bien les questions les plus empiriques et les plus spéculatives, qui parcourt le champ total de l'humain, envisageant les différents temps, les différents niveaux, les différentes régions de l'homme dans le monde.*⁸⁴⁰

Cette politique se veut complexe et globale. Elle refuse toute occultation, tout asservissement. C'est une politique qui se veut dialoguante entre ses entités qui, fondamentalement, se veulent disjointes, particulières. La politique multidimensionnelle, la politique du développement intégral de l'humain, refuse de s'enliser dans les particularismes simplificateurs et dévastateurs. Elle est à notre avis, la politique idéale, qui pourrait conduire l'homme, l'humanité, vers sa complétude, même si elle appelle l'itinérance. Ainsi, au même titre que le cosmos, la nature, l'action politique est dans l'errance, l'incertitude et l'aléa. Cette anthropolitique est porteuse d'espoir, au regard des problèmes qui se posent à l'homme aujourd'hui. Elle se présente comme une alternative, une riposte à toute politique unidimensionnelle ou totalitaire.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 66, 67.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 66.

CONCLUSION PARTIELLE

Cette partie a porté sur la définition et le développement de la rationalité morinienne dans la saisie du réel. Celle-ci a été définie comme **complexe** et a reposé sur trois axes majeurs, à savoir : l'**anthropologie**, l'**épistémologie** et la **politique**, au même titre que la première. Dans le chapitre premier, nous avons pu retenir que l'homme est complexement constitué, qu'il est un être qui a subi de longues mutations biologiques et socioculturelles d'une part. D'autre part et sur le plan comportemental avons-nous ajouté, en adossant notre réflexion sur la pensée complexe morinienne, qu'il était **rationnel** et **démentiel** en même temps. Et ce sont toutes ces réalités disjointes par la rationalité classique qui, désormais liées contradictoirement et nécessairement, ont fait de *sapiens* ce qu'il est devenu et qu'on lui reconnaît aujourd'hui.

Le second chapitre, celui de l'épistémologie, s'est proposé de repenser le mode opératoire, la « **méthode** » dans la connaissance du réel. Dans cette optique, la rationalité morinienne nous a permis de « *tisser ensemble* » les disjonctions, les séparations antérieurement observées chez les Anciens, antiques et modernes, à savoir l'**ordre** et le **désordre**, la **vérité** et l'**erreur**, et bien d'autres couples de notions. Et pour ce qui était de la totalité, nous avons vu que cette reliance nous a permis de la considérer comme issue du tétragramme (lui-même conçu comme une boucle, un cycle) **ordre, désordre, interactions, organisation**.

Le troisième chapitre enfin nous a permis de réfléchir sur l'impact de la pensée complexe dans les rapports intersubjectifs. Il nous a amené à lier les radicaux politiques, le marxisme et le freudisme, l'amour et la science dans la constitution de la véritable politique de l'homme, celle de l'**anthropolitique**. Ensuite, la liaison de ces disjonctions a conduit vers une **politique du développement de l'homme** à l'échelle de la planète, par le biais de l'**itinérance**. Une chose est sûre, c'est que ces trois paliers du morinisme sont intimement liés et ne sont que le résultat de l'histoire de la totalité (telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui), de tout-étant-existant et en particulier l'être de l'homme, l'*homo sapiens*. Il nous revient alors de présenter cette pensée dans l'actuel comportement de l'être de l'homme, dans la connaissance et dans la socialité de l'heure.

TROISIEME PARTIE : L'ACTUALITE DU PARADIGME DE COMPLEXITE

« La liberté n'existe pas là où les besoins élémentaires ne sont pas «satisfaits, là où l'homme n'a pas atteint un niveau moral et culturel qui lui permet de dominer ses instincts et de dompter ses passions. La liberté est en définitive cette vertu, qui, en chaque individu, maîtrise l'amour de soi et exalte l'amour d'autrui.», Habib Bourguiba, *L'Homme, artisan et finalité de la promotion nationale*, Abidjan, 30 novembre 1965.

INTRODUCTION PARTIELLE

Dans cette troisième et dernière partie, nous nous proposons de scruter, de jeter un regard synoptique sur la vie, sur l'évolution du monde de nos jours, afin de comprendre ce qui le régit. Il sera question pour nous de réfléchir sur les questions d'ordre **anthropologique**, **épistémologique** et **sociopolitique** qui traversent notre temps, pour saisir les réalités qui entravent l'évolution naturelle du réel et de l'être de l'homme en particulier. A y voir de plus près, notre monde est frappé par des nombreuses crises : ontologiques, épistémologiques, écologiques, sociopolitiques et même religieuses, des crises qui naturellement, attentent à toute vie sur terre et à celle de l'être de l'homme en particulier. Il ne fait aucun doute que ce défaut d'humanisme qui anime le monde actuel est provoqué par l'unité rationnelle occidentale. Cette rationalité a résisté au temps, et reste d'actualité. C'est pour cette raison qu'il nous faut la confronter à celle de la complexité, moins mutilante, moins annihilante, moins arraisonante, parce qu'elle est, à notre avis, porteuse d'humanisme. Et c'est sûrement par elle que l'être de l'homme pourrait tendre vers son effectuation et sa plénitude tant sur le plan individuel que collectif.

SEPTIEME CHAPITRE : LES MUTATIONS ANTHROPOLOGIQUES DE NOTRE TEMPS

Dans cette dernière partie, nous nous sommes proposé d'**actualiser** la rationalité complexe. La raison de ce choix porte sur le caractère envahisseur et arraisonnant de la rationalité classique. Celle-ci a su se muer dans le temps, tout en gardant ses caractères univoque et simplificateur. Ses effets dévastateurs ont décuplé. Sur le plan anthropologique, l'être de l'homme est en permanente « *mutation anthropologique* », pour reprendre Pierre Gonod⁸⁴¹. Et ce sont ces différentes mutations qui vont nous intéresser dans le présent chapitre, sur les plans anthropologique et théologique.

I : LA MUTATION ANTHROPO-SOCIALE

La présente articulation porte sur les changements qui s'opèrent dans le comportement de l'homme de notre temps. Il s'agit de répertorier les bouleversements qui déterminent son comportement.

1 : Les antinomies fondatrices de la mutation anthropologique

Nous avons antérieurement montré l'é étroitesse des relations entre l'univers et l'être de l'homme, du moins pour ce qui était de leur naissance et de leur évolution. Nous avons constaté que c'est de la complexité cosmique qu'est apparu l'être de l'homme sur la petite planète bleue. Depuis le *Big Bang* sûrement, nous savons que l'univers est non seulement en permanente expansion, mais aussi en permanente mutation, transformation ou métamorphose, comme le préfère Edgar Morin. Et l'être humain ne va pas déroger à cette logique.

Cependant, ce dernier semble se transformer à une vitesse vertigineuse. Nous pouvons même dire que sa mutation, de par sa rapidité, dépasse celle qui s'opère dans la nature⁸⁴². Pierre Gonod affirme alors qu'« *aujourd'hui, nous avons affaire à un tout autre monde, à sa complexité*

⁸⁴¹ Gonod (P), « L'hypothèse générale de la prospective anthropologique », vol. I, *Colloque Intelligence de la Complexité*, Cerisy 23-30 juin 2005, <http://PFG-PAP1-PierresCheminsNouveauMonde>, consultation du 26 avril 2010.

⁸⁴² Il est certes vrai que les calculs liés non seulement à l'expansion de l'univers, mais aussi à son espérance de vie aboutissent à des résultats approximatifs ou incertains, il reste que sa transformation, son évolution, qui s'est opérée des milliards d'années durant, n'est rien comparée à celle de l'homme, qui n'a même pas un million d'années en terme d'âge. Cette évolution rapide inquiète, elle est à même de conduire l'humanité vers son extinction.

et à une formidable mutation anthropologique. »⁸⁴³ Ceci s'explique par le fait qu'il se détache de plus en plus de la nature et même de sa propre nature, nous l'avons vu. Ces ruptures ne vont pas sans conséquence.

L'évolution rapide du potentiel humain que nous impose l'unité rationnelle occidentale nous fait oublier, voire même renoncer à la complexité anthropologique. Jean-Louis Guillebaud pense la même chose. L'existence de l'homme est aujourd'hui tributaire de ce qu'il appelle la « *grande bifurcation* ». Cette dernière lui fait dire que « *la plupart des disciplines, les paradigmes, ont cessé ou cessent peu à peu d'être opératoires... Puisque le changement est énorme et que ne meurt pas décidément l'ancien, alors il faut essayer de penser autrement.* »⁸⁴⁴

S'il nous faut donc **penser autrement** (ce qu'a toujours suggéré Morin), il est d'abord et avant tout question de découvrir la cause de la bifurcation. Gonod la situe dans l'actuelle conception de l'idée du **mal**. Elle est plus présente dans l'existence humaine aujourd'hui, par rapport aux époques antérieures. Un regard synoptique sur les rapports interétatiques ou intercontinentaux situe son origine dans les attentats du 11 septembre 2001. Et c'est dans cette situation qu'a vu le jour le concept d'**axe du mal**, lui-même se rapportant soit à certains Etats islamiques, soit à certains groupes terroristes à l'instar d'**Al-Qaïda**, du **Hezbollah**, des **Talibans**, aujourd'hui de l'**Etat islamique**, du **Boko Haram** (qui sévit dans tout le bassin du lac Tchad)..., soit à certaines figures : **Oussama Ben Laden**, **Saddam Hussein**, le **Mollâ Omar**, etc. Cet axe définit les individus, les groupes et les Etats qui ont en commun la religion islamique. Et celui-ci sera combattu, traqué et matraqué par l'« **axe du bien** » occidental, si nous pouvons nous exprimer de la sorte.

Pourtant, la dialectique entre le bien et le mal n'est pas une nouveauté de l'*homo sapiens sapiens*. Elle est même, pourrions-nous dire, consubstantielle à notre statut d'homme, et peut se confondre au désordre, à la déraison, à la démence, à la turbulence (physique, ontologique, psychologique, affective...). Notre époque est envahie par l'idée du mal : en **politique**, par des conflits tribaux ou interétatiques ; en **économie**, par la domination sans précédent des grandes puissances sur le reste du monde ; en **écologie**, parla dégradation des conditions atmosphériques, elles-mêmes à l'origine du réchauffement climatique, etc. Le 11 septembre qui est présenté comme l'an zéro du mal des temps ultramodernes, doit désormais être considéré comme un car-

⁸⁴³ Gonod (P), « L'hypothèse générale de la prospective anthropolitique », *Op. cit.*, p. 8.

⁸⁴⁴ Guillebaud (J-L), *Le goût de l'avenir*, Seuil, 2003, cité par Gonod (P), « L'hypothèse générale de la prospective anthropolitique », vol. II, *Colloque Intelligence de la Complexité*, Cerisy 23-30 juin 2005, <http://PFG-PAP2-PierresCheminsNouveauMonde>, p. 2, consultation du 26 avril 2010.

nage, une boucherie parmi tant d'autres. Pierre Gonod pense à propos qu'il ne s'agit pas de simples carnages. Il s'agit des massacres, des boucheries humaines, « *dont la substance a changé aussi bien au Liban qu'en Algérie, au Rwanda ou à Sarajevo.* »⁸⁴⁵ De ce point de vue, ajoute-t-il,

*Aucune analyse géopolitique, idéologique ou même religieuse ne pouvait suffire à rendre véritablement compte de ces sauvageries... (Le crime renvoyait) plutôt aux mécanismes énigmatiques du " passage à l'acte " on n'était plus dans la politique ni même dans le psychologique, mais bien plus profond à l'intérieur de l'homme... de la trouble croyance, c'est-à-dire de l'intériorité...*⁸⁴⁶

De telles horreurs ne concernent plus la cohérence d'un projet, la légitimité d'une guerre ou d'une doctrine, mais écrit Gonod, « *l'alchimie intérieure permettant à tel ou tel individu ordinaire de se métamorphoser en bourreau dépourvu d'états d'âme.* »⁸⁴⁷ Ces propos nous présentent la situation dans laquelle se trouve l'humanité aujourd'hui. En fait, son histoire s'inscrit dans une sorte de désorganisation incessante et incontrôlée. Tout porte à croire que nous régressons considérablement. Nous semblons même redescendre dans la caverne, celle dont Platon a voulu nous préserver. *L'homo sapiens sapiens* devient de plus en plus *demens*. Cette démence vient de son **individualisme** incessant et non contrôlé, et qui le détourne du collectif. Il est plus que jamais présent dans nos comportements, nos faits et gestes. Il est probablement dû au fait que l'être de l'homme s'est déconnecté de la nature et de sa propre nature. Cette idée fait dire à Gonod que :

*Nous ne sommes plus dans la même période historique. À la modernité du progressisme occidental fondé sur la science et la rationalité qui représentaient une émancipation pour l'humanité, a succédé une rupture, celle de la postmodernité centrée sur l'émancipation de l'individu.*⁸⁴⁸

Selon lui, l'actuelle notion d'hyper-modernité, n'est rien d'autre que « *la radicalisation et l'exacerbation de la postmodernité.* » Et le concept nouveau qu'engendre cette hyper-modernité est celui de la **réflexibilité**. Il doit lui-même être pris comme le « *regard libérateur tourné vers soi.* » Mais alors, ajoute-t-il, « *dans un contexte de déstructuration sociale, de perte des repères, il laisse l'individu face à son désarroi dans un monde hypercomplexe, où il doit se construire un*

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁴⁸ Gonod (P), « L'hypothèse générale de la prospective anthropologique », vol. I, *Op. cit.*, p. 8. A cette idée, nous pouvons ajouter que : « *L'homme postmoderne, quand il devient "hyper" s'aliène. Son repli existentiel avec ses relations instables et éphémères le coupe de structures fortes, partis, syndicats, religions, par exemple, et, par là même, entrave la construction de futurs collectifs.* », *Ibid.*, p. 8.

sens pour agir. Chacun n'y réussit pas. Le prix de la liberté individuelle est alors l'impuissance collective. »⁸⁴⁹

Vers la fin du siècle dernier, Guillebaud tente une analyse de cette « *conversion intérieure* ». Il conclut alors que la résurgence du mal s'est accompagnée de l'interrogation de « *sa vertigineuse opacité* ». ⁸⁵⁰ Sa remontée à la surface provient du manque d'assurance, mieux, de l'échec, de la désintégration des sciences dites humaines d'une part et d'autre part, de l'incapacité qu'a l'homme de lui donner une définition unique. Cette incapacité de définir le mal est d'une part, tributaire du **modèle démocratique** initié au XVIII^{ème} siècle par les Lumières, les Encyclopédistes, et qui a aveuglement été adopté par les Occidentaux. Celle-ci

“ (...) se veut résolument optimiste et pluraliste... cela lui interdit par principe de tenir un discours autoritairement normatif... le choix moderne serait de résister au mal en s'interdisant de définir le bien... (cette sorte de principe de précaution) ce n'est plus un 'bien' idéal que nos sociétés projettent dans l'avenir comme un but à atteindre, c'est un moindre mal ”. ⁸⁵¹

D'autre part, il est l'œuvre du **positivisme technoscientifique**, qui est apparu vers la fin du XVIII^{ème} siècle. Celui-ci s'est voulu providentiel, car il a tenu à rassurer le monde en lui promettant un avenir meilleur, loin de la souffrance. Cette situation explique la désintégration des sciences humaines et sociales, le nouvel *Eldorado* noétique étant découvert par la science et la technique, ce dans tous les domaines de la vie. Mais alors, qu'est-ce que le mal ?

Il peut premièrement se dire de ce qui est contraire au bien, de ce qui s'oppose à l'honnêteté ou à la vertu. Selon Lalande, le mal peut tantôt se définir comme le « *terme universel de l'appréciation défavorable ; sert à caractériser tout ce qui est un échec ou encourt une désapprobation dans n'importe quel ordre de finalité* »⁸⁵², tantôt comme « *tout ce qui est objet de désapprobation ou de blâme, tout ce qui est tel que la volonté a le droit de s'y opposer légitimement et de le modifier si possible* »⁸⁵³.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁸⁵⁰ Ce qui fait dire à Pierre Gonod que : « *Le retour brutal d'une telle question (si ancienne en vérité) au tout début du millénaire provoque une sorte d'ébranlement général, un cataclysme théorique... un tel cataclysme peut sembler paradoxal, mais il ne l'est pas. Parce que nos sociétés modernes et pluralistes s'étaient déshabituées depuis longtemps à penser le mal* ” (...) *mais cet oubli du mal est plus général, il n'épargne aucun secteur de la pensée moderne. La place laissée à la philosophie morale s'est considérablement rétrécie au cours des trente dernières années. La psychanalyse n'est d'aucun secours en la matière.* », « L'hypothèse générale de la prospective anthropolitique », vol. II, *Op. cit.*, p. 3.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁵² Lalande (A), *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 589.

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 590.

Tout porte alors à croire qu'il doit être écarté, mieux, évacué du champ d'action de l'humanité, afin de laisser définitivement la place au **bien**, au **bonheur**. Pourtant, nous constatons que le mal demeure. Il est même plus que jamais dangereux aujourd'hui. Sa prégnance qui naturellement provoque la peur, le malaise sociétal, est de plus en plus perceptible par tous. Cette situation fait donc surgir des mutations anthropologiques comme le souligne Gonod, tout en reprenant Guillebaud et qui assurément, ne répondent plus de la logique propre à l'unité rationnelle occidentale. Il s'agit de la « *limite vs la transgression, le lien vs l'autonomie et le phénomène de la déliaison, la transparence vs l'intériorité et l'intimité, la déculpabilisation vs l'innocence, le corps vs l'esprit, le savoir vs la croyance.* »⁸⁵⁴

A priori, les débats ou discussions de notre temps portent sur l'idée, « *'... qui oppose le souci de la règle au prurit de liberté, l'injonction de la loi aux vertus de la dissidence, c'est-à-dire au bout du compte, le concept de limite à celui de transgression...'* »⁸⁵⁵ Elle appelle une question : « *le 'projet humain' et l'épanouissement de l'individu passent-ils par l'acceptation d'une limite posée à ses actions, ou au contraire par l'audace créatrice de la transgression ?* »⁸⁵⁶ Aussi profonde qu'elle puisse paraître, cette question ne saurait avoir une réponse évidente. Les sociétés et les cultures humaines sont certes différentes les unes les autres, mais elles recherchent toutes, de façon permanente et illimitée, les règles, les principes, les théories et les lois, afin de définir de nouveau la **limite**, alors qu'elles sont de plus en plus poussées vers la **transgression**. Autrement dit, les principes sur lesquels reposent le permis et l'interdit dans les sociétés humaines ont très souvent tendance à être transgressés par ceux qui les conçoivent. La transgression semble même être l'idée-ferment de notre époque, celle de l'ultramodernité. C'est le constat que fait Guillebaud lorsqu'il écrit que, « *c'est sans doute la plus immédiate et la plus explosive des contradictions.* »⁸⁵⁷

Ce désir accru de transgresser ce qui est, la norme, est la condition d'existence des institutions étatiques, qui sont sensées la respecter et l'appliquer avec fermeté. En réalité, il est difficile à l'Etat en tant qu'**organe régulateur** par excellence, de se conformer à ses propres principes. C'est pour Gonod, « *l'une des dérives les plus curieuses de l'époque. L'Etat renonce à toute*

⁸⁵⁴ Gonod (P), « L'hypothèse générale de la prospective anthropologique », vol. II, *Op. cit.*, p. 3.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 3, 4.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 4.

fonction symbolique et maternelle l'individu transgressant. »⁸⁵⁸ Il n'en va pas autrement pour l'être de l'homme en tant qu'individu. Et c'est à son niveau que cet antagonisme devient pratiquement incontrôlable. Selon Guillebaud, c'est la limite qui fait de nous des hommes, mais c'est la transgression qui fait de nous des individus. Nul ne peut renoncer à la limite, encore moins à la transgression. Désormais, écrit-il :

*Il faut reconnaître le caractère inéluctable de l'une et de l'autre. Il s'ensuit que "la fondamentale nécessité d'une limite ne doit pas conduire à trop dévaloriser la transgression. Tout le problème est là. Alors ? Alors c'est une savante dialectique des contraires, une synergie négociable entre la règle et la désobéissance, un balancement précautionneux de l'une à l'autre - disons une culture - qu'il faut tâcher de faire vivre. Et de vivre".*⁸⁵⁹

Il y a aussi la prééminence de la notion de **liaison** dans la conception anthropologique de notre temps. Comme nous l'avons vu, l'homme moderne est plus porté vers l'individualité en se détournant de la vision sociale ou collective des choses. Cette attitude nous conduit vers la seconde antinomie qui régit la « *déchirure du lien social.* » Plus les rapports intersubjectifs s'effritent, plus s'installent en l'homme les réalités telles que la **solitude**, la **nostalgie**, les **phobies**... et forcément, ce que Gonod appelle le **tombeau du sujet**. L'homme, craignant et fuyant le mal, est aujourd'hui plus proche de ses instruments (des gadgets que lui propose la technoscience ou de ses animaux domestiques) que de ses semblables. Il est complètement coupé ou presque de la société. Pourtant, depuis Aristote, nous savons qu'il est essentiellement politique. De la sorte, l'absence de l'autre devient problématique pour son épanouissement. Cette absence de lien entre les hommes « *affecte aussi bien la famille, le travail, l'école, la nation, en bref la société* »⁸⁶⁰. Guillebaud, pense à cet effet que :

*"La déliaison contemporaine vient miner cette confiance minimale et cette temporalité qui unissaient les générations entre elles". S'y rattachent les sentiments d'insécurité la violence et les incivilités. Cet immense phénomène n'a pas été véritablement pensé. (...) les immenses transformations sociologiques en cours sont difficiles à détecter, car elles sont subreptices, ce sont des mutations rampantes*⁸⁶¹. *Quand on s'en aperçoit elles sont déjà du passé. "Une bonne part de la crise politique contemporaine vient de là".*⁸⁶²

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 4.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 4.

⁸⁶¹ C'est du moins le point de vue de Michel Freitag dans son ouvrage intitulé *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Presse universitaire de Rennes, 2002.

⁸⁶² Gonod (P), « L'hypothèse générale de la prospective anthropologique », vol. II, *Op. cit.*, p. 4.

Cette rupture entre l'homme et le corps social engendre des « *mobilisations réactives* » qui peuvent être dangereuses, et qu'on a réellement du mal à circonscrire, à théoriser ou à comprendre⁸⁶³.

L'anthropologie contemporaine est aussi liée au concept de **transparence**. Son apparition dans le comportement humain est très récente. Avec elle s'ouvre une nouvelle ère anthroposociale, celle de la dilution de l'espace privé dans l'espace public, mentionne Gonod. Selon Jean-Louis Guillebaud, « *le besoin d'extériorisation pour se sentir exister répond confusément à la brisure du lien.* »⁸⁶⁴ La déliaison (entre les acteurs sociaux, entre les hommes et les instances sociétales) trouve sa compensation dans la logique de la transparence.

Selon Gonod, certaines sciences humaines parmi lesquelles la sociologie, la psychanalyse, et même la théologie se sont penchées sur cette inversion quasi instantanée des valeurs. Les réponses qui en sont sorties restent cependant insuffisantes, car « *la course à la transparence est un phénomène infiniment plus vaste repérable dans tous les domaines, sur tous les terrains, il finit par caractériser l'époque elle-même.* »⁸⁶⁵ Mais, lorsqu'elle devient un maître-mot, lorsqu'elle s'érige en principe directeur ou en Absolu, elle court tout le risque de dissoudre, de désagrèger la raison d'être de l'être de l'homme, c'est-à-dire sa valeur intrinsèque, son **intériorité**.

Pourtant, depuis les Anciens, il est établi qu'un homme sans intériorité est un « *individu sans substance* », un « *roi sans sujets* », pour reprendre Vauvenargues. Cette logique de la transparence est la raison d'être même de la socialité de notre temps. Elle n'épargne pas les superstructures : l'Etat, les organisations internationales, les organisations non gouvernementales, surtout celles qui se prévalent de la défense des droits de l'homme, de la lutte contre la corruption, la mal gouvernance, etc. Or, Guillebaud souligne que toutes les expériences du siècle dernier, notamment celles des tyrannies et des révoltes, attestent que c'est uniquement sur une « *intériorité forte* », un « *quant-à-soi inatteignable* »

⁸⁶³Et selon Gonod, « *Le lien perdu pousse à l'interconnexion. "Aux guerres idéologiques frontales d'avant-hier - théorie contre théorie - succède une étrange guérilla citoyenne aux mille visages". C'est une illusion de croire que les nouvelles technologies peuvent créer le lien social, elles n'offrent qu'un vecteur supplémentaire au lien social existant. De plus elles incorporent ce lien à la société marchande. "Ce passage insidieux du lien à la communication est en réalité une ruse de la raison économique". Par contre, le don, qui dans les sociétés primitives était un geste d'alliance, fondait véritablement le lien social. C'est le départ d'un chemin dans nos sociétés modernes pour le restaurer.* », *Ibid.*, p. 4.

⁸⁶⁴*Ibid.*, p. 4.

⁸⁶⁵*Ibid.*, p. 4

" que s'arc-bouta la volonté de faire front". Il se pose alors à chacun de nous la question de la refondation de l'humanisme. "C'est une affaire de choix. Il conduit à voir dans l'intériorité la condition de tout le reste", la persistance, ... "en chacun de nous, d'un noyau dur de convictions non négociables"... la résistance au nihilisme... "la garantie d'une subjectivité qui fait de chaque homme un être unique, c'est-à-dire un sujet".⁸⁶⁶

La **déculpabilisation** joue aussi un rôle prépondérant dans la mutation anthropologique du XXI^{ème} siècle. Ses racines sont profondément enfouies dans l'anthropologie actuelle, au point de déterminer sa mutation⁸⁶⁷. Elle fait dialectiquement intervenir une autre notion, celle de l'**innocence**. Cette dernière est conçue et présentée comme la « *nouvelle condition humaine, promise et préparée par la modernité.* »⁸⁶⁸ Les deux notions s'opposent désormais avec précision. Selon Guillebaud, cet antagonisme a pris cours dans l'Encyclopédisme occidental qu'il a imputé au **péché originel** décrit dans les Saintes Ecritures. Cette approche théologique est traduite par des exemples d'ordre historique et géographique et conduit Guillebaud à dire que « *l'alternative de l'intériorité/extériorité du mal concerne aussi bien les groupes, les nations que les individus* »⁸⁶⁹.

Toutefois, il est clairement établi que la défense, la réhabilitation, mieux encore, l'absolution de l'innocence provoque de façon permanente et même illimitée, des désordres, des perturbations, des catastrophes, dont l'ampleur est à considérer. Pierre Gonod est clair à ce sujet, lorsqu'il décrit la manière dont le mal est externalisé⁸⁷⁰ par les institutions qui nous gouvernent, et qui établissent les normes régissant notre existence au quotidien. Cette externalisation conduit à ce qu'il appelle la « *compétition victimaire* » : « *Le seul point de vue légitime étant celui de la victime, l'individu contemporain aura tendance à vouloir se l'approprier, dévoyant ainsi l'inno-*

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁸⁶⁷ Guillebaud écrit à cet effet que : « *"Toute l'histoire de la modernité démocratique peut s'interpréter, en effet, comme une lente conquête de l'innocence individuelle contre les culpabilités du passé"... "Or l'innocence n'est jamais que l'autre face de l'autonomie et la condition de la transparence. Les trois idées cheminent ensemble..."* », *Ibid.*, p. 4, 5.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁷⁰ Cela rejoint l'idée sartrienne selon laquelle « *l'enfer c'est les autres* ». L'être de l'homme ici n'est coupable d'aucune faute. Tout ce qui lui arrive de pire est le fruit d'une tierce personne. Il n'est jamais à l'origine de ses propres ennuis. Une telle idée a été rejetée par Njoh-Mouelle dans *De la médiocrité à l'excellence*, celle la superstition, et qui était considérée comme l'une des causes majeures de la véritable misère du sous-développé, la misère objective, nous l'avons vu.

cence. En conclusion "l'innocence est une conquête, mais l'idéologie de l'innocence est une folie" »⁸⁷¹.

Plus loin, nous avons étudié la dialectique du **corps** et de l'**esprit** dans la connaissance de l'être de l'homme. Dans la rationalité classique, il a été dit que l'esprit était ontologiquement étranger et supérieur au corps. Une telle approche semble ne plus être à l'ordre du jour. Ces deux instances entretiennent désormais des rapports d'un nouveau genre. Si dans le passé, le corps a toujours été marginalisé, il en va tout autrement. Nous lui accordons désormais la primauté. Mais alors, qu'est-ce qui est au fondement de ce changement ? Qu'est-ce qui amène l'homme aujourd'hui à célébrer et même à hypostasier le corps au détriment de son ancien maître, l'esprit ? Selon Gonod, c'est la **santé** qui en est l'instigatrice. Guillebaud écrit déjà que « *le concept de santé s'il ne supplante pas encore complètement celui de salut, entre néanmoins en concurrence avec lui.* »⁸⁷² Toutefois, cette idée n'annonce pas l'harmonie, l'accord parfait entre nous (notre esprit) et notre corps, car comme Gonod le note si bien, « *nous éprouvons désormais une crainte de la vie et de la chair vivante, nous obéissons à des obsessions diététiques et cosmétiques.* »⁸⁷³

Ce changement, mieux encore, cette réappropriation du corps fait surgir un « *nouveau moralisme* ». Celui-ci pose la **santé** comme idéal vital en lieu et place du **bien**. Le **mal** dans ce cas n'apparaît plus comme une contre-référence ontologique ou morale, puisqu'« *il est investi lui aussi dans le corps, en désigne les défaillances. Il n'est plus que sévèrement normatif* »... « *A l'obsession du salut de l'âme succède la hantise d'une impossible perfection corporelle, et cette hantise est source d'inconsolables inquiétudes* ». »⁸⁷⁴ Le corps n'obéit plus à la logique du sacré, de l'intimité, de la pudeur (qui ont toujours fait l'objet d'une préservation certaine). En lui aujourd'hui, cohabitent « *une exaltation de la matière, du physique du plaisir charnel, et simultanément une "espèce d'évanouissement du réel au profit de sa pure et simple représentation..."* »⁸⁷⁵

Il n'est plus considéré à sa juste valeur, celle de la **dignité**. Il est de plus en plus devenu une valeur marchande. La sexualité n'est plus un tabou pour notre civilisation. Elle est plus que jamais médiatisée et fait d'énormes rentrées d'argent. Elle concerne presque toutes les tranches

⁸⁷¹ Gonod (P), « L'hypothèse générale de la prospective anthropolitique », vol. II, p. 5.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 5.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 5.

d'âge et toutes les couches sociales. Le plaisir que procure l'acte sexuel n'est plus simplement vécu dans un cadre restreint, il est vécu entre plusieurs partenaires et plusieurs spectateurs. En tout état de cause, le constat est clair : « *ce n'est plus le "corps vécu" mais le "corps représenté" qui est l'objet, la "sexualité en procès n'est plus vraiment celle de l'action, mais celle de l'expression". La chair s'efface pour faire place à son hologramme.* »⁸⁷⁶ Cette métamorphose est imputable à la nouvelle vision du monde que promeut l'Occident aujourd'hui.

La dernière contradiction à laquelle Guillebaud fait référence est celle qui prévaut entre le **savoir** et la **croissance**. Il introduit son étude par l'examen des grandes perturbations qui ont émaillé le siècle dernier, notamment « *les folies totalitaires et le grand naufrage communiste* ». C'est de ces dernières que s'est forgée la politique libérale providentielle de l'heure. Seulement, elle semble ne pas échapper aux mêmes perturbations. La croissance est aujourd'hui « *une source possible de la violence et la non-acceptation d'une croissance collective nous dispense de penser. Notre défiance à l'endroit du religieux n'est pas qu'un aspect d'une mise à distance de la croissance en général et du "sens" lui-même.* »⁸⁷⁷

Le jeu politique contemporain, démocratique par essence, a dans ses activités, nié toute valeur à la croissance. Guillebaud le souligne en ces termes : « *le cœur de l'Etat démocratique est en marge de la foi... la seule croissance nécessaire est la croissance en la loi.* »⁸⁷⁸ Cette vision du monde est porteuse d'une assurance certaine pour la société.

Mais dès qu'elle est observée en filigrane, ses carences surgissent. *De facto*, c'est tout l'univers démocratique qui tombe en ruine, car « *hanté par l'absence de repères, l'absence d'un grand dessein.* »⁸⁷⁹ Ces tares proviennent du passage en force de l'**Unité organisationnelle** du tissu social en lieu et place de sa **complexité** consubstantielle (ses dissemblances ou différences). C'est dans cette même initiative qu'a surgi et se déploie la notion vide de **mondialisation**. Et selon Pierre Gonod, « *cette nostalgie de l'Unité favorise les projets totalitaires, l'intégrisme reli-*

⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 5. Gonod ajoute alors qu'une telle « *désincarnation s'accompagne de la déréalisation (...)* On peut y voir un effet pervers de la mutation technologique actuelle. Ainsi, les connaissances nouvelles modifient peu à peu notre vision du monde. C'est vrai par exemple pour la biologie et les nanotechnologies. Le nouveau paradigme génétique met à mal l'opposition traditionnelle entre matérialisme et spiritualisme. C'est vrai aussi pour les nanotechnologies. Grâce à elles le projet technologique s'ouvre à l'infiniment petit. », *Ibid.*, p. 5. Cette introduction des nouvelles technologies dans le corps humain participe de l'inversion conceptuelle de la dialectique **matière-esprit**. Ce n'est plus la matière qui gouverne l'idée au sens matérialiste du terme, mais c'est le contraire.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 5.

gieux, le prosélytisme sectaire. »⁸⁸⁰, nous y reviendrons certainement. Ces dérives conduisent nécessairement à la résurrection de la croyance au profit du savoir, comme le pense Guillebaud. Ce retournement de valeur ne va pas sans conséquences graves. Gonod écrit alors que :

*"Si toutes les croyances sont faibles ou équivalentes, si l'idée de vérité est un leurre, si le bien et le mal ne sont qu'affaire d'interprétation individuelle, alors l'universalité humaine n'a plus de sens". Le relativisme conduit à la conclusion que ne vaut que ce qui est expérimentalement et pratiquement justifiable, le reste relève de l'idéologie, ou de l'opinion privée et n'a nulle pertinence dans le domaine public.*⁸⁸¹

Le savoir et la croyance ne sont pas véritablement si distincts l'un de l'autre, comme on l'a toujours pensé. Nous croyons presque tout savoir, ou du moins pouvoir tout savoir, comme Jeanne Hersch l'a si bien constaté. Pourtant, nous établissons toujours des liens, des rapports très étroits avec la croyance : « *il nous arrive de croire à notre insu alors que nous sommes persuadés de savoir ; certaines vérités dites objectives dissimulent des postulats éminemment subjectifs.* »⁸⁸² Le discours libéral qui sort des entrailles de l'idéal démocratique est proche de l'« évangile », du mythe et de la magie.⁸⁸³

Il nous faut désormais accorder une certaine valeur à la croyance d'une part et d'autre part, relativiser le savoir. Ce saut qualitatif vers la complexité rationnelle est comme le pense Gonod, « *séduisant et périlleux* », mais il ne relève pas de l'impossible, de l'infaisable. Y parvenir mérite tout de même que soient mis entre parenthèses « *deux égarements systématiques, le fanatisme d'un côté et le scepticisme de l'autre.* »⁸⁸⁴ Tels sont d'ailleurs les principes directeurs de la politique contemporaine, qui n'est ni plus ni moins que « *la réunion funeste d'une certitude empruntée à la science et d'une foi religieuse* »⁸⁸⁵, affirme Guillebaud.

Désormais donc, nous devons prendre en considération ce qui est lié à notre statut d'homme, notre caractère pluridimensionnel ou complexe. En d'autres termes, la « *défense du*

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 5. Il ajoute que : « *Le scepticisme-nihilisme contemporain n'a rien à opposer au retour du mal, au retour de la violence terroriste et des kamikazes. Sinon que pour combattre les idées folles, "il faut être capable d'opposer des idées qui ne le sont pas".* », p.5.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 5.

⁸⁸³ Ainsi donc, il devient raisonnable de dire que « *"L'ensemble capitaliste appelle une croyance inébranlable... L'idéologie économiste est plus proche de l'idolâtrie que de la connaissance scientifique. Le même raisonnement pourrait d'ailleurs être fait au sujet de la science elle-même". La croyance et la foi ne sont pas toujours où on les imagine. "Les théories scientifiques sont toujours plus ou moins engluées dans les croyances de leur temps".* », *Ibid.*, p. 5.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 6.

pluralisme démocratique » doit tenir pour exigence « *une vigueur des croyances tempérée par un rigoureux principe de tolérance.* »⁸⁸⁶ Il n'est plus confortable pour nous de disjoindre, de séparer la croyance et le savoir. Et Gonod peut conclure sur ce point par les lignes suivantes :

*La question des rapports entre savoir et croyance ne peut être évacuée, "elle est depuis plusieurs millénaires, au cœur de l'histoire occidentale". [In fine] "L'homme contemporain doit réapprendre à être dissident de la raison au nom de la foi et dissident de la foi au nom de la raison. Entre foi et doute, entre conviction et scepticisme, entre adhésion et critique se perpétuera ainsi la troublante dialectique qui définit sans doute ce qu'on appelle une civilisation".*⁸⁸⁷

Ces antinomies sont à l'origine de la mutation anthropologique de notre temps, le XXI^{ème} siècle nouvellement amorcé. La complexité morinienne introduit l'être de l'homme dans la sphère fondamentale de sa socialité, amorcée par la paléo-société et la paléo-culture produites par les premiers hominiens. Nous savons désormais que notre socialité a subi une longue évolution, qui parfois, a surgi à la périphérie, chez les exclus de la caste dominante. Leur instinct de survie a été porté vers l'innovation, vers l'adaptation à un nouveau mode de vie pour continuer d'exister. A ce titre, l'homme est un descendant d'un mutant bio-anthropo-socio-culturel. Cette évolution a abouti à la constitution de sa socialité. Cette dernière fait partie de ce que Morin appelle l'**arkhe-société**.

2 : De l'arkhe-société à la mutation anthropologique

Si, la paléo-société désigne la société qui s'est constituée avant l'avènement de *sapiens*, l'arkhe-société quant à elle renvoie, selon Morin, à

*la société de la préhistoire sapientale. Le terme arkhe signifie principe, fondement, origine. (...) pour nous ce n'est pas l'homo sapiens qui a fondé la société, ou même l'hominien, ni même le primate, mais que celle-ci s'est refondée à chaque nouveau fondement, nouvelle naissance, seconde naissance de la société humaine, mais première naissance de la société sapientale, donc type fondamental de toutes les sociétés sapientales préhistoriques.*⁸⁸⁸

Toutefois, la paléo-société ne se dissout pas dans l'arkhe-société. Au contraire, elle s'y insère et s'y intègre pour devenir la **paléo-structure**. Encore qu'il est certain que « *les linéaments*

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁸⁸⁸ Morin (E), *Le paradigme perdu, Op. cit.*, p. 167.

de l'arkhe-société se sont élaborés antérieurement à sapiens. »⁸⁸⁹ Si nous considérons l'évolution de l'appareil cervical et celle du tissu social de l'être de l'homme, alors nous pouvons conclure qu'elles sont filles d'une même réalité bio-anthropo-sociale. D'une part, l'accroissement de la complexité du cerveau de *sapiens* se traduit par deux faits majeurs : « a) une complexification micro-sociale (individu, famille), macro-sociale (ouverture sur l'extérieur par exogamie, échange, alliance), et une complexification du système de communications (...) b) une nucléation culturelle du mythe et de la magie. »⁸⁹⁰

D'autre part, penser l'arkhe-société, c'est réfléchir sur ce qu'ont en commun les dernières sociétés archaïques des siècles qui précèdent la nôtre. Les anthropologues classiques à l'instar de Lucien Lévy Brühl, les ont considérées comme primitives. Pourtant cette notion n'est pas appropriée pour désigner de telles sociétés.⁸⁹¹ Il faut certes reconnaître un certain archaïsme qui les détermine, c'est-à-dire

*une matrice propre à toutes les sociétés préhistoriques sapientales, et nous entendons par là toutes les sociétés qui se sont perpétuées et multipliées, en variant et se modifiant, mais sans se transformer fondamentalement, avant d'être brisées par le déferlement des sociétés historiques.*⁸⁹²

C'est à partir de l'arkhe-société que notre planète s'est remplie d'êtres humains, depuis plus de dix mille ans. Ce décuplement et cette dispersion se sont accompagnés « d'une extraordinaire diversification des races, des ethnies, des cultures, des langues, des mythes, des dieux. »⁸⁹³ Il s'est alors formé plusieurs types de sociétés. Leurs différences sont issues du patrimoine héréditaire, comportemental et environnemental des unes et des autres. Morin pense alors qu'il s'est formé des « sociétés dures, douces et courbées sous la nécessité » ; des sociétés qui ont satisfait leurs besoins à travers la chasse et des sociétés où la cueillette et le ramassage prédominaient ; des « sociétés agressives et des sociétés passives » ; des « sociétés à forte contrainte et des sociétés à faible contrainte » ; des sociétés avec minutieuse étiquette et des sociétés à grande spontanéité ; des sociétés à mort lourde et des sociétés à mort légère ; des sociétés possédées par les esprits et des sociétés qui jouent avec les esprits ; des sociétés pieuses et des sociétés plus vouées

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 167.

⁸⁹¹ En fait, « la notion de primitivité n'a pas de sens, elle se dissout dans la chaîne d'hominisation qui elle-même s'enchaîne sur une évolution sociale primatique : la primitivité se perd dans la primauté. », *Ibid.*, p. 168.

⁸⁹² *Ibid.*, p. 168.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 168.

aux hommes ; « *des sociétés opprimant durement la femme et des sociétés où la femme est à peine mineure, des sociétés luxurieuses et des sociétés abstinentes, des sociétés « apolliniennes » et des sociétés « dionysiaques ».* »⁸⁹⁴

Tout ceci nous conduit alors à l'examen de la **nucléation familiale**. La famille va intégrer l'espèce humaine suite à un long processus d'homínisation. Ce dernier a créé des liens très forts entre la mère et l'enfant, entre l'homme et la femme, et du même coup a rapproché l'homme et l'enfant. De ce fait, « *dans la paléo-société se constitue la constellation qui plus tard va se nucléer en famille.* »⁸⁹⁵ Il s'est créé une certaine intimité entre l'homme et la femme à partir des processus « *distincts, ou interférés* ». ⁸⁹⁶ Sur le plan de la sexualité, c'est la « *verticalisation de l'homínien* » qui est à l'origine de la « *copulation frontale* ». Et selon Morin, c'est à partir de l'amour face à face que

se sont développées au cours de l'évolution génétique jusqu'à sapiens y compris, les attractions érogènes que sont les lèvres proéminentes, les seins gonflés, le pénis épais et long, ceci sans que la partie postérieure soit sacrifiée, puisque les fesses, pleines et charnues, aimantent intensément le regard et la main. L'érotisation du visage s'alliant à l'individualisation accrue de celui-ci va faire du partenaire un être à la fois attachant et fascinant. ⁸⁹⁷

Il en va de même de l'**orgasme féminin**. Celui-ci s'est métamorphosé au fil du temps. Probablement inexistant ou récessif chez les primates et chez les anthropoïdes, il s'est développé chez la femme et lui a donné le sens véritable de la relation sexuelle. Ainsi, affirme Morin, « *c'est, parmi les primates, chez les humains que l'orgasme est le plus long et le plus fort, spasmodique, océanique, arrachant des hurlements d'extase.* »⁸⁹⁸ Cette progression du degré de plaisir a développé l'attraction sexuelle chez *sapiens*. Si chez nos « *frères inférieurs* » et même chez la plupart des animaux, cette attraction est selon Morin, limitée à l'**œstrus**, c'est-à-dire à la période

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 168, 169. Toutefois, cette diversité s'est opérée à partir de la même « *matrice organisationnelle* », elle-même tributaire de l'unité paléo-sociétale. Celle-ci repose sur « *un système où la culture constitue l'élément génératif.* » Ainsi donc, selon Morin, toutes ces différentes sociétés usent un langage à double articulation « *Toutes connaissent règles de parenté, mariage, exogamie, rites, mythes, magie, cérémonies de la mort et de la vie, croyance en la survie, art, danse, chant...* Cette unité fondamentale est si remarquable qu'on peut penser (...) qu'une révolution humaine (...) s'est opérée avant la diaspora, donnant à l'arkhe-société une « *prime sélective* » qui précisément a permis la diaspora. », *Ibid.*, p. 169.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁸⁹⁶ Pour être plus précis, nous pouvons dire avec l'auteur de la complexité que : « *l'individualisation accrue et le développement des relations affectives interindividuelles, le maintien chez l'adulte de l'aptitude enfantine à aimer ont rejailli sur les relations entre femme et homme, accentués, fortifiés par l'incidence de l'érotisation généralisée et de la sexualité permanente.* », *Ibid.*, p. 170.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 170, 171.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 171.

du cycle sexuel de la femelle durant laquelle elle est fécondable, il en va tout autrement chez *sapiens*. Sa sexualité déborde le simple cadre de la copulation procréative. Car écrit-il, « *la permanence de l'éros, sa généralisation à tout le corps, son intensification extatique dans le spasme vont resserrer corps à corps homme et femme.* »⁸⁹⁹ Ils vont désormais s'aimer dans tous les sens du terme. Cet entrelacement entre les partenaires, ressemble étrangement à la relation forte qui existe entre la mère et l'enfant. Les deux types de rapports ont « *pu contribuer à déverser les tendres émotions des mamours maternels sur l'étreinte d'amour* »⁹⁰⁰. Et selon Morin, l'homme et la femme se trouveront face à face pour copuler et cohabiter. Au-delà de la relation sexuelle, le visage se présente comme un second pôle d'attraction, notamment la bouche

*qui est à la fois l'organe de la parole, du manger, du respirer, du baiser. (Et viendra le moment où les amants sauront mêler symboliquement dans le bouche à bouche le baiser originel de la mère à l'enfant, la manducation réciproque, l'échange d'âme – l'âme étant archaïquement le souffle –, l'attouchement quasi vaginal des lèvres et la pénétration penniforme de la langue.*⁹⁰¹

De toute manière, les trois grands moments de l'intimité entre les conjoints, c'est-à-dire la sexualité, l'érotisme, la tendresse ou l'affection vont se coaguler, se combiner. Et le fruit de ce mélange sera certainement l'**amour**. Ces liens, désormais très forts, vont déterminer leur relation psycho-affective réciproque qui décidément, sur le plan sociétal surtout, va se transformer et se faire reconnaître par les liens « sacrés » du **mariage**. Dès lors, l'amour, le mariage, l'affection, vont devenir non seulement complémentaires, amis, mais aussi concurrentiels et antagoniques au sein même du couple. Du coup, une « *nouvelle complexité s'introduit au niveau interindividuel, source de joie, de tristesse, d'exaltations, de drames, de bonheurs et de désespoirs.* »⁹⁰²

Ces nouveaux rapports observés et vécus dans et par le couple vont, au fil du temps, accentuer le rapprochement du père et de l'enfant. Celui-ci, nous l'avons vu, quasiment inexistant chez les primates, montre la primauté de la **paternité psychologique** sur la **paternité génétique**. La première surgit et se développe lorsque le « machisme » (protection et possession) des

⁸⁹⁹*Ibid.*, p. 171. C'est même peut-être à ce moment que s'est précisé le choix du (ou de la) partenaire. Puisque, entre les individus, les velléités libidinales seront différentes (accentuées chez les uns et modérées chez les autres). Dans cette optique, chaque individu serait porté vers le ou la partenaire capable de satisfaire ses plaisirs. Même s'il est le plus souvent observable l'harmonie des contraires, c'est-à-dire l'union des personnes n'ayant pas la même activité sexuelle. Dans ce cas, d'autres facteurs complexes bien sûr (le comportement par exemple) vont déterminer la vie et la survie du couple.

⁹⁰⁰*Ibid.*, p. 171.

⁹⁰¹*Ibid.*, p. 171.

⁹⁰²*Ibid.*, p. 172.

hommes, de la classe dominante, va se déporter dans la cellule familiale. L'homme va de plus en plus se rapprocher de l'enfant, de sa progéniture et entre les deux êtres, vont se créer d'intenses liens affectifs et intimes. Tout ceci justifie alors la formation du « *premier nucleus familial* » : « *la paternité élargit la relation nucléaire mère-enfant en y introduisant l'homme écrit Morin, et en même temps introduit dans le nouveau nucleus père/mère/enfant le principe de hiérarchie masculine.* »⁹⁰³

Il s'accomplit alors chez *sapiens*, non « *le meurtre du père* » provoqué par le complexe œdipien dont parlait Freud, mais sa « *naissance* » au sein de la famille. Là encore surgit et s'accroît la complexité affectueuse, concurrentielle, donc antagonique entre le père et l'enfant. Le « *meurtre du père* », en même temps que sa « *nouvelle naissance* »

*apporte, pour l'enfant, l'ambiguïté. Le père est en même temps le protecteur et l'usurpateur (qui prend pour lui-même une part de tendresse maternelle) ; il est à la fois l'appui et l'ennemi (dont l'autorité réprime les désirs de l'enfant). Du coup, le sens ambigu du père s'éclaire sociologiquement : le père apporte la complexité, c'est-à-dire la contradiction interne dans la micro-structure qui se crée : la famille.*⁹⁰⁴

La famille nouvellement constituée devient alors une micro-société. Elle va de manière progressive intégrer la macro-structure sociétale au moyen des rapports avec l'altérité, avec d'autres familles : c'est ce que Morin appelle l'« *ouverture sociologique* ». A son tour, la macro-structure va établir les normes, les règles devant régir les rapports interpersonnels, interfamiliaux, soit par la socialisation (l'éducation), soit par la répression (la sanction) des pulsions personnelles pouvant nuire à l'harmonie du groupe. Par cette ouverture note Morin, la famille pourra s'articuler au tissu social avec l'organisation de la parenté et la réglementation de la sexualité,

lesquelles vont être liées, par l'institution de l'exogamie, à une ouverture de la société elle-même sur d'autres sociétés alliées, d'où l'élaboration d'un méta-système macro-social. Ainsi l'émergence d'une structure familiale douée de complexité in-

⁹⁰³*Ibid.*, p. 172, 173. Cette conception morinienne de la nucléation familiale est quelque peu différente de celle de Moscovici. Pour lui en effet, « *la solution a consisté à rendre hiérarchiques les rapports nucléaires de la mère à ses enfants et nucléaires les rapports hiérarchiques du géniteur à sa progéniture.* », *La société contre nature*, Union Générale d'Éditions, coll. « 10/18 », 1972, p. 242.

⁹⁰⁴*Ibid.*, p. 173. Ce n'est pas tout. Il n'est pas simplement question que la famille soit créée. La cohabitation y joue un rôle prépondérant. Ce qui importe et qui semble souvent difficile, c'est que dans sa maturité, l'enfant demeure fils ou fille des parents « *et que ceux-ci jusqu'à leur mort, demeurent parents. Ici apparaît un effet sociologique capital de la juvénalisation de l'espèce sapiens. Celle-ci, en maintenant pour toute la vie les relations affectives nées de l'enfance, permet une structure biologique, d'abord liée à la reproduction puis survivant à la petite enfance, de devenir, en se métamorphosant, une micro-structure sociale permanente qui, dès lors, s'autoperpétuera et s'autoproduira d'elle-même.* », *Ibid.*, p. 173.

*terne articulée sur la société s'insère dans une organisation générale qui accroît de façon décisive et à tous les niveaux la complexité sociale.*⁹⁰⁵

Telle est, si nous pouvons le dire, l'évolution socio-historique l'être de l'homme. Cette dernière a pourtant été biaisée et continue de l'être par l'homme. Nous continuons de le dire, l'homme moderne, mieux, ultramoderne, a depuis l'époque baconienne et cartésienne, montré ses velléités de rupture avec la nature et même avec sa nature propre. Il est aujourd'hui aux antipodes des lois de la nature. Nous l'avons vu, il n'est presque plus social. Morin écrit encore que « *ce qui meurt aujourd'hui, ce n'est pas la notion d'homme, mais la notion insulaire de l'homme, retranché de la nature et de sa propre nature ; ce qui doit mourir, c'est l'auto-idolâtrie de l'homme, s'admirant dans l'image pompière de sa propre rationalité.* »⁹⁰⁶ Une telle rationalité nous conduit à des pratiques contre-nature à l'instar de l'homosexualité, de la pédophilie et de la zoophilie, des pratiques odieuses que l'Occident semble imposer au monde, aux autres peuples, même par la force politico-militaire ou économique.

Aujourd'hui, nous sommes en droit de poser de nouveau la question de savoir ce qu'est l'homme, au regard de ses multiples possibles qui ne sont plus en équilibre constant tel que le veut la nature, qui elle-même est régie par le tétragramme ordre, désordre, interactions et organisation. Cette question participe de celle qui a préoccupé Axel Kahn, celle de savoir ce qui reste de l'homme dans toute cette métamorphose : « *Et l'homme dans tout ça ?* », pour être plus précis. C'est pour cette raison que Jean-Louis Guillebaud nous recommande de « *penser autrement* ». L'être de l'homme est devenu plus démentiel, plus désordonné et plus dangereux en ces temps d'ultra ou d'hyper-modernité qu'il ne l'était avant. Nous avons pourtant vu que, plus il devient hyper, plus il s'aliène, se désoriente tout en se désolidarisant de la logique et de la réalité.

Tout ce changement conduit au **deuil** comme le souligne Guillebaud, « *celui du projet commun, du dessein mis en œuvre pour l'avenir choisi (...) C'est celui d'une temporalité historique qui régissait des sociétés habitées par une mémoire et mobilisées par un projet.* »⁹⁰⁷ De la sorte, les six antinomies évoquées plus haut constituent la substance du caractère ambigu, complexe et multidimensionnel du monde actuel. Ces propos de Guillebaud s'érigent en support qualitatif pour la réflexion de l'avenir, de l'histoire de l'humanité dans son ensemble. Ils ont une

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁹⁰⁷ Gonod (P), « L'hypothèse générale de la prospective anthropolitique », vol. II, p. 6.

portée temporelle et posent le problème de « *l'hypertrophie du présent* ». Enfin, ils nous montrent que l'immédiateté dans laquelle est plongée la pensée de notre temps annihile tout projet. C'est donc ce denier qu'il faut repenser pour que s'opèrent, loin de tout arraisonnement, les multiples possibles dialectiques et dialogiques de l'humanité, qui probablement doivent la sortir de son actuelle somnolence, celle dans laquelle l'occidentalisation aveuglante la maintient depuis plusieurs siècles déjà. Et c'est pour tenter de penser le salut de cette humanité en souffrance qu'ont surgi le mythe et la magie, que nous pouvons regrouper sous le vocable de **systèmes de croyance**.

II : LES SYSTEMES DE CROYANCE

Il nous faut désormais réfléchir sur l'évolution et l'incidence des systèmes de croyance dans l'existence humaine. Il faut de prime abord dire que l'ultramodernité qui caractérise la socialité de notre temps est incapable d'éliminer la croyance dans le comportement de l'homme. Il nous revient à lors de comprendre les causes et les conséquences de cet échec.

1 : La naissance et la prolifération des « nouvelles églises »

Avant de parler de la valeur des **systèmes de croyances** dans l'existence humaine, il est judicieux de noter que la pensée complexe de par sa méthode, implique la compénétration nécessaire de l'ordre et du désordre. Elle est dans cette optique, une pensée qui introduit non pas la disjonction et la simplification, mais l'ambiguïté et la crise dans la connaissance. Mais dans son déploiement, l'unité rationnelle occidentale les a écartées dans la saisie des choses. Aujourd'hui, la planète est en panne de procédures dans l'appréhension du réel et même de la vie dans son ensemble. Il y a donc lieu de penser autrement. En philosophie par exemple, la crise qui met en péril notre monde est marquée par l'imperfection, sinon l'échec de l'unité rationnelle occidentale. Son mode opératoire a été défini par Jean-Marie Benoist comme totalitaire, impliquant par là-même

l'appropriation tyrannique par le logos des formes de l'autre, l'annexion par le principe d'identité de tout le versant escarpé des différences, des altérités, des hété-

*rogénités, des aliénations résolues dans le triomphe d'une certitude tranquille, celle de l'identité rassurante de l'être à soi-même comme présence et proximité.*⁹⁰⁸

Une telle rationalité doit désormais s'ouvrir et même s'adapter à la logique de la complexité, qui reconnaît l'erreur, l'incertitude et l'aléa dans l'essence de tout ce qui est. Et c'est parce qu'elle s'est trouvée dans l'incapacité de rendre compte de la totalité du savoir, de satisfaire la curiosité de l'homme que sont nés les **systèmes de croyance**.

Ce sont des procédés mis sur pied par les hommes dans leurs rapports avec l'Absolu. Ils varient d'un peuple, d'un espace géographique à un autre. Il peut s'agir de l'animisme, du culte des morts, des pratiques religieuses, magiques ou mystiques de toutes sortes. C'est par leur biais qu'il faut comprendre le bien-fondé de la religion dans l'existence humaine. L'homme moderne est un être insulaire. Il est plus proche de ses gadgets que de ses semblables. Et la religion a, à un moment donné, été considérée par ce dernier comme le moyen sûr et certain à même de le rétablir l'équilibre désormais perdu entre lui et les autres hommes, entre ceux-ci et la nature, entre ceux-ci et leur propre nature⁹⁰⁹. Seulement, au même titre que l'unité rationnelle occidentale, les grandes religions et théologies du monde (le christianisme et l'islam) se sont fissurées et fragmentées en plusieurs démembrements, contradictoires les uns les autres, chacun se vantant de détenir la vérité, la lumière divine. Ces grandes religions sont devenues impuissantes à satisfaire les besoins des âmes humaines. Une fois de plus, cette déconstruction ou désorganisation de la raison unique nous amène à penser autrement.

La croyance ou la religion est consubstantielle à l'homme, même si elle est occultée par la rationalité technoscientifique dominante. Elle est l'objet de dénégations de toutes sortes, parce qu'elle est considérée comme irrationnelle. Pourtant, il est établi par l'anthropologie fondamentale que nous les hommes, avons toujours eu à renouer avec l'Absolu au moyen de la croyance ou de la religion. La preuve, les progrès de notre temps n'ont pas pu annihiler en l'homme la question de ses rapports spirituels avec la transcendance. Habermas pense à cet effet que « *la société*

⁹⁰⁸Benoist (J-M), *Tyrannie du logos*, Minit, 1975, p. 16.

⁹⁰⁹Morin affirme alors que le progrès technoscientifique nous a conduits à l'individualisme. Ce dernier a affirmé le sens de la responsabilité d'une part et d'autre part, il a provoqué le retour sur soi, le repli. Toute transformation ou métamorphose de la société devient difficile, car : « *L'individu-sujet détient deux logiciels, celui du "Moi-je" et celui du "Nous". Le Moi-je est vital pour se nourrir, se défendre, se développer. Le logiciel du Nous inscrit le Je dans une relation d'amour ou de communauté au sein de sa famille, de sa patrie, de son appartenance religieuse, de son parti. Notre civilisation a surdéveloppé le logiciel individualiste, mais le second dort : à nous de le réveiller.* », *La Voie*, cité par Emmanuel Lemieux, « Edgar Morin donne de la Voie », Cicéro, 2011, http://www.lesinfluences.fr/Emmanuel-Lemieux_.html, document électronique, consultation du 22 décembre 2018.

post séculière (...) postule la persistance des communautés religieuses dans un environnement qui continue à se séculariser. »⁹¹⁰ Cela ne fait aucun doute que nous les hommes, sommes des **homines religiosi** par essence.

Il est difficile dans l'histoire de repérer avec précision l'origine ou l'apparition des pratiques religieuses chez l'homme⁹¹¹. Seulement, nous pensons que notre rationalité, inséparable du **langage**, s'est développée aussi bien dans la science et dans la technique, en même temps que dans la religion, dans l'art, etc. André Leroi-Gourhan montre ce caractère lointain, voire con-substantiel de la religion dans le comportement humain en écrivant qu'

*Il n'y a aucune raison valable pour dénier aux anthropiens paléolithiques des préoccupations de caractère mystérieux, ne serait-ce que parce que leur intelligence, de même nature sinon de même degré que celle de l'homo sapiens, implique la même réaction en face de l'anormal, de l'inexpliqué. L'homme, depuis ses premières formes jusqu'à la nôtre, a inauguré et développé la réflexion, c'est-à-dire l'aptitude à traduire par des symboles la réalité matérielle du monde qui l'entourait.*⁹¹²

Le langage devient alors un élément prépondérant dans la pratique religieuse chez *sapiens*. A partir de lui, il se fait l'idée d'un monde parallèle extérieur à celui dans lequel il mène son existence. C'est en réalité « *un monde tout-puissant de symboles par lesquels l'intelligence serait sans prise.* »⁹¹³ A chaque strate évolutive de l'humanité, les données qui y sont fournies traduisent « *la maturation progressive de l'intelligence technique (probablement parallèle à celle du langage).* »⁹¹⁴ Leroi-Gourhan ajoute alors que « *la prise sur ce que nous considérons comme religieux a dû suivre la même voie ; les symboles ont formulé dans les mots et les opérations le double sentiment de crainte et de maîtrise qui marque la conscience religieuse.* »⁹¹⁵

Par ailleurs, le **fait religieux** se veut pratique au même titre que la science et la technique. Il assure tant bien que mal l'intégration de l'homme dans son environnement physique et méta-

⁹¹⁰Habermas (J), *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral ?*, Seuil, 2001, p. 151.

⁹¹¹S'il n'existe pas une datation précise qui marque cette apparition, il reste que selon l'auteur de la pensée complexe, ils ont pu surgir à la périphérie même de la raison humaine, c'est-à-dire dans l'intériorisation de la mort, comme phénomène majeur dans son existence, à travers le mythe, la magie, les invocations, les rituels, etc.

⁹¹²Leroi-Gourhan (A), *Les religions de la préhistoire* (1964), PUF, Quadrige, 2001, p. 6.

⁹¹³*Ibid.*, p. 6.

⁹¹⁴*Ibid.*, p. 6.

⁹¹⁵*Ibid.*, p. 7.

physique. Et chaque niveau d'intégration correspond à un stade de religiosité bien précis.⁹¹⁶ Aussi, « *alors que les stades anciens se sont plongés jusque dans l'homme actuel, à chaque stade s'est ajouté un stade nouveau surplombant tous les autres.* »⁹¹⁷ Cette anthropologie religieuse des sociétés préhistoriques jusqu'à notre ère révèle l'impossibilité d'éluder le fait religieux dans le comportement de l'être de l'homme, tant sur plan individuel que collectif. Henri Bergson a pensé en son temps la même chose. Pour lui :

*Notre étonnement grandit, quand nous voyons que la superstition la plus basse a été pendant si longtemps un fait universel. Elle subsiste d'ailleurs encore. On trouve dans le passé, on trouverait même aujourd'hui des sociétés humaines qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie. Mais il n'y a jamais eu de société sans religion*⁹¹⁸.

Si la science est une invention de *sapiens*, il n'en demeure pas moins que l'art et la technique sont des réalités aussi vieilles que le phénomène religieux. Dès lors, aucun peuple ne saurait être religieux sans art ni technique. L'art, la technique, la conscience, le langage, bref la culture, se sont certes développés à des degrés et à des rythmes différents d'un peuple à un autre, mais alors, ils ont surgi en même temps que le fait religieux. Ensemble, ils ont accompagné l'existence de *sapiens* depuis leur apparition lointaine chez ses « frères inférieurs », dans le mythe, la magie, la peinture et la sépulture.

En tant que notion, la religion n'a pas une définition unique. Son étymologie est incertaine. Les Anciens, la rattache au substantif « *religio* », dont l'origine est aussi incertaine. Il est lui-même rattaché au verbe « *religare* », qui signifie rassembler de nouveau ou recueillir de nouveau. À partir d'eux, ils y voient soit un lien, un rapport d'**obligation** issu de certaines pratiques ou techniques, soit alors d'**union** entre les hommes, entre les vivants et les divinités.⁹¹⁹ Il s'agit donc d'une relation entre l'homme, la société et la transcendance⁹²⁰. Emile Durkheim l'a définie comme « *un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-*

⁹¹⁶Cela peut aujourd'hui s'expliquer par la prolifération débordante et même exagérée des églises disséminées dans tout le monde. Notre époque, ultra-moderne, coïncide avec la surabondance des obédiences religieuses et même sectaires. Les autorités sont désormais incapables de contrôler cette évolution désordonnée.

⁹¹⁷Leroi-Gourhan, *Op. cit.*, p. 7.

⁹¹⁸Bergson (H), *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Chicoutimi, <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, document électronique PDF, 2003, consultation du 206 mai 2017, p. 55.

⁹¹⁹Lalande (A), *Vocabulaire*, *Op. cit.*, p. 916.

⁹²⁰Toutes les divinités ne sont pas transcendantes à l'existence de l'être de l'homme. Certaines cultures et religion leurs préfèrent une existence immanentes à leur être. De toutes les façons, ce que nous retenons de cette ambivalence, est qu'il est un rapport bien établi entre l'être de l'homme et ce qu'il conçoit et considère comme divinité.

*à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent une même communauté morale, appelée église, tous ceux qui y adhèrent. »*⁹²¹

Nonobstant leurs différentes approches et méthodes, les sciences humaines considèrent certains traits communs à toutes les religions, au-delà même des différences internes qu'elles présentent entre elles. Certaines sont dites **animistes**⁹²² et sont souvent issues du **polythéisme**. Tel est le cas des mythologies gréco-romaines et égypto-nubiennes. D'autres sont dites **monothéistes**, c'est le cas du judaïsme, du christianisme, de l'islam. Cependant, toutes ces religions semblent avoir des traits communs. Quelle qu'elle soit, toute religion provient des « *croyances relatives à une réalité autre (le surnaturel, le divin, le sacré) et supérieure à la réalité naturelle et humaine (profane) qui la transcende tout en se manifestant en elle et qui détermine le sens et la valeur.* »⁹²³ Si les mythes ne révèlent pas véritablement l'essence et la finalité de ce qui est, de la réalité existentielle, les croyances quant à elles, prétendent les déterminer en présumant détenir la vérité, l'évidence, écrivent Delattre et Demonque,

*sans que celle-ci soit acquise par les moyens humains de démonstration rationnelle ou d'observation et d'expérimentation. Ce sont des « dogmes », des vérités dites « révélées », émanant du divin et dévoilées, transmises aux hommes par une tradition orale ou des textes déclarés sacrés.*⁹²⁴

D'autre part, toutes les religions ou presque s'illustrent par une sorte de « *révélation intérieure* », des réactions émotives et sentimentales « *mêlant crainte, tremblement et fascination, vénération envers le "tout autre"*. »⁹²⁵ Devant le sacré, le divin ou le surnaturel, l'être de l'homme se présente comme inférieur, misérable et reconnaît sa grandeur incommensurable. La plupart des religions sont régies par des normes, des règles et une moralité précisant les contours du permis et de l'interdit entre les fidèles, entre les fidèles et la transcendance. Elles admettent

⁹²¹Durkheim (E), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), PUF, 1990, p. 103.

⁹²²C'est la doctrine selon laquelle l'âme est la cause des phénomènes vitaux. Autrement dit, c'est une croyance dans laquelle toutes les choses possèdent une âme. Telles ont été définies les croyances africaines. Ce réductionnisme n'est pas du tout du goût de Pierre Meinrad Hebga : « *parce que les Africains croient aux génies, aux mânes, à toutes sortes d'esprits auxquels ils rendent un culte religieux, on en a conclu trop vite que l'animisme est l'essence même de leur religion. Mais pour qu'une telle identification soit légitime, deux conditions devraient se réaliser : que l'animisme soit une religion, et que cette religion caractérise les peuples africains. Or ces conditions ne se réalisent pas.* », *Emancipation d'Eglises sous-tutelles, Présence africaine*, 1976, p. 123. Tout ceci relève plus de la volonté dominatrice et coloniale de l'Occident sur les autres peuples que de la vérité, de la réalité. Ainsi, l'ambition hebraïque est de « *détruire le mythe qui fait de l'animisme l'essence des religions africaines.* », *Ibid.*, p. 124.

⁹²³Delattre (M), Demonque (C), *Philosophie*, Hatier, 2004, p. 213.

⁹²⁴*Ibid.*, p. 213.

⁹²⁵*Ibid.*, p. 213.

aussi des pratiques, des cérémonies, des prières, des sacrifices, des rituels « *correspondant à un passage et un renouvellement, comme la naissance, la puberté, le mariage, la mort...* »⁹²⁶ Enfin, il faut reconnaître avec Michel Delattre et Chantal Demonque que

*ces croyances sont presque toutes transmises et ces cultes orchestrés par des hommes médiateurs privilégiés (qui par exemple dans l’Eglise catholique, constituent le clergé) entre le commun des mortels, laïc et le divin. Ils détiennent parfois un très grand pouvoir politique comme dans les monarchies du droit divin ou les théocraties.*⁹²⁷

Le fait religieux est complexe et diffère selon les cultures, les sociétés et les obédiences. Par exemple, la théologie chrétienne s’est toujours confrontée à la complexité, au-delà de son désir unificateur ou simplificateur (hypostase du bien par rapport au mal, du bon par rapport au mauvais, de la vie éternelle par rapport aux enfers...) au même titre que les autres religions. Emmanuel Kant avait raison de considérer la philosophie comme une discipline dont le choc des idées menait au combat. En d’autres termes, il s’agissait, et tel est encore le cas aujourd’hui, d’un spectacle dans lequel se livrent sans espoir de compromission, les doctrines les plus diversifiées, chacune voulant disqualifier ou supplanter les autres sans pour autant y parvenir. Il en est allé de même du phénomène religieux, au moment où se sont produits les brassages de cultures. Cela s’est observé dans les grandes religions telles que : le christianisme, l’islam, l’hindouisme, le bouddhisme. Dans le passé, elles se sont imposées chez certains peuples au moyen de la colonisation, de la domination culturelle des peuples se voulant supérieurs aux autres. Pourtant, Habermas souligne que « *les communautés religieuses ne peuvent être dites « raisonnables » que si elles renoncent de manière délibérée à imposer par la violence leurs vérités de foi.* »⁹²⁸

Pour donc revenir aux textes bibliques, il faut dire que l’homme moderne, qui se réclame d’une certaine émancipation par rapport aux systèmes de croyance, les considère comme mythiques. La raison est simple : « *les faits et gestes du fondateur du christianisme, Jésus de Nazareth, s’apparentent davantage à une épopée, une légende qu’à une histoire au sens du terme.* »⁹²⁹ Il en est de même pour les autres religions, révélées ou non.

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 213.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 213.

⁹²⁸ Habermas (J), *L’avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral ?*, *Op. cit.*, p. 151.

⁹²⁹ Graesslé (I), « La complexité en théologie ou la pensée de la contradiction », *PrimaryCare*, 2009, n° 12, document électronique, p. 227, consultation du 20 septembre 2020.

Si la question de la religiosité s'impose dans ce discours, c'est parce qu'elle est essentielle, parce qu'elle n'est pas extérieure aux préoccupations actuelles de l'humanité. Elle va de paire avec la vie. Elle n'est pas écartée du monde scientifique qui a tant voulu l'occulter. Isabelle Graesslé peut alors dire que « *des figures intellectuelles modernes aussi diverses que celles du politique, du structuralisme ou de la psychanalyse puissent s'intéresser à de tels écrits et y trouver des clés de lecture en ce début du XXI^{ème} siècle, atteste la force vive de ce corpus.* »⁹³⁰

Depuis Aristote, il a été établi l'importance, sinon la nécessité de l'étonnement dans connaissance du réel. Et l'homme moderne a plus que jamais développé son attachement à la chose spirituelle. Il s'est en totalité ou en majeure partie, détaché de la nature et de sa propre nature, suite aux multiples possibles que lui offrent la science et la technique. Mais, les difficultés qui naissent de ces ruptures semblent se solutionner par son retour à la croyance, à la chose religieuse. Nous comprenons pourquoi de nos jours, les questions de cet ordre restent et demeurent d'actualité. A ce titre, nous pouvons comprendre ces propos de Dominique Janicaud :

*A l'heure où l'enseignement de la philosophie est en passe d'être supprimé, tombant sous les coups conjugués des augures prompts à décréter la mort, et des technocrates utilitaristes qui préparent dans les universités la cohorte passive des mono-techniciens abrutis, il est urgent de retrouver le pouvoir libérateur de la philosophie.*⁹³¹

Et c'est ce à quoi s'attellent les philosophes et même les hommes d'église de nos jours. Dans les Saintes Ecritures donc, c'est l'Apôtre Paul qui a hérité du destin du christianisme. Son maître lui a recommandé la promotion, la vulgarisation de ses enseignements. Ses écrits sont de loin les plus anciens du Nouveau Testament. La théologienne Isabelle Graesslé précise à cet effet que :

*Tout le corpus paulinien donne le ton de ce qui deviendra la théologie chrétienne : d'une part apologétique, une justification de la foi chrétienne, d'autre part, une volonté de justifier mais aussi d'interpréter. Autrement dit, à la fois apparaître la foi chrétienne comme légitime et en même temps l'interpréter, c'est-à-dire la faire évoluer vers d'autres horizons métaphysiques.*⁹³²

Selon elle, cette période marque l'introduction de la complexité dans le christianisme, « à travers une sorte de contradiction entre la légitimation de la foi et l'interprétation des Saintes

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁹³¹ Janicaud (D), *La puissance du rationnel*, Gallimard, 1985, p. 11.

⁹³² Graesslé (I), « La complexité en théologie ou la pensée de la contradiction », *Op. cit.*, p. 227.

*Écritures, parmi les communautés païennes.»*⁹³³ C'est cela qui a toujours préoccupé les exégètes depuis le Moyen-âge jusqu'à notre époque. Par exemple, pour dépasser cette contradiction, Anselme de Canterbury a défini la théologie comme une « *fides quaerens intellectum* », c'est-à-dire une foi en quête permanente d'une certaine intelligence, au moyen de la pensée philosophique. Pour sa part, Jean Calvin soutient l'idée selon laquelle, la connaissance théologique n'est possible « *sans incarnation, comprise comme une interaction entre l'intelligence humaine et l'inspiration divine, autrement dit, sans que l'esprit humain ne soit inspiré par l'esprit divin.* »⁹³⁴

Si nous nous en tenons au caractère irrationnel⁹³⁵ de la théologie, du moins telle qu'elle est observée et considérée par les acteurs de la rationalité simplifiante, quelle orientation lui donner aujourd'hui? La réponse à cette question nous amène tout d'abord à reconnaître la nature complexe de la rationalité. En effet, vouloir imposer par tous les moyens les canons structuraux de l'unité rationnelle au phénomène religieux, c'est programmer sa mort certaine, puisqu'ils s'écarteront de sa logique propre et de son objet (Dieu, la religion). La logique et l'objet d'étude de la théologie ne sont pas identiques (du moins jusqu'à présent) aux normes des sciences dures et expérimentales. Il faut tout de même reconnaître que ces mêmes sciences explorent en permanence la réalité non-encore-véritablement-connue, à travers la **théorie du chaos**⁹³⁶, qui unit l'ordre et le désordre, nécessairement antagoniques et complémentaires dans la connaissance du réel. Ainsi donc, selon Graesslé :

*Edgar Morin a montré dans ses ouvrages les conséquences de l'irréductibilité du désordre dans les sciences physiques : de fait, de par les dernières découvertes de la physique notamment, le déterminisme ne peut être que limité et non absolu. Quoiqu'on veuille, c'est le chaos qui domine, et la seule façon de le penser revient à partir d'une métaphysique du complexe.*⁹³⁷

Reconnaissons aujourd'hui que le monde est traversé par une multitude d'obédiences d'une extrême complexité organisationnelle interne, le drame étant que toutes ou presque ont la prétention de s'ériger en pouvoir législateur ou directionnel et de supplanter les autres, à défaut de les nier ou même de les anéantir. Ces batailles sont marquées par des guerres fratricides, inter-

⁹³³Mbala Essomba (JRG), *Du réel à l'histoire*, *Op. cit.*, p. 136.

⁹³⁴Graesslé (I), *Op. cit.*, p. 227.

⁹³⁵Est considéré comme irrationnel ici, ce qui n'est pas conforme à la raison ou ce qui dans le savoir transcende l'intelligence humaine.

⁹³⁶C'est une théorie scientifique qui concerne des systèmes non-linéaires et présentant des comportements à l'apparence complexe ou aléatoire, bien qu'ils soient parfaitement définis et déterministes., *Wiktionnaire*, dictionnaire multimédia, *Op. cit.*, consultation du 18 avril 2018.

⁹³⁷Graesslé (I), *Op. cit.*, p. 227.

religieuses, accompagnées d'une évolution galopante des **sectes pernicieuses**⁹³⁸ et des **mouvements intégristes**. Ceux-ci mettent plus que jamais en danger l'humanité entière.

De manière générale, la religion relève du sacré ou du divin. Elle désigne ce qui est saint, que l'on doit respecter, vénérer à tout prix, et dont les règles et les préceptes ne doivent en aucun cas être violés. Ceci dit, tout agent extérieur à ce contexte définitionnel est considéré comme perturbateur, comme une menace à l'ordre établi. La société moderne étant devenue non seulement individualiste mais aussi libérale, il revient à chacun dès sa maturité, d'intégrer une organisation religieuse ou spirituelle de son choix. Il existe tout de même des familles ou même des communautés régies par les liens de parenté, dont l'appartenance religieuse est imposée à tous par l'autorité sociale, politique ou religieuse. Tout changement d'obédience appelle alors au rejet ou au bannissement. Il est considéré par le groupe comme une haute trahison. Du coup, les différences religieuses le fragilisent et attisent les conflits qui parfois, peuvent aller à des effusions de sang.

Cette situation décrit l'ambiance délétère qui régit les sociétés dont l'hétérogénéité religieuse est conflictuelle. A l'échelle macroscopique, c'est-à-dire étatique, de tels conflits fragilisent l'harmonie sociale. Ils surviennent la plupart du temps lorsqu'au sein d'un même Etat, d'une même communauté, existent deux pratiques religieuses distinctes. C'est le cas des pays tels que le Nigéria (les chrétiens contre les musulmans), l'Ecosse (les catholiques contre les protestants) et dans les pays arabes (les shiites contre les sunnites)... Des cas sont légion dans toute la planète, même si le degré des affrontements est différent d'un groupe à un autre, d'un Etat à un autre⁹³⁹.

Ces guerres ne sont pas gratuites. Elles sont issues du **fanatisme** que manifestent les fidèles vis-à-vis de la doctrine qu'ils reçoivent dans les enseignements des obédiences auxquelles ils appartiennent. L'activité religieuse qui ne se limite pas au simple cadre familial, va intéresser d'autres familles ou communautés, pour enfin former ensemble une macro-société hétérogène unie par les liens sacrés de la religion. Le même fanatisme va s'observer dans la nouvelle société.

⁹³⁸La secte peut d'abord se définir comme un ensemble d'individus, de personnes qui professent une même doctrine religieuse ou philosophique. Ensuite, la notion peut renvoyer à un groupe de dissidents clos sur lui-même et créé en opposition à des pratiques religieuses dominantes. Elle peut enfin se concevoir comme un groupe (religieux ou non) dont le dessein est d'exploiter ses adeptes au profit d'un ou de plusieurs dignitaires ou gourous., *Wiktionnaire*, dictionnaire multimédia, *Op. cit.*, consultation du 18 avril 2018.

⁹³⁹Précisons tout de même que, toutes les guerres fratricides, interfamiliales ne sont pas toutes liées à des différences religieuses. D'autres facteurs peuvent les provoquer. Nous pouvons citer la succession, le partage de l'héritage, la politique et bien d'autres encore. Ces derniers ne sont pas moins violents ou destructeurs que celles qui sont issues des conflits interreligieux. De toutes les façons, ces conflits mettent en branle la communauté qui les subit.

Les conflits familiaux que les différences religieuses ont désormais provoqués vont se muer en véritables conflits interreligieux.

Sur plan politique, le monde est devenu multipolaire et multicivilisationnel, comme le pense Samuel Paul Huntington. Pendant la guerre froide, le système géopolitique mondial était bipolaire (constitué des pays riches et des pays pauvres). Peu de temps après, il s'est divisé en trois grands blocs : l'**Ouest**, capitaliste ; l'**Est**, communiste et le **Tiers- Monde**, non-aligné. Mais après la guerre froide, affirme-t-il, « *les distinctions majeures entre les peuples ne sont pas idéologiques, politiques ou économiques. Elles sont culturelles.* »⁹⁴⁰ Aussi, les individus et les sociétés actuels sont aujourd'hui appelés à répondre à l'une des questions fondamentales de leur existence, à savoir : « *qui sommes-nous ?* » La réponse la plus simple qu'ils donnent fait référence à ce qui compte le plus pour eux, à savoir leur appartenance culturelle. Ils se définissent selon lui,

*en termes de lignage, de religion, de langue, d'histoire, de valeurs, d'habitudes et d'institutions. Ils s'identifient à des groupes culturels : tribus, ethnies, communautés religieuses, nations et, au niveau le plus large, civilisations. Ils utilisent la politique non pas seulement pour faire prévaloir leur intérêt, mais pour définir leur identité.*⁹⁴¹

Les conflits les plus étendus, les plus importants et les plus dangereux dans le monde aujourd'hui n'ont plus simplement lieu entre les classes sociales (les riches contre les pauvres), entre les groupes définis par leur appartenance économique, mais plutôt entre les peuples qui appartiennent à des cultures différentes. Selon Huntington, les conflits tribaux et ethniques peuvent être récurrents à l'intérieur d'une civilisation. Toutefois, « *la violence entre les Etats et les groupes appartenant à différentes civilisations comporte un risque d'escalade si d'autres Etats ou groupes appartenant à ces civilisations se mettent à soutenir leurs « frères ».* »⁹⁴² Le « **choc des civilisations** » dont parle le politologue américain explique mieux les conflits interreligieux qui font rage dans le monde actuel. Certaines communautés ethniques, certains Etats consolident leur appartenance religieuse pour faire face à la domination étrangère. D'autres par contre se tournent vers les nouveaux mouvements religieux, pour palier les insuffisances des religions traditionnelles. Il s'ensuit alors des affrontements entre les adeptes et les dissidents, entre les individus et les communautés d'obédiences religieuses différentes.

⁹⁴⁰Huntington (SP), *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, 1997, p. 20.

⁹⁴¹*Ibid.*, p. 20.

⁹⁴²*Ibid.*, p. 20.

Les conflits religieux ont marqué de tout temps l'existence de *sapiens*. Pendant l'invasion des Barbares dans la civilisation gréco-romaine, l'Église catholique s'est érigée en puissance législatrice théologico-politique. Cette période a été dite **inquisitoire**, car réprimant toutes les hérésies (païennes, scientifiques, agnostiques...), c'est-à-dire tout ce qui ne cadrerait pas avec ses préceptes, ses lois. Il s'en est suivi des guerres parfois génocidaires. De tels affrontements ont atteint leur point culminant entre le XVI^{ème} et le XVII^{ème} siècle sous le vocable des « **guerres de religion** »⁹⁴³, qui opposaient les chrétiens catholiques aux chrétiens protestants.

La guerre de religion et l'essor du **protestantisme**⁹⁴⁴ sont intimement liés. Selon Georges Provost, tout part de la rupture au sein de la religion catholique, introduite en 1517 par la révolte de Martin Luther (et qui sera rejoint par Jean Calvin) contre certaines pratiques religieuses et de sa condamnation par le Saint Siège en 1520. L'Europe occidentale se divise alors en deux confessions religieuses : le **catholicisme romain** et le **protestantisme**. Selon lui, certains espaces sont disputés entre les deux confessions religieuses. Ces disputes sont à l'origine des guerres civiles « *qui ont pu durer parfois plusieurs décennies : 1562-1598 en France (avec reprise dans le Midi dans les années 1620-1629), 1566-1609 aux Pays-Bas, 1618-1648 dans le Saint Empire germanique...* »⁹⁴⁵

L'invasion islamique a dû suivre la même trajectoire conflictuelle au Moyen-Orient. En tout cas, ce que nous pouvons retenir ici est qu'il y a eu des guerres interreligieuses et qui ont causé beaucoup de tort à l'humanité, alors même que la logique de toute religion qui veut et doit être considérée comme telle, est la prééminence de l'amour du prochain, la tolérance, le pardon. Aujourd'hui, il existe encore des guerres interreligieuses, mais à de degrés ou niveaux différents. Sur le plan local ou étatique par exemple, surgissent des conflits entre les églises ou religions classiques (le catholicisme, le protestantisme, l'islam...) et les églises dites de « **réveil** ». Sur le

⁹⁴³Toutefois, selon Georges Provost, les « guerres de religion » sont tributaires d'un contexte large. D'abord, « *l'identité religieuse affirme-t-il, sert parfois de vêtement à une volonté très politique de prendre le pouvoir de la part de certains groupes : souvent la haute noblesse ...* ». Il y a aussi des tensions économiques et sociales « *dont le religieux semble parfois un habillage... et qui ont leur part de responsabilité aussi dans l'explosion des violences.* » Il y a enfin la cupidité ordinaire, c'est-à-dire « *l'appât du gain chez le pillier d'églises ou le saccageur lambda...* », « *Dans l'Europe des guerres de religion (16e-17e s.), le christianisme a-t-il été aussi chemin de paix ?* », *Les religions, causes de guerre ou chemins de paix ?* Conférence organisée par le Comité Catholique Contre la Faim dans le Monde (CCFD Terre Solidaire), Université Rennes 2 – Villejean, 7 février 2015, p. 6, version électronique, consultation du 20 novembre 2018.

⁹⁴⁴Qui peut se comprendre comme la croyance des églises protestantes sur les points où elle diffère de la doctrine catholique.

⁹⁴⁵Provost (G), *Op. cit.*, p. 6.

plan interétatique ou international, l'ancien conflit entre les musulmans et les chrétiens s'est généralisé, mettant aux prises les Occidentaux (chrétiens) et le Proche ou Moyen-oriental (musulman).

A l'échelle locale donc, les rapports conflictuels existant entre les religions classiques et modernes sont récurrents. Si l'histoire peut aujourd'hui nous permettre d'observer la traçabilité et l'évolution des mouvements religieux classiques, ce n'est pas le cas pour ce qui est des églises de réveil. Mélanie Soiron Fallut les définit comme un conglomérat d'

*églises issues de plusieurs mouvements religieux : évangéliques, pentecôtistes, néo-pentecôtistes, charismatiques ou encore prophétiques. En effet, les termes « églises de réveil » ou « églises éveillées » recouvrent une réalité hétérogène et polymorphe ; nous rencontrons ces églises sous une multitude de dénominations relevant de dynamiques religieuses en perpétuelles évolutions.*⁹⁴⁶

Elles sont sûrement nées de la dissidence protestante du XVI^{ème} siècle dont a souffert l'église catholique en Allemagne. Leur origine est incertaine. Selon l'anthropologue Mélanie Soiron Fallut, un siècle après la discorde, est née la première **Eglise Evangélique Baptiste** à Amsterdam. Le mouvement s'est très tôt répandu en Angleterre et en Suisse. L'historien ivoirien Alexis Lékpéa Déa pense la même chose. Selon lui, certains réformateurs se sont levés pour contester ce qu'ils ont eux-mêmes appelé « la dérive libérale » du protestantisme. Dans cette réforme dite « radicale », ajoute-t-il, « ces chrétiens sont en accord avec Martin Luther et Jean Calvin sur certains points essentiels de la doctrine évangélique, mais ne se considèrent pas pour autant comme leurs successeurs et encore moins leurs disciples. »⁹⁴⁷ Au fil des époques, ces dissidents se sont réunis « dans différentes communautés dites évangéliques, plus autonomes, plus conservatrices et plus piétistes que les Églises réformées traditionnelles. »⁹⁴⁸

Chez Soiron Fallut tout comme chez Lékpéa Déa, Ces églises sont liées par quatre principes fondamentaux : 1°) le **biblisme** : selon leurs adeptes, celui-ci est infaillible et en même temps source unique d'autorité. Dans leur approche méthodologique, les églises de réveils sont attachées « à une lecture de la Bible confiante dans l'historicité fondamentale de la révéla-

⁹⁴⁶Soiron Fallut (M), « Les églises de réveil en Afrique centrale et leurs impacts sur l'équilibre du pouvoir et la stabilité des Etats : les cas du Cameroun, du Gabon, et de la République du Congo », juillet 2012, p. 2, Version électronique, PDF., consultation du 22 décembre 2018.

⁹⁴⁷Lékpéa Déa (A), *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique*. L'Union des Églises Évangéliques Services et Œuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982, Globethics.net Thèse No. 14, 20015, p. 24, document électronique, consultation du 4 Décembre 2018.

⁹⁴⁸*Ibid.*, p. 24.

tion »⁹⁴⁹ ; 2°) la **centralité du thème de la croix** : ses adeptes croient fermement que l'homme est définitivement expié de ses péchés grâce au sacrifice suprême du Christ sur la croix ; 3°) la **conversion ou « nouvelle naissance »** : est considéré comme chrétien, tout individu qui a personnellement rencontré le Christ. En effet écrit Lékpéa Déa, « *Les évangéliques s'efforcent de limiter les intermédiaires entre le texte et le lecteur. On adhère à une Église, non par la naissance, mais par une profession de foi. Les évangéliques insistent donc sur la liberté de conscience et l'aspect personnel de la conversion* »⁹⁵⁰ ; 4°) le **témoignage et la propagation du message de l'Évangile** : l'identité des fidèles évangéliques repose sur « *une foi commune [et] ils entendent constituer une Église de "professants"* »⁹⁵¹

Devenues **charismatiques, pentecôtistes** ou de **réveil**, ces églises vont rapidement se développer aux Etats-Unis d'Amérique, suite à des migrations permanentes des pasteurs européens. Leurs installations sur le sol africain se sont faites par vagues successives. La première date du début du XX^{ème} siècle, notamment dans la partie Ouest du continent, précisément au Libéria, en Sierra-Leone, au Togo et au Nigéria.

Une deuxième incursion s'est produite vers les années quatre-vingts, quelques temps après les indépendances. Elles se sont alors progressivement propagées dans presque toute l'Afrique Noire. La principale raison de cette deuxième vague provient de la « *déception grandissante des fidèles chrétiens à l'égard des structures religieuses classiques, et du déploiement d'un regard critique des populations sur la gestion politico-sociale de leurs pays.* »⁹⁵² La troisième vague, la dernière et la plus importante a fait son apparition au moment où le **Vent d'Est** initié par la **Perestroïka gorbatchévienne**, soufflait sur le continent africain, dans la dernière décennie du siècle dernier. En effet, les années 1990 et 1991 marquent dans certains pays de la zone subsaharienne, les années de braise qui ont poussé les autorités à des **conférences nationales** (et à la **tripartite** pour le cas du Cameroun). En clair donc, écrit Soiron Fallut, ces églises

se présentent comme un mouvement transconfessionnel incluant entre autres des églises presbytériennes, méthodistes, ou encore baptistes. Il est possible de regrouper en deux grandes familles religieuses cette diversité intrinsèque, avec d'un côté les « piétistes-orthodoxes » et de l'autre, les « charismatiques-pentecôtistes » (...)

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 24, 25.

⁹⁵² Soiron Fallut (M), *Op. cit.*, p. 2.

*Ce mouvement, composé d'églises autogérées, implique un principe d'autonomie nommé congrégationaliste.*⁹⁵³

Partout en Afrique subsaharienne, on rencontre entre autres les confessions telles que : les Témoins de Jéhovah, la Mission du Plein Evangile, la Congrégation Baptiste, la Vraie Eglise de Dieu, l'Eglise Pentecôtiste, l'Eglise de la Nouvelle Alliance, Jésus Sauve et Guérit, le Ministère Vas et Raconte... Ces dénominations peuvent changer d'un pays à un autre, mais les principes restent les mêmes. Dans ces églises, Chaque fidèle se réclame d'une « **nouvelle naissance** », du « **born again** » et est habité par le Saint Esprit lui-même « *qui se donne à voir à travers la glossolalie (capacité de parler en langue), la faculté de guérison divine (grâce à l'imposition des mains) et la possibilité de livrer des prophéties. Il doit, en outre, répandre la parole de Dieu et sera sauvé lorsque Jésus redescendra sur Terre.* »⁹⁵⁴ Ces églises enfin se démarquent des églises classiques, notamment des églises chrétiennes historiques qu'elles taxent de laxistes, à cause de la « *faiblesse de l'investissement des fidèles, la liturgie « molle », et le fait que le fidèle écoute de manière passive le sermon du prêtre ou du pasteur.* »⁹⁵⁵ Par contre, ajoute-t-elle, alors qu'ils se réapproprient la Parole biblique, les nouveaux fidèles innovent. Ils créent des pratiques culturelles et symboliques originales qui sont productrices d'une nouvelle identité. De sorte que, note-t-elle,

les nuits de prières, sont à analyser comme des arrangements non seulement avec les anciennes structures socialisatrices traditionnelles, mais aussi celles des églises historiques. Citons à ce propos le sociologue C. Toulabor pour qui : « Entre les religions autochtones jugées archaïques et le christianisme (post)colonial insatisfaisant, (...) [les églises de réveil] constituent une voie médiane vers la modernité et une reformulation identitaire »^{956, 957}.

En réalité, ce sont les différences principielles et ritualiques qui opposent les églises classiques et les églises évangéliques ou de réveil. Le contexte sociologique actuel étant régi par de nombreux désordres, les premières taxent les secondes d'en être les auteurs. Elles sont à ce titre considérées comme des sectes. Les secondes à leur tour considèrent les premières comme pour-

⁹⁵³*Ibid.*, p. 3.

⁹⁵⁴*Ibid.*, p. 3.

⁹⁵⁵*Ibid.*, p. 8.

⁹⁵⁶Toulabor (C M), « Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Eglises, modernité et socialisation à Accra (Ghana) », Constantin (F) et Coulon (C), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Karthala, 1997, p. 49, cité par Soiron Fallut (M), *Ibid.*, p. 8

⁹⁵⁷*Ibid.*, p. 8

voyeuses des mêmes désordres. C'est la raison pour laquelle il faut les **exorciser** par des nouvelles pratiques, plus efficaces que celles qu'elles veulent remplacer. Ces procès d'intention provoquent l'ébranlement du tissu social, qui se veut aujourd'hui hétérogène, disparate, même si de tels conflits ne relèvent pas nécessairement des affrontements physiques. Pire encore, de part et d'autre se trouve un parent, un ami, un collègue, un voisin... qu'il faut désormais craindre. Cette situation onto-phénoménologique fragilise la société et qui assurément, se trouve à la merci du **prosélytisme sectaire**.

Au point de vue définitionnel, la notion de **secte** reste quelque peu ambiguë. Son étymologie est incertaine. Elle est soit rattachée à la notion latine de « *secta* », et qui désigne « *une voie que l'on suit, un parti, une cause, une doctrine* »⁹⁵⁸ ; soit tirée du verbe « *sequi* » qui veut dire **suivre** ; soit enfin de « *secare* » qui signifie **couper**⁹⁵⁹. En grec, elle équivaut à « *hairesis* » (l'hérésie), c'est-à-dire l'opinion, l'option, le parti... Dans l'Antiquité, on entendait par hérésie, un choix, une préférence pour une doctrine. Au Moyen-âge par contre, elle prend une connotation péjorative et désigne désormais toutes les doctrines dissidentes par rapport au catholicisme. Souvent, lorsqu'elles apparaissent, ces mouvements « sécessionnistes » sont considérés comme sectaires à part entière et traités de menaces à l'ordre social ou religieux établi. Tel a été le cas pour le christianisme aux yeux du judaïsme ancien. Seulement, ces factions révolutionnaires acquièrent d'habitude une certaine notoriété de par leur nombre élevé d'adeptes et de par leur reconnaissance officielle.

Ambiguë par rapport à la lecture de ses pratiques considérées comme obscures (réservées aux initiés), Voltaire définit la secte comme une croyance non acceptée universellement ou non prouvée de façon évidente⁹⁶⁰. Elle reste donc mitigée du point de vue de son acception. Cependant, ce que nous pouvons dire d'elle est qu'elle entre souvent en contradiction avec le mouvement religieux régissant une société ou un peuple donné. Et selon Françoise Champion, l'homme naît dans une Église, qui elle-même est coextensive au tissu social. Mais, on rejoint une secte par conversion. Pour Weber et Troeltsch, écrit-elle :

⁹⁵⁸Champion (F), « « Sectes », entre guillemets », *Actualité des religions*, n° 6, juin 1999, p. 40.

⁹⁵⁹Tout ceci nous présente une réalité, celle de séparation, de rupture d'une fraction d'avec un groupe, une entité, qui s'est auparavant voulue homogène. Ainsi donc, suite à quelque désaccord, elle a préféré s'écarter de la norme, afin de suivre un nouvel objectif, qui assurément, a fait problème dans la communauté initiale.

⁹⁶⁰Voltaire, *Dictionnaire philosophique, Œuvres complètes 1770*, <http://www.voltaire-integral.com>, document électronique, consultation du 28 juillet 2018.

*L'Église accepte un compromis avec le monde, alors que la Secte le récuse. Enfin, dans l'Église, il y a deux catégories de personnes : clercs ou religieux d'un côté, laïcs de l'autre. Aux premiers, une morale exigeante ; aux seconds, une morale plus accessible. Cette distinction clercs-laïcs ne se retrouve pas dans la Secte : tous les membres y sont, en principe, égaux et tous sont soumis à la même morale, exigeante.*⁹⁶¹

A mesure que le temps passe, le sectarisme se banalise, il se confond même à une église conventionnelle.⁹⁶² Mais la dialectique demeure entre le sectarisme et la société dans laquelle elle est considérée comme telle. Les sectes fragilisent l'émergence et l'harmonie sociales. En effet, les mouvements sectaires sont considérés comme dangereux pour les non-initiés. Les derniers accusent les premiers d'attenter à la sérénité de la communauté. Les premiers à leur tour accusent les derniers de rejet et de persécution. Cette rivalité aboutit presque toujours à des conflits. Sur ce point, la justice devient inapte à trancher, à dire le droit, du fait de l'impossibilité d'harmoniser la définition même de la secte⁹⁶³, même si son objectif est de réprimer tout ce qui fragilise la paix et la sécurité sociales. C'est ce qu'on observe par exemple en France avec les associations et les comités de lutte contre la prolifération des sectes. Nous pouvons citer entre autre la **MILS**, entendue comme la Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes.

Les sectes qui étaient peu connues du grand public, abondent aujourd'hui à cause de l'échec des églises classiques ou traditionnelles d'une part et d'autre part de l'inefficacité des politiques étatiques vis-à-vis des attentes des populations, de la mondialisation qui a tout libéralisé, bref de ce que Marcel Gauchet appelle le « *désenchantement du monde* »⁹⁶⁴. Celui-ci est à l'origine de l'individualisme galopant. Ainsi, peu sont des « gagnants », et peut-être totalement sans être exclus,

⁹⁶¹Champion (F), « Sectes », entre guillemets », *Op. cit.*, p. 40.

⁹⁶²Selon Nathalie Luca, « la secte - le mot n'a pas de connotation péjorative - est une force de rupture par rapport à l'Église dont elle est issue et qu'elle accuse de se compromettre avec le monde. La réforme a donné naissance à quantité de groupes radicaux, de « sectes ». Mais, à chaque époque, on retrouve ce besoin de radicalité: Baptistes, Témoins de Jéhovah, Pentecôtistes, Charismatiques, protestants et catholiques, etc. (...) peu à peu la secte se « routinise », perd de sa ferveur initiale, et devient une Église vouée à d'autres réactions sectaires et schismes ! », « Sectes : Savoir de quoi on parle », *Réforme*, n° 2797, 19-25 novembre 1998, p. 8.

⁹⁶³En France par exemple, la MILSa proposé une sorte de définition synthétisée et juridiquement acceptable pour endiguer le phénomène. Elle arrête alors qu' « Une secte est une association de structure totalitaire, déclarant ou non des objectifs religieux, dont le comportement porte atteinte aux Droits de l'Homme et à l'équilibre social. », *Rapport* de janvier 2000, p. 44, « Guide de l'éducateur face au sectarisme contemporain », *Rapport publié par le Premier Ministre Français, à l'issue de la Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes*, Novembre 2001, p. 9. La même année, le Conseil de l'Europe réuni en assemblée plénière adopte la « Recommandation n°1412 », portant sur « les activités illégales des sectes » qui deviennent pernicieuses.

⁹⁶⁴Gauchet (M), *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

*demeurent sans réelle perspective de progression personnelle, de promotion dans leur travail ou de reconnaissance sociale. Ils ont peu l'occasion de décider, sauf par des votes avec peu d'enjeux de changement, peu l'occasion de donner (si ce n'est au Téléthon...). Ils n'ont pas de prise sur le monde qu'ils voient défiler sur leur écran télévisé avec son lot d'horreurs et de catastrophes quotidiennes. Ils n'ont plus d'initiative.*⁹⁶⁵

Les sectes sont souvent considérées comme la clef du bonheur dans le monde. Elles se veulent le moyen sûr et rapide pour se faire un nom et se faire respecter par la communauté (accéder aux cercles du pouvoir), et même de se faire de l'argent (devenir riche ou célèbre). D'où cette question de Soiron Fallut: comment être surpris, comment s'étonner, alors que les sectes qui prétendent détenir des recettes séduisantes – pour procurer mystérieusement ou magiquement la progression individuelle et l'ascension sociale, qui sont capables d'expliquer les raisons ultimes du monde et d'apporter des réponses là où la complexité des problèmes socioéconomiques font perdre le sens, « *comment s'étonner donc que ces groupes connaissent actuellement un certain succès ?* »⁹⁶⁶

Les informations structurelles ou organisationnelles des sectes restent très peu connues par les profanes. Déjà, il est impossible de les répertorier, car elles varient selon les espaces géographiques et culturels, selon les pays. Même celles qui se sont internationalisées livrent très peu d'informations sur leurs critères d'admission et sur leur mode opératoire. Cet hermétisme les rend répulsives et répugnantes aux yeux du profane qui y voit la demeure du diable. Nous pouvons alors lire dans le rapport de la MILS que :

*Les différences dans les contenus doctrinaux ou idéologiques ont souvent donné lieu à des classifications de groupes prétendant rendre compte à elles seules du phénomène. Il existe souvent des idéologies attentatoires aux droits de l'homme : non-respect du principe d'égalité, racisme, élitisme.*⁹⁶⁷

Une secte est hiérarchisée non pas comme le veut une religion traditionnelle (dans laquelle la soumission à l'autorité n'est pas absolue) ou même comme une organisation sociale conventionnelle régie par des règles bien établies entre les dirigeants et gouvernés. Il est plus question ici d'une société extrêmement totalitaire dans laquelle les subalternes vouent un culte et une soumission absolus au gourou. Ainsi, dans la plupart des groupes, on peut distinguer à la périphérie et

⁹⁶⁵ « Guide de l'éducateur face au sectarisme contemporain », *Op. cit.*, p. 8.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 9.

selon le moment évolutif, « *de simples «consommateurs» peu impliqués ; des adeptes au plein sens du terme, dont toute la vie est asservie au groupe; des cadres manipulateurs convaincus, exaltés ou cyniques; et aussi des adeptes vacillants, en proie au doute.* »⁹⁶⁸

S'il est impossible de produire la typologie de tous les mouvements sectaires, il est tout de même possible d'énumérer quelques traits qui leurs sont communs, comme nous le propose la MILS : **(1)** Il est développé au sein d'un mouvement sectaire, une **idéologie alternative** exclusive et radicale par rapport aux systèmes de croyance auxquels il dit se démarquer. **(2)** Le groupe est régi par un **régime totalitaire** et **autocratique** « *sous forme d'un gourou vivant ou une organisation bureaucratique héritière du message* »⁹⁶⁹. Une telle organisation s'apparente d'une part au pouvoir théocratique du Moyen-âge occidental, d'autre part au libéralisme politique qu'impose l'Occident au reste du monde, par le truchement de la mondialisation. Nous y reviendrons très certainement. **(3)** Le groupe revendique et adopte aux yeux de ses adeptes et même du reste du monde, « *une référence exclusive à sa propre interprétation du monde.* »⁹⁷⁰ Cette vision du monde s'applique à tout ce qui est : les croyances, les données scientifiques, l'éthique, les comportements quotidiens, les rapports interpersonnels, les moyens de primauté et d'hypostase des intérêts de la communauté. **(4)** Souvent, ajoute la MILS, le mouvement recommande, voire impose un certain nombre de **ruptures** entre les adeptes et le monde extérieur : les références antérieures, les orientations personnelles, les relations, les convictions, la libre critique, les choix affectifs. Tout ceci fragilise les rapports entre celui qui y adhère et les non-initiés, y compris la famille qui désormais, a tendance à le craindre, à le rejeter, à le suspecter, à le diaboliser pour tout dire. **(5)** A travers certaines pratiques ou techniques telles que l'envoutement, la possession, le lavage de cerveau..., le groupe **transforme** tous ceux qui adhèrent « *selon le type de **modelage standardisant** excluant l'autonomie.* »⁹⁷¹ Tout ceci symbolise soit le baptême, soit la soumission au groupe et plus précisément au gourou. Ce baptême se veut l'équivalent ou le concurrent de celui qui est pratiqué dans les églises conventionnelles.

Ces faits marquants ne vont pas sans conséquences : **(1)** le groupe tire profit de tous les avantages, de toutes les forces vives, notamment « *l'initiative, la créativité, l'énergie de ses adeptes, réalisant ainsi une **instrumentalisation** des individus au seul service du groupe et de ses*

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 10.

chefs. »⁹⁷² (2) Dans ses prescriptions et ses messages, le mouvement sectaire entoure de **promesses** et d'**assurances** de tous ordres le développement personnel, le salut élitiste, la toute-puissance sur soi-même, la santé, le pouvoir collectif, la promotion interne à tous ses membres. (3) La plupart du temps, les adeptes ne savent pas ce qui les attend en s'engageant dans un groupe. Ce dernier a toujours tendance à masquer « *les coûts réels, les contraintes, les risques, l'emprise progressive, les transformations dans le sens de la dépendance.* »⁹⁷³ (4) Toute organisation sectaire repose sur la duperie à travers ses mécanismes de contrôle des adeptes, elle « *exploite les inquiétudes et les peurs, développe la culpabilité, la crainte du rejet, la hantise de la loyauté, la surveillance réciproque.* »⁹⁷⁴ (5) De plus, elle rend quasiment impossible et par tous les moyens (physiques, mystiques, psychologiques, affectifs, environnementaux...), toute tentative pour un membre de se défaire du groupe, car étant « *devenu une prothèse relationnelle entourée d'alternatives menaçantes ou vides.* »⁹⁷⁵ (6) Enfin, le mouvement sectaire présente partout et toujours des « *dangers variables selon les groupes, pour le libre-arbitre, l'autonomie, la santé, l'éducation, et dans certains cas les libertés démocratiques ou la sauvegarde personnelle.* »⁹⁷⁶

De cette typologie générale, il est possible d'identifier trois grandes classes ou catégories de sectes, telles qu'elles sont citées par la MILS : (1) « **Les sectes absolues** » qui se réservent le droit de rompre avec les normes de la démocratie d'une part et d'autre part, tiennent à propager « *une anti-culture fondée sur le primat d'une élite formée dans le dessein de dominer le reste de l'humanité et, pour certaines, sur la préconisation ouverte du racisme.* »⁹⁷⁷ (2) « **Les mouvements dont le fondement philosophique ou religieux est incontestable** », mais dont plusieurs comportements nuisent aux libertés, aux droits de l'homme ou même aux principes constitutionnels ou aux lois. (3) « **Les mouvements qui sont l'objet d'une suspicion** », dont l'origine est très peu connue, mais dont les effets néfastes permanent, « *perduent en dépit du caractère négatif ou peu probant des investigations demandées.* »⁹⁷⁸

⁹⁷² *Ibid.*, p. 10.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 11. Ainsi, La MILS ajoute qu' « *On peut ranger dans le premier groupe l'Ordre du Temple Solaire et la Scientologie, dans le second groupe les Témoins de Jéhovah, ou la galaxie de l'anthroposophie. Quant au troisième, il est constitué de groupes atteints par des rumeurs malveillantes, soit au cours d'un divorce, soit à cause de concurrence commerciale (ex : Nature et Découvertes)* », *Ibid.*, p. 11. Elles ne sont pas les seules, Les plus pernicieuses

Tout ceci nous conduit vers une sorte de néo-colonisation de la conscience des adeptes qui désormais sont dépourvus de liberté, d'âme, donc d'humanité. La plupart du temps, la secte est élitiste et ne recrute que les meilleurs dans tous les domaines qui intègrent leurs spécificités. Mais aujourd'hui, tout semble aller autrement. De plus en plus, les médiocres, les cancre, les bon-à-rien se font enrôler pour socialement exister. Il est désormais question de les imposer dans tous les sphères décisionnelles du tissu social, au détriment même des compétences que ces sphères requièrent. Ainsi, une nouvelle vision du monde médiocre et bien entendu néfaste et arraison-nante émerge en lieu et place de la norme⁹⁷⁹. C'est ce qui semble caractériser le retard économique, politique et socioculturel des pays du Sud aujourd'hui, qui croient plus à l'occultisme qu'au travail.⁹⁸⁰

D'autre part et à l'échelle planétaire, de tels lobbies gouvernent et contrôlent la politique et l'économie mondiales (ils créent les guerres, des soulèvements au sein même des Etats, pour arracher ce dont ils ont besoin). Elles imposent leur vision du monde au rendez-vous du donner et du recevoir. C'est par exemple le cas de l'homosexualité qui aujourd'hui, veut s'imposer à tout prix et par tous les moyens dans le monde. Elle a atteint son point culminant suite à la légalisation du mariage pour tous dans certains pays du Nord. Et cette adoption se reprend peu à peu dans le Tiers-Monde.

C'est une pratique contre-nature, qui annihile le projet même de l'humanité, qui n'est autre que sa perpétuation et sa pérennisation. Morin a donc eu raison de dire que l'unité rationnelle occidentale, arraison-nante aux yeux de Heidegger, souffrait d'un sous-développement mental, qu'elle impose malheureusement au reste du monde, et qui tôt ou tard, va finir par détruire, anéantir ce dernier. Et nous ne sommes pas loin du chaos, puisque cette univision sans foi ni loi est aujourd'hui combattue par des **intégrismes** ou des **radicalismes** avérés qui laissent la mort et la désolation après chaque passage, après chaque réaction ou contre-attaque.

aujourd'hui semblent être la Rose Croix, la Franc-maçonnerie et bien d'autres encore qui peuvent être rattachées au premier groupe.

⁹⁷⁹Les philosophes camerounais Ebénézer Njoh-Mouelle et Hubert Mono Ndzana ont malheureusement coutume de dire qu'aujourd'hui, l'écart a été normalisé et la norme écartée de la logique existentielle de l'heure.

⁹⁸⁰Une équivoque doit tout de même être levée ici. Il n'est point question de nous contredire. Nous avons dit que le mythe, la magie et même la superstition sont le propre de l'homme. Par elles, l'homme a su développer ses multiples possibles, nous l'avons dit. Mais alors, il subit aujourd'hui des mutations dans son existence qui semblent le conduire vers sa perte. Dans cette optique, il ne s'agit pas de nier ses démenes, mais d'observer qu'elles le desservent aujourd'hui plus qu'hier, d'où notre inquiétude.

2 : La montée fulgurante de l'intégrisme religieux

Micheline Milot relève déjà que la force ascendante des radicalisations religieuses depuis une vingtaine d'années, et ce dans la plupart des sociétés, a provoqué de vives réactions. Le fanatisme de leaders religieux, capables de mobiliser des masses grâce à leur position de représentants terrestres des lois divines, heurte à la fois les conceptions démocratiques et les théories classiques du lien entre religion et monde moderne.⁹⁸¹

L'intégrisme religieux n'est pas du tout un phénomène d'un genre nouveau. La notion a été utilisée pour la première fois dans le milieu sociopolitique espagnol, pour désigner « *une faction carliste minoritaire radicale apparue en Catalogne et au Pays basque dans les années 1880 et qui prétendait combattre les idées libérales en menant une politique inspirée du Syllabus de 1864.* »⁹⁸² Il intègre le milieu religieux au tout début du siècle dernier (en France par exemple), notamment l'Église catholique romaine. En fait, le catholicisme est traversé par une **crise moderniste** qui divise les clercs. Les **conservateurs** s'opposent aux **modernistes** (qui préconisent l'ouverture au monde moderne) et défendent avec fermeté le maintien des vérités et des enseignements traditionnels, telles qu'initialement conçus. Il reste que les premiers, considérés comme intégristes et les seconds, se voulant modernistes, ne se reconnaissent pas dans de tels vocables.

Aujourd'hui, l'intégrisme va déjà au-delà des prescriptions religieuses pour se ramifier dans la sphère sociopolitique. Cette mutation ne va pas toujours sans crainte. Une nouvelle posture requiert ses origines dans le déploiement effréné de l'actuelle univision rationnelle occidentale.⁹⁸³ Désormais, il existe une idéologie revendicatrice des « exclus » de l'évolution technoscientifique du monde, telle qu'elle est décidée par l'Occident.⁹⁸⁴ Nous l'avons vu, le positivisme

⁹⁸¹Milot (M), « Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde », *Cahiers de la recherche sociologique*, revue, n° 30, 1998, Chicoutimi, <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, 2005, p. 5, consultation du 20 janvier 2015.

⁹⁸²« Intégrisme », *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, consultation du 28 Juillet 2018.

⁹⁸³Selon Milot : « *Retour à l'état de barbarie, refus de la modernité, réponse enragée des laissés-pour-compte du développement économique, les thèses se sont succédées pour interpréter ce phénomène social et politique. La conjonction de la religion et du déploiement d'idéologies socio-politiques radicales connaît certes des antécédents dans l'histoire. Cependant, cette politisation du transcendantal et la volonté de transformation de l'ordre social qui se diffusent dans toutes les grandes traditions religieuses bouleversent les prophéties sur le sens de l'histoire, issues notamment des Lumières.* », *Ibid.*, p. 5.

⁹⁸⁴Et pour Milot : « *C'est à la jonction de ces différents «désenchantements» que se situent les revitalisations extrémistes. Avant d'être une idéologie structurée et cohérente (...) l'intégrisme serait peut-être surtout révélateur d'une mentalité, d'une attitude de l'esprit devant le dilemme que font surgir les contradictions du monde moderne et les effets dévastateurs de ce dernier sur toute tradition et toute valorisation du passé. (...)* », *Ibid.*, p. 11.

idéologique occidental (individualiste et capitaliste) s'est posé comme négatrice des valeurs sociales traditionnelles (souci collectif, partage, redistribution quasi égalitaire, bref toutes les valeurs positives liées à l'harmonie sociale). Il est certes créateur des richesses, mais qui sont partagées et consommées par une minorité. Une telle vision pessimiste du monde observée par les exclus peut s'assimiler à celle du capitalisme que le socialisme marxien a voulu remplacer. Dans ce cas, l'intégrisme tel qu'il se projette, se veut révolutionnaire, car il s'inscrit en faux contre la nouvelle forme de prédation socio-économique du monde par l'Occident.

Ce désenchantement du monde provoque deux crises qui certainement, vont de plus en plus raviver les tensions intégristes. Premièrement, aujourd'hui, l'occidentalisation accrue de la planète a provoqué et continue d'alimenter deux catégories sociales (antérieurement énoncées par Marx) : les riches, les puissants, qui bénéficient de toutes les grâces et les pauvres, les exclus, qui n'ont d'yeux que pour contempler la jouissance arrogante et gloutonnante des premiers. Deuxièmement, cette modernité a détruit la solidarité antérieurement ancrée dans les mœurs des communautés traditionnelles.

Ces deux crises provoquent à leur tour la grande **crise identitaire** qui traverse la planète et qui stimule les mouvements intégristes les plus virulents de l'heure. Celle-ci semble se solutionner dans le **repli ethnico-religieux**, qui a pour dessein de reconstituer le paradigme socioculturel perdu. Et selon Milot : « *Les mouvements communautaires qui réactivent les identités ethnico-religieuses s'engouffrent donc par les brèches d'une modernité qui dissout les appartenances religieuses et ethniques traditionnelles en même temps que les repères régulateurs et organisateurs de la vie sociale.* »⁹⁸⁵

Du point de vue de sa définition déjà, la notion reste problématique. L'intégrisme désigne l'attitude et la disposition spirituelle de certains croyants qui, au nom d'un respect intransigeant de la tradition, se refusent à toute évolution.⁹⁸⁶ L'intégrisme recouvre des réalités bien différentes, selon les cas et les milieux dans lesquels il se manifeste. Cela rend souvent difficile sa compréhension. Aussi différents qu'ils puissent être, tous les activistes religieux semblent avoir un point commun : tous se réclament porteurs « *d'une révélation divine pour organiser l'existence*

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁸⁶ *Le Petit Larousse illustré*, Larousse 2008, *Op. cit.*, p. 544.

publique. »⁹⁸⁷ Un regard synoptique sur les traditions religieuses montre qu'elles restent et demeurent selon Milot, soumises aux conditions structurelles de la modernité, à l'instar de :

*La rationalité formelle, qui s'oppose à la rationalité substantielle véhiculée par les religions ; le pluralisme et ses effets de relativisation de toutes les vérités qui se proclament chacune unique ; le dualisme du privé et du public qui porte directement atteinte aux visées globalisantes des référentiels religieux ; la sécularisation et ses conséquences, notamment la délégitimation du religieux dans l'organisation de la vie sociale et politique.*⁹⁸⁸

Les solutions que ces traditions religieuses peuvent adopter pour faire face à cette modernité changent dans l'espace et dans le temps. Elles peuvent surgir de l'accentuation de l'**ultra-conservatisme**, c'est-à-dire le «*repli du groupe religieux sur lui-même, avec le rejet de tout rapport et de tout compromis avec l'un ou l'autre des aspects de la modernité.* »⁹⁸⁹ Elles peuvent provenir de leur accommodation au nouveau paradigme, celui qu'impose la modernité. Ainsi selon l'auteur, la conception du monde moderne et ses principaux axes normatifs ne font pas l'objet d'une répudiation. L'individualisme, les droits de l'homme, le souci du bien-être

*Seront intégrés à l'intérieur du langage religieux, quitte à devoir recourir à certaines interprétations renouvelées des données de la tradition. Un certain degré de traditionalisme peut être conservé pour certains éléments du corpus religieux, alors que d'autres seront plus facilement adaptés au monde moderne.*⁹⁹⁰

Ces solutions peuvent enfin relever du **repli sectaire**, tel que nous l'avons précédemment évoqué. C'est le cas aujourd'hui du Boko Haram qui se revendique de l'islamisme. Au-delà des différences manifestes entre les mouvements intégristes, tous partagent certains aspects fondamentaux. Et Miot en dénombre cinq : **(1) la rhétorique** qui, d'un point de vue global, est agressive et «*renvoie invariablement à une dénonciation des avatars consubstantiels au monde moderne.* »⁹⁹¹ **(2) Le retour à l'observance religieuse**, considérée comme la voie absolue pour

⁹⁸⁷Ibid., p. 12.

⁹⁸⁸Ibid., p. 13. En somme conclut-elle, «*les références extra-sociales de type religieux se trouvent évincées de l'ordre social et moral de la modernité.* », Ibid., p. 13.

⁹⁸⁹Ibid., p. 13. L'auteur ajoute dans cette optique que les phrases suivantes : «*Les groupes religieux de ce type vont mettre en place une forte organisation communautaire et institutionnelle permettant aux membres de cette communauté d'avoir accès à tous les services nécessaires (santé, éducation, commerces, etc.) sans qu'ils doivent se tourner vers le monde extérieur (...). Les courants traditionalistes agissent généralement à l'intérieur du seul champ religieux, tentant de maintenir indemne l'héritage de la tradition originelle.* » Ibid., p. 13. Une telle procédure vise directement tous les adeptes qui seraient capables de dénaturer les maximes religieuses «*par un trop grand nombre de compromis avec le monde moderne.* », Ibid., p. 13.

⁹⁹⁰Ibid., p. 13.

⁹⁹¹Ibid., p. 16.

échapper aux effets attentatoires de la modernité. **(3) La reconstitution de la solidarité** perdue (parce que détruite par la modernité) au moyen de la qualité du fort **lien social**, mobilisateur et générateur des nouveaux repères identitaires. **(4) La même mobilisation** agit souvent comme «*un tremplin socio-politique pour assurer la mise en place de l'ordre nouveau, soit «par le haut» de l'organisation politique, soit «par le bas», à partir des groupes sociaux.* ».⁹⁹² **(5) L'intégrisme** est communément porteur d'une certaine modernisation selon les contextes sociaux où elle surgit, par l'**hybridation des catégories religieuses**, modernes et traditionnelles.

Tous les mouvements radicaux, fondamentalistes ou même intégristes se rejoignent sur le regard accusateur qu'ils portent sur l'idéologie moderniste, qui a dépravé toutes les mœurs, toutes les valeurs positives du tissu social.⁹⁹³ Mais alors, peut-on réellement considérer le modernisme comme un frein au phénomène religieux ? Doit-on nier toute valeur à son progrès ? A ces questions, nous pouvons répondre par la négative. Un exemple : la science et la technique dont les apports sont importants et salutaires, «*sont tenues pour idéologiquement neutres, mais elles doivent être utilisées à la lumière de principes religieux qui peuvent seuls prévenir leur usage à des fins néfastes.* »⁹⁹⁴

Ainsi donc, le fondamentalisme protestant américain soutient que «*les troubles de la société américaine découlent directement de la désaffection à l'égard de la religion.* »⁹⁹⁵ Celui-ci relaie ses revendications tout en mettant la pression sur les hommes politiques à travers les mass média évangéliques. Il y a alors dans ce contexte, le désir d'intégration d'une organisation politique et morale, dont le but est d'impulser de nouvelles valeurs chrétiennes à la population. L'intégrisme hindou présente les mêmes inquiétudes. Il pose principalement le problème de l'unité nationale du peuple indien, noyée par le modernisme. Tel est le combat nationaliste du BJP (parti du peuple indien) revenu au pouvoir en 1998. A ce niveau, il est dit que tous les problèmes que rencontre la société indienne sont imputés au projet de laïcité néhruvien et à la reconnaissance du pluralisme confessionnel de l'Inde par Gandhi. En outre,

⁹⁹²*Ibid.*, p. 16.

⁹⁹³«*La lecture de la modernité, écrit Milot, qui leur tient lieu de diagnostic de l'état des sociétés modernes, est axée sur une mise en relief des dysfonctionnements de celles-ci, imputables au double processus de sécularisation et de perte d'emprise des codes religieux sur l'organisation sociale et politique. La société moderne apparaît dangereusement chaotique et dépravée. La toxicomanie, la prostitution, le racisme, la délinquance seraient tous des produits directs de l'éloignement des observances religieuses.* », *Ibid.*, p. 17.

⁹⁹⁴*Ibid.*, p. 17.

⁹⁹⁵*Ibid.*, p. 17.

*si la société indienne a dégénéré, c'est parce qu'elle n'a pas respecté le code de conduite des castes et des stades de la vie qu'est le dharma. Selon cette conception religieuse, l'oubli que l'Inde est avant tout une nation hindoue a créé les conditions propices à la domination étrangère et à la dépravation de la culture hindoue classique.*⁹⁹⁶

Le radicalisme israélien a pour objectif de corriger l'histoire par le retour de l'observance religieuse dans la vie publique. Les extrémistes de ce côté-là pensent mettre un terme au dépérissement social par l'instauration de la « *halakha* », la **loi sainte**. Les orthodoxes juifs de cet Etat, par la voie du lobbying (puisqu'ils contrôlent 15% de l'électorat environ), ont su imposer la modification des lois civiles afin qu'elles soient compatibles à la loi sainte. Et comme le souligne Micheline Milot :

*Dans cette conception religieuse, le territoire comme l'histoire sont sacrés : ce serait contrevenir à la volonté de Dieu que de s'éloigner de l'application stricte de sa loi et de ne pas rétablir la nation d'Israël selon les paramètres religieux qui l'ont vue naître. (...) autant les Arabes de Palestine, la décadence de la culture de l'Ouest, que les courants séculiers dans l'État d'Israël (...) peuvent compromettre la « destinée » juive telle que la conçoivent les juifs orthodoxes.*⁹⁹⁷

Chez les catholiques, il est certain que la papauté et sa cour essayent tant bien que mal de rétablir les bases de la moralité chrétienne en Occident, précisément en Europe, au moyen d'une **nouvelle évangélisation**. Tel a été l'objectif majeur des fervents défenseurs de la tradition catholique, notamment Joseph Ratzinger (qui a succédé à Jean-Paul II et une dizaine d'années plus tard, a démissionné) et Jean-Marie Lustiger. Malgré tout, l'idée-ferment du catholicisme reste et demeure celle de « *restaurer les mœurs dépravées par la consommation et l'érotisme, recréer une éthique sociale forte...* »⁹⁹⁸

Si les intégrismes sus mentionnés reposent sur le « *retour aux choses mêmes* », aux principes essentiels de leurs cultures, il n'en est pas de même pour ce qui est de l'intégrisme islamique. Il est issu d'un double échec : « *celui de la modernisation à l'occidentale et celui du nationalisme arabe* »⁹⁹⁹. Selon Hassan Hanafi¹⁰⁰⁰, une lecture de l'histoire situe les rapports entre

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 17, 18. Ainsi, le slogan du Parti Nationaliste Hindou selon lequel « *un peuple, une nation, une culture* » est selon l'auteur, « *clairement associé à des emblèmes confessionnels et à un pouvoir mobilisateur réel.* », *Ibid.*, p. 18.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 19, 20. Et ceci ne peut « *se faire que par le retour à la morale chrétienne. Ce mouvement rejoint une certaine demande d'une partie de la population à l'égard d'une éthique sociale que les pouvoirs publics ne peuvent mettre en place ni ne sont en mesure de mettre en place.* », *Ibid.*, p. 20.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 18.

l'Occident et le monde islamique dans deux périodes. La première est dite **dialogique** et la seconde **dialectique** ou **conflictuelle**. Le dialogue entre le monde islamique et l'Occident s'est produit en deux phases, la première au début du Moyen-âge et la seconde vers la fin de la période scolastique. Pendant la période médiévale, les musulmans se sont intéressés à la culture grecque, à la philosophie, aux mathématiques et à la physique. Cette culture grecque a été traduite du grec en arabe, soit par l'intermédiaire du syriaque, soit par les arabes chrétiens de Syrie. Selon lui en tout cas,

*les musulmans ont commenté, résumé (...) la majeure partie des travaux grecs, en particulier ceux d'Aristote, de Galien, d'Euclide, de Ptolémée, de Platon, de Dioscoride et de Théophane. Puis, ils exposèrent, systématisèrent et complétèrent ces travaux pour les parfaire et les rendre plus généraux et plus compréhensibles.*¹⁰⁰¹

La seconde période pense-t-il, va de la **symbiose andalouse** jusqu'à la fin de la scolastique, à la veille de la Modernité occidentale. Elle s'est caractérisée par une unité culturelle entre les musulmans et les Occidentaux, à laquelle toutes les corporations religieuses juives, islamiques et chrétiennes s'identifiaient. Il y a dans cette période, une vision du monde universelle marquée par la reconnaissance d'un seul Dieu, créateur du monde et de l'immortalité de l'âme humaine. Il existe également un code éthique universel. Ainsi, écrit Hassan Hanafi, « *la règle d'or se multiplia horizontalement comme verticalement, logos et praxis, croyance et action. La bonne action, définie antérieurement par Aristote comme le sumum bonum, puis par Kant, comme la bonne volonté, est l'unique manifestation de la foi.* »¹⁰⁰²

La période conflictuelle par contre s'est faite en trois étapes. Il y a eu la **Pax romana**, pendant la domination gréco-romaine, la **Pax christiana**, durant les croisades et la **Pax euro-americana**, marquant l'apogée et la fin de la période moderne occidentale. Selon Hassan Hanafi, la *Pax romana* a été l'œuvre d'Alexandre le Grand dans son ambition de conquérir le monde. Son but était « *de former une république universelle basée sur la langue, la culture et la vision du monde grecques. (...) L'Alexandre historique voulait unifier le monde ancien sous l'hégémonie grecque, une version préliminaire de la mondialisation.* »¹⁰⁰³

¹⁰⁰⁰ *L'islam et la modernité*, Universitat Oberta de Catalunya, www.uoc.edu, Version électronique, Consultation du 21 décembre 2018.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 9, 10.

La *Pax christiana* est née des croisades dont le but était de reconquérir la Terre Sainte et Jérusalem et les sortir des mains des infidèles. La Méditerranée désormais contrôlée par les musulmans, devait revenir aux Chrétiens comme cela a été le cas lors de l'hégémonie de l'empire romain. Durant cette période, une tentative d'invasion a échoué. Car, note Hassan Hanafi, « *le monde musulman était beaucoup plus avancé en matière scientifique et technologique que le Saint empire. L'islam présentait un code éthique plus universel que celui des croisades, qui était basé sur l'hégémonie et l'intolérance.* »¹⁰⁰⁴

La *Pax euro-americana*, la dernière étape de l'invasion occidentale, est celle de la colonisation et qui a été amorcée par la découverte du nouveau monde, des Amériques. Il a été question pour les Occidentaux d'explorer, de conquérir et d'exploiter les autres continents. Dans cette ambition, la plupart des pays arabes lui ont opposé de vives résistances. La preuve, « *les Arabes, les Perses, les Afghans et quelques autres peuples musulmans d'Asie écrit l'auteur, résistèrent à cette aliénation et préservèrent leurs propres langues.* »¹⁰⁰⁵

De ce qui précède, le début de l'intégrisme islamique se situe dans les années vingt et trente, au moment où les nationalistes « *commençaient à mobiliser les peuples pour l'indépendance face aux puissances coloniales européennes.* »¹⁰⁰⁶ Ces nationalismes (kémaliste, nassériste, arabiste et baasiste) se veulent révolutionnaires contre le colonialisme, le cléricisme et le féodalisme. Il se veut laïc au tout début et est même déprécié par les religieux qui constatent la restriction de leur influence. Ces derniers vont d'ailleurs s'opposer à la modernisation, mais ils seront brutalement réprimés par les nationalistes. De manière générale donc, écrit Milot :

*La problématique islamiste se situe dans un cadre où les séparatismes de tout genre (chiite, alaouite, palestinien, israélien, kurde, etc.) et l'expérience coloniale ont laissé des blessures non encore cicatrisées dans le corps social : l'essor du nationalisme a été le fruit des modernisations, l'islamisme contemporain est le fruit amer de leur échec et, en premier lieu, celui du nationalisme qui a conduit ces modernisations au XX^{ème} siècle.*¹⁰⁰⁷

L'islamisme contemporain n'est autre qu'une résurgence, un retour « *à la mesure des espoirs trahis, une construction sur les ruines du nationalisme.* »¹⁰⁰⁸ Mais, ce qui est au fondement du radicalisme islamiste de l'heure, ce sont les effets néfastes et attentatoires du modernisme à

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁰⁷ Milot (M), *Op. cit.*, p. 18.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 18.

outrance, nous l'avons dit. Il est source d'injustices et d'inégalités. Par exemple, « *l'essor pétrolier et parfois, l'aide étrangère ont entretenu l'illusion qu'il s'agissait d'un phénomène durable.* »¹⁰⁰⁹

D'autres événements majeurs de cette domination occidentale sur les Arabes sont survenus dès la fin du XX^{ème} siècle jusqu'au 11 septembre 2001. Ces derniers ont joué un rôle prépondérant sur la montée de l'intégrisme islamiste, à l'instar du problème israélo-palestinien, les exécutions de Saddam Hussein et de Mouammar Khadafi, l'invasion afghane par les Etats-Unis..., et aujourd'hui le problème syrien.

Ce dysfonctionnement structurel du monde islamique (perte des repères traditionnels, déception due aux effets néfastes du modernisme occidental, pauvreté...) trouve alors refuge dans la religion. Selon Milot, « *il s'agit d'une réaction étroitement liée à la croyance que seul l'islam pourra répondre à toutes [ses] aspirations dans le cadre de la justice.* »¹⁰¹⁰ A ce niveau, l'islam qui est une religion à fort pouvoir du contrôle social, est présenté comme le dernier rempart pour les intégristes, surtout s'il est question de « *ramener à un niveau collectivement acceptable les désirs individuels et collectifs.* »¹⁰¹¹ Dans cette optique, elle écrit que :

*Le discours islamiste entend corriger la dissolution identitaire et réviser l'ordre social et l'accès aux ressources. L'islam se présente ainsi comme une troisième voie, entre le communisme et le capitalisme. Il ne s'agit donc pas d'une quête de la cité islamique originelle, mais de la recherche d'un ordre social nouveau où la justice serait assurée grâce au cadre des valeurs islamiques puisées directement dans les textes sacrés.*¹⁰¹²

Tout ceci nous permet alors de lire aisément sa trajectoire sociopolitique, face à la domination occidentale. Tel qu'il se déploie, l'extrémisme islamique (au même titre que l'intégrisme juif ou hindou) provoque des violences. Son mode opératoire est considéré par les autres, ses détracteurs, comme terroriste, et qu'il faut éradiquer par tous les moyens et à tous les prix. Mais alors, on oublie que c'est la lutte contre l'occidentalisation obligatoire du monde qui le provoque. D'ailleurs, tout est mis en jeu (discours, téléreportages, projections cinématographiques...) pour

¹⁰⁰⁹*Ibid.*, p. 20. Ainsi donc, Micheline Milot ajoute qu'« *une population récemment urbanisée, jeune à 70 %, estime avoir droit à la part de richesse qu'elle contemple (...)* L'insatisfaction se transforme rapidement en une accusation dirigée d'abord vers les gouvernements qui s'approprieraient le produit national, puis vers l'Occident qui entretiendrait sa propre richesse en exploitant les pays musulmans. Ces constructions simplificatrices et mobilisatrices ont été largement confortées par des événements comme la guerre du Golfe. », *Ibid.*, p. 20.

¹⁰¹⁰*Ibid.*, p. 21.

¹⁰¹¹*Ibid.*, p. 21.

¹⁰¹²*Ibid.*, p. 21.

poser un doigt accusateur sur ces islamistes. Il nous revient alors de penser autrement pour mettre un terme à cette « *chaotisation* » de la vie par l'univision rationnelle occidentale.

C'est donc pour essayer de mettre un terme à la radicalisation des mouvements religieux qu'Isabelle Graesslé propose quatre procédés pouvant renforcer la connaissance théologique. Il s'agit du **dialogue avec autrui**, de l'**expérience du sujet**, du **mouvement encyclopédique** et de la **recherche critique**. (1) Penser le dialogue avec autrui, c'est déjà reconnaître que l'expérience théologique est inopérante, inappropriée tant qu'elle reste cloisonnée. L'ouverture à l'altérité importe considérablement dans les rapports intersubjectifs, entre les hommes et les divinités. Il n'est point question ici de « *déverser dans une sorte de papillonnage intéressé ou vaguement opportuniste (...) [mais] de participer d'une méthodologie de déprise du pouvoir d'argumentation.* »¹⁰¹³

En fait, ce que Graesslé veut par-là dire est

*qu'en montrant que d'autres ont travaillé et travaillent encore sur les questions théologiques, « en discutant leurs arguments, en sautant d'une sphère à l'autre, fragmentant ainsi les étapes de la réflexion, sorte de déplacement, de voyage, de jeu aussi car il ne saurait y avoir de recherche théologique sans plaisir de jouer avec les mots et les idées. »*¹⁰¹⁴

En clair, le mouvement dialogique véritable permet la reconnaissance de la valeur et du respect d'autrui. Celui-ci est très éloigné de la vision monologique dans laquelle les croyances se trouvent plongées de nos jours, et qui reste handicapée, inapte à créer et à répandre l'harmonie entre les hommes. Cette dialogique, si chère à Edgar Morin, doit intérioriser l'**œcuménisme**¹⁰¹⁵ entre les différentes croyances et religions, pour un vivre ensemble moins chaotique ou destructeur de l'humanité.

(2) L'expérience du sujet préconise une rupture d'avec tous les « *systèmes théologiques basés sur des a priori indéplaçables, porteurs de concepts massifs comme « le » sens ou « la » vérité* »¹⁰¹⁶. Il s'agit pour Graesslé, de penser une sorte de réforme théologique, capable de donner naissance à des nouveaux rapports entre les humains, entre ces derniers et la Totalité¹⁰¹⁷. Il

¹⁰¹³Graesslé (I), « La complexité en théologie ou la pensée de la contradiction », *Op. cit.*, p. 227.

¹⁰¹⁴*Ibid.*, p. 227.

¹⁰¹⁵Il se définit comme un mouvement qui vise la réunion de toutes les obédiences religieuses. Autrement dit, l'œcuménisme est une conception de la vie qui promeut le dialogue entre les différentes cultures religieuses au sein d'une ou plusieurs communautés.

¹⁰¹⁶*Ibid.*, P. 227.

¹⁰¹⁷En réalité, le sujet est souvent dilué dans la société ou son groupe d'appartenance. Ce qui rend à coup sûr problématiques ses rapports d'avec cette dernière. Nous l'avons vu, l'être de l'homme est complexe. Dans ce cas, ses rap-

s'agit précisément de prendre du recul, mieux, de renoncer aux grands systèmes à prétention normative. Selon elle, les grandes idéologies, mais aussi les grandes théologies et donc les grands « maîtres » sont aujourd'hui vestiges du passé. Par ailleurs, le besoin de comprendre le sens de la vie se trouve

*profondément augmenté et c'est à ce besoin de comprendre que régit la théologie actuelle. (...) l'hypothèse que cette théorisation de l'expérience du sujet va continuer sa progression en provoquant la théologie à prendre massivement un virage subjectiviste [sans toutefois occulter sa proportion objectiviste]. La théologie deviendra la science de l'expérience religieuse.*¹⁰¹⁸

(3) Penser le mouvement encyclopédique, c'est considérer de nouveau la complexité même de l'existence, à partir de ce qu'il est convenu d'appeler la **méthode « en-cyclo-pédique »**. Morin écrit dans ce sens que

*le terme encyclopédie ne doit plus être pris dans le sens accumulatif et alphabétique où il s'est dégradé. Il doit être pris dans son sens originare agkuklios paidea, apprentissage mettant le savoir en cycle ; effectivement, il s'agit d'en-cyclo-péder, c'est-à-dire d'apprendre à articuler les points de vue disjoints du savoir en un cycle actif.*¹⁰¹⁹

Ce qui importe ici, c'est l'acceptation et l'intériorisation de la méthode complexe, c'est-à-dire « la mise en circulation des points du savoir », capables de revoir, mieux, de réviser l'apport de la théologie dans l'existence humaine¹⁰²⁰. Une telle rationalité paraît **utopique** ou **irréaliste**, parce qu'elle est purement idéale, théorique. Mais alors, compte tenu des mutations ou métamorphoses que traversent notre temps, il devient important de penser que la révision des carcans disciplinaires classiques « permettra à la théologie de mieux trouver sa place, ce qu'elle peine à faire. »¹⁰²¹ ;

ports au monde doivent être de même nature, d'où l'urgence et la nécessité de repenser lesdits rapports, sans toutefois totalement subordonner l'un à l'autre.

¹⁰¹⁸Graesslé (I), *Op. cit.*, p. 227.

¹⁰¹⁹Morin (E), *La méthode 1. La nature de la nature*, *Op. cit.*, p. 19. Toutefois, il n'est pas question d'englober tout le savoir. Cela est d'ailleurs impossible au regard de la persistance de l'inconnu dans la saisie des choses. Pire encore, toute tentative de globalisation du savoir tend toujours vers l'univision rationnelle. Ainsi donc, il nous faut dire de nouveau que « la connaissance reste et demeure sous l'emprise de la logique de l'inachèvement, car tout savoir dont la prétention est la totalité, l'achèvement, n'est qu'arrondissement, mutilation (...) du réel. », Mbala Essomba (JRG), *Du réel à l'histoire*, *Op. cit.*, p. 139.

¹⁰²⁰De la sorte, « cette prise en compte d'une méthode encyclopédique permettra, à terme, de briser les barrières (certes déjà perméables) entre les différentes disciplines théologiques et de constituer une seule discipline à visée encyclopédique, capable par la circulation des points du savoir, de penser théologiquement la complexité du monde. », Graesslé (I), *Op. cit.*, p. 228.

¹⁰²¹*Ibid.*, p. 228.

(4) Avant de procéder à une recherche critique, à une écriture, comme le pense Graesslé, il importe d'abord de définir la **méthode** proprement dite. Elle désigne l'ordre qu'on suit pour étudier ou apprendre, enseigner, produire un savoir, une connaissance, etc. Elle est essentielle dans la constitution, la rédaction d'un véritable discours théologique. Elle permet au langage théologique

*de ne pas s'oublier et d'exercer sa fonction critique, à partir du moment où la méthode atteint son but : permettre à la théologie de revenir à l'essence première, c'est-à-dire se considérer comme une écriture, adossée à l'Écriture comme on s'adosse au mur, les jours de sa grande fatigue, juste pour reprendre le souffle.*¹⁰²²

Dans cette optique, l'**écriture** devient la représentation non pas exacte, mais idéale de la parole (divine) et de la pensée par des graphismes « conventionnels » destinés à la promotion de l'humanité. Cette écriture doit déterminer une herméneutique ou une exégèse véritable.¹⁰²³ Penser la complexité à ce niveau, c'est alors considérer la théologie comme une écriture capable de permettre à l'être de l'homme de « *contribuer au déchiffrement, fini ou infini du sens* », comme l'affirme Graesslé.

Nous pouvons donc conclure avec cet auteur en disant que « *la foi des temps médiévaux, celle qui cherchait à comprendre, est devenue une écriture, une scriptura quaerens intellectum. Le déchiffrement de l'une se reflétant sur le déchiffrement de l'autre, en une sorte de jeu de miroir... sans fin.* »¹⁰²⁴ Cette actualité de la rationalité complexe ne se résume pas à la seule dimension anthropologique et culturelle. Elle est aussi d'ordre épistémologique. Et c'est cet aspect qu'il nous faut clarifier dans le chapitre suivant.

¹⁰²²*Ibid.*, p. 228.

¹⁰²³Et selon Graesslé, « *C'est là sinon sa vocation du moins son identité : face à la complexité reconnue de notre monde, face à l'éclatement de l'expérience religieuse dans notre société à la fois profondément sécularisée et captivée par un renouveau de la religiosité, le sens de la théologie est de retrouver la trace d'une écriture. Une écriture certes mouvante, (...) mais une écriture.* », *Ibid.*, p. 228.

¹⁰²⁴*Ibid.*, p. 228.

HUITIEME CHAPITRE : L'ESPRIT SCIENTIFIQUE DE NOTRE EPOQUE

Le précédent chapitre a porté sur la valeur de la pensée complexe dans les réalités anthropo-sociale et théologique de notre temps. Il nous a permis de constater la survivance et la persistance de la domination de l'unité rationnelle occidentale dans le comportement humain. Sa suprématie ne s'arrête malheureusement pas à ces seules dimensions de la vie. Elle se déploie de la même manière dans le savoir. Pourtant, toute connaissance admet la dialogique de la **vérité** et de l'**erreur**, donc de l'**incertitude**, comme l'a pensé Morin. Dans cette optique, nous l'avons aussi souligné, la rationalité classique, simplifiante et disjonctive par nature, hypostasie certains points du savoir, qu'elle considère comme objectifs et véridiques, tout en hypothéquant les autres. Cette façon de procéder occulte la connaissance véritable et nous plonge dans l'illusion de la maîtrise de la totalité. De la sorte, au-delà de la nécessaire reconsidération de l'incertitude dans tous les savoirs, il nous reviendra aussi, dans ce chapitre, de penser la **transdisciplinarité** dans la connaissance, du réel.

I : LA COMPLEXITE ET L'INCERTITUDE DANS LA RATIONALITE COMPLEXE

La présente articulation nous présente l'urgence de la prise en charge de l'évolution dans la saisie du réel aujourd'hui. En effet, l'univision rationnelle doit désormais céder la place au paradigme de complexité qui prend en charge l'incertitude dans la vision globale de la nature aujourd'hui.

1 : La biodégradabilité des vérités scientifiques

Nous ne saurons réfléchir sur l'incidence de l'**incertitude** dans la connaissance, sans toutefois revenir sur son évacuation dans la pensée par les acteurs de l'unité rationnelle occidentale. S'il est vrai que jusqu'ici, nous avons mis à l'index toute la rationalité classique, c'est le **positivisme idéologique** qui pose problème ici et dont il faut d'abord et avant tout énoncer les principes, afin de comprendre son rejet de l'incertitude dans sa conception de la réalité.

De manière usuelle, le concept se rapporte à la pensée comtienne, telle qu'elle a été élaborée dans ses ouvrages majeurs, notamment le *Cours de philosophie positive* ; le *Discours sur*

l'esprit positif; le *Catéchisme positiviste* et le *Système de politique positive*. Il va au fil du temps, se rapporter à un courant de pensée défini par des critères spécifiques. Selon Lalande, le positivisme peut, par extension, renvoyer à des thèses ou théories qui acceptent que seule la doctrine des faits est féconde,

*que le type de (...) certitude est fourni par les sciences expérimentales, ajoute-t-il ; que l'esprit humain, dans la philosophie comme dans la science, n'évite le verbalisme ou l'erreur qu'à condition de se tenir sans cesse au contact de l'expérience et de renoncer à tout apriori ; enfin que le domaine des « choses en soi » est inaccessible, et que la pensée ne peut atteindre que des relations et des lois.*¹⁰²⁵

Il se retrouvait déjà dans les thèses développées par Saint-Simon. Selon Bréhier, l'expression « *politique positive* » a d'abord été utilisée par Saint-Simon, entre 1817 et 1824. Rien n'est donc surprenant que cette expression se retrouve plus tard dans les écrits de ce dernier. Le positivisme est, affirme Lucien Ayissi, une philosophie « *consécutive à la révolution intellectuelle qui a subverti l'ancien régime mental [celui du primat de l'être sur le phénomène]* ». ¹⁰²⁶ Il est proche de l'**empirisme**, notamment du **phénoménisme** de David Hume. En effet, Il y a des similitudes entre les deux doctrines, à l'instar de : « *la critique de la métaphysique et de la théologie, écrit Pius Ondoua, le dépassement de la « paléo-philosophie », le bridage de l'imagination, la critique du saut vers l'extra-factuel...* » ¹⁰²⁷ Et selon Lucien Ayissi, ces similitudes sont d'ordre méthodologique, conceptuel et téléologique.

Mais, en parcourant l'histoire de la philosophie, il est possible de penser que le positivisme est antérieur à l'époque des Lumières. Pius Ondoua note qu'il est repérable dans l'**épicurisme**, à travers son ambitieux projet « *de fonder une physique se débarrassant de tout recours au transcendant et au mystérieux, la nature étant présentée et étudiée comme donné.* » ¹⁰²⁸ En son temps, Jean Brin mentionnait qu'Epicure a voulu, comme Auguste Comte après lui, mettre un terme à la métaphysique en orientant la pensée vers l'explication scientifique, en créant un positivisme avant même qu'il ne soit évoqué par son auteur. Ainsi, ajoute-t-il, « *en substituant une méthode expérimentale encore grossière (...) aux tendances métaphysiques qui*

¹⁰²⁵Lalande (A), *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 792.

¹⁰²⁶Ayissi (L), *Le positivisme de Hume. Prolégomènes à l'épistémologie positive*. Thèse de Doctorat d'Etat en philosophie, Université de Yaoundé I, 2005, cité par Ondoua (P), *Existence et valeurs II. L'irrationnelle rationalité*, L'Harmattan, 2009, p. 24.

¹⁰²⁷*Ibid.*, p. 24, note au bas de la page.

¹⁰²⁸*Ibid.*, p. 27.

dominaient une philosophie extra temporelle, il a introduit dans les sciences l'idée d'une succession incompatible avec l'idée de cause finale.»¹⁰²⁹

Cette logique conceptuelle¹⁰³⁰ se retrouve dans le positivisme post-comtien, de Russell, de Wittgenstein, du Cercle de Vienne, de Carnap, de Quine, de Popper... Mais, ce que nous gardons de substantiel dans ce courant de pensée, ce sont les quatre **hypothèques** que Pius Ondoua relève en ces termes :

a) Sur le plan théorique et méthodologique : la double hypostase du factuel/observationnel et de la science (scientisme). **b)** Sur le plan physique et ontologique : l'oubli/l'occultation de l'être et le caractère problématique du sujet et de la subjectivité. **c)** Le statut de la philosophie, une fois évacuée la métaphysique, de même que le problème de l'éthique et de la politique. **d)** Le problème de l'humanisme et de la création de l'avenir.¹⁰³¹

Déjà, au point de vue de sa nature, de sa méthode et même de sa finalité, le positivisme se pose en niant toute valeur à l'**ontologie**. Pour être, il est obligé de se dresser contre la métaphysique et la théologie. Selon Aristote, l'ontologie désigne la science de l'être en tant qu'être et ses attributs. Autrement dit, c'est « l'ensemble des déterminations communes à tous les êtres. »¹⁰³² Elle est certes la science des questions, des problématiques aporétiques¹⁰³³, mais elle reste constitutive des multiples possibles de l'être de l'homme, à même de donner un sens à son existence. A ce propos, Pierre Aubenque souligne que le problème de l'être est le plus problématique des problèmes, « non seulement au sens où il n'y sera peut-être jamais répondu entièrement, mais en ce sens que c'est déjà un problème de savoir pourquoi nous nous posons ce problème. »¹⁰³⁴

La mort décrétée de la métaphysique par le positivisme pose le problème de la connaissance véritable. Qu'est-ce donc que la connaissance, si ce n'est autre chose qu'une production de l'esprit dans Le but de saisir, de comprendre la réalité ? Dans la pensée positive, écrit Pius Ondoua, « la critique de l'imagination, de la spéculation et de la superstition est présente (...) [elle]

¹⁰²⁹Jean Brin (J), *Epicurisme*, PUF, coll. Que sais-je ?, 1969, p. 114, *Ibid.*, p. 29.

¹⁰³⁰C'est-à-dire « l'articulation connaissance-faits (triomphe du factuel), la paradigmaticité des sciences expérimentales, dont la méthodologie et la postulation négationniste des a priori ou des arrière-mondes deviennent normativité pour toute science possible, et enfin la limitation (et de la pensée et de la connaissance) au seul niveau de la rationalité, fondement de la légalité (...) », *Ibid.*, p. 22.

¹⁰³¹*Ibid.*, p. 30.

¹⁰³²*Ibid.*, p. 32.

¹⁰³³C'est sous cet angle qu'elle a toujours été attaquée pour être discréditée, pour être évacuée du champ de la connaissance véritable par Hume, Kant, Comte et ses disciples. La nuance étant tout de même faite par Kant, qui relève les questions qui s'y réfèrent à la raison pratique, nous l'avons vu plus haut.

¹⁰³⁴Aubenque (P), *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1972, p. 14.

trouve imaginaire/illusoire toute recherche du métaphénoménal pour servir de fondement à l'ontologie, à la logique et à l'axiologique. »¹⁰³⁵ Pourtant, nous avons vu chez Platon, le caractère illusoire, erroné, de la réalité sensible « *aux attraits multiples et parfaitement contradictoires.* »¹⁰³⁶ Et selon François Châtelet, ce monde « *est seulement une toile de fond dérisoire et provisoire qui s'effiloche au cours du devenir et qui, lorsqu'on y réfléchit, se révèle n'être qu'un piètre juge et avoue bientôt sa carence, sa vacuité et sa caducité.* »¹⁰³⁷

Selon Platon, la réalité véritable, qui contient l'Être, est donc **intelligible** et **supérieure** à des réalités provisoires et éphémères du sensible. C'est dans cette intelligibilité qu'on retrouve les **Idées**, celles du **Bien**, du **Juste**, du **Beau**, donc du **Vrai**, sur les plans épistémologique et axiologique, et que tout être humain doit rechercher pour parfaire non seulement son existence individuelle, mais aussi celle de la collectivité. Ainsi par exemple, écrit Pius Ondoua, si l'être véritable n'est pas, « *alors la parole n'est plus qu'un bruit, le jugement, l'expression banale ou rusée, des intérêts et des passions individuels.* »¹⁰³⁸ Si l'être véritable n'est pas, alors, note Châtelet : « *chacun est en droit de se laisser aller à ses pulsions, l'organisation sociale n'est plus qu'un rassemblement fortuit de volontés de puissance et de jouissance et l'idée même d'une satisfaction durable, dont soient exclues la violence et la peur, devient impensable.* »¹⁰³⁹

Le positivisme pose donc le sérieux problème de l'**occultation du devoir vivre expérientiel** de l'être de l'homme au seul profit du **vécu expérimental, factuel** ou **observationnel**, seul critère de la rationalité proprement dite. Cette situation amène Pius Ondoua à se poser les questions suivantes : comment penser véritablement l'être de l'homme sans le poser au préalable comme : **1) un projet de soi** (liberté), « *à partir de l'expérience de soi et non pas de l'expérimentation de soi* »¹⁰⁴⁰ ; **2) un projet du nous**, c'est-à-dire « *de l'être ensemble, de la socialité, de la collectivité et c'est cela, fondamentalement, le projet politique* »¹⁰⁴¹ ; **3) une créativité**, qui est « *expression des profondeurs de soi, de l'être, dans des pratiques telles que celle de l'art, celle de la religion ?* »¹⁰⁴² Par ailleurs,

¹⁰³⁵Ondoua (P), *Existence et valeurs II, Op. cit.*, p. 35.

¹⁰³⁶*Ibid.*, p. 35.

¹⁰³⁷Châtelet (F), *Platon, Idées*, Gallimard, 1965, p. 20.

¹⁰³⁸Ondoua (P), *Existence et valeurs II, Op. cit.*, p. 36.

¹⁰³⁹Châtelet (F), *Platon, Op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁴⁰Ondoua (P), *Existence et valeurs II, Op. cit.*, p. 38.

¹⁰⁴¹*Ibid.*, p. 38.

¹⁰⁴²*Ibid.*, p. 38.

*l'imagination ne permet-elle pas ; même partiellement, une véritable ontogénèse du sujet humain ? Ne fait-elle pas advenir, dans la pensée et comme expression des profondeurs du sujet (...), l'autre du réel, en faisant échapper l'homme à la réalité de son altération ? Quelle autre puissance de néantisation/production (simultanément) du réel que la puissance de l'imaginaire ?*¹⁰⁴³

Le positivisme prétend se débarrasser des illusions et des incertitudes dans lesquelles nous conduit la réalité suprasensible, pour ne s'en tenir qu'aux faits observables, susceptibles de mesure, d'expérimentation, de vérification et de certitude. Pourtant, se demande Pius Ondoua, à quelle certitude aboutit-on ? En réalité, écrit-il :

*a) – il y a enregistrement passif des phénomènes, sans qu'un tel enregistrement aboutisse à la certitude vu l'instrument utilisé*¹⁰⁴⁴, *b) – il y a création/production/reproduction des phénomènes à enregistrer, ce qui implique la double production du phénomène et de l'instrument, et aussi la projection double du sujet dans le phénomène et l'instrument et rend dès lors la certitude alléguée illusoire, idéologique et problématique.*¹⁰⁴⁵

En tout cas, le positivisme est loin de s'imaginer que toute théorie admet un **principe de falsifiabilité**, comme l'a pensé Popper. Dans le même ordre d'idées, Edgar Morin soutient l'idée de la **biodégradabilité** de toute théorie scientifique¹⁰⁴⁶. La falsifiabilité ou la réfutabilité poppérienne est issue du rationalisme critique. A la question de savoir : comment accéder à la vérité ? Bernard Guy¹⁰⁴⁷ écrit qu'elle a eu plusieurs réponses dans l'histoire. La première a pu se rapporter à l'« *accord des esprits éclairés ou des esprits de bon sens* ». Autrement dit, la reconnaissance de l'évidence résidait dans les Idées, la Raison (Platon, Aristote). Mais alors, souligne Bernard Guy, les Idées ne sont pas toujours conformes à la vérité, car « *l'usage que cet accord des esprits est tout à fait faillible, les idées les plus simples sont parfois les plus fausses.* »¹⁰⁴⁸

Une seconde réponse était celle de l'« *approche empirique.* » Il s'agissait ici de l'observation des faits à étudier, et la concordance ou la coïncidence de plusieurs faits aboutissait à une loi. Par exemple, selon la loi de la chute des corps, tous les corps suivent un mouvement

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 38, 39. Nous laissons volontiers le soin aux acteurs du positivisme, qui n'est qu'idéologie, de trouver des réponses à toutes ces questions. Ce qui est sûr, c'est qu'« *il y a là, (...) un basculement dans l'irraison par hypostase du seul observationnel apparemment seul rationnel, basculement qui correspond (...) à une mutilation de l'humain, ainsi qu'à une méconnaissance de la complexité humaine (articulation raison/irraison)...* », *Ibid.*, p. 37, 38.

¹⁰⁴⁴ Encore faudrait-il que la raison et son statut soient examinés.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰⁴⁶ Morin (E), *La complexité humaine, Op. cit.*, p. 254.

¹⁰⁴⁷ « Qu'est ce que la vérité ? Introduction à la philosophie des sciences de Karl Popper », Ecole Nationale Supérieure des Mines de Saint-Etienne, (1999), 2005.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 1, 2.

uniforme accéléré. Cette réponse introduit alors une loi universelle de la chute verticale des corps. Elle se présente de ce fait comme une proposition vraie. Toutefois, selon Bernard Guy, « *cette approche est fausse car on ne peut logiquement déduire aucune loi universelle d'une série finie d'observations, aussi grande soit-elle. (...) on connaît des exemples historiques où une loi qui s'appliquait à un nombre très grand de faits a été mise en défaut (...)* ». ¹⁰⁴⁹ Ainsi, ni la raison, ni la réalité sensible, ne sont capables de fonder leurs jugements en vérité.

Une telle conclusion a amené Karl Popper à réfléchir sur le **principe de falsifiabilité**. En effet, selon lui, s'il est difficile, voire impossible considérer la vérité comme provenant de la raison, des sens ou de l'observation, il est possible de prouver qu'une théorie est fausse, quel que soit son degré de pertinence. Par exemple, dans une théorie scientifique, si une seule observation ne correspond pas aux hypothèses de départ, alors elle est considérée comme fausse. Il s'agit d'une démarche critique qui repose sur une confrontation à l'expérience. Selon Popper, note Bernard Guy, pour qu'une théorie scientifique accède au statut de loi, le savant doit : **a)** la mettre à l'épreuve de l'expérience ; **b)** si cette théorie est réfutée ou falsifiée, « *c'est-à-dire s'il existe une expérience en désaccord avec ce qu'elle prévoit, on doit l'abandonner, elle est fausse* » ¹⁰⁵⁰ ; **c)** si elle résiste à la réfutation, elle est alors considérée comme vraie (même si elle est susceptible d'être dépassée dans le temps).

Cette conception de la vérité, celle que Bernard Guy définit comme la « *dynamique de la recherche scientifique ou de la science* », appelle quelques conséquences : **1)** le savant doit se garder de porter son choix sur une théorie qui résiste à la réfutation et dont on ne pourrait découvrir une éventuelle fausseté ou erreur. ¹⁰⁵¹ **2)** Le savant doit toujours choisir entre plusieurs théories, « *non pas la plus sûre ou la plus probable, mais la plus audacieuse, la plus riche et la plus improbable* ». ¹⁰⁵² Autrement dit, il doit prendre en charge la plus réfutable de toutes les théories en présence. A partir d'elle, qu'elle soit vraie ou fausse, d'autres théories peuvent voir le jour. **3)** Le savant doit éviter, quel que soit le motif, de protéger sa théorie. Au contraire, il doit la soumettre « *à la critique la plus sévère* », capable de lui faire comprendre que « *même la réfutation est un succès* ». **4)** Aucune théorie ne doit être considérée comme indépassable, absolue. Elle

¹⁰⁴⁹Ibid., p. 2. Par ailleurs, ajoute-t-il : « *la loi de Newton n'expliquait pas tous les phénomènes auxquels elle devait s'appliquer et elle a même été remplacée par celle de la relativité d'Einstein.* », p. 2.

¹⁰⁵⁰Ibid., p. 2.

¹⁰⁵¹Selon Bernard Guy, la nature irréfutable d'une telle théorie « *n'est pas le signe de sa supériorité, mais de son inutilité dès lors que l'on admet que toutes les théories peuvent être fausses.* », Ibid., p. 3.

¹⁰⁵²Ibid., p. 3.

reste et demeure hypothétique, c'est-à-dire susceptible d'être critiquée, réfutée, au-delà des tests qu'elle aurait passés avec succès. Car écrit Bernard Guy, « *Croire à la certitude d'une théorie, c'est faire preuve d'obscurantisme et empêcher son amélioration, qui ne peut se faire que par la critique* ». ¹⁰⁵³ **5)** La science n'est pas la possession du savoir, mais sa quête permanente. Ce qu'il y a de rationnel dans la connaissance c'est pense-t-il, son caractère dynamique, capable de croître, d'évoluer. Ainsi :

Cette croissance est en droit indéfinie : si elle s'arrêtait un jour, ce ne serait pas parce que la vérité définitive serait atteinte, ce qui n'a pas de sens, mais parce que la méthode critique serait abandonnée. (...) Le jeu de la science est en principe sans fin. Celui-là se retire du jeu qui décide un jour que les énoncés scientifiques ne requièrent pas de test ultérieur et peuvent être admis comme définitivement vérifiés. (...) ¹⁰⁵⁴

6) Le monde évolue en permanence et de façon interminable, au même titre que les théories scientifiques qui veulent l'appréhender. **7)** La rupture qu'il y a entre le sujet connaissant et la chose à connaître. Selon Bernard Guy, le rationalisme critique de Karl Popper distingue « *le monde des entités matérielles qu'il appelle le Monde I, le monde des impressions subjectives et des sensations qu'il appelle le Monde II et enfin donc le monde de la connaissance rationnelle objective qu'il appelle le Monde III.* » ¹⁰⁵⁵

En clair, la falsifiabilité poppérienne atteste que dans le domaine du savoir, rien n'est acquis de manière absolue. Cette approche s'oppose au dogmatisme qui a cours dans plusieurs domaines de la pensée. Elle réhabilite alors l'erreur et Popper la conçoit non pas comme un scandale comme l'affirme Bernard Guy, mais comme quelque chose de normal :

L'erreur ne renvoie à aucune faute, écrit-il, l'homme est faillible ; on ne peut éviter l'erreur, mais on peut, on doit l'éliminer. Notre savoir progresse en éliminant l'erreur mais reste toujours conjectural. Ce qui suppose évidemment qu'on accepte de considérer la discussion critique et la pluralité des points de vue comme un moyen nécessaire pour progresser. ¹⁰⁵⁶

La falsifiabilité poppérienne se présente donc comme un critère de démarcation entre la connaissance scientifique et la connaissance non scientifique ou métaphysique. Cette dernière se présente comme un critère qui, écrit Bernard Guy, a valeur de convention et de clarification. Selon lui, « *il s'agit de se mettre d'accord sur ce qu'on appelle science (ou vérité scientifique) et*

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 4.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 4.

*sur ce qu'on met en dehors (ou qui ne peut mériter le qualificatif de scientifique), et il ne s'agit pas d'un jugement de valeur. »*¹⁰⁵⁷

Chez Morin, la falsifiabilité poppérienne renverse la problématique de la science. Avant Popper, la science progressait par accumulation des théories ou des vérités, ce qui ne devait pourtant pas être le cas. Car, pour lui, la science progresse non pas par accumulation ou juxtaposition des théories, mais par « *élimination d'erreurs dans la recherche de la Vérité.* »¹⁰⁵⁸ Cette approche scientifique est proche de la théorie de la complexité sur le caractère biodégradable des théories scientifiques. Selon Morin, la science progresse parce qu'elle a des règles, des principes, qui sont déterminés par la vérification empirique et logique. Elle progresse aussi « *parce qu'elle est un champ dans lequel s'entre-combattent des théories et, derrière ces théories, des postulats métaphysiques et des idéologies "de derrière la tête".* »¹⁰⁵⁹

La conséquence qui découle de cette théorie est double. D'abord, le savant des sciences dures ou exactes (qu'il appelle les sciences nobles) n'est pas plus intelligent que celui des sciences sociales ou au simple citoyen. Le spécialiste des sciences dures a juste certaines facilités liées à « *des possibilités meilleures de vérification, et les contraintes des règles du jeu permettent de sélectionner les théories les plus rigoureuses.* »¹⁰⁶⁰ Ensuite, affirme Morin, toute théorie scientifique n'est peut-être pas une idéologie au sens pur du terme, mais elle est idéologisante et idéologisée. Car, aucune science n'est libérée de toute idéologie, aucune science ne possède de vérité absolue au même titre que la vérité du « $2 + 2 = 4$ », aucune science n'est « vraie » une fois pour toutes. Au contraire, ajoute-t-il, « *il faut qu'il y ait des conflits d'idées à l'intérieur de la science, et la science comporte de l'idéologie.* »¹⁰⁶¹

Mais alors, la falsifiabilité poppérienne et la biodégradabilité morinienne divergent au niveau de la place qu'occupe le sujet dans l'acte même de connaître. Popper est de ce point de vue, plus proche des scientifiques, qui éliminaient l'observateur de la connaissance. Pourtant, et nous l'avons vu, il est difficile (ou quasi impossible) de soustraire le sujet connaissant de la chose à connaître. Selon Morin, la connaissance scientifique n'est pas une idéologie, simplement animée par « *l'obsession de l'objectivité* », elle commerce, troque en permanence avec le monde exté-

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 4.

¹⁰⁵⁸ Morin (E), *Science avec conscience, Op. cit.*, p. 137.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 138.

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p. 138.

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 138.

rieur d'une part et d'autre part, elle « *accepte la validité des observateurs et des expérimentateurs (...)* »¹⁰⁶² En clair, « *la science noue un commerce particulier avec la réalité du monde des phénomènes, sa vérité cependant, en tant que science, ne réside pas dans ses théories, mais bien dans les règles du jeu de la vérité et de l'erreur.* »¹⁰⁶³

Dès lors, il devient important de définir de nouveau la vérité et par là-même la certitude. Dans *Le Petit Larousse illustré*, la **v**érité est définie de plusieurs façons, mais celle qui nous intéresse se révèle comme le « *caractère de ce qui est vrai ; adéquation entre la réalité et l'homme qui la pense.* »¹⁰⁶⁴ Or, pour Platon et même chez Descartes, chacun en son temps, la réalité sensible peut parfois être illusoire. Chez Descartes par exemple, les sens sont parfois trompeurs, et ne peuvent pas avec certitude, être porteurs de vérité. De la sorte, si les vérités scientifiques (observables et expérimentales) sont biodégradables, le statut de la vérité change du même coup. Et selon Morin,

*ce nouveau statut, ce n'est pas seulement celui (...) de la rationalité de la vérité, où la vérité n'est plus une évidence issue du réel s'imposant absolument, mais le fruit d'une construction complexe de l'esprit à partir d'une relation dialoguante avec le réel mettant en œuvre perception, mémoire, logique, réflexion critique.*¹⁰⁶⁵

Il n'est donc plus question pour celui qui veut connaître, d'évacuer l'intelligible, le causal, pour ne faire référence qu'aux lois ou relations constantes et observationnelles entre les phénomènes. Car, d'une part, « *ces lois ou relations constantes n'existent pas dans les phénomènes pour s'imposer, passivement, à nous.* »¹⁰⁶⁶ Il y a donc dans la connaissance, « *déplacement du siège de la causalité* »¹⁰⁶⁷ par les positivistes, vers l'inconnaissable, l'indémontrable, vers le monde métaphysique ou théologique, essentiellement dogmatique. D'autre part, se demande Pius Ondoua : « *à supposer que l'homme cesse d'enregistrer passivement les phénomènes pour en devenir la cause, peut-il être cause de tous les phénomènes ?* »¹⁰⁶⁸ Assurément pas.

¹⁰⁶²*Ibid.*, p. 138.

¹⁰⁶³*Ibid.*, p. 138.

¹⁰⁶⁴*Le Petit Larousse illustré 2008, Op. cit.*, p. 1061.

¹⁰⁶⁵Morin (E), *La complexité humaine, Op. cit.*, p. 255.

¹⁰⁶⁶Ondoua (P), *Existence et valeurs II, Op. cit.*, p. 49.

¹⁰⁶⁷*Ibid.*, p. 49.

¹⁰⁶⁸*Ibid.*, p. 50. Tout ceci nous conduit vers « *un double réductionnisme sur le plan de l'objet [réductible à l'observable] et sur le plan de la méthode [hypostase de l'observation et de l'expérimentation]* », *Ibid.*, p. 50. Ce réductionnisme devient inéluctablement mutilateur, car selon Pius Ondoua, l'être de l'homme n'est pas seulement observateur et expérimental, « *il est aussi et essentiellement, expérientiel.* », *Ibid.*, p. 50.

En clair, considérée par ses fervents défenseurs comme « *la base absolue des connaissances accessibles, adaptée à des besoins réels* »¹⁰⁶⁹, la méthode positiviste ou scientiste ne va pas sans difficulté. Elle pose le problème de

*la non-neutralité des connaissances – des sciences, dans leurs visées de satisfaction adéquate des besoins. (...) Le concept de réalité est lui-même problématique. A titre d'illustration, le besoin permanent de sens (finalité, téléologie...) est-il un besoin réel, un besoin irrépressible de l'être réel, fondamentalement humain ?*¹⁰⁷⁰

Un tel paradigme prétend détenir la vérité¹⁰⁷¹, l'observation et l'expérimentation devenant les critères absolus de la science (physique ou sociale). Cette dictature logique et méthodologique aboutit, selon Pius Ondoua, à trois réductionnismes, repérables dans presque tous les positivismes :

*Le premier (...), c'est bien celui de l'objet de la science, le seul observable, réductionnisme dérivant du néant d'ontologie (...). A ce premier réductionnisme s'ajoute un second : celui de la méthode de l'observation désormais hypostasiée ; et aussi un troisième réductionnisme : celui du sujet même de la science, occulté dans sa relation à l'objet de la science et dans son enracinement nécessaire dans la pleine humanité et dans la culture.*¹⁰⁷²

Le positivisme manque alors de conscience. Il est, comme l'avait si bien noté François Rabelais, « *sans conscience* ». Il est aveugle, « *arraisonnant* » au sens heideggérien du terme. Cette inconscience est relative à l'occultation de la causalité, au point de vue téléologique. Là encore, il nous faut revenir à l'essence même du positivisme, en tant que critique de la métaphysique et hypostase du phénomène comme seul connaissable. Cette critique du saut vers le métaphénoménal pose plusieurs problèmes. Pius Ondoua ne manque de poser quelques questions à ce sujet. La première : si la raison a une propension à exercer au-delà du factuel, de manière naturelle, comment et pourquoi brider la nature ? La seconde :

*Que reprocher au saut vers l'inconditionné (âme, Dieu) qui explique la nécessité de la métaphysique et qui correspond à une pression humaine de sens ? L'expérimental peut-il éliminer ou invalider l'expérientiel ?*¹⁰⁷³ (...) La troisième :

¹⁰⁶⁹*Ibid.*, p. 51.

¹⁰⁷⁰*Ibid.*, p. 51.

¹⁰⁷¹Alors même que « *toute vérité existe, dans des conditions et limites d'existence données. Elle peut être absolument vraie dans ces conditions et limites, mais meurt hors de ces conditions et limites. Les vérités non-biodégradables sont illusoire et mensongères dans leur prétention à transcender les conditions mortelles d'existence.* », Morin (E), *La complexité humaine*, *Op.cit.*, p. 255.

¹⁰⁷²Ondoua (P), *Existence et valeurs II*, *Op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁷³ Selon Pius Ondoua, si pour Hume, Kant et tous les positivistes, la métaphysique n'est pas une science, peut-elle dans une moindre mesure, se présenter comme une science ? « *l'on peut ici de nouveau questionner le questionne-*

*Kant critique le saut vers l'inconditionné, vers le métaphénoménal, qu'il appelle illusion transcendante. Si cette illusion est naturelle, inévitable, que reprocher dès lors à la raison humaine ?*¹⁰⁷⁴

En le scrutant objectivement, nous constatons que le positivisme est une doctrine philosophique qui prend en charge l'humanité en l'homme. Chez Hume, cet humanisme est désigné par la notion d'« **affectologie** » **positive**, que Pius Ondoua définit comme l'ensemble des

*mécanismes passionnels de l'individu « dans leur production comme dans leur transmission », affects examinés (...) selon une méthodologie en tous points identique à celle utilisée pour les phénomènes naturels : la méthodologie positiviste, dans l'optique de dégager des lois (la légalité !) pour tout l'univers psychique.*¹⁰⁷⁵

Elle est responsable de la moralité dont fait montre l'être de l'homme. Mais à son tour, elle ne manque pas de poser un problème. Pius Ondoua peut encore se demander : qu'est-ce qui peut véritablement « *conférer un caractère normatif au positivisme moral* » ? D'autre part, sur quoi fonder le passage « *du constat au devoir, de la facticité à la normativité* » ?¹⁰⁷⁶

La réponse à ces questions l'amène à s'inquiéter de l'absence d'éthique dans le raisonnement humien, pourtant c'est à cela qu'il est destiné. Son affectologie positive ne peut pas se confondre à une éthique de la personne et du social, car elle est dépourvue d'âme, de conscience, dépourvue de la vision onto-téléologique (transcendante) de la vie. Or, souligne Georges Bastide, être une personne, « *c'est-à-dire un témoin de conscience, c'est à la fois être et avoir à être : c'est ce fait d'un devoir qui me met à la fois dans la certitude de ma nécessaire condition de personne et dans l'obligatoire aveu que le problème n'est pas résolu.* »¹⁰⁷⁷ D'ailleurs, il n'y a que chez les positivistes que tout problème, tout phénomène empirique, ne peut être objectivement saisi que par la maîtrise des lois qui le régissent.¹⁰⁷⁸

ment kantien, écrit-il. « Mon intention, affirme Kant, est de convaincre tous ceux qui jugent absolument indispensable (...) de considérer comme inexistant tout ce qui s'est fait jusqu'ici et de soulever avant tout la question de savoir si une chose telle que la métaphysique est seulement possible. », Ibid., p. 60. Ainsi, ajoute-t-il, de quelle certitude parle-t-on ? Il ne s'agit là que « de certitudes objectives, provisoires, révisables ; certainement pas de certitudes subjectives, auxquelles le sujet se réfère pour normer son action, élaborer son projet d'être. », Ibid., p. 60.

¹⁰⁷⁴Ibid., 60.

¹⁰⁷⁵Ibid., p. 66.

¹⁰⁷⁶Ibid., p. 66.

¹⁰⁷⁷Bastide (G), *Méditation pour une éthique de la personne*, PUF, 1953, p. 8.

¹⁰⁷⁸Alors même qu'il y a un sérieux décalage entre « *l'être-là et le devoir/devoir être, intervalle impliquant mouvement a priori du sujet pour une coïncidence à soi et une adéquation avec soi toujours recherchées.* », Ondoua (P), *Op. cit.*, p. 67. Georges Bastide peut alors ajouter que : « *Témoigner de conscience en tant que personne, c'est rechercher une existence qui vaille en toute certitude, que cette existence, c'est cette recherche même et puisqu'il*

De son côté, le positivisme comtien aboutit à la **religion de l'Humanité**, dans laquelle l'**éthique positive** doit être vécue. C'est même le point d'achèvement de cette pensée, qui doit être implémentée dans le tissu social. Une telle religion est conçue par son auteur comme un pouvoir qui doit régler ou réguler les volontés individuelles et de les rallier pour le bien commun, l'harmonie sociale. Bréhier écrit alors que :

*Seule a réellement ce pouvoir une religion qui remplace le concept fictif de Dieu par le concept positif de l'Humanité. Dans la religion de l'Humanité se joignent l'unité intellectuelle du polythéisme grec, l'unité politique du polythéisme romain, l'unité morale du christianisme ; elle fait cesser la « régence de Dieu », indispensable pendant la minorité de l'Humanité.*¹⁰⁷⁹

Mais là encore, il y a un véritable défaut d'éthique et d'humanisme, comme c'est le cas dans tous les positivismes. Car, il y a hypostase voulue, puisqu'idéologique, de la vision du monde occidentale sur tous les autres peuples. L'Humanité de Comte se pose comme le modèle idéal de l'humanité, des humanités. Sa pensée, au même titre que les autres positivismes, devient alors l'acceptation de la perpétuation de l'occidentalisme sur les autres peuples. Et selon Pius Ondoua, « elle sert (...) de caution idéologique à tous les impérialismes (...) »¹⁰⁸⁰ La question la plus urgente qui surgit de ce qui précède, est la suivante : « dans les positivismes, quelle véritable foi en l'homme ? Quelle foi en quel homme ?... »¹⁰⁸¹

Tout ceci conduit à la mort certaine de l'humanité et du réel en même temps. Mais nous n'en sommes pas encore là, il devient plus que jamais nécessaire de penser autrement. C'est du moins le crédo de cette recherche. Il est précisément question de penser complexement les choses. Y parvenir nécessite la reconnaissance de l'existence et de l'importance de l'erreur, de l'illusion, donc de l'incertitude dans la connaissance. Elles sont nécessaires à telle enseigne qu'aucune théorie, aucun courant de pensée, ne pourrait et ne saurait être considéré comme tel sans elles. Auquel cas, nous serons plongés dans la **rationalisation**, entendue comme principe dictatorial du connaître, qui n'est que disjonction et occultation de l'alternative. Et comme le sou-

s'agit de vivre et de témoigner, nous pouvons dire que la recherche d'éthique qui définit la personne, est essentiellement recherche d'authenticité. », Op. cit., p. 15.

¹⁰⁷⁹Bréhier (E), *Histoire de la Philosophie*, cité par Ondoua (P), *Ibid.*, p. 71. Cette religion intrigue Jean Bertrand Amougou qui se pose ironiquement la question suivante : « N'y a-t-il pas dès lors, chez Comte, reprise et même travestissement du catholicisme, avec reprise de ses rites, de son calendrier, et remplacement de Dieu par l'Humanité ou Grand Être... ? », *Ibid.*, p. 71.

¹⁰⁸⁰*Ibid.*, p. 71.

¹⁰⁸¹*Ibid.*, p. 71.

ligne Morin, aucune connaissance, aucune théorie n'est à l'abri de l'erreur et de l'illusion. Encore que écrit-il,

*la plus grande erreur serait de sous-estimer le problème de l'erreur, la plus grande illusion serait de sous-estimer le problème de l'illusion. La reconnaissance de l'erreur et de l'illusion est d'autant plus difficile que l'erreur et l'illusion ne se reconnaissent nullement comme telles.*¹⁰⁸²

L'erreur et l'illusion sont consubstantielles à l'avènement de l'être de l'homme sur terre. Mieux encore, nous l'avons vu, c'est à la périphérie des sociétés primatiques et de manière quasi hasardeuse, qu'est née, a évolué et continue d'évoluer la conscience. Et selon Morin :

*Quand nous considérons le passé, y compris récent, nous avons le sentiment qu'il a subi l'emprise d'innombrables erreurs et illusions. Marx et Engels ont justement énoncé dans L'idéologie allemande que les hommes ont toujours élaboré de fausses conceptions d'eux-mêmes, de ce qu'ils font, de ce qu'ils doivent faire, du monde où ils vivent. Mais ni Marx, ni Engels n'ont échappé à ces erreurs.*¹⁰⁸³

L'erreur et l'illusion deviennent inéluctablement le talon d'Achille de la connaissance unidimensionnelle. Dans la théorie de l'information, il a été démontré que le risque d'erreur permanente « sous l'effet des perturbations aléatoires ou bruits (noise), dans toute transmission d'information, toute communication du message. »¹⁰⁸⁴ De même, la vue, souvent considérée comme l'organe de sens le plus fiable, n'échappe pas aux erreurs et aux illusions, note Morin. En effet, notre connaissance des choses est le produit de la traduction et de la reconstruction par le langage et la pensée. Seulement, dans son déploiement, elle connaît le risque d'erreur :

*Cette connaissance, écrit-il, à la fois en tant que traduction et en tant que reconstruction, comporte de l'interprétation, ce qui introduit le risque d'erreur à l'intérieur de la subjectivité du connaissant, de sa vision du monde, de ses principes de connaissance. D'ou les innombrables erreurs de conception et d'idées qui surviennent en dépit de nos contrôles rationnels.*¹⁰⁸⁵

Nos idées, nos sentiments, nos émotions et nos désirs sont tellement mêlés à notre façon de voir les choses, qu'elles sont indissociables de la raison et de la réalité proprement dite. L'affectivité (amour, haine, amitié, anxiété...) peut écorner l'objectivité des choses ou des faits à connaître. Auquel cas, elle est capable d'introduire plus d'erreur et plus d'illusion dans la con-

¹⁰⁸² Morin (E), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Unesco, Seuil, 1999, p. 5.

¹⁰⁸³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 5.

naissance. Mais, « *le développement de l'intelligence est inséparable de celui de l'affectivité, c'est-à-dire de la curiosité, de la passion, qui sont des ressorts de la recherche flique.* »¹⁰⁸⁶ Il n'y a donc aucune antériorité, aucune supériorité entre les deux réalités. Elles ont une fonctionnalité en « *boucle intellect ↔ affect* » dans la connaissance. Si la connaissance scientifique permet de détecter l'erreur et l'illusion, il n'en demeure pas moins que « *les paradigmes qui contrôlent la connaissance peuvent développer des illusions et nulle théorie scientifique n'est immunisée à jamais contre l'erreur.* »¹⁰⁸⁷ De ce qui précède, nous pouvons dire avec Morin qu'il existe plusieurs types d'erreurs :

1) Les erreurs mentales. Selon Morin, il n'existe aucun dispositif dans notre cerveau, aucune zone dans celui-ci à même de distinguer l'erreur, l'illusion de la réalité, « *l'hallucination de la perception, le rêve de la veille, le subjectif de l'objectif* ». ¹⁰⁸⁸ L'évolution du cerveau chez *sapiens* s'est produite en même temps que (et indépendamment de) son psychisme. Le monde psychique est producteur des « *besoins, rêves, désirs, idées, images, fantasmes, et ce monde s'infiltré dans notre vision ou conception du monde extérieur.* »¹⁰⁸⁹ Notre mémoire n'est donc pas épargnée des erreurs et des illusions¹⁰⁹⁰ ;

2) Les erreurs intellectuelles s'imposent également à notre façon de voir, de concevoir la réalité. Elles sont relatives aux théories, aux doctrines et aux idéologies que nous produisons en permanence. Nos systèmes de pensée sont, comme cela est constatable, portés vers de nombreuses erreurs et illusions qui, parfois leurs sont consubstantielles. Un système de pensée qui se reconnaît comme tel, a toujours tendance à éviter tout ce qui s'oppose à ses principes directeurs, à l'instar de la contradiction. Edgar Morin écrit dans ce sens que :

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, p. 5. Il est même nécessaire d'ajouter que « *l'affectivité peut étouffer la connaissance, mais elle peut aussi l'étoffer. Il y a une relation étroite entre l'intelligence et l'affectivité : la faculté de raisonner peut être diminuée, voire détruite, par un déficit d'émotion ; l'affaiblissement de la capacité à réagir émotionnellement peut être à la source de comportements irrationnels.* », *Ibid.*, p. 5, 6.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. 6. La science ne peut pas tout expliquer. Elle prétend pouvoir tout savoir et résoudre tous les problèmes, alors même que les moyens (théories et instruments) pour y parvenir restent et demeurent limités. Elle ne peut donc pas tout savoir (même si c'est le dessein véritable de toute connaissance), encore moins résoudre tous les problèmes (épistémologiques, philosophiques, éthiques ou téléologiques) à la fois.

¹⁰⁸⁸ Morin (E), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur Op. cit.*, p. 6.

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁹⁰ Nous pouvons à cet effet lire chez Morin, les lignes suivantes : « *Une mémoire, non régénérée par remémoration, tend à se dégrader, mais chaque remémoration peut l'enjoliver ou l'enlaidir. Notre esprit, inconsciemment, tend à sélectionner les souvenirs qui nous sont avantageux et à refouler, voire effacer, les plus défavorables et chacun peut s'y donner un rôle flatteur. Il tend à déformer les souvenirs qu'on est persuadé avoir vécus (...) Ainsi, la mémoire, source irremplaçable de vérité, peut-elle être sujette aux erreurs et aux illusions.* », *Ibid.*, p. 6.

*Les théories résistent à l'agression des théories ennemies ou des argumentations adverses. Bien que les théories scientifiques soient les seules à accepter la possibilité de leur réfutation, elles tendent à manifester cette résistance. Quant aux doctrines, qui sont des théories closes sur elles-mêmes et absolument convaincues de leur vérité, elles sont invulnérables à toute critique dénonçant leurs erreurs.*¹⁰⁹¹

3) Les erreurs de la raison. Nous savons que la raison est l'instrument de mesure et de distinction des erreurs et des vérités, de l'imaginaire et de la réalité, du rêve et de la veille. Dans son déploiement, elle met en œuvre des mécanismes de contrôle : **environnemental** (« résistance physique du milieu, au désir et à l'imaginaire ») ; de la **pratique** (« activité vérificatrice ») ; **culturel** (« référence au savoir commun ») ; d'**autrui** (« est-ce que vous voyez la même chose que moi ? ») ; **cortical** (« mémoire, opérations logiques »)¹⁰⁹². De ce fait, tout porte à croire que la raison est le seul moyen qu'a l'homme de lutter contre l'erreur et l'illusion. Elle a ceci de particulier qu'elle élabore des théories, veille à la pertinence et à la cohérence de ces dernières. Toutefois, écrit Morin :

*La rationalisation se croit rationnelle parce qu'elle constitue un système logique parfait, fondé sur déduction ou induction, mais elle se fonde sur des bases mutilées ou fausses, et elle se renferme à la contestation d'arguments et à la vérification empirique. La rationalisation est close, la rationalité est ouverte. La rationalisation puise aux mêmes sources que la rationalité, mais elle constitue une des plus puissantes sources d'erreurs et d'illusions.*¹⁰⁹³

La vraie rationalité est **dialogique**. Elle doit en permanence dialoguer avec le réel qui lui résiste. Elle doit reconnaître l'erreur et l'illusion, composer avec elles et savoir qu'aucune connaissance n'admet de vérités définitives.¹⁰⁹⁴ De plus, la rationalité n'est pas l'apanage exclusif des hommes de science et des techniciens, et qu'il serait quasiment impossible de détecter chez les autres. Selon Morin en tout cas, « les savants (...) rationnels dans leurs domaines de compétence et sous les contraintes du laboratoire, peuvent être complètement irrationnels en politique

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁹³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁹⁴ Morin précise dans ce sens que : « Un rationalisme qui ignore les êtres, la subjectivité, l'affectivité, la vie est irrationnel. La rationalité doit reconnaître la part de l'affect, de l'amour, du repentir. La vraie rationalité connaît les limites de la logique, du déterminisme, du mécanisme ; elle sait que l'esprit humain ne saurait être omniscient, que la réalité comporte du mystère. Elle négocie avec l'irrationalisé, l'obscur, l'irrationalisable. Elle est non seulement critique, mais autocritique. On reconnaît la vraie rationalité à sa capacité de reconnaître ses insuffisances. », *Ibid.*, p. 7, 8.

ou dans la vie privée. »¹⁰⁹⁵ Dans le même ordre d'idées, il n'est point question de l'attribuer à une seule aire géographique, comme cela a été le cas dans l'unité rationnelle occidentale. Selon Morin, l'Occident a longtemps cru être le propriétaire exclusif de la rationalité, tout en considérant comme erroné, illusoire ou attardé tout ce qui provenait des autres cultures. De plus, il jugeait les autres sociétés à la mesure de leurs performances technologiques. Pourtant, pense-t-il, « nous devons savoir que dans toute société, y compris archaïque, il y a rationalité dans la confection d'outils, la stratégie de chasse, la connaissance des plantes, des animaux, du terrain en même temps qu'il y a mythe, magie, religion. »¹⁰⁹⁶ Il n'est donc plus question de nier la nécessité d'une reliance des disjonctions d'antan. Il faut désormais renouer avec l'**incertitude** dans la connaissance.

Penser l'incertitude dans la connaissance revient tout d'abord à définir ce que l'on entend par **certitude**. André Lalande lui trouve deux acceptions. D'une part, elle désigne « un état de l'esprit à l'égard d'un jugement qu'il tient pour vrai sans aucun mélange de doute. (...) cet état peut concerner soit un jugement tenu pour évident par lui-même, soit un jugement démontré, ou jugé comme tel. »¹⁰⁹⁷ D'autre part, elle se rapporte à « un état d'esprit qui adhère à une assertion vraie, en reconnaissant avec évidence qu'elle est telle. »¹⁰⁹⁸ De manière générale, la certitude peut être perçue comme le caractère de ce qui est certain, de ce qui est indubitable. Toutefois, y a-t-il quelque chose de certain dans la connaissance ? Mieux encore, est-il possible de le déceler et d'appréhender ses propriétés ?

La difficulté qu'il y a de répondre à un tel questionnement est tributaire au caractère imprécis, c'est-à-dire non formellement tracé de la frontière qui sépare la certitude de l'incertitude dans la connaissance. Les penseurs de l'unité rationnelle et particulièrement les positivistes, ont voulu construire la voie à suivre pour atteindre la vérité, au moyen des théories et des méthodes bien précises. Pourtant, nous rappelle Morin, toute rationalisation du savoir sépare, réduit, simplifie et occulte certains points du savoir (l'erreur, l'illusion, l'aléa, l'imaginaire, l'incertitude...),

¹⁰⁹⁵Ibid., p. 8.

¹⁰⁹⁶Ibid., p. 8. Aussi, ajoute Morin, « Dans nos sociétés occidentales, il y a aussi présence de mythes, de magie, de religion, y compris le mythe d'une raison providentielle et y compris une religion du progrès. Nous commençons à devenir vraiment rationnels quand nous reconnaissons la rationalisation incluse dans notre rationalité et reconnaissons nos propres mythes, dont le mythe de la toute-puissance de notre raison et celui du progrès garanti. », Ibid., p. 8.

¹⁰⁹⁷Lalande (A), *Vocabulaire*, Op. cit., p. 134. Il faut tout de même ajouter ceci : « la certitude est appelée dans le premier cas comme immédiate, ou intuitive ; dans le second cas, médiante ou discursive. », Ibid., p. 134.

¹⁰⁹⁸Ibid., p. 134.

tout en hypostasiant d'autres (l'évidence, la raison, la vérité, la certitude, l'expérience...). Cette pensée ne fait que mutiler et anéantir non seulement la connaissance, mais aussi la totalité. Dans la préface au second volume d'*Existence et valeurs* de Pius Ondoua, Pierre Meinrad Hebga écrit que les acteurs d'une telle rationalité « s'enferment dans des préjugés idéologiques, dans des certitudes invérifiées, dogmatiques, concernant par exemple, le monisme absolu de la raison et de l'objet, ou encore l'absoluité de leur modèle de scientificité. »¹⁰⁹⁹ Or, comme le mentionne Paul Feyerabend, la connaissance n'est qu'une série de théories qui convergent vers une conception idéale. Elle n'est pas une marche progressive vers la vérité.¹¹⁰⁰ Elle est plutôt, ajoute-t-il,

*un océan plus vaste d'alternatives mutuellement incompatibles (et peut-être incommensurables) (...) Rien n'est jamais fixé, aucune conception ne peut être omise d'une analyse complète. (...) Experts et profanes, professionnels et dilettants, fanatiques de la vérité et menteurs – tous sont invités à participer au débat et à apporter leur contribution à l'enrichissement de notre culture.*¹¹⁰¹

On entend donc par incertitude, le caractère de ce qui est incertain. Autrement dit, c'est le caractère de ce qui ne peut être déterminé ou même connu à l'avance. En physique par exemple, il existe un **principe d'incertitude** formulé par Werner Heisenberg (1957). Celui-ci repose sur l'impossibilité de spécifier de manière simultanée, la position précise et le mouvement d'une particule. En d'autres termes, l'observateur du mouvement corpusculaire, notamment le physicien, ne peut pas se permettre de mesurer la position de la particule, sans que cela ait un impact sur sa vitesse. Cela est dû au fait qu'ils sont nécessairement complémentaires.

La reconsidération de l'incertitude dans la connaissance amène alors Morin à remettre en cause l'unité rationnelle, car elle escamote très souvent les difficultés de la connaissance, notamment la **résistance** que le réel ou la nature oppose à la pensée. Selon lui, l'unité rationnelle est idéologique et simplifiante. En effet, pour éviter la disjonction entre les savoirs, pense-t-il, elle

*obéit à une simplification réductrice, accrochant tout l'univers à une seule forme logique. De fait, la pauvreté de toutes les tentatives unitaires, de toutes les réponses globales, confirme la science disciplinaire dans la résignation du deuil. Le choix n'est donc pas entre le savoir particulier, précis, limité et l'idée générale abstraite. Il est entre le deuil et la recherche d'une méthode qui puisse articuler ce qui est séparé et relier ce qui est disjoint.*¹¹⁰²

¹⁰⁹⁹Ondoua (P), *Existence et valeurs II*, Op. cit., p. 9.

¹¹⁰⁰Feyerabend (P), *Contre la méthode*, Seuil, trad. B. Jurdant et A. Schlumberger, 1979, p. 27.

¹¹⁰¹*Ibid.*, p. 27.

¹¹⁰²Morin (E), *La méthode 1*, Op. cit., p. 15.

La réflexion sur une connaissance complexe et non mutilante devient plus que jamais urgente, car elle est capable de connaître que le réel est multifacial et de savoir comment dialoguer avec lui. La pensée complexe tolère et relie tous les points du savoir : le réel et le rationnel, la vérité et l'erreur, la certitude et l'incertitude. Pour y parvenir, il faut que notre conscience apprenne à prendre en charge l'incertitude, y compris l'incertitude sur le doute. Morin écrit alors qu'

*Aujourd'hui, doit être métaphoriquement mis en doute le principe même de la méthode cartésienne, la disjonction des objets entre eux, des notions entre elles (les idées claires et distinctes), la disjonction de l'objet et du sujet. Aujourd'hui, notre besoin historique est de retrouver une méthode qui détecte et non pas occulte les liaisons, articulations, solidarités, implications, imbrications, interdépendance, complexités.*¹¹⁰³

Une troisième « révolution copernicienne » s'impose. Nous voulons par-là dire qu'une réforme de la pensée urge, une réorientation paradigmatique qui certainement, nécessite « *l'extinction des fausses clartés. Non pas du clair et du distinct, mais de l'obscur et de l'incertain ; non plus de la connaissance assurée, mais de la critique de l'assurance.* »¹¹⁰⁴ Cette voie, Ilya Prigogine et Isabelle Stengers l'ont suivie pour penser ou concevoir la physique de notre temps. En effet, les vérités assurées de la physique classique sont de nos jours, devenues inaptes à produire des explications fiables sur les fluctuations de l'univers. Elles sont plus que jamais devenues incertaines dans la connaissance des choses, d'où leur idée de « *fin des certitudes* ». Parlant donc de l'avenir de la science, Prigogine écrit que « *nous sommes seulement au début de l'aventure. Nous assistons à l'émergence d'une science qui n'est plus limitée à des situations simplifiées, idéalisées, mais qui nous met en face de la complexité du réel.* »¹¹⁰⁵ Bien avant, les deux auteurs avaient déjà soutenu l'idée selon laquelle « *la science d'aujourd'hui échappe au mythe de newtonien parce qu'elle a conclu théoriquement à l'impossibilité de réduire la nature à la simplicité cachée d'une réalité régie par les lois universelles.* »¹¹⁰⁶

Du coup, notre intention ne peut plus se résumer à la quête des solidarités ou des assurances qui ont plongé la rationalité classique occidentale dans la disjonction et la séparation. Ce que nous voulons dire ici, c'est que la pensée complexe doit « *constituer une pensée qui se nour-*

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 15, 16.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹¹⁰⁵ Prigogine (I), *La fin des certitudes*, Odile Jacob, 1996, p. 15, 16.

¹¹⁰⁶ Prigogine (I), Stengers (I), *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, 1979, p. 97.

*rit d'incertitude au lieu d'en mourir. Elle doit éviter de trancher les nœuds gordiens entre l'objet et le sujet*¹¹⁰⁷, *nature et culture, science et philosophie, vie et pensée.* »¹¹⁰⁸

Désormais donc, il nous faut admettre que le réel est complexe. C'est la raison pour laquelle chaque théorie scientifique doit être régie par la relation dialogique nécessaire entre la vérité et l'erreur, entre la certitude et l'incertitude. Aujourd'hui par exemple, nous sommes convaincu de la pertinence (et non pas de la certitude absolue) du *Big Bang*.

2 : La valeur de l'incertitude dans le devenir de la connaissance scientifique

Les incertitudes qui ont surgi des hypothèses de Hubble ont conduit à la découverte du **boson de Higgs**, au surgissement de la **théorie des cordes** et du **Big Crunch**. La **mécanique quantique** est la branche de la physique qui étudie les **particules subatomiques**. Avant son émergence, le physicien français Claude Aslangul¹¹⁰⁹ dresse sommairement le bilan des prouesses de la mécanique classique.¹¹¹⁰ Grâce à ses pionniers, à l'instar de Newton, de Lagrange et d'Hamilton, cette dernière est, vers la fin du XIX^{ème} siècle, « *capable de rendre compte des faits observés sur des échelles de distance très variables pour des objets perceptibles avec les sens ordinaires.* »¹¹¹¹ A l'échelle macroscopique, la prévision que fait Le Verrier sur l'existence de Neptune, à partir des irrégularités du mouvement d'Uranus est l'un des plus grands succès de cette époque et qui suscite de l'admiration parmi les physiciens. Pour les expériences conduites sur terre, mentionne Aslangul, « *la loi de Newton apparaissait sans discussion possible comme la loi fondamentale les formalisant toutes avec un succès jamais démenti.* »¹¹¹²

Ensuite, la moitié du XX^{ème} siècle est marquée par le succès des **équations fondamentales** posées par Maxwell. Celles-ci réunissaient l'électricité et le magnétisme dans un formalisme qui permettait d'expliquer la plupart des expériences portant sur la lumière, et dont

¹¹⁰⁷En effet selon Pius Ondoua : « *Si la science classique/positiviste se posait comme objectif la découverte d'une vérité unique du monde, fondatrice de certitude, puisqu'objective, à partir de l'élimination même de l'observateur, tout à fondamentalement changé : le mythe d'un savoir omniscient s'est estompé, le monde à connaître n'est ni passif, ni translucide, ni même simple.* », *Existence et valeurs II, Op. cit.*, p. 53.

¹¹⁰⁸Morin (E), *La méthode 2, Op. cit.*, p. 9, 10.

¹¹⁰⁹«La théorie quantique : pourquoi ? Pour quoi faire ? », (LPTMC - UPMC-Sorbonne Université), VII^{èmes} Rencontres de physique de l'infiniment grand à l'infiniment petit, Orsay, 17 juillet 2017, Document électronique PDF, consultation du 13 février 2019.

¹¹¹⁰C'est l'ensemble des lois physiques de la nature, permettant décrire le monde qui nous entoure, qui ne sont plus valides dans l'univers de l'infiniment petit, réservé à la mécanique quantique, pour les très grandes vitesses ou les grandes masses (la relativité générale).

¹¹¹¹Aslangul (C), «La théorie quantique : pourquoi ? Pour quoi faire ? », *Op. cit.*, p. 3.

¹¹¹²*Ibid.*, p. 3.

l'interprétation avait été au centre de vives controverses avant lui, entre Newton et Huygens. Alors que l'un penchait sur « *une vision corpusculaire* », l'autre préférait « *une conception ondulatoire* », seule en mesure de donner des réponses claires sur les phénomènes de diffraction et d'interférences. Cette opposition est plus tard transformée en une conception complexe où, ajoute Aslangul, « *les deux aspects apparaissent selon les circonstances comme deux faces d'une seule et même réalité physique à l'impossible dichotomie.* »¹¹¹³

Enfin, Aslangul note que le surgissement de la thermodynamique de Carnot et Clausius avait approfondi les travaux de Maxwell, grâce à Boltzmann et Gibbs, et avait abouti à la construction d'une base théorique permettant de comprendre que ses principes « *n'avaient rien d'empirique mais traduisaient (...) une vérité première d'essence microscopique sur la nature intime des systèmes composés d'un très grand nombre de particules, comme les gaz.* »¹¹¹⁴ Ces découvertes furent à cette époque, des succès incontestables. Mais des décennies plus tard, elles sont devenues insuffisantes, voire inaptes à résoudre d'autres problèmes qui se posaient dans l'univers des sciences physiques. De telles difficultés sont à l'origine de la découverte des micro-particules telles que les **électrons** (J. J. Thomson en 1897), comme Aslangul nous le fait savoir.

Et c'est à partir d'une longue série d'essais et d'erreurs, de confrontations, de contestations et de remaniements des théories de la mécanique classique qu'en 1900, la **théorie quantique** a vu le jour dans les travaux de Max Planck. Ce fut lors d'une communication dans l'enceinte de la Société Allemande de Physique qu'il évoqua pour la première fois, le concept de **quantification des échanges d'énergie**, précisément de l'énergie lumineuse. Il s'agissait pour lui de résoudre le problème du rayonnement à l'équilibre thermodynamique, c'est-à-dire du champ magnétique à l'équilibre canonique. Selon Aslangul, le célèbre calcul de Rayleigh et Jeans était devenu inadapté à produire des résultats expérimentaux sur les hautes fréquences. Il met alors sur pied une « *intégrale divergente* » aboutissant à ce qu'Ehrenfest a appelé « *la catastrophe ultraviolette.* »¹¹¹⁵

D'autres pionniers vont emboîter le pas à Planck, notamment Albert Einstein (à partir de son interprétation non seulement la loi de Planck, mais aussi l'effet photoélectrique).¹¹¹⁶ Tout comme son prédécesseur, il soutient l'idée de la quantification de l'énergie lumineuse et ajoute

¹¹¹³ *Ibid.*, p. 3.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p. 3.

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹¹¹⁶ Selon Aslangul, après analyse de cette loi, il conclut à qu'il existe des atomes de lumière.

qu'elle « arrive par paquets (ou quanta) : les **photons**. »¹¹¹⁷ ; Niels Bohr, à travers son **modèle de l'atome d'hydrogène** que François Vernotte résume dans le schéma suivant :

a) L'électron (-) tourne autour du noyau (+) ; **b)** Il n'existe que quelques orbites "permises" ; **c)** À chaque orbite **n** correspond un niveau d'énergie de l'atome E_n (ionisation : $n \rightarrow \infty$) ; **d)** Les niveaux d'énergie E_n augmentent avec **n** ; **e)** Pour passer de **E3** à **E2**, l'électron doit émettre un photon d'énergie $h\nu = E_3 - E_2$; **f)** Pour passer de **E2** à **E3**, l'électron doit absorber un photon d'énergie $h\nu = E_3 - E_2$ ¹¹¹⁸

Louis de Broglie est le dernier. Selon lui, « à toute particule est associée une onde. » Cette hypothèse sera confirmée en 1927 par Davisson et Germer.¹¹¹⁹ Mais, écrit Aslangul, les bases de la mécanique quantique ont été jetées par Heisenberg à travers sa **Mécanique des matrices**, Schrödinger à travers sa **Mécanique ondulatoire** (qui selon Vernotte, « régit l'évolution spatiale et temporelle de la fonction d'onde » et aboutit à la « déduction des états quantiques associés à chaque niveau d'énergie »¹¹²⁰ et Dirac à partir de son **électrodynamique quantique**, unifiant les thèses de ses prédécesseurs. Au-delà de ce bref historique, Aslangul nous fait comprendre que désormais, la mécanique quantique

*remplit de A à Z le programme assigné à toute théorie physique : fournir un cadre explicatif non contradictoire où toutes les expériences accomplies reçoivent une interprétation, ceci sans compter ni avec les phénomènes non encore observés mais qu'il suggère de mettre en évidence, ni avec de nouveaux concepts émergents et auxquels il donne leur assise théorique.*¹¹²¹

Toutefois, parce qu'elle traite de l'infiniment petit, la mécanique quantique se heurte à une difficulté théorique, celle de l'impossibilité de décrire en des termes simples, c'est-à-dire à partir d'un langage commun, les réalités qu'elle décrit. Certains théoriciens de la discipline ne manquent pas de le dire. Par exemple, Feynman affirmait que la compréhension de son langage et de ses mécanismes était quasi difficile. Pour sa part, Schrödinger écrivait en son temps que : «... we never experiment with just one electron or atom. In thought experiments we sometimes as-

¹¹¹⁷Vernotte (F), *L'histoire de l'astronomie*, « Physique et astronomie du XX^{ème} siècle », UTINAM - Université de Franche-Comté/CNRS Observatoire des Sciences de l'Univers THETA de Franche-Comté/Bourgogne, p. 17, document électronique, consultation du 21 décembre 2018.

¹¹¹⁸*Ibid.*, p. 18.

¹¹¹⁹*Ibid.*, p. 20.

¹¹²⁰*Ibid.*, p. 21.

¹¹²¹Aslangul (C), «La théorie quantique : pourquoi ? Pour quoi faire ? », *Op. cit.*, p. 24.

sume we do; this invariably entails ridiculous consequences. »¹¹²² Par ailleurs, ajoute Claude Aslangul,

*l'extravagance quantique peut aussi être mesurée au fait qu'elle a suscité des interprétations très diverses, dont on peut dire de certaines, sans exagération, qu'elles semblent pénétrer dans le domaine de la science-fiction, quoique nées dans l'imagination de très grands physiciens.*¹¹²³

Cependant, les recherches avancées sur l'infiniment petit ont été à l'origine de la découverte du **boson**. Il se définit comme une particule qui possède un **spin** entier. Le spin lui-même se conçoit comme la propriété quantique intrinsèque associée à chaque particule, caractéristique de la nature de la particule, au même titre que sa masse et sa charge électrique et qui s'apparente à la quantité de mouvement angulaire sans l'être.¹¹²⁴ David Delgove¹¹²⁵ pense que le **modèle standard** de la physique nucléaire est le modèle théorique le plus complet. Il est capable de décrire les constituants élémentaires de la matière et leurs interactions. Selon lui, sa formulation finalisée date du milieu des années 1970. Il est issu de la **théorie quantique des champs**, cette partie de la physique théorique, mieux, de la mécanique quantique, qui assure la description des interactions entre les particules à l'aide d'une action notée $S[\Phi_1, \Phi_2, \dots]$. Pour lui, les variables Φ_i sont des champs qui décrivent les particules de matière ou médiatrice des interactions,

*leur nature mathématique (scalaire, vectorielle,...) dépendra des propriétés de la particule, par exemple le spin. Les champs physiques sont les champs qui minimisent ou maximisent l'action. En physique des particules, tout modèle est complètement déterminé par son action ou de manière équivalente par sa densité lagrangienne définie par la relation suivante : $S[\Phi_1, \Phi_2, \dots] = \int L(\Phi_1, \Phi_2, \dots) d^3x dt$.*¹¹²⁶

C'est donc de ce modèle qu'est issu le boson de Higgs. Encore appelé la « *particule de Dieu* » dans le milieu journalistique occidental¹¹²⁷, le boson est une particule élémentaire dont

¹¹²²Repris par Claude Aslangul, *Op. Cit.*, p. 24. Et Harry Paul ajoute que « *Schrödinger's scepticism could not have been disproved more convincingly!* », *Introduction to Quantum Theory*, Cambridge University Press, 2008), p.36, *Ibid.*, p. 24.

¹¹²³*Ibid.*, p. 25. Par exemple, écrit Aslangul, « *les multivers de Everett⁷² et Wheeler dont le moins que l'on puisse penser est que, ne pouvant se prêter au moindre test expérimental, ils n'appartiennent pas au domaine de la physique à proprement parler.* », *Ibid.*, p. 25.

¹¹²⁴*Wiktionnaire, Dictionnaire encyclopédique multimédia, Wikipédia, Op. cit.*, consultation du 12 janvier 2019.

¹¹²⁵*Mesure des propriétés du boson de Higgs avec l'expérience ATLAS au LHC*, Thèse de Doctorat de l'Université Paris-Saclay, préparée à l'Université Paris-Sud et soutenue au LAL (Bures-Sur-Yvette, 05 octobre 2016).

¹¹²⁶*Ibid.*, 6.

¹¹²⁷Cette appellation n'est pas du goût des scientifiques, en ce sens qu'elle aurait tendance à limiter la connaissance à cette microparticule, loin de la postulation pour un éventuel « au-delà » de cette dernière, même si le but de la physique ou de la mécanique quantique est d'aller au-delà du connu, pour découvrir les particules les plus infimes de la

l'existence a été postulée au XIX^{ème} siècle, précisément dans la première moitié des années soixante par Robert Brout, François Englert, Peter Higgs, Carl Richard Hagen, Gerald Guralnik et Thomas Kibble. Précisons qu'il a toujours existé une polémique sur le choix du nom à adopter pour désigner le boson en question. Tous ont prédit l'existence de cette particule, mais leurs travaux respectifs ont surgi à des dates et à des lieux différents. C'est pourquoi François Englert lui préfère la dénomination de « *boson BEHHGK* », désignant la première lettre des acteurs de sa recherche : Brout, Englert, Higgs, Hagen, Guralnik et Kibble, pour marquer la participation de tous dans sa découverte et non à la seule personne de Higgs, même si ce dernier n'a jamais revendiqué sa paternité. Et pour dissiper la polémique, Englert précisera que son article paru dans le *Physical Review Letters* le 31 août 1964 a précédé le dépôt légal de celui de Higgs et qu'il cite d'ailleurs dans son texte. Selon lui, il y a eu co-découverte du boson, indépendante certes, mais complémentaire. Il écrit que :

L'approche mathématique en était différente. Nous ne nous connaissions pas. On a commencé à appeler cette particule « boson de Higgs » et on n'a pas changé, alors que les scientifiques, eux, savent que c'est le « boson Brout-Englert-Higgs » et le champ BEH. Je préfère d'ailleurs l'appeler autrement, ajoute-t-il, c'est-à-dire « boson scalaire », ce qui décrit mieux la structure de ce boson. »¹¹²⁸

Selon les théoriciens de la mécanique quantique, le **modèle standard**¹¹²⁹ est capable de décrire les interactions entre les particules. Seulement, il est incapable de dévoiler entièrement tous les phénomènes qui se déroulent dans l'univers. Par exemple, avant la conception du boson, il était impossible à partir du modèle standard, de produire une explication sur l'existence de la masse des particules. En effet, l'univers serait différent, et peut-être même n'existerait pas, s'il était dépourvu de masse. Si tel était le cas, l'électron et l'atome n'existeraient pas, encore moins la matière. Le destin de la nature serait alors différent que celui qu'on lui prête aujourd'hui. De même, si le soleil émet un rayonnement lumineux, c'est parce qu'il subit intrinsèquement une interaction subtile entre les forces fondamentales naturelles (gravitationnelles, nucléaires et élec-

totalité. A leurs yeux donc, cette dénomination est erronée et lui préfèrent le nom de **boson BEH**, initiale issue des noms de certains chercheurs qui l'ont découverts.

¹¹²⁸Duplat (G), « Le boson devrait lui donner le prix Nobel », *La libre Belgique*, Revue, 4 juillet 2012. En tous cas, faut-il le dire, c'est lors des 47^e « rencontres de Moriond » sur la physique des particules à la Thuile en 2012 que les dénominations de « *boson BEH* » ou « *boson scalaire massif* » ou encore « *boson scalaire de brisure spontanée de symétrie (BSS)* » ont été adoptées.

¹¹²⁹Il est adopté dans la physique des particules, pour décrire les particules élémentaires et les interactions fondamentales. En cosmologie, il désigne le modèle capable de décrire les grandes étapes de l'univers observable.

tromagnétiques), son écosystème serait alors bouleversé ou perturbé, si certaines particules portant les forces étaient dépourvues de masse plus ou moins importante.

Et pour résoudre le problème, il a été question pour les physiciens, d'introduire d'autres mécanismes, associés aux équations du modèle standard, pour attribuer les masses aux particules. C'est ce à quoi étaient destinés les travaux de Peter Higgs. Ces derniers lui ont permis de réaliser des prédictions portant sur le **quark top**¹¹³⁰, c'est-à-dire la masse lourde des particules connues. En effet, Higgs affirme qu'il existe partout dans l'espace, un champ présent. Et les particules acquièrent chacune sa masse lorsqu'elles interagissent avec lui. Cette théorie suppose l'existence théorique du boson, élément fondamental du champ interactif. Il est quasiment l'équivalent du photon, élément fondamental de la lumière.

La découverte du boson permet désormais d'expliquer, du moins théoriquement, l'existence ou l'absence de masse dans certaines particules. Sa découverte a récemment été confirmée (2012), grâce à l'ATLAS (le détecteur des particules) et le LHC (« *Large Hadron Collider* », c'est-à-dire l'accélérateur ou le simulateur des particules), montés à la frontière franco-suisse, par le CERN (le Centre Européen pour la Recherche Nucléaire). C'est suite à cette confirmation qu'a été décerné en 2013, le prix Nobel de physique à Englert et à Higgs.

Ainsi, « *le boson de Higgs, quantum du champ de Higgs, confère une masse non nulle aux bosons de l'interaction faible (boson W et boson Z), leur conférant des propriétés différentes de celle du boson de l'interaction magnétique, le photon.* »¹¹³¹ De plus en plus, il existe une masse des particules élémentaires, présente dans l'espace et « *à laquelle les particules sont plus ou moins sensibles. Sous son action, elles ralentissent – à la manière des liquides dont l'écoulement dépend de la viscosité.* »¹¹³² En clair, ces travaux ont contribué à l'exploration de l'inconnu dans le réel. Ils appellent d'autres théories, d'autres thématiques, qui prouvent de plus en plus la complexité de la nature. Un exemple :

Le modèle standard de la physique des particules ne prédit l'existence que d'un seul boson BEH : on parle de « boson de Higgs standard. » Des théories au-delà du

¹¹³⁰C'est un quark qui possède une charge électrique fonctionnelle + 2/3 et une masse d'environ 178000 MeV., *Wikipédia, Op. cit.*, consultation du 21 juillet 2019.

¹¹³¹« Boson de Higgs », *Wikipédia, Op. Cit.*, consultation du 22 mars 2019.

¹¹³²« A la recherche du boson de Higgs », *Ibid.*, consultation du 22 mars 2019.

modèle standard, telles que la supersymétrie¹¹³³, autorisent l'existence de plusieurs bosons de ce type, de masses et propriétés différentes.¹¹³⁴

Une autre théorie nous montre le caractère incertain de l'actuelle connaissance du monde, celle **des cordes**. Elle fait partie de la physique théorique et a pour objectif de décrire la **gravité quantique**, en unifiant la mécanique quantique et la relativité générale. Encore appelée **théorie des super cordes**, elle repose sur l'idée selon laquelle les particules élémentaires seraient des **cordes unidimensionnelles** de dimension zéro, et qui seraient contraires aux particules subatomiques conventionnelles. D'autre part, elle admet que l'espace-temps serait constitué de **neuf dimensions spatiales et une de temps**. Dans sa *Petite introduction à la théorie des cordes*¹¹³⁵, Steven Gubser écrit que « *la théorie des cordes affirme que les objets fondamentaux qui constituent toute la matière ne sont pas des particules mais des cordes. Ces cordes sont comme de petites pièces de caoutchouc très fines et très solides.* »¹¹³⁶

De ce point de vue, ajoute-t-il, l'électron ne serait qu'une corde vibrant et tournant à une échelle de longueurs trop petite pour que nous puissions le prouver, même à l'aide des accélérateurs de particules les plus perfectionnés de notre temps. Au regard des multiples versions de la théorie des cordes, certaines la présentent comme une « *boucle fermée* », d'autres la considèrent comme « *un segment de corde possédant deux extrémités.* »¹¹³⁷

Selon Steven Gubser, elle aurait été inventée à reculons. En effet, plusieurs de ses parties étaient déjà mises sur pied, mais sans que l'on soit en mesure de saisir toute sa portée. Il écrit qu'« *il y eut d'abord, en 1968, une belle formule qui montre la façon dont les cordes rebondissent les unes sur les autres. Mais, quand la formule avait été élaborée, personne ne s'était rendu compte du lien avec les cordes.* »¹¹³⁸ La prise de conscience de la quasi exactitude des résultats de ses calculs lui confèrera par la suite, une certaine considération de la part de certains mathématiciens.

¹¹³³Elle désigne la symétrie supposée de la physique quantique qui postule une relation profonde entre les particules de spin demi-entier (les fermions) qui constituent la matière et les particules de spin entier (les bosons) véhiculant les interactions., *Wiktionnaire*, consultation du 21 juillet 2019.

¹¹³⁴« Boson de Higgs », *Op. cit.* Le boson de Higgs ou BEH, peu importe l'appellation, est une particule élémentaire qui constitue « *l'une des clefs de voûte du modèle standard de la physique des particules. La connaissance de ses propriétés peut par ailleurs orienter la recherche au-delà du modèle standard et ouvrir la voie à la découverte d'une nouvelle physique, telle que la supermétrie ou la matière noire.* », *Ibid.*

¹¹³⁵(2010), Princeton University Press, traduite en français par Julien Bambaggi, Ed. Dunod, 2012.

¹¹³⁶*Ibid.*, p. 7, 8.

¹¹³⁷*Ibid.*, p.8.

¹¹³⁸*Ibid.*, p. 8.

ciens et physiciens, surtout qu'elle aura tendance à englober la gravitation, telle que développée par la relativité générale¹¹³⁹.

La théorie des cordes est complexe et difficile à expliquer à un profane, à cause des calculs sur la base desquels elle s'est développée et du vocabulaire exhaustif des concepts qu'elle manipule. Nous l'avouons franchement, il a été difficile de comprendre ses principes, ses mécanismes, puisque nous ne sommes pas physicien. Mais l'extension de la théorie de la complexité dans les champs de la connaissance autres que celui de la philosophie et celui des sciences humaines et sociales nous y a obligée.

La théorie des cordes est une théorie carrefour. Elle réconcilie sur le plan purement théorique, la gravitation d'Einstein et la mécanique quantique. A titre de rappel, quatre interactions fondamentales régissent l'univers : l'interaction gravitationnelle (qui par exemple fait tomber la pomme ou fait tourner la terre autour du soleil), l'interaction électromagnétique (qui lie les électrons porteurs de charges négatives aux noyaux chargés positivement pour former les atomes), l'interaction faible (responsables des réactions nucléaires, par exemple, fournissent au soleil sa chaleur et son rayonnement) et l'interaction forte (responsable des liaisons entre les particules élémentaires de la matière). Elle lie les quarks entre eux pour former les protons d'une part et d'autre part, elle empêche que la répulsion électromagnétique des protons ne face éclater les noyaux).

Au quotidien, nous subissons l'influence de la gravitation. Mais, cette interaction ne joue quasiment aucun rôle dans la mécanique quantique. Elle est extrêmement faible à l'échelle des interactions subatomiques. C'est pourquoi elle n'est pas prise en compte dans les calculs issus de la mécanique quantique, qui prend uniquement en charge les interactions restantes. Ces précisions sont alors au fondement de l'incompatibilité entre les deux grandes théories, la gravitation einsteinienne et la mécanique infinitésimale ou quantique qui pourtant, ont révolutionné la physique moderne. Les deux livrent à la connaissance, une saisie différente des phénomènes du réel. Individuellement, elles impressionnent à plus d'un titre dans leur domaine respectif, mais elles sont incompatibles sur le plan théorique.

¹¹³⁹Elle désigne la théorie physique qui prolonge la relativité restreinte (qui elle-même affirme que, pour tout observateur situé dans un quelconque référentiel en mouvement rectiligne et uniforme, c'est-à-dire inertiel, **(1)** la vitesse de la lumière dans le vide est constante et **(2)** qu'il lui est impossible de déterminer la vitesse relative du référentiel dans lequel il se trouve) en y intégrant les effets de l'accélération, y compris la gravitation et qui affirme que l'espace-temps se courbe en présence d'une masse., *Wiktionnaire*, Dictionnaire multimédia, consultation du 20 mars 2019.

Retenons donc que la théorie de la gravitation d'Einstein décrit l'interaction gravitationnelle au seul point de vue relativiste. Elle n'a de sens que si elle se rapporte à l'univers macrocosmique et a ceci de particulier qu'elle est « *essentiellement prouvée à l'échelle du système solaire (par exemple l'avancée du périhélie¹¹⁴⁰ de Mercure) et à l'échelle astronomique (effet des lentilles gravitationnelles, dynamique des étoiles binaires.* »¹¹⁴¹ La mécanique quantique quant à elle décrit les mouvements des particules élémentaires « *qui, par comparaison avec le monde classique, décrit les particules comme des ondes plus ou moins localisées, contrairement aux particules classiques qui sont exactement localisées.* »¹¹⁴²

Mais la théorie des cordes a eu cette ingénieuse idée de les concilier, par exemple dans la saisie du phénomène des **trous noirs**.¹¹⁴³ Ces derniers attirent tout ce qui gravite autour d'eux y compris la lumière. A ce niveau, la relativité générale est convoquée. Mais l'étude de ses constituants relève au seul point de vue mathématique, de la compétence de la mécanique quantique. La théorie des cordes se rapporte à deux hypothèses. La première tient au fait que

*les briques fondamentales de l'Univers ne seraient pas ponctuelles mais de sortes de cordelettes vibrantes possédant une tension, à la lumière d'un élastique. Ce que nous percevons comme des particules de caractéristiques distinctes (masse, charge électrique, etc.) ne seraient que des cordes vibrant à des fréquences différentes, seraient ainsi à l'origine de toutes les particules élémentaires de notre Univers.*¹¹⁴⁴

De cette première hypothèse, il ressort que la théorie des cordes admet l'existence d'une échelle minimale, rattachée à la taille de Planck (correspondant à la valeur de $6,6 \times 10^{-34}$ Joule/seconde). Ces dernières permettent « *d'éviter facilement l'apparition de certaines quantités infinies (« divergentes ») qui sont inévitables dans les théories quantiques des champs habituelles.* »¹¹⁴⁵

La seconde hypothèse repose sur l'idée selon laquelle « *l'Univers contiendrait trois dimensions spatiales. Certaines d'entre elles, repliées sur elles-mêmes (théories de Kaluza-*

¹¹⁴⁰C'est-à-dire le point de l'orbite d'une planète dans lequel elle est plus proche du soleil.

¹¹⁴¹« Théorie des cordes », *Wikipédia, Op. cit.*, consultation du 22 juillet 2019. Il faut ajouter que la relativité générale se présente comme une théorie déterministe, qui se donne aussi pour dessein « *la détermination des trajectoires des corps en mouvement et de la lumière, ainsi que la description des changements exactes des coordonnées de l'espace et de temps dans un changement de référentiel.* », *Ibid.*

¹¹⁴²*Op. cit.*

¹¹⁴³Ils désignent les régions dans l'espace où le champ gravitationnel intense, tellement intense que rien ne leur échappe, même pas le rayonnement.

¹¹⁴⁴« Théorie des cordes », *Wikipédia, Op. cit.*

¹¹⁴⁵*Ibid.*

*Klein*¹¹⁴⁶), *passant inaperçues à nos échelles (par une procédure de réduction dimensionnelles).*»¹¹⁴⁷ A partir d'elle, il est admis des prédictions suivantes : Premièrement, « *le graviton, boson (c'est-à-dire médiateur) de la gravitation serait une particule de spin 2 et de masse nulle (conformément à la physique quantique). Sa corde a une amplitude d'onde nulle.*»¹¹⁴⁸

Seulement, dans leurs supputations, les néo-physiciens admettent déjà l'existence d'une quatrième dimension dans l'espace-temps, mais non encore véritablement connue par l'homme. En astrophysique par exemple, cette nouveauté, encore hypothétique, conduit à la postulation, mieux, à la croyance de l'existence non plus d'un Univers, mais d'un **Multivers**¹¹⁴⁹. En effet, après le *Big Bang*, l'univers se serait divisé en quatre dimensions, au même titre que les forces qui s'y sont d'abord formées (électrique, gravitationnelle, magnétique et nucléaire). De cette explosion, tous ces « micro » univers, aujourd'hui éloignés les uns les autres, étaient identiques. Ainsi, la Voie Lactée, notre galaxie, aurait trois sœurs jumelles. Il existerait donc trois planètes Terre en dehors de celle qui nous abrite. Tout ce qui est, aurait trois autres représentations identiques dans le Multivers. Cette hypothèse nourrit l'ambition des scientifiques dans une exploration profonde du réel.

Une telle théorie appelle une autre, celle de l'**Univers parallèle** qui repose sur l'hypothèse suivante : si l'Univers (Multivers) a quatre dimensions, il pourrait exister des couples ou des « doubles » ou des symétries de tout ce qui est, dont les mouvements sont identiques et synchronisés. De ce point de vue, nous les humains (y compris tous ce qui existe), aurions nos « doubles » dans un autre univers, dans une autre dimension et qui feraient tout ce que nous faisons au moment même où nous le faisons. Ces théories peuvent être absurdes pour certains esprits sceptiques, mais elles nous conduisent à l'exploration de l'inconnu, de l'incertain, donc de la vérité et de l'illusion.

Deuxièmement, il est admis qu' « *il n'y a pas de différences mesurables entre des cordes qui s'enroulent autour d'une dimension et celles qui se déplacent dans les dimensions diffé-*

¹¹⁴⁶Selon Marceau Felden, « *la théorie de Kaluza intègre l'électromagnétisme aux propriétés géométriques relativistes dans un espace de Riemann à cinq dimensions, l'une d'elle étant, selon Klein, non perceptible car confiné dans un volume planckien.* », *Aux frontières de l'univers, du big bang au quark, Wiktionnaire, Op. cit.*, consultation du 20 mars 2019.

¹¹⁴⁷« Théorie des cordes », *Op. cit.*

¹¹⁴⁸*Ibid.*

¹¹⁴⁹Il est défini comme l'ensemble de tous les univers. Selon les hypothèses de certains astrophysiciens, les autres univers sont purement au-delà de l'horizon spatial, où ils sont complètement différents en ayant des constantes physiques différentes des nôtres., *Wiktionnaire, Op. cit.*, consultation du 22 mars 2019.

rentes(c'est-à-dire les effets dans une dimension de taille R sont les mêmes que dans une dimension de taille $1/R$.)»¹¹⁵⁰ La théorie des cordes envisage aussi l'existence d'un univers des interactions élémentaires. Toutefois, elle pose encore en physique, le problème fondamental de son applicabilité sur les phénomènes observables dans le réel. Elle reste pour le moment, une simple théorie, puisque ses calculs aboutissent essentiellement à des résultats théoriques partiels. Selon Costas Bachas, elle a passé plusieurs tests qui auraient pu lui être fatals :

*absence d'anomalies, calcul de l'entropie de trous noirs ou incorporation de toutes les formes connues de la matière et de leurs interactions. Cependant, sa construction mathématique reste incomplète et ses ingrédients physiques—supersymétrie, unification, dimensions supplémentaires—n'ont pas encore été vus.*¹¹⁵¹

En d'autres termes, elle n'est pas encore conforme à la réalité. Est-ce réellement une obligation qu'elle en soit, afin d'être traitée comme réellement scientifique ? Cette première question en appelle d'autres : les instruments de l'heure ne sont-ils pas inaptes à expliquer de telles théories ? D'ailleurs, doit-on tout rationaliser ? N'est-ce pas là occulter tous les autres possibles (l'imagination, l'imaginaire, l'a-rationnel, le transrationnel et même l'irrationnel) qui nécessairement, participent de la rationalité de l'être de l'homme en permanence ?

Nous restons dans l'astrophysique pour parler de la théorie du **Big Crunch**. Elle est l'un des multiples possibles du destin de l'univers. C'est la théorie (imaginaire ?) de la destruction de l'univers, suite à sa **contraction**. Si le *Big Bang* nous a fait découvrir l'expansion de l'univers, les penseurs du *Big Crunch* n'envisagent pas son illimitation. Il va tôt ou tard s'arrêter. Dans un article publié dans une revue scientifique américaine¹¹⁵², David Goodstein écrit les lignes suivantes :

*According to modern cosmology, the Universe began about 10 billion years ago with the Big Bang. It has been expanding ever since. If the density of matter in the Universe is sufficiently large, gravitational forces will eventually cause the Universe to stop expanding, and then to start falling back in upon itself. If that happens, the Universe will end in a second cataclysmic event that cosmologists call the Big Crunch.*¹¹⁵³

¹¹⁵⁰« Théorie des cordes », *Op. cit.*

¹¹⁵¹Bachas (C), « Théorie des cordes et gravité quantique », Laboratoire de Physique Théorique, UMR8549, CNRS/ENS Paris, bachas@lpt.ens.fr, consultation du 20 avril 2019, p.88.

¹¹⁵²*Materials Research Society*, octobre 1995., consultation du 28 mai 2019.

¹¹⁵³*Ibid.*, p. 8.

De ces phrases, nous pouvons conclure que : la cosmologie du *Big Crunch* soutient que l'univers prendra la direction inverse à celle de son actuelle expansion, se rétrécira, se contractera. Pendant sa contraction, il atteindra les conditions initiales, celles d'avant l'explosion primordiale, à savoir, une densité et une température extrêmes, qui tôt ou tard, finiront par le détruire.

L'hypothèse du *Big Crunch* nous amène à reconsidérer la **théorie du retour éternel**. Supposons que, tel un élastique, l'univers s'étire et se contracte quelques temps après. Et entre les deux mouvements, il explose. Alors, une telle idée tend vers la palingénésie cyclique du réel (non pas au sens nietzschéen du terme). Ce mouvement peut se confondre à ce que Morin appelle le **principe de la boucle récursive**, c'est-à-dire d'auto-éco-organisation. Il s'agit en fait d'un **processus récursif et génératif** en même temps, par lequel « *une organisation active produit les éléments et les effets qui sont nécessaires à sa propre génération ou existence.* »¹¹⁵⁴

Selon Morin, L'idée de récursivité introduit une dimension logique qui, en termes de *praxis* organisationnelle, s'apparente à la production-de-soi et à la re-génération. La récursivité organisationnelle est elle-même éclairée par l'image du tourbillon. Elle se définit comme

*une organisation active stationnaire, qui présente une forme constante ; pourtant, celle-ci est constituée par un flux interrompu. Cela veut dire que la fin du tourbillon est en même temps son commencement, et que le mouvement circulaire constitue à la fois l'être, le générateur, le régénérateur du tourbillon. L'aspect ontologique de cette organisation stationnaire est que l'être entretient l'organisation qui l'entretient.*¹¹⁵⁵

Dans presque tous les domaines de la connaissance, de telles hypothèses ne cessent de diviser les savants eux-mêmes, ne cessent de rendre dubitative l'opinion sur leur valeur épistémologique. De telles théories sont certes révolutionnaires parce qu'elles décrivent sur la base de la rigueur mathématique, les multiples et les possibles fluctuations de l'univers, mais elles n'échappent pas à la dialectique de la vérité et de l'erreur, c'est-à-dire de la probable inadéquation entre les calculs et la réalité observable. Cette approche épistémique se retrouve dans la biologie moderne. Là aussi, des avancées sont faites pour percer les mystères du comportement organique des êtres vivants et humains en particulier.

En biologie, on parle aujourd'hui de la découverte et de la possible utilisation des **cellules souches**, dont les propriétés auraient le pouvoir de résoudre plusieurs anomalies biologiques (gé-

¹¹⁵⁴Vallejo-Gomez (N), « La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques. Entretien avec Edgar Morin », *Synergies, Monde*, N° 4, 2008, p. 250.

¹¹⁵⁵*Ibid.*, p. 250.

nétiques ou non) relatives à certaines maladies jusque-là incurables (c'est le cas par exemple des cancers, de la maladie de Parkinson, de la xérodermie...). La cellule souche est « *une cellule indifférenciée se caractérisant par la capacité à engendrer les cellules spécialisées par indifférenciation cellulaire et une capacité à se maintenir par prolifération dans l'organisme (auto-renouvellement) ou, indéfiniment, en culture.* »¹¹⁵⁶ Les cellules souches sont pour la plupart introduites dans l'organisme du vivant au moyen d'une greffe.

Comme toute théorie, celle des cellules souches a une histoire. Christian Drapeau¹¹⁵⁷ situe son origine à partir de 1670, après l'invention du premier microscope. En effet, c'est au marchand drapier Antoni van Leeuwenhoek que l'histoire de la biologie attribue la paternité de la découverte de la cellule. Celui-ci a conçu le premier microscope pour mesurer la densité des fils contenus dans les textiles. Passionné de biologie,

*sa curiosité le poussa à examiner des gouttes d'eau au microscope, écrit Christian Drapeau. [Il] nota que des micro-organismes s'y déplaçaient, ce qui fit de lui le premier à observer des bactéries. Peu après, son intérêt a porté sur quantité d'autres choses, dont le sang ; van Leeuwenhoek a ainsi été le premier à décrire les cellules présentes dans la circulation sanguine.*¹¹⁵⁸

Au fil du temps, plusieurs savants se sont alors intéressés à la biologie cellulaire. Christian Drapeau cite entre autres, William Hewson qui a proposé la première description des **lymphocytes**.¹¹⁵⁹ Peu de temps après, alors qu'il examinait la substance purulente localisée dans la **moelle osseuse**¹¹⁶⁰, Frantz Neumann conclut qu'elle était constituée « *des cellules dont la forme était identique à celle des lymphocytes décrits par Hewson.* »¹¹⁶¹ S'inspirant de la **méthode de coloration** utilisée par Paul Ehrlich, Artur Pappenheim a fait le constat selon lequel les cellules sanguines « *se développaient à partir d'une cellule mononucléaire primitive, située dans la moelle osseuse.* »¹¹⁶² Mais ce n'est qu'en 1909 que le concept de **cellule souche** a vu le jour dans

¹¹⁵⁶« Les cellules souches », *Wikipédia, Op. cit.*, consultation du 22 septembre 2015.

¹¹⁵⁷*Le pouvoir insoupçonné des cellules souches*, Les Editions de l'Homme, Document électronique, consultation du 27 mars 2019.

¹¹⁵⁸*Ibid.*, p. 15.

¹¹⁵⁹Ce sont des cellules sanguines de la famille des leucocytes (ou globules blancs, contenus dans le sang, la lymphe et dans plusieurs tissus et qui contiennent des noyaux, dont les hématies ou globules rouges sont dépourvus). Ce des cellules immunitaires spécifiques (ou anticorps), impliquées dans les immunités humorale et cellulaire., *Wiktionnaire, Op. cit.*, consultation du 27 mars 2019.

¹¹⁶⁰Tissu situé au centre des os et producteur des différents types de cellules du sang., *Ibid.*, consultation du 24 mars 2019.

¹¹⁶¹Drapeau (C), *Le pouvoir insoupçonné des cellules souches, Op. cit.*, p. 15.

¹¹⁶²*Ibid.*, p. 15.

les thèses d'Alexander Maximow et qui à cette époque, n'ont eu aucun avis favorable de la part des savants. En 1960, son existence comme cellule précurseur de toutes les cellules sanguines a commencé à être approuvée. Et 1984, le concept de cellule souche a reçu l'approbation de plusieurs savants, à la suite de « *la découverte d'un marqueur spécifique des cellules souches, le CD34, note Drapeau, qui a permis d'isoler les cellules souches présentes dans la circulation sanguine.* »¹¹⁶³ Depuis lors, les cellules souches sont de plus en plus explorées et exploitées à des fins biomédicales.

Désormais devenues une réalité à part entière en biologie moléculaire, les cellules souches ont des origines multiples et variées. Dans sa thèse de Doctorat d'Etat en pharmacie, Loïc Reppel¹¹⁶⁴ affirme que selon leurs sources et leurs modes d'obtention, elles ne possèdent pas les mêmes capacités de transformation¹¹⁶⁵. Elles sont par essence « *immatures* » et « *indifférenciées* ». Cependant, ajoute-t-il,

*elles sont capables, dans un environnement donné, de se différencier en cellules ou organes spécialisés, voire d'engendrer un organisme entier. Ces cellules sont également douées d'une propriété d'autorenouvellement, c'est-à-dire qu'elles ont la capacité de se multiplier à l'identique, notamment en culture in vitro.*¹¹⁶⁶

Ces cellules ont la capacité de se diviser, soit **symétriquement**, pour donner naissance à deux cellules indifférenciées¹¹⁶⁷, soit **asymétriquement**, pour générer une cellule spécialisée ou une cellule immature. Tout ceci permet de conserver en quantité considérables, les cellules immatures au cours de l'existence du vivant. En outre, il est possible selon Reppel, de classer les cellules souches « *selon leur potentiel de différenciation, s'étendant ainsi de la totipotence à l'unipotence* »¹¹⁶⁸ :

(1) Les cellules souches totipotentes. Pour présenter leur particularité, Reppel commence par définir l'**embryogenèse**. C'est le processus qui permet de fabriquer un individu à partir d'une cellule unique, le **zygote** ou l'œuf fécondé. Cet œuf et les cellules qui proviennent de ses pre-

¹¹⁶³*Ibid.*, p. 16.

¹¹⁶⁴Reppel (L), *L'utilisation des cellules souches en thérapie cellulaire et en ingénierie tissulaire : nouvelle approche thérapeutique ? Application à l'ingénierie du cartilage*, Thèse soutenue pour l'obtention du diplôme d'Etat de Doctorat en pharmacie, Université Henri Poincaré-Nancy I, 27 septembre 2011.

¹¹⁶⁵*Ibid.*, p. 22.

¹¹⁶⁶*Ibid.*, p. 24.

¹¹⁶⁷En biologie cellulaire, la différenciation est la caractéristique des cellules qui n'ont pas évolué jusqu'au stade différencié.

¹¹⁶⁸Reppel (L), *L'utilisation des cellules souches en thérapie cellulaire et en ingénierie tissulaire : nouvelle approche thérapeutique ? Application à l'ingénierie du cartilage*, *Op. cit.*, p. 25.

mières divisions (jusqu'au stade de 8 cellules), à savoir les **blastomères**, sont considérés comme les seules cellules totipotentes de l'organisme. La totipotence (qui étymologiquement, veut dire « tout pouvoir ») révèle que le **génome** (i.e. l'information génétique contenu dans les chromosomes) de ses cellules est organisé pour qu'il soit capable de coder l'information nécessaire à la fabrication d'un organisme entier. Les cellules souches totipotentes sont donc des « *cellules qui, par mitose, peuvent produire tous les types de cellules d'un corps, et qui ont ainsi le potentiel de former un animal ou une plante entière.* »¹¹⁶⁹ Seulement, cette cellule doit uniquement être traitée dans le contexte embryonnaire. Car, écrit-il, « *jamais une cellule totipotente ne formera un embryon in vitro. De plus, pour des raisons évidentes d'éthiques, ces cellules ne sont pas utilisées en recherche et encore moins à des fins thérapeutiques.* »¹¹⁷⁰

(2) Les **cellules souches pluripotentes**. Une cellule est dite pluripotente lorsqu'elle a la capacité de se différencier en n'importe quel type cellulaire de l'organisme. De cette définition, Reppel laisse entendre que les cellules souches pluripotentes sont capables de générer, dans les conditions adaptées, tous les types de cellules spécialisées et fonctionnelles dans un organisme. Elles ont une capacité plus restrictive que les premières. Cette restriction ne leur confère pas le pouvoir créateur d'un individu complet. Elles peuvent être tirées de la masse cellulaire interne des **blastocystes** (considérés comme le stade du développement embryonnaire précoce des mammifères (de 5 à 7 jours chez l'homme)¹¹⁷¹ ou cellules souches embryonnaires ou par reprogrammation forcée des cellules différenciées ou cellules souches **Pluripotentes Induites**.¹¹⁷² Selon Reppel, il existe plusieurs types de cellules souches pluripotentes. Il cite entre autres :

(a) Les **Cellules souches embryonnaires**. Au stade du développement embryonnaire (à partir du 5^{ème} jour de l'embryogenèse), l'embryon s'organise en territoires spécialisés, chacun étant voué à un destin spécifique. Les cellules qui constituent le tissu embryonnaire se regroupent

¹¹⁶⁹Wiktionnaire, *Op. cit.*, consultation du 20 mars 2019.

¹¹⁷⁰*Ibid.*, p. 26., *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁷¹Wiktionnaire, *Op. cit.*, consultation du 27 mars 2019.

¹¹⁷²De nos jours, écrit Loïc Reppel, les cellules souches pluripotentes sont un espoir majeur pour les applications cliniques futures en thérapie cellulaire. Aussi, il existe d'autres cellules souches pluripotentes « *telles que les cellules souches embryonnaires de carcinome [variété de cancer qui se développe à partir de l'épithélium (couche superficielle de la peau ou des membranes muqueuses sérieuses, vasculaires et glandulaires)], les cellules souches de l'épiblaste ou encore les cellules embryonnaires germinales (...)* », *L'utilisation des cellules souches en thérapie cellulaire et en ingénierie tissulaire, Op. cit.*, p. 26.

pour « *former la masse interne du blastocyste au sein de la cavité bordée par une membrane externe, le **trophoblaste**.* »¹¹⁷³ Ce dernier produit le placenta et les annexes extra-embryonnaires.

Les cellules souches embryonnaires proviennent de la masse cellulaire interne. Selon Loïc Reppel, leur génome sert à coder l'information nécessaire pour constituer tous les tissus de l'organisme. C'est cela qui leur confère leur nature pluripotente. De plus, ajoute-t-il, les cellules de cette masse interne se spécialisent à leur tour pour délimiter trois feuillets, à savoir : l'**ectoderme** (feuille externe de l'embryon des métazoaires qui se met en place au moment de la **gastrulation**¹¹⁷⁴. Il a souvent pour rôle de donner naissance aux organes externes, aux muqueuses et au système nerveux), l'**endoderme** (feuille interne de l'embryon des métazoaires qui se met en place au moment de la gastrulation) et le **mésoderme** (feuille qui se met en place entre l'endoderme et l'ectoderme au moment de la gastrulation)¹¹⁷⁵. Il écrit alors que :

*Chacun est à l'origine de certains des futurs tissus de l'organisme. Par exemple, la peau et le tissu nerveux sont issus de l'ectoderme, l'intestin, le foie et le pancréas de l'endoderme et enfin, les cellules musculaires, cartilagineuses ou osseuses sont quant à elles issues du mésoderme.*¹¹⁷⁶

Il ajoute qu'*in vivo*, la pluripotence des cellules souches embryonnaires n'est que de courte durée. La progression du développement embryonnaire conduit nécessairement à la spécialisation des cellules. Elle est distincte des conditions *in vitro*, dans lesquelles le dessein est de maintenir les propriétés de pluripotence des cellules pour en tirer partie en thérapeutique. Il écrit que : « *C'est la raison pour laquelle, les chercheurs ont développé des lignées de cellules souches embryonnaires capables de proliférer de façon illimitée en culture tout en conservant leur caractère pluripotent (...)* »¹¹⁷⁷

(b) Les cellules souches pluripotentielles induites. Au même titre les précédentes, celles-ci sont déterminées par deux caractéristiques essentielles : la capacité de se multiplier infiniment et celle de se différencier en tout type de cellule. Les cellules souches pluripotentielles

¹¹⁷³*Ibid.*, p. 27. Le trophoblaste se définit comme la membrane faite de fibroblastes qui enveloppe l'œuf. Le fibroblaste quant à lui est une cellule présente dans le tissu conjonctif. Ce dernier se présente comme le tissu dont les cellules sont séparées par de la matrice extracellulaire riche en collagène, contrairement aux épithéliums où les cellules sont jointives, constituant la majorité de la masse du corps des animaux évolués et de l'homme (2/3 du volume total chez l'homme), impliqué dans les fonctions de soutien, de protection, de mouvement, de réponse immunitaire et de croissance., *Wiktionnaire, Op. cit.*, consultation du 28 mars 2019.

¹¹⁷⁴C'est l'étape de l'histogène, qui voit la transformation du blastocyste en gastrula avec formation, par migration cellulaire, des tissus fondamentaux de l'embryon (ou feuillets).

¹¹⁷⁵Rappelons que nous tirons toutes ces définitions du Dictionnaire multimédia de *Wikipédia*.

¹¹⁷⁶Reppel (L), *L'utilisation des cellules souches en thérapie cellulaire et en ingénierie tissulaire, Op. cit.*, p. 27.

¹¹⁷⁷*Ibid.*, p. 27.

induites sont une récente découverte en biologie cellulaire. Elles proviennent de la **reprogrammation des cellules adultes différenciées** des souris et des hommes, les espèces à partir desquelles elles ont été découvertes. Reppel pense qu'elles sont faciles à obtenir que les cellules souches embryonnaires. De plus, elles ne posent aucun problème d'ordre éthique et ont la possibilité d'offrir des potentialités prometteuses dans de nombreuses applications.¹¹⁷⁸ Il ajoute que la reprogrammation des cellules somatiques adultes est un processus qui consiste à «*transférer des gènes codants des facteurs de transcription bien particuliers, via un vecteur. Ces gènes utilisés pour la transformation de cellules adultes en cellules pluripotentes sont ceux qui interviennent dès le début de l'embryogénèse.*»¹¹⁷⁹

(3) Les **cellules souches multipotentes**. La multipotence se rapporte aux cellules souches d'origine adulte ou foétale, ayant le pouvoir de générer plusieurs types de cellules. Leur potentiel de différenciation est plus réduit que celui des cellules souches pluripotentes. Aux dires de certains chercheurs, les cellules souches multipotentes sont d'origine ectodermique, endodermique ou mésodermique et sont engagées dans le programme tissulaire spécifique. Reppel pense que ces cellules sont présentes dans le corps humain, au niveau des niches tissulaires et participent à la régénération des tissus en fonction des signaux envoyés par l'environnement. Aussi, contrairement aux cellules souches pluripotentes, les cellules souches multipotentes ont une capacité de prolifération limitée en culture *in vitro*. Elles sont d'un intérêt majeur en thérapie d'une part et d'autre part, elles peuvent être utilisées en médecine régénératrice. Comme faisant parties de cette catégorie, on peut citer :

(a) Les **cellules souches hématopoïétiques**. Elles sont à l'origine de l'**hématopoïèse** (processus de formation et de développement des cellules sanguines), qui chez l'adulte, se produit dans la moelle osseuse. Selon Reppel, elles assurent la production permanente des différentes lignées cellulaires sanguines, et qui permettent à ces dernières leur constant renouvellement. Elles «*sont capables de se différencier en précurseurs myéloïdes et lymphoïdes qui sont à l'origine de toutes les cellules hématopoïétiques (globules rouges, plaquettes, polynucléaires, macrophages et*

¹¹⁷⁸*Ibid.*, p. 34.

¹¹⁷⁹*Ibid.*, p. 34. En outre, la cellule somatique est une cellule non reproductrice. Le soma (ou le péricaryon, ou encore le corps cellulaire) est la partie centrale d'un neurone., *Wiktionnaire, Op. cit.*, consultation du 28 mars 2019.

lymphocytes).»¹¹⁸⁰ Leur capacité d'auto-renouvellement permet d'assurer l'hématopoïèse d'un individu au cours de son existence.

(b) Les cellules souches mésenchymateuses. Selon Reppel, elles sont capables d'un auto-renouvellement (limité dans le temps certes) et d'une différenciation vers différents types de cellules spécialisées (d'origine mésodermique). Elles ont une influence considérable à l'homéostasie et naturellement à la régénération des tissus d'origine mésenchymateuse de l'organisme.¹¹⁸¹ Selon Reppel, les cellules souches mésenchymateuses ont plusieurs origines. Elles sont logées dans la moelle osseuse et dans le tissu adipeux. D'autre part, elles peuvent être isolées dans la membrane synoviale, dans l'os trabéculaire, dans le périoste, dans le muscle squelettique et dans la pulpe dentaire. En outre, elles peuvent être d'origine fœtale et être isolées à partir du placenta, du liquide amniotique ou du cordon ombilical.

(4) Les cellules souches unipotentes. Elles possèdent une capacité d'auto-renouvellement vers un seul type de cellule spécialisée. Elles favorisent le renouvellement permanent du tissu dans lequel elles se trouvent, note Reppel. Les cellules souches unipotentes sont présentes dans les tissus adultes au niveau du foie, des gonades, des muscles et dans certains épithéliums de la muqueuse intestinale, de la cornée, de la peau et du follicule pileux (qui produit le poil, enveloppe la racine de ce dernier et reçoit le sébum produit par les glandes sébacées, qui elles-mêmes débouchent dans la partie supérieure de la peau). Toutefois, écrit Reppel, « *La connaissance de ces CS unipotentes est moins développée que celle des CS décrites précédemment. En effet, leur potentiel de différenciation extrêmement limité ainsi que leur relative difficulté à être isolées, ont souvent conduit les chercheurs vers d'autres sources de CS.* »¹¹⁸² On peut entre autres citer :

(a) Les hépatocytes. Ce sont des cellules hautement spécialisées. Seulement, ils peuvent se diviser et se renouveler pour assurer un *turn-over* (ou rotation de l'emploi) normal du parenchyme hépatique¹¹⁸³ ou pour compenser la perte des tissus dans certaines situations pathologiques ou d'agression. C'est cette propriété qui leur confère leur caractéristique unipotente. Malheureu-

¹¹⁸⁰*Ibid.*, p. 39.

¹¹⁸¹Un tissu (ou une cellule) est dit mésenchymateux au moment où le développement embryonnaire donne naissance au squelette ou au muscle.

¹¹⁸²Reppel (L), *Op. cit.*, p. 56.

¹¹⁸³Le parenchyme est un tissu spongieux constitutif de certains viscères tels que le foie, le rein, etc.

sement, écrit Reppel, «*l'utilisation thérapeutique des hépatocytes est limitée par la difficulté d'obtenir et de conserver ces cellules en quantité suffisante.* »¹¹⁸⁴

(b) Les **cellules souches de la lignée germinales**. Elles assurent la gamétogénèse au cours de l'existence humaine. Elles sont pourvues d'un fort taux de prolifération et sont en mesure d'assurer l'homéostasie du tissu dans lequel elles sont logées. Les cellules souches de la lignée germinale peuvent, affirme Reppel, se différencier en spermatozoïdes ou en ovocyte, même si leur connaissance reste encore limitée.

(c) Les **cellules souches épithéliales**. L'homéostasie du tissu épithélial est maintenue grâce à la présence des cellules souches susceptibles de se diviser à l'identique et de se spécialiser vers des cellules de leur tissu d'origine. Les cellules souches épithéliales ont la capacité de remplacer les cellules lésées suite à une altération tissulaire. Elles sont repérables au niveau de la muqueuse intestinale, du follicule pileux, de la peau, de la cornée ou encore des glandes sébacées. Reppel précise tout de même que «*l'épithélium de l'intestin est complètement renouvelé environ tous les cinq jours alors qu'au contraire, celui du follicule pileux est renouvelé toutes les quatre semaines.*»¹¹⁸⁵

En clair, les théories de la biologie cellulaire nous permettent aujourd'hui d'explorer l'inconnu, de percer le mystère de la formation, de l'évolution, de la régénération et même de la mutation des cellules souches, dans la réparation des certains organes endommagés. Reppel conclut alors qu'aujourd'hui, les cellules souches humaines se présentent pour les savants et les cliniciens, comme

*un espoir thérapeutique majeur. Leur capacité d'autorenouvellement et de prolifération in vitro permettraient de constituer des lots de cellules (...) en quantité suffisante pour une utilisation thérapeutique. (...) leur potentiel de différenciation permettrait [de les] utiliser (...) à des fins de réparation tissulaire et de médecine régénératrice suite à une lésion tissulaire accidentelle ou pathologique.*¹¹⁸⁶

Tout ceci relève des multiples possibles de l'être de l'homme. Des nouvelles techniques et approches, non seulement novatrices, porteuses d'espoir pour l'humanité, mais aussi comportant des risques de destruction de ce qu'elles veulent ou prétendent préserver : la vie. Elles sont dans

¹¹⁸⁴*Ibid.*, p. 56. A cette idée, il ajoute que : «*D'autres cellules souches ou progénitrices intra-hépatiques ont été identifiées (dites « cellules ovales » du foie) mais présentant, cette fois-ci, des propriétés de multipotence.* », *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁸⁵*Ibid.*, p. 57.

¹¹⁸⁶*Ibid.*, p. 59.

cette optique, porteuses d'erreurs et d'illusions capables de détruire plutôt que de réparer les organes pour lesquels leur usage thérapeutique est destiné. Nous savons bien que la science est capable du bien et du pire en même temps. Or c'est ce côté obscur, parce que destructeur, qui nous fait peur. Un exemple : Certaines cellules souches sont capables de se reproduire indéfiniment, ce qui veut dire qu'elles n'ont pas été conçues pour s'arrêter de se multiplier, même après la remédiation de l'anomalie pour laquelle elles sont destinées. Elles pourraient alors être à l'origine d'énormes dégâts dans l'organisme vivant.

D'autre part, elles peuvent être utilisées à d'autres fins (militaires par exemple), pour reproduire de manière artificielle et illimitée les êtres humains (le clonage). Leur utilisation pose un problème éthique sérieux. Dans un rapport parlementaire portant sur la santé publique et que Pierre-Louis Fagniez a adressé à Dominique de Villepin, alors premier ministre français, il est écrit que : « *L'utilisation des cellules souches humaines est au cœur du débat bioéthique car elle relève du champ des prélèvements d'éléments et produits du corps humain* ». ¹¹⁸⁷ Les enjeux éthiques sont nombreux et différent selon les types et leur utilisation. De toutes les façons, ce qui est évident ici, c'est que la biologie, au même titre que les autres disciplines scientifiques, ne sont pas à l'abri de l'erreur et de l'illusion, donc de l'incertitude, que la science en général prétend invalider, évacuer, dans la saisie du réel.

De ce qui précède, tout concourt à la reconnaissance et à l'acceptation de l'incertitude dans la connaissance. Elle devient non seulement inévitable, mais aussi nécessaire. Il est donc important de relier ce que la rationalité classique a séparé. Cette dernière a été sous-tendue par trois grand mythes : celui de la **maîtrise de l'univers** par le biais de la science et de la technique ; celui du **progrès**, de l'industrialisation du monde et celui du **bonheur** individuel et sociétal. Selon Françoise Bianchi, des ces différents mythes, « *se déchaînaient des développements formidables de la science ; de la technique, de l'économie et du capitalisme, générant une capacité jamais égalée d'intentions, mais aussi de destruction.* » ¹¹⁸⁸

De ce point de vue, l'unité rationnelle occidentale et le positivisme idéologique en particulier, présentent des défauts de conception qui ne leur confèrent pas toute l'assurance qu'ils prétendent détenir. Tendre vers une pensée certaine, c'est évacuer la difficulté, c'est-à-dire le doute, la contradiction, l'ambiguïté et même le flou dans la connaissance, alors même que le dessein réel

¹¹⁸⁷Fagniez (P-L), « Cellules souches et choix éthiques », *Rapport au Premier Ministre*, juillet 2006, p. 88.

¹¹⁸⁸Bianchi (F), « De l'œuvre encyclopédique d'Edgar Morin », 20 avril 2009, <http://www.cnrs.fr>, p. 7.

de toute connaissance est d'affronter l'inconnu, la difficulté. Tel a été le vœu de Karl Jaspers pour qui, dans la connaissance et dans la philosophie en particulier, les questions étaient plus importantes que les réponses et chaque réponse devenait une nouvelle question. Car, faire de la philosophie, c'est être en route, disait-il encore, une route non pas déblayée une fois pour toute, mais en perpétuelle réfection ou construction.¹¹⁸⁹ Pourtant, dans la rationalité complexe, il est question de l'intrication, mieux de la compénétration **dialoguante** et **dialoguée** de la vérité et de l'erreur, de l'assurance et de la terreur, de la certitude et de l'incertitude.

Pour finir, nous pouvons dire qu'il est plus que jamais une urgence, celle de la refondation de la pensée, de la rationalité. Une telle rationalité prendra effectivement en charge l'erreur, l'illusion et l'incertitude. Leur occultation est anormale pour une pensée qui se veut émergente, car,

*dans la crise des fondements et dans le défi de complexité du réel, toute connaissance aujourd'hui a besoin de se réfléchir, reconnaître et situer, problématiser. Le besoin légitime de tout connaissant, désormais, où qu'il soit devrait être : pas de la connaissance sans connaissance de la connaissance.*¹¹⁹⁰

Une telle connaissance questionne et se questionne, reconnaît sa portée et ses limites dans la compréhension et l'explication de la réalité. Au-delà de la nécessité et même de l'urgence de la prise en charge de l'incertitude, il nous revient désormais de réfléchir sur la place de la **transdisciplinarité** dans la connaissance.

II : L'URGENCE DE LA TRANSDISCIPLINARITE DANS LE DEVENIR DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE

Cette articulation vise à réformer la pensée, son mode opératoire. Disons que la pensée complexe a pour dessein de relier les connaissances pour une appréhension globale du réel, de la chose à connaître. Pour ce faire, elle doit se poser en remplacement de l'ancien système éducatif.

1 : La réforme du système éducatif

Aujourd'hui, la rationalité unidimensionnelle est devenue incapable produire une pensée à même de comprendre clairement le dévoilement du réel. Edgar Morin illustre cette idée en affir-

¹¹⁸⁹Et c'est le fondement même de la philosophie qui n'est que perpétuel questionnement, perpétuelle contradiction, perpétuelle remise en question, qui n'est qu'un débat sans cesse rebondissant aux yeux de Paulin Hountondji.

¹¹⁹⁰Morin (E), *La méthode 3, Op. cit.*, p. 25.

mant que le mode de pensée parcellaire conduit l'être de l'homme dans une intelligence aveugle. Car, la capacité « normale » qu'il a de relier les connaissances s'y trouve sacrifiée au détriment de celle « non moins normale », qui a la prétention de les séparer absolument. Pourtant, ajoute-t-il, la connaissance évolue dans une boucle ininterrompue. Elle doit séparer pour analyser et relier pour synthétiser les points du savoir. Il écrit dans ce sens que :

*La prévalence disciplinaire, séparatrice, nous fait perdre l'aptitude à relier, l'aptitude à contextualiser, c'est-à-dire à situer une information ou un savoir dans son contexte naturel. Nous perdons l'aptitude à globaliser, c'est-à-dire à introduire les connaissances dans un ensemble plus ou moins organisé. Or les conditions de toute connaissance pertinente sont justement la contextualisation, la globalisation.*¹¹⁹¹

Mais avant toute réflexion sur la transdisciplinarité, rappelons que le savoir humain est lié à sa capacité de surmonter les difficultés existentielles qui se dressent sur son chemin. L'animal résout ses problèmes par l'**appétence cognitive**. Selon Bernard Claverie, pour survivre, il règle son comportement pour céder quelques gènes à sa progéniture et « *assumer des obligations biologiques, sélectionnées par plusieurs millénaires d'interactions génétiques. Il doit par exemple, et ce n'est qu'un commencement, apprendre puis comprendre son environnement, son territoire, ses partenaires, ses ennemis.* »¹¹⁹² L'appétence cognitive est la « *fusion innée de "curiosité" et de "nécessité de savoir"* »¹¹⁹³. Celle-ci apparaît dès la tendre enfance « *et permet à la fois la conquête des espaces réels, proches puis lointains, et celles des espaces imaginaires ou supposés, pour lesquels il faut en construire une "représentation".* »¹¹⁹⁴

Au contraire de l'animal dont les compétences cognitives sont instinctives, l'être de l'homme postule pour une organisation quasi parfaite de la « *représentation visuelle du monde* » d'une part et d'autre part, il est capable « *d'aller voir ce qui se passe au-delà de la ligne*

¹¹⁹¹Morin (E), « Réforme de la pensée, transdisciplinarité, réforme de l'Université », Communication au Congrès International "Quelle Université pour demain ? Vers une évolution transdisciplinaire de l'Université " (Locarno, Suisse, 30 avril - 2 mai 1997) ; texte publié dans, *Motivation* - N°24-1997. Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires, n° 12 – Février-1998 Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires, <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/> - (mis à jour le 10 février 1998), consultation du 31 octobre 2015.

¹¹⁹²Claverie (B), « La transdisciplinarité : à travers les réseaux de savoir », Communication, Institut des Sciences de la Communication du CNRS (ISCC) – Pôle Aquitaine – Séminaire Phénix du 2 mars 2009 – Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, document électronique PDF, consultation du 31 octobre 2015, p. 2.

¹¹⁹³*Ibid.*, p. 2.

¹¹⁹⁴*Ibid.*, p. 2.

d'horizon ou derrière l'objet qui l'empêche de voir. »¹¹⁹⁵ Sa réflexion se rapporte non pas simplement à sa façon d'organiser le réel, mais aussi à des représentations qu'il a de ce dernier. Il pense ses représentations en produisant des **catégories cognitives**. Selon Bernard Claverie,

*la catégorisation est un processus cognitif spontané par lequel l'individu classe les objets en fonction de leurs similarités. Processus adaptatif fondamental, elle organise la perception, la conscience des éléments du monde et des scènes qui les mettent en jeu et grâce à cela, la compréhension des notions et des concepts. Elle permet la prise de décision et l'interaction raisonnée avec l'environnement.*¹¹⁹⁶

Dans son rapport au monde, l'homme perçoit et intériorise les objets. Il lui arrive parfois de trouver les similitudes entre les objets (taille, forme, masse, couleur, qualité...). Il procède alors, pour mieux les nommer, par une association cognitive, c'est-à-dire par une représentation imaginaire. Cette association produit un « **prototype** » ou **modèle abstrait** des ressemblances concrètes. Et comme Claverie le mentionne, « *la pensée prototypique est celle qui nous permet d'avoir une conscience du monde à partir des groupes représentationnels d'éléments classés* ». ¹¹⁹⁷ Le prototype est la substance, c'est-à-dire l'élément fondamental d'une catégorie de représentations : « *il est construit en fonction de l'expérience de l'individu et de son pouvoir de généralisation de différents exemplaires d'une même catégorie. Il sert de repère à une classification, même s'il est virtuel et ne correspond pas exactement à une réalité physique.* »¹¹⁹⁸

Le prototype est lié au « **jugement de typicalité** », que Claverie définit comme « *le processus mental par lequel l'organisation catégorielle des connaissances s'effectue autour des prototypes cognitifs.* »¹¹⁹⁹ Une telle organisation mentale amène non seulement l'homme à prendre des décisions quant aux objets du monde, mais aussi à « *produire des connaissances nouvelles qui elles-mêmes peuvent enrichir les catégories et même servir de nouveaux prototypes.* »¹²⁰⁰ A leur tour, les prototypes font surgir les « **réseaux sémantiques** », dont le but est de hiérarchiser les représentations. Ces derniers doivent

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 2. A cette idée, il faut ajouter qu' « *l'Homme explore sans fin la Nature (...) Pour cela, il doit d'abord observer, compiler les observations, investiguer en bougeant les choses et regarder quelles sont les autres qui bougent en conséquence. Il doit alors distinguer les observables, les classer, opérer des découpages, organiser les connaissances selon des règles qu'il s'impose, et en déduire à la fois des explications et des prévisions. Il construit ainsi des modèles qui s'imposent à lui en structurant sa pensée.* », *Ibid.*, p. 2.

¹¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 2.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 4.

¹²⁰⁰ *Ibid.*, p. 4.

*déterminer des proximités sémantiques, en mesurant par exemple les temps d'activation nécessaire pour parcourir un sous réseau, et associer ainsi un mot à un autre, un concept à un autre, une image mentale à une autre, etc. On parle ici de **distance sémantique** et d'**activation catégorielle**.*¹²⁰¹

Ils introduisent à leur tour la notion de **classe** dans la connaissance. Celle-ci désigne un ensemble ou un groupe dans lequel les êtres ou les objets qui le constituent partagent certaines propriétés. Dans la classification taxonomique¹²⁰², chaque classe contient d'une part une ou des **sous-classes** (i.e. des divisions établies dans une classe, dans lesquelles les éléments qui constituent chacune d'elles sont déterminés par des propriétés spécifiques) et d'autre part, une ou des **sur-classes**, des classes supérieures susceptibles d'intégrer des éléments qui différencient une sous-classe à une autre.

Un exemple, note Claverie : le vivant est représenté dans deux classes, la classe animale et la classe végétale. Ces dernières sont divisées chacune en plusieurs sous-classes. En s'intéressant particulièrement à la classe animale, il affirme que tous les animaux, à l'instar des oiseaux et des poissons, ont en commun les fonctions de nutrition, de respiration, de reproduction, de mobilité, etc. Les oiseaux qui constituent une sous-classe, ont des ailes, des plumes et peuvent voler. Parmi les oiseaux, il y a le canari (qui est petit, chanteur et de couleur jaune) et l'autruche (qui est grande, incapable de voler et pourvue de longues pattes). Les poissons quant à eux, constituant également une sous-classe du règne animal, ont des nageoires, des ouïes et peuvent nager. Le saumon saute, se mange et a une chair rose. Le requin pour sa part est grand, mord et est dangereux. Et selon lui :

*Le contenu, ou le sens, d'une classe ainsi que sa portée, ou étendue, se définissent réciproquement : les classes les plus générales ont une grande portée, mais un sens vague et perdent en précision. Au contraire, les classes les plus spécifiques ont une portée très restreinte, mais un sens précis et des frontières plus marquées. Ainsi, le terme « meuble » englobe une plus grande variété d'objets que le terme « chaise », qui pourtant est prototypique.*¹²⁰³

Cette sorte d'« archéologie » des compétences cognitives dont est capable l'être de l'homme est révélatrice de la complexité de la chose à connaître. Pour mieux la saisir, il est question pour lui de catégoriser, de hiérarchiser et même de classer ce qui est, ce qui apparaît à ses

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 5.

¹²⁰² La taxonomie désigne la science des lois de la classification. Mieux encore, elle se rapporte à la classification d'éléments d'un domaine de compétence précis, d'une discipline ou d'une science précise.

¹²⁰³ *Ibid.*, p. 5.

yeux, sous forme de **schémas**, c'est-à-dire « *des représentations mentales abstraites qui structurent celles des objets, leurs évolutions temporelles, les événements qui s'y rattachent, et les situations vécues ou imaginées dans le contexte [de ses propres expériences].* »¹²⁰⁴ En outre, les schémas cognitifs constituent selon Claverie, la mémoire à long terme. Celle-ci est à son tour organisée en réseaux, aussi bien pour son aspect sémantique (les connaissances générales sur le Monde) que pour son aspect épisodique (les épisodes vécus, la conscience de l'histoire du sujet). Ils permettent

d'analyser, de sélectionner, de structurer et d'interpréter toutes les informations nouvelles en référence aux anciennes, et de les traiter pour les mémoriser à leur tour. Ils servent de modèles d'une part pour traiter l'information et d'autre part pour organiser les comportements en fonction de la mémoire et l'expérience. »¹²⁰⁵

Tel est le schéma standard que suit l'homme pour exister et connaître le réel. Surtout que, pour le psychologue français, « *catégoriser c'est survivre et l'on ne peut survivre sans catégoriser.* »¹²⁰⁶ Et c'est dans ce schématisme que vont naître et évoluer les disciplines, les savoirs. Ainsi, Ajoute-t-il :

*A classer les éléments du Monde dans son appareil cognitif, l'homme crée d'une part les catégories de pensée, celles portant sur les classes d'outils, de fruits et légumes, ou les rayons des hypermarchés, mais aussi celles qui lui permettent de classer les disciplines d'étude et de maîtrise des éléments du monde.*¹²⁰⁷

L'approche disciplinaire a connu des mutations spectaculaires dans l'histoire des hommes et dans celle de l'Occidental en particulier. Elle est partie d'une description simplifiante des grands ensembles de la Création « *à celles des éléments les plus intimes de la matière ou de son organisation cosmologique en expansion perpétuelle, et ceci bien au-delà du visible, du sensible ou du temporellement concevable.* »¹²⁰⁸ Les disciplines se présentent désormais comme des parcelles du savoir. Elles sont réduites en « *catégories représentationnelles des éléments, en classes*

¹²⁰⁴*Ibid.*, p. 5.

¹²⁰⁵*Ibid.*, p. 5, 6.

¹²⁰⁶*Ibid.*, p. 6.

¹²⁰⁷*Ibid.*, p. 9, 10. L'homme a ceci de particulier qu' « *il invente (...) les sciences, et [agis sur le monde] en le modifiant. Il crée les techniques et les technologies. Cette approche en disciplines, analytique et sensorielle, est caractérisée à la fois par sa puissance explicative, pédagogique et investigatrice, et par son efficacité active, d'adaptation et de transformation du Réel.* », *Ibid.*, p. 10.

¹²⁰⁸*Ibid.*, p. 10.

hiérarchiques de compétence. »¹²⁰⁹ C'est dans cette optique de parcellisation du savoir et des compétences qu'a évoluée la rationalité classique.

Aristote par exemple classait en grands ensembles les sciences pratiques, les sciences poétiques et les sciences théoriques. Chez les modernes, Descartes s'était aussi imposé une distinction et une hiérarchisation méthodiques, afin de trouver la vérité dans la connaissance et dans les sciences en particulier. Le XVIII^{ème} siècle avait brillé par son refus de l'encyclopédisme de ses prédécesseurs, pour introduire la notion de **spécialisation** dans le savoir, le **spécialiste** devenant par-là « *l'expert d'une catégorie de savoir...* »¹²¹⁰ Le XIX^{ème} siècle va non seulement pérenniser la spécialisation et l'expertise, mais aussi imposer une classification des savoirs et des disciplines. A la suite de certains défenseurs de la connaissance disciplinaire, à l'instar d'André Ampère, Claude Bernard, Herbert Spencer..., note Claverie, Auguste Comte avait la prétention de se débarrasser de la métaphysique, en ignorant délibérément les causes premières, pour prendre en charge l'explication dans le positivisme scientifique. Il a ainsi classé les disciplines selon le rang logique suivant : les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, et la sociologie qui couronnait l'ensemble. De la sorte, mentionne-t-il,

*chaque discipline est fondée sur les lois principales de la précédente, tout en fondant la suivante, chacune perdant du pouvoir de généralité, et chacune augmentant en complexité. [...] Les mathématiques occupent alors une place particulière, permettant à chacune des autres disciplines d'appliquer la puissance du raisonnement formel (...), notamment dans ce qu'il est convenu d'appeler "la mesure".*¹²¹¹

Pour sa part, le XX^{ème} siècle s'était illustré par une manipulation sans précédent des disciplines, provoquant par-là même l'**hyperspécialisation**. Cette dernière n'ira pas sans problème. Déjà, nous rappelle Edgar Morin, la culture scientifique a ceci de particulier qu'elle est une culture de spécialisation, mieux de sur-spécialisation. Son langage est

*ésotérique non seulement pour le commun des citoyens mais aussi pour le spécialiste d'une autre discipline. Le savoir lui-même croît de façon exponentielle et ne peut plus être engrammé par aucun esprit humain. A travers ce formidable développement de la culture scientifique, on assiste à une perte de réflexivité.*¹²¹²

¹²⁰⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹²¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹²¹² Morin (E), « Pour une réforme de la pensée », *Entretiens Nathan*, 25 et 26 novembre 1995, p. 36, 37.

Par ailleurs, Les développements disciplinaires des sciences n'ont pas seulement apporté les avantages tels que la division du travail. Elles ont aussi apporté des inconvénients liés à la super-spécialisation, au cloisonnement et au morcellement du savoir. Ce dernier est plus que jamais « ésotérique » et « anonyme », essentiellement réservé aux experts ou aux spécialistes, « dont la compétence dans un domaine clos s'accompagne d'une incompétence lorsque ce domaine est parasité par des influences extérieures ou modifié par un événement nouveau ». »¹²¹³

La connaissance parcellaire a entraîné d'innombrables progrès tant dans la connaissance du réel que dans l'amélioration des conditions de vie de l'homme. Elle a amené l'homme à explorer les coins et les recoins les plus obscurs et les plus insoupçonnés de l'univers, « de l'infiniment petit à l'infiniment grand, de l'infiniment bref à l'infiniment long », comme le souligne Basarab Nicolescu.¹²¹⁴ Bien plus, « la somme des connaissances sur l'univers et les systèmes naturels, accumulés pendant le XX^{ème} siècle, dépasse de loin tout ce qui a pu être connu pendant tous les autres siècles réunis. »¹²¹⁵

Toutefois, l'hypermécialisation disciplinaire s'est accompagnée de nombreux problèmes, les plus visibles étant la simplification et la réduction du savoir à de simples principes directeurs et sa capacité à détruire le réel. Cela n'est pas du goût de l'auteur de la pensée complexe. Pour lui, l'hyper-spécialisation nous empêche de voir le **global** parce qu'elle fragmente le savoir en parcelles ainsi que l'**essentiel** qu'elle dissout. Pourtant, écrit-il, « les problèmes essentiels ne sont jamais parcellaires, et les problèmes globaux sont de plus en plus essentiels. [...] En même temps le découpage des disciplines rend incapable de saisir "ce qui est tissé ensemble", c'est-à-dire, selon le sens originel du terme, le complexe. »¹²¹⁶

Ainsi, selon Nicolescu, comment se fait-il que plus l'homme est capable de connaître de quoi il est fait, et en même temps incapable de comprendre qu'il est ? Comment se fait-il que la prolifération accélérée des disciplines rend de plus en plus illusoire toute volonté d'unification de la connaissance ? Comment se fait-il que plus l'homme connaît l'univers extérieur, plus le sens

¹²¹³Morin (E), « La démocratie cognitive et la réforme de la pensée », p. 49, 50, cité par Philippe Guillot, « Edgar Morin, la transdisciplinarité... et nous », *DEES 115/mars 1999*, p. 44.

¹²¹⁴Nicolescu (B), *La transdisciplinarité. Manifeste*, Ed. Du Rocher, coll. « Transdisciplinarité », 1996, p. 5.

¹²¹⁵*Ibid.*, p. 5.

¹²¹⁶Morin (E), *La Tête bien faite*, Seuil, coll. « L'histoire immédiate », 1999, p. 14.

de sa vie et de sa mort est repoussé dans l'insignifiance, voire l'absurdité ? L'atrophie de l'être intérieur serait-elle le prix à payer pour la connaissance scientifique ?¹²¹⁷

A travers ces questions, il met en garde l'humanité contre le chaos programmé du réel par l'être de l'homme. Nous savons depuis fort longtemps que « *le bonheur individuel et social, que le scientisme nous promettait, s'éloigne indéfiniment comme un mirage. (...) pour la première fois de son histoire, l'humanité a la possibilité de s'autodétruire (...) sans aucune possibilité de retour.* »¹²¹⁸ Cette autodestruction est perceptible sur trois points. Sur le **plan matériel**, la révolution quantique s'est soldée par la fabrication de l'arme atomique. De ce point de vue, affirme Niculescu, les armes thermonucléaires accumulées à la surface du globe terrestre

*peuvent la détruire entièrement plusieurs fois, comme si une seule fois n'était pas suffisante. (...) Hier les armes étaient jalousement gardées par quelques puissances, aujourd'hui, on se promène avec les pièces détachées sous le bras d'un point de la planète à un autre et demain elles seront à la disposition de n'importe quel tyran-neau.*¹²¹⁹

Sur le **plan biologique**, la génétique a permis de corriger un nombre considérable d'anomalies physiologiques ou anatomiques. Mais alors, cette avancée a conduit l'humain à des mutations dangereuses, à l'instar de la manipulation génétique, qui elle-même est susceptible d'aboutir à la modification de son patrimoine génétique. Ce bouleversement biologique est porteur d'un point de vue épistémologique et peut être bénéfique pour le genre humain. Seulement, il peut aussi l'entraîner vers son anéantissement total. Or, écrit Niculescu, « *nous n'avons pas avancé d'un pouce sur les grandes questions métaphysiques mais nous nous permettons d'intervenir dans les tréfonds de notre être biologique.* »¹²²⁰

Au-delà des révolutions thermonucléaires et biologiques, l'humanité s'est propulsée dans l'univers de la cybernétique. Mais la révolution informatique, aussi brillante et prodigieuse fût-elle, est aujourd'hui à l'origine de la destruction de l'être de l'homme **sur le plan spirituel**. Dé-

¹²¹⁷Niculescu (B), *La transdisciplinarité. Manifeste*, Op. cit., p. 5.

¹²¹⁸*Ibid.*, p. 6. Nous avons cru que, du haut de sa sagesse, l'homme avait atteint le seuil ultime de la rationalité, loin du désordre, de l'irrationnel, de la barbarie. Pourtant, comme le note si bien Niculescu, « *à l'ère de la raison triomphante, l'irrationnel est plus agissant que jamais.* », *Ibid.*, p. 6.

¹²¹⁹*Ibid.*, p. 6. Il ajoute que : « *Par quel miracle de la dialectique pense-t-on toujours à la guerre en parlant de la paix ? D'où vient la folie meurtrière de l'être humain ? D'où vient sa mystérieuse et immense capacité de l'oubli ? Des millions de morts pour rien, sous nos yeux blasés, aujourd'hui, au nom des idéologies passagères et des conflits sans nombre dont la motivation profonde nous échappe.* », *Ibid.*, p. 6.

¹²²⁰*Ibid.*, p. 6.

sormais, nous pouvons explorer le monde par un simple clic et à une vitesse comparable à celle de la lumière. De plus, écrit-il :

*La taille de la Terre se réduit progressivement à un point - le centre de notre conscience. Par un mariage insolite entre notre propre corps et la machine informatique, nous pouvons modifier à volonté nos sensations jusqu'à créer une réalité virtuelle, apparemment plus vraie que la réalité de nos organes des sens. Un instrument de manipulation des consciences à l'échelle planétaire est ainsi né, imperceptiblement.*¹²²¹

Une telle vision du monde conduit au deuil, à l'anéantissement de *sapiens*. Disons-le de nouveau, il nous faut réfléchir autrement, c'est-à-dire penser complexement les choses, même si «*la pensée complexe ne résout pas d'elle-même les problèmes, mais elle constitue une aide à la stratégie qui peut les résoudre.*»¹²²² Ceci n'est possible que par une initiative commune, celle de repenser les **systèmes éducatifs**. Repenser l'éducation dans le contexte planétaire actuel, c'est donner au monde un nouvel avenir moins dangereux que le nôtre. C'est donc lui attribuer une nouvelle humanité moins mutilatrice que celle qui nous accompagne au quotidien. Dans le tome 1 de sa *Méthode*, Edgar Morin, l'«*étudiant permanent*», comme il se nomme lui-même dans *Mes démons*¹²²³, écrit que : «*ce qui est vital aujourd'hui, ce n'est pas seulement d'apprendre, pas seulement de réapprendre, pas seulement de désapprendre, mais de réorganiser notre système mental pour réapprendre à apprendre.*»¹²²⁴

Réfléchir sur la nouvelle éducation nécessite «*une réforme de l'enseignement (primaire, secondaire, universitaire) qui elle-même nécessiterait la réforme de pensée.*»¹²²⁵ Cette idée de réforme est présente dans toute son œuvre. Un exemple, dans *Tête bien faite*, «*J'avais (...) énoncé "quelques notes pour un Emile contemporain"*», écrit-il. *J'avais envisagé un "manuel pour les*

¹²²¹ *Ibid.*, p. 6. Nous savons bien que toutes les informations sont permises dans les réseaux informatiques, mêmes les plus abjectes, plus précisément celles de la criminalité à l'échelle planétaire : délinquance, drogue, prostitution, pornographie, suicide, homicide, terrorisme... Le plus regrettable est qu'elles sont à la merci de tout le monde, sans distinction de sexe ou de l'âge. De la sorte, lorsqu'elle est manipulée par des consciences peu recommandées, l'outil informatique «*peut mener [ce qui est désormais le cas] à l'autodestruction spirituelle de notre espèce.*», *Ibid.*, p. 6.

¹²²² Morin (E), repris par Dhombres (D), «*Un décrypteur infatigable du monde contemporain*», *Le Monde*, 16 septembre 1997, p. 18.

¹²²³ Morin (E), *Mes démons*, Stock, 1994. Béatrice Gurrey le définit tantôt comme un «*grand arpenteur des savoirs*», tantôt comme un «*sociologue-philosophe*» dont le souci majeur n'est pas de «*compartimenter, de segmenter et d'isoler*» les pans de la connaissance., «*Edgar Morin, à saute-mouton sur les disciplines*», *Le Monde*, 9 janvier 1998, p. 9.

¹²²⁴ Morin (E), *La méthode 1, Op. cit.*, p. 20.

¹²²⁵ Morin(E), *Terre-Patrie* (1993), Seuil, coll. «*Points*», 1996, p. 197.

écoliers, enseignants et citoyens», projet que je n'ai pas abandonné. »¹²²⁶ Mais, au-delà de cet encyclopédisme qu'on lui reconnaît, il s'est particulièrement penché sur *Relier les connaissances, Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, qui se greffent à la *Tête bien faite*, pour former sa **trilogie**, constitutive du nouvel enseignement éducatif.

Tête bien faite a pour sous-titre « Repenser la réforme ↔ réformer la pensée ». Celui-ci dénote l'idée d'une boucle dans laquelle les deux concepts sont en interaction permanente. Dans cet ouvrage, Morin commence par interroger la notion d'« éducation ». L'idée de « formation » qu'on lui attribue souvent est insuffisante, parce qu'elle omet la dimension essentielle de la didactique qui, écrit Françoise Bianchi, consiste à « *favoriser l'autodidactisme, alors que d'un autre côté les connotations du terme « enseignement » ne mettent l'accent que sur sa signification cognitive, il leur préfère, pour sa part, l'expression d' « enseignement éducatif » (...)* »¹²²⁷ Le but de cet enseignement est de transmettre non pas simplement un savoir, mais une culture à même de faire comprendre à l'apprenant « *notre condition et de nous aider à vivre ; elle est en même temps de favoriser une façon de penser libre et ouverte.* »¹²²⁸

Tête bien faite est un ouvrage qui porte premièrement sur les défis qui se profilent à l'horizon de l'humanité. Ensuite, il tient à indiquer les finalités planétaires et multidimensionnelles vers lesquelles tend le nouvel enseignement. Contre la pensée qui unit et sépare les points complexes du savoir, et qui se présente de nos jours comme « *un obstacle à la connaissance et à la pensée* » écrit Bianchi, Morin soutient qu'aujourd'hui, nous devons réfléchir sur le problème de l'enseignement

*d'une part à partir de la considération des effets de plus en plus graves de la compartimentation des savoirs et de l'incapacité de les articuler les uns aux autres, d'autre part à partir de la considération que l'aptitude à contextualiser et à intégrer est une qualité fondamentale de l'esprit humain qu'il s'agit de développer plutôt que d'atrophier.*¹²²⁹

En son temps, Jean Piaget relevait déjà les défauts que présentait le système éducatif français. Il recommandait alors de réviser les méthodes et les enseignements, en insistant sur la nécessité « *du caractère interdisciplinaire nécessaire des initiations et cela à tous les niveaux, par*

¹²²⁶*Op. Cit.*, p. 9.

¹²²⁷Bianchi (F), « De l'œuvre au cycle pédagogique d'Edgar Morin », <http://www.cnrs.fr>, Pau, 20 avril 2009, consultation du 28 juillet 2019, p. 9.

¹²²⁸Morin (E), *Tête bien faite*, *Op. cit.*, p. 11.

¹²²⁹*Ibid.*, p. 16, 17.

*opposition au morcellement qui sévit de façon si courante, et à l'université comme aux niveaux secondaires. »*¹²³⁰

Pour Piaget comme pour Morin, il est judicieux de réorganiser les savoirs en fonction des problèmes qui se posent à l'homme. Et le premier défi de l'humanité est d'**ordre culturel**. Il tient à la scission entre la **culture des humanités traditionnelles** et la **culture scientifique** de notre temps. La culture scientifique, disjonctive par essence, admet que la terre notre planète, est fille de l'univers et l'humanité est fille de la terre. Cependant, cette même culture scientifique

*ne se pose pas la question du destin de l'homme, ni même ne possède les outils pour se penser elle-même. Quant à la culture humaniste traditionnelle et la philosophie, elles ignorent totalement ce que peut nous dire la science d'aujourd'hui du passé et des origines de l'homme, ce qui pourrait pourtant fournir matière à réflexion sur son devenir...*¹²³¹

Le deuxième défi de notre humanité est d'**ordre sociologique**. Selon Bianchi, le développement des informations que produit le système neuro-cérébral artificiel informatique échappe en permanence à la pensée, qui ne le transforme pas en connaissance maîtrisée et intégrée. Le troisième défi découle des précédents et repose sur l'idée selon laquelle « *le savoir formalisé étant de plus en plus propriété des spécialistes, les problèmes vitaux relèvent dorénavant de la compétence des techniciens et des experts, ce qui déresponsabilise le citoyen moyen en le dépossédant d'un point de vue pertinent non autorisé* »¹²³².

Tous ces manquements amènent Edgar Morin à réfléchir sur une réforme de la pensée. Celle-ci ne serait pas **programmatische**, mais **paradigmatique** et son dessein serait d'organiser le savoir. Pour ce faire, l'enseignement éducatif doit disposer « *d'une aptitude générale à poser et traiter des problèmes ainsi que de principes organisateurs qui permettent de relier les savoirs et de leur donner un sens.* »¹²³³ En effet, nous les hommes, devons comprendre que notre intelligence a toujours tendance à passer par le libre exercice produit par la curiosité naturelle et le doute. A son tour, pense Bianchi, ce dernier fait appel à *l'ars cogitandi*, c'est-à-dire à la logique, à la déduction et à l'induction d'une part et d'autre part, à la *métis*, qui relie la sagacité à la sé-

¹²³⁰Piaget (J), *Où va l'éducation ?*, Denoël/Gonthier, 1972, Folio, « essais », 1988, p. 18.

¹²³¹Bianchi (F), *Op. Cit.*, p. 10. Morin écrit dans ce sens que : « *Le monde technique et scientifique ne voit que comme ornement ou luxe esthétique la culture des humanités (...). Le monde des humanités ne voit dans la science qu'un agrégat de savoirs abstraits ou menaçants.* », *Tête bien faite, Op. cit.*, p. 18.

¹²³²Bianchi (F), *Op. cit.*, p. 10. « *Dès lors, ajoute Morin, la dépossession du savoir, très mal compensée par la vulgarisation médiatique, pose le problème historique désormais capital de la nécessité d'une démocratie cognitive.* », *Tête bien faite, Op. cit.*, p. 20.

¹²³³*Ibid.*, p. 23.

rendipité (i.e. au fait de faire une découverte par hasard, alors même qu'une autre chose était cherchée.)

Il y a aussi l'organisation des connaissances. Celle-ci passe par « *des opérations de reliance* », c'est-à-dire de conjonction, d'inclusion et d'implication, et en même temps, « *de séparation* », c'est-à-dire de différenciation, d'opposition, de sélection et exclusion. Dans ce cas : « *le processus est circulaire, passant de la séparation à la reliance, de la reliance à la séparation, et, au-delà, de l'analyse à la synthèse, de la synthèse à l'analyse. Autrement dit, la connaissance comporte à la fois séparation et reliance, analyse et synthèse.*»¹²³⁴ Seulement, l'unité rationnelle occidentale qui n'a fait que séparer sans toutefois relier les savoirs, n'a fait qu'accumuler les connaissances au lieu de les organiser. Pourtant, selon le penseur de la complexité, « *le développement de l'aptitude à contextualiser et globaliser les savoirs devient un impératif d'éducation.* »¹²³⁵

La rationalité complexe doit alors se tourner vers la recherche permanente des relations et des inter-rétro-actions entre les phénomènes et leurs contextes ; les relations réciproques entre le tout et la partie. En outre, elle doit concevoir qu'une modification sur le tout, qu'une modification du tout, puisse avoir un retentissement sur les parties. Elle doit aussi concevoir et reconnaître l'implication de l'unité au sein du divers et le divers à l'intérieur de l'unité, comme le note Bianchi. Du coup, il se développe ce que Morin appelle « **le nouvel esprit scientifique** », c'est-à-dire la clé de voûte de l'organisation des connaissances. Il écrit dans cette optique que :

*Les nouvelles sciences, écologie, sciences de la Terre, cosmologie sont poly ou trans-disciplinaires : elles ont pour objet non un secteur ou une parcelle, mais un système complexe formant un tout organisateur (...) elles ressuscitent les entités naturelles : l'Univers (cosmologie), la Terre (sciences de la Terre), la nature (écologie), l'humanité (via la mise en perspective par la nouvelle préhistoire du processus multimillénaire d'hominisation)...*¹²³⁶

Dès lors, les barrières entre les disciplines doivent être levées. Une telle initiative ouvrirait une brèche à la connaissance multidimensionnelle. Car, c'est dans les frontières entre les disciplines que s'opèrent les découvertes, les véritables révolutions dans la connaissance. La chute des barrières admettrait des vérités entre les disciplines qui, d'un premier abord, n'auraient rien en commun. Cependant, ce nouvel esprit scientifique doit, pense Morin, tenir compte des

¹²³⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹²³⁶ *Ibid.*, p. 29, 30.

nouvelles humanités. Selon Bianchi, la culture des humanités doit de nos jours, mobiliser la culture scientifique pour mettre fin à la disjonction entre les deux cultures. Cela permettrait de répondre avec efficacité aux multiples défis à affronter, surtout de comprendre de mieux en mieux la condition humaine qui, aux yeux de Morin, constitue le deuxième palier, la seconde finalité de l'enseignement éducatif.

Aujourd'hui, mentionne Bianchi, la condition humaine n'est plus simplement considérée comme relevant exclusivement de la littérature et de la philosophie. Elle s'étend désormais à d'autres sciences telles que la **cosmologie**, les **sciences de la vie et de la terre** et l'**écologie**. Elles sont aujourd'hui en mesure de poser les grands problèmes métaphysiques d'antan qui, en ces temps ultramodernes, sont devenues à la fois physiques et philosophiques :

*Qu'est-ce que le monde ? Qu'est-ce que la Terre ? D'où venons-nous ? Qui sommes-nous ? D'où dépendent bien sûr les réponses à la suivante : Où allons-nous et surtout vers quel monde voulons-nous aller ? Elles nous permettent, ces sciences d'aujourd'hui, d'insérer et de situer la condition humaine dans le cosmos, la Terre, la vie.*¹²³⁷

Cependant, les **sciences humaines** restent disjonctives. Elles continuent de privilégier les catégories socioculturelles au détriment de la signification biologique, ce qui les exclut du nouvel enseignement pédagogique. Désormais, elles doivent l'intégrer pour faire partie du nouvel esprit scientifique, car l'homme porte en lui les mondes physique, chimique et vivant à la fois. En outre, l'homme est séparé de sa pensée, de sa conscience et de sa culture. Pourtant affirme Morin, « *cosmologie, sciences de la Terre, biologie permettent de situer la double condition humaine, naturelle et méta-naturelle.* »¹²³⁸ Ainsi, l'être de l'homme doit désormais être considéré dans sa complexité, c'est-à-dire celle d'être totalement biologique et totalement culturel. Dans ce cas, la préhistoire qui devient de plus en plus une science fondamentale de l'hominisation, doit selon Morin,

*contribuer à la formation d'une conscience humaniste et éthique d'appartenance à l'espèce humaine, [...] complétée par la conscience du caractère matriciel de la Terre pour la vie, et de la vie pour l'humanité, lesquelles nous conduiront à abandonner le rêve dément de conquête de l'Univers et de maîtrise de la nature formulé par Bacon, Descartes, Buffon, Marx, et qui a animé l'aventure conquérante de la technique occidentale.*¹²³⁹ 2

¹²³⁷ Bianchi (F), *Op. cit.*, p. 12.

¹²³⁸ Morin (E), *Tête bien faite*, *Op. cit.*, p. 39.

¹²³⁹ *Ibid.*, p. 42.

Les sciences de l'homme doivent alors converger vers ce que Bianchi appelle le **rassemblement des disciplines**, pour contribuer à la formation des nouvelles humanités. Par exemple, la psychologie devrait s'intéresser au destin individuel ou subjectif de l'homme, en même temps qu'à son destin social ; l'économie au problème de la survie ; l'enseignement des mythes, des religions et idéologies aux modalités de leur emprise sur les esprits. Et Morin conclut que « *toutes les disciplines, tant des sciences naturelles que des sciences humaines, peuvent être aujourd'hui mobilisées pour converger sur la condition humaine.* »¹²⁴⁰ C'est donc ce à quoi est destiné le troisième niveau de l'enseignement éducatif.

Le quatrième niveau porte sur l'introduction de l'**incertitude** dans la connaissance. En effet pense Bianchi, au-delà de l'évolution graduelle des enseignements dispensés aux apprenants dans le cadre de ce nouvel enseignement, ceux-ci doivent s'intéresser à la noologie, à la noosphère, à la science des idées, d'un monde vivant, virtuel et immatériel, essentiellement constitué d'informations, représentations, concepts, idées, mythes, relativement autonomes et qui dépendent de nos esprits et de notre culture.¹²⁴¹ Ceci permettra de comprendre que les idées et les hommes sont dans un rapport de possession « *au sens le plus fort et magique du terme, et qu'il arrive aux hommes d'être capables de mourir pour des idées, c'est-à-dire pour leurs convictions, qu'elles soient fondées ou pas.* »¹²⁴² S'il existe un savoir fondamental et indépassable dont l'humanité a hérité de la science du XX^{ème} siècle, c'est selon Bianchi, « *la reconnaissance des limites de la connaissance, ce qui revient à devoir affronter l'incertitude puisqu'il est impossible de l'éliminer.* »¹²⁴³

Tous les principes qui constituent l'unité rationnelle, c'est-à-dire l'ordre, le déterminisme, la fiabilité identitaire..., sont désormais remis en question par le développement des nouvelles disciplines. De la cosmologie à l'anthropologie en passant par la biologie, souligne Bianchi, les sciences de notre temps nous permettent de concevoir l'**implication dialogique** de l'ordre, du désordre et de l'organisation dans la connaissance. Cette implication doit être associée au **hasard**

¹²⁴⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 58.

¹²⁴² Bianchi (F), *Op. cit.*, p. 13.

¹²⁴³ *Ibid.*, p. 13.

et à la **nécessité** qui constituent les multiples possibles de l'univers. Une telle combinaison traduit la nécessaire prise en charge de l'incertitude dans la connaissance¹²⁴⁴.

Tous ces principes exigent ce que Bianchi appelle l'« *apprentissage de la citoyenneté* », qui lui-même constitue le cinquième palier de l'enseignement éducatif. Dans un système démocratique, le **citoyen** s'identifie par sa **solidarité** et sa **responsabilité** à l'égard de sa patrie. Autrement dit, c'est celui qui a conscience de son enracinement et de son identité nationale. Pourtant, affirme-t-elle, ni le droit constitutionnel, ni le droit international, encore moins le marxisme, n'ont pu élucider la réalité de l'**Etat-nation**. Ce dernier est complexe et englobe à la fois les aspects territorial, politique, social, culturel, historique, mythique et religieux. Il est à la fois comme une communauté d'intérêts et comme une communauté identitaire. Il est aussi une communauté historique et culturelle. C'est une « *Communauté de destin* », commémorée de génération en génération par la famille, les chants, les musiques, les danses, les poésies, les livres et les écoles, dans lesquelles les enfants intègrent l'idée d'un passé national. Toutefois, cette communauté de destin doit être renforcée par ce que Morin appelle la « *fraternité mythologique* ». De substance féminine, la nation comporte en elle

les qualités de la Terre-Mère (Mère-Patrie), du Foyer (...) et elle suscite, dans les moments communautaires, les sentiments d'amour que l'on ressent naturellement pour la mère. L'Etat, lui, est de substance paternelle. Il dispose de l'autorité absolue et inconditionnelle du père-patriarche, à qui l'on doit obéissance. La relation matri-patriotique à l'Etat-Nation suscite, face à l'ennemi, le sentiment de fraternité mythique des "enfants de la patrie"'.¹²⁴⁵

Ces propos ont une forte coloration mythico-religieuse qui elle-même doit être relativisée, pour ne pas se transformer en un nationalisme agressif. Elle ne doit laisser transparaître que les sentiments de solidarité locaux, continentaux et planétaires. Désormais, nous devons concevoir notre histoire d'un point de vue général. Nous devons accepter l'idée que nous les hommes, sommes membres d'une communauté de destin planétaire, au sens où, affirme Bianchi,

nous devons affronter les mêmes dangers (écologiques, biologiques, économiques, nucléaires), au sens où nous avons une identité humaine commune que nous a transmise Homo sapiens, notre ancêtre commun, et cela fait de nous des enfants de la vie terrestre et des enfants de la Terre.¹²⁴⁶

¹²⁴⁴Morin a donc raison d'identifier la pensée à l'incertitude.

¹²⁴⁵Morin (E), *Tête bien faite*, p. 47.

¹²⁴⁶Bianchi, *Op. cit.*, p. 15.

Le nouvel enseignement se présente alors comme une urgence et nécessite la réorganisation des trois niveaux de connaissances : **primaire**, **secondaire** et **supérieur**. Au primaire, il s'appuie sur les questions fondamentales, notamment : Qu'est-ce que l'homme ? La vie ? Le monde ? Qu'est-ce qu'une chose ? Qu'est-ce qu'une cause ? Elles permettraient de saisir le réel tel que nous le connaissons aujourd'hui, la nature humaine, devant s'inscrire dans « *une démarche qui lierait l'interrogation sur la condition humaine à l'interrogation sur le monde* ». ¹²⁴⁷ L'apprentissage de la vie aurait deux orientations : « *la voie intérieure par la pratique systématique de l'auto-examen, et la voie extérieure par l'initiation à l'étude des média.* » ¹²⁴⁸ A ceci, il faut ajouter l'enseignement des autres disciplines telles que la mathématique et les langues qui demeurent selon Morin, intégralement maintenues.

Dans l'enseignement secondaire, l'enfant apprendrait la vraie culture, susceptible d'établir le dialogue entre la culture scientifique et celle des humanités. L'histoire y jouerait un rôle capital en lui permettant de « *s'incorporer dans l'histoire de sa nation, de se situer dans le devenir historique de (...) l'humanité, de développer en lui un mode de connaissance qui saisisse les caractères multidimensionnels ou complexes des réalités humaines.* » ¹²⁴⁹ Ces enseignements devraient approfondir les concepts initiés au primaire : l'**Univers**, la **Terre**, la **Vie** et l'**Homme**.

L'enseignement supérieur ¹²⁵⁰ devrait aussi intégrer le nouvel enseignement éducatif. Selon Morin, réorganiser l'Université reviendrait à remanier la structure des Facultés. Il devrait y avoir une **Faculté du Cosmos**, qui comporterait sa section philosophique ; une **Faculté de la Terre**, regroupant les sciences de la Terre, l'écologie, la géographie physique et humaine ; une **Faculté de la connaissance**, dans laquelle l'épistémologie, la philosophie de la connaissance et les sciences cognitives seraient dispensées ; une **Faculté de la vie** ; une **Faculté de l'humain**, qui regrouperait la préhistoire, l'anthropologie biologique, l'anthropologie culturelle, les sciences humaines, sociales et économiques, et qui devraient intégrer la problématique liant l'individu, l'espèce et la société ; enfin, une **Faculté de l'histoire**, qui poserait les jalons d'une histoire na-

¹²⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁴⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁴⁹ Morin (E), *Tête bien faite*, *Op. cit.*, p. 90.

¹²⁵⁰ Selon Bianchi, « *l'Université souffre de la « pression suradaptative qui pousse à conformer l'enseignement et la recherche aux demandes économiques, techniques, administratives du moment, écrit Morin* », et de la disjonction radicale des savoirs entre disciplines, de l'énorme difficulté à établir des ponts institutionnels entre les savoirs, et enfin de la disjonction entre culture humaniste et culture scientifique. », *Op. cit.*, p. 16.

tionale et mondiale d'une part et d'autre part, des grandes civilisations éparpillées dans les cinq continents.

Cette réforme éducationnelle doit constituer des nouvelles humanités. Elle doit reposer sur : **(1) le principe systémique et organisationnel**, reliant la connaissance des parties à la connaissance du tout. **(2) Le principe hologrammatique**, posant que la partie est dans le tout, mais aussi le tout dans la partie. **(3) Le principe de la boucle rétroactive**, inauguré par Norbert Wiener écrit Bianchi, et qui rend possible la connaissance des processus auto-régulateurs. **(4) Le principe de la boucle récursive**, pour concevoir les processus d'auto-production et d'auto-conservation. **(5) Le principe d'autonomie et de dépendance ou d'auto-éco-ré-organisation**, à même d'expliquer la singularité de l'organisation de la vie. **(6) Le principe dialogique**, qui doit unir les aspects antagoniques et indissociables d'une même réalité. La dialogique permet, comme le note Bianchi, d'assumer rationnellement l'inséparabilité autrefois formulée par Niels Bohr, de deux termes contradictoires, pour concevoir un phénomène complexe. **(7) La réintroduction du sujet connaissant dans la connaissance**, afin de reconnaître que « *de la perception en passant par la mesure et la théorie, la connaissance est le produit de la construction d'un sujet dans un temps et une culture donnés.* »¹²⁵¹

Le second moment de la trilogie pédagogique se retrouve dans *Relier les connaissances*¹²⁵². Il s'agit d'une série de conférences-débats tenues du 16 au 24 mars 1998, réunissant plusieurs intellectuels et experts dans différents domaines du savoir, pour statuer sur la réforme éducationnelle en France. Et selon Morin, l'objectif de ces « *journées thématiques* », riches en connaissance, était « *de situer les cadres et les horizons mentaux où les enseignants pourraient inscrire leurs disciplines, confronter leurs savoirs et les situer dans une problématique importante.* »¹²⁵³

Il s'agissait pour lui de mettre à l'épreuve sa philosophie de l'éducation, de la confronter à celles des autres intellectuels et spécialistes, pour l'intégrer dans le système éducatif général et de construire une nouvelle humanité qui serait capable de comprendre et de résoudre les grands problèmes de notre temps. Les disciplines qui constituent cette éducation devraient à la fois

¹²⁵¹*Ibid.*, p. 18. Ce nouvel enseignement permet de voir la pertinence de la rationalité complexe dans la saisie et la pérennisation de l'univers, de nos vies et de nos sociétés. Autrement dit affirme Bianchi, il est question pour Morin de « *jeter les bases d'une anthropologie générale et d'un nouvel humanisme régénérés par les sciences d'aujourd'hui, et dont les conséquences seraient à la fois existentielles, éthiques et civiques.* », *Ibid.*, p. 18.

¹²⁵²Morin (E), *Relier les connaissances. Le défi du XX^e siècle*, Seuil, 1999.

¹²⁵³*Ibid.*, p. 8.

prendre en charge les objets naturels et culturels. Ceux-ci correspondent à nos pensées, présentes dans nos essais et poésies, et aux problèmes issus de notre tradition culturelle, mais qui demeurent actuels. Aussi, ils correspondent aux curiosités naturelles de l'enfance et de l'adolescence, et qui sont restées celles des adultes.

Il est question ici de revenir sur les problématiques qui ont été développées en littérature et en philosophie et qui note Morin, se retrouvent enrichies et renouvelées par les grands acquis des sciences contemporaines. Il s'agit en réalité de construire des nouvelles humanités « *à partir des deux polarités complémentaires et non antagonistes, la culture scientifique et la culture humaniste.* »¹²⁵⁴ Huit thématiques ont alors émaillé les conférences, notamment le **Monde** ; la **Terre** ; la **Vie** ; l'**Humanité** ; les **Langues**(les civilisations, la littérature, les arts et le cinéma) ; l'**Histoire** ; les **Cultures adolescentes** et **Relier les connaissances**.

Le dernier volet de la trilogie éducative se retrouve dans *Les Sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Cet ouvrage est réparti en sept chapitres¹²⁵⁵ qui se présentent comme le condensé des cinq premiers tomes de *La méthode*. Selon Bianchi, le volet éducatif de la rationalité complexe morinienne couronne « *l'ensemble de l'œuvre qu'il a dès l'origine contribué à concevoir, l'édification d'une anthropologie générale et d'une anthropologie induite par la nouvelle situation historique de l'humanité.* »¹²⁵⁶

En clair, la nouvelle réforme éducative a pour point de départ son « *Anthropocosmologie* », et peut se résumer dans la formule suivante : « *tout ce qui est cosmologie concerne essentiellement l'homme, tout ce qui est anthropologie concerne essentiellement le cosmos.* »¹²⁵⁷ Il ne fait aucun doute que l'homme est d'une part bio-anthropo-cosmique et d'autre part, socio-culturel. Et c'est à ce niveau que le problème se pose avec acuité. Nous savons que ces liens fondamentaux qui l'unissent à la Nature ont été depuis fort longtemps brisés par l'unité rationnelle occidentale. Cette dernière fait partie de ce que Pius Ondoua nomme d' « *exclusivisme méthodologique* », reposant sur la restriction, la réduction du savoir aux seuls savants. Bien plus, ajoute-t-il,

¹²⁵⁴Morin (E), *Relier les connaissances*, *Op. cit.*, p. 15.

¹²⁵⁵A savoir : 1. Les cécités de la connaissance : l'erreur et l'illusion ; 2. Les principes d'une connaissance pertinente ; 3. Enseigner la condition humaine ; 4. Enseigner l'identité terrienne ; 5. Affronter les incertitudes ; 6. Enseigner la compréhension ; 7. L'éthique du genre humain.

¹²⁵⁶Bianchi, *Op. cit.*, p.20.

¹²⁵⁷Morin (E), *Le vif du sujet*, *Op. cit.*, p. 327.

*il y a une conception « mécaniste/formaliste et simplement analytique » de la nature [preuve indirecte de la nécessaire ontologisation de toute science, qui ne saurait être recherche de rapports sans rapports] ; de ce point de vue, on peut décrire selon les lois mathématiques de la physique des particules élémentaires les atomes, les molécules et leurs combinaisons ; on peut décrire la pensée en terme de circuits de neurones...*¹²⁵⁸

Le nouvel enseignement éducatif ne se donne pas une trajectoire disjonctive et simplifiante. Il ne se pose pas comme un postulat universel et éternitaire. Il est producteur des voies de recours et de contournement de la situation de crise, d'auto-anéantissement, dans laquelle l'humanité se trouve plus que jamais condamnée actuellement. Françoise Bianchi est un peu plus claire à propos. Pour elle, il ne s'agit pas d'

*un programme à appliquer tel quel, mais des objectifs, des principes, des finalités, bien sûr des contenus, et enfin des axes stratégiques pour une action en faveur [d'une] réforme qui constituerait une révolution de pensée qui (...) favoriserait en retour [l'émergence de l'enseignement éducatif proprement dit].*¹²⁵⁹

Son objectif majeur est d'amener l'humanité à prendre conscience de la gravité de la situation actuelle, celle de son éventuel anéantissement, à reconnaître qu'elle vit dans un monde, une planète, la « Terre-Patrie », avec qui elle doit dialoguer, au lieu de l'asservir ou de la détruire. En dialoguant avec la nature et avec elle-même, elle marquerait un tournant décisif vers sa préservation, au moyen de ce que Morin appelle la « société-monde ». Cette nouvelle orientation cognitive est d'autant plus nécessaire qu'« il n'est pas possible de comprendre la possibilité d'une société-monde, qui implique l'existence d'une civilisation planétaire et une citoyenneté cosmopolite, sans comprendre la planétarisation de l'humanité et le défi de gouvernance. »¹²⁶⁰

2 : La nécessité de la connaissance transdisciplinaire

Le XX^{ème} siècle s'est présenté comme un siècle d'éclosion et de foisonnement des connaissances scientifiques. Et ceci a entraîné la naissance de nouvelles disciplines qui assurément, se sont éloignées les unes les autres. C'est de cette manière qu'il a basculé dans

¹²⁵⁸Ondoua (P), *Développement technoscientifique. Défis actuels et perspectives*, L'Harmattan, 2010, p. 101, 102. Il ajoute même que le souci de l'unité rationnelle est « de parvenir grâce à la méthode expérimentale, à une objectivité de plus en plus poussée, par un double mouvement d'adéquation à l'objet et de décentration du sujet individuel dans la direction du sujet épistémique [on passe ainsi du sujet réel (de classe) au sujet générique (anhistorique)]. », *Ibid.*, p. 102. Ceci nous conduit à l'occultation et à l'anéantissement de la connaissance tout entière.

¹²⁵⁹Bianchi (F), *Op. cit.*, p. 6.

¹²⁶⁰Morin (E), Motta (R), Ciurana (E-R), *Eduquer pour l'âge planétaire*, Balland, 2003, p. 83.

l'hyperspécialisation, qui elle-même n'a pas résolu le problème de la connaissance. D'où la nécessité et même l'urgence d'une **reliance** des disciplines scientifiques, pour une vision synoptique et claire de la chose à connaître. Cette reliance est tributaire des notions de **pluridisciplinarité**, d'**interdisciplinarité** et de **transdisciplinarité**. Mais il existe des légères différences entre elles. Selon Nicolescu :

La pluridisciplinarité concerne l'étude d'un objet d'une seule et même discipline par plusieurs disciplines à la fois.¹²⁶¹ (...) L'interdisciplinarité (...) concerne le transfert des méthodes d'une discipline à l'autre.¹²⁶² (...) contribue même au big bang disciplinaire. (...) La transdisciplinarité concerne (...) ce qui est à la fois entre les disciplines, à travers les différentes disciplines et au-delà de toute discipline. Sa finalité est la compréhension du monde présent, dont un des impératifs est l'unité de la connaissance.¹²⁶³

La pensée complexe se veut transdisciplinaire. Et la transdisciplinarité peine à s'imposer à cause de la domination de l'hyperspécialisation disciplinaire. La question qui surgit de cette situation est la suivante : « *Y a-t-il quelque chose entre et à travers les disciplines et au-delà de toute discipline ?* »¹²⁶⁴ Dans l'unité rationnelle classique, les disciplines sont distinctes de par l'objet, la méthode et la finalité. Entre elles, il n'y a rien. Dans ces conditions, il n'existe aucune possibilité de hiérarchiser les savoirs, car « *la pensée classique considère que chaque fragment de la pyramide, engendré par le big bang disciplinaire, est une pyramide entière ; chaque discipline clame que le champ de sa pertinence est inépuisable.* »¹²⁶⁵ Il n'y a donc pas ici, possibilité de penser les rapports entre les disciplines, aucune possibilité d'une pensée transdisciplinaire.

Cependant, la rationalité actuelle se veut complexe. Elle est tributaire de la transdisciplinarité. Il y a donc une dichotomie entre les deux approches. Car « *pour la pensée classique, la transdisciplinarité est une absurdité car elle n'a pas d'objet. En revanche pour la transdisciplina-*

¹²⁶¹ « *La recherche pluridisciplinaire apporte un plus à la discipline en question (l'histoire de l'art ou la philosophie, dans nos exemples), mais ce "plus" est au service exclusif de cette même discipline. Autrement dit, la démarche pluridisciplinaire déborde les disciplines mais sa finalité reste inscrite dans le cadre de la recherche disciplinaire.* », Nicolescu (B), *Op. cit.*, p. 26.

¹²⁶² Il y a trois degrés de l'interdisciplinarité : « *a) un degré d'application. (...) les méthodes de la physique nucléaire transférées à la médecine conduisent à l'apparition de nouveaux traitements du cancer ; b) un degré épistémologique. (...) le transfert des méthodes de la logique formelle dans le domaine du droit génère des analyses intéressantes dans l'épistémologie du droit ; c) un degré d'engendrement de nouvelles disciplines. (...) le transfert des méthodes de la mathématique dans le domaine de la physique a engendré la physique mathématique, de la physique des particules à l'astrophysique - la cosmologie quantique, de la mathématique aux phénomènes météorologiques ou ceux de la bourse - la théorie du chaos, de l'informatique dans l'art ...*, Ibid., p. 26, 27.

¹²⁶³ Ibid., p. 26, 27.

¹²⁶⁴ Ibid., p. 27.

¹²⁶⁵ Ibid., p. 27.

rité, la pensée classique n'est pas absurde mais son champ d'application est reconnu comme étant restreint. »¹²⁶⁶ Le vide interdisciplinaire et transdisciplinaire qu'a créé l'unité rationnelle occidentale, se trouve désormais occupé par des multiples possibles. La logique transdisciplinaire suppose l'existence de plusieurs niveaux de la Réalité, discontinus les uns par rapport aux autres. Et pour Nicoliescu, cette discontinuité caractérise la « *structure discontinue de l'espace transdisciplinaire, qui, à son tour, explique pourquoi la recherche transdisciplinaire est radicalement distincte de la recherche disciplinaire, tout en lui étant complémentaire.* »¹²⁶⁷

Telle qu'elle se présente, la recherche disciplinaire se rapporte à un seul niveau de la Réalité. Elle « *ne concerne que des fragments d'un seul et même niveau de réalité.* »¹²⁶⁸ Ce n'est pas le cas pour l'approche transdisciplinaire qui concerne plusieurs niveaux de la Réalité en même temps. Selon Louis D'Hainaut, elle se présente comme un état d'équilibre total entre l'influence de toutes les approches disciplinaires en cause, au niveau le plus élevé de coopération. La coopération implique elle-même une communication optimisée. La transdisciplinarité n'est pas une nouvelle discipline, encore moins une hyper-discipline, se voulant la remplaçante de la recherche disciplinaire. Au contraire, elle « *se nourrit de la recherche disciplinaire, qui, à son tour, est éclairée d'une manière nouvelle et féconde par la connaissance transdisciplinaire. Dans ce sens, les recherches disciplinaires et transdisciplinaires ne sont pas antagonistes mais complémentaires.* »¹²⁶⁹

Sur le plan méthodologique, la recherche transdisciplinaire repose sur trois piliers : la **Réalité**, la **Logique du tiers inclus** et la **Complexité**. La Réalité est par essence complexe, elle est pluri ou multidimensionnelle, et ne saurait être saisie ou modélisée non seulement par une seule discipline, mais aussi par son hyperspécialisation. Il s'agit de la penser à partir d'une approche transdisciplinaire, c'est-à-dire à partir d'une reliance et d'une coopération des disciplines parcellaires. Il faut en second lieu, inclure l'observateur ou le chercheur dans la connaissance. Enfin, l'approche transdisciplinaire est tributaire de l'intrication de l'ordre et du désordre, de la vérité et de l'erreur, de la certitude et de l'illusion.

¹²⁶⁶*Ibid.*, p. 27.

¹²⁶⁷*Ibid.*, p. 28.

¹²⁶⁸Nous le savons bien, la recherche disciplinaire est tributaire de l'hyperspécialisation, qui, à son tour, participe de la saisie d'un seul pan du savoir. Il n'y a dans ce cas, aucune possibilité de dispersion dans les domaines différents que celui dans lequel elle se déploie.

¹²⁶⁹Nicoliescu (B), *Op. cit.*, p. 28.

Mais le troisième palier, celui de la complexité, reste et demeure problématique pour la communauté scientifique. En effet, la transdisciplinarité pose le problème de sa scientificité. Si l'approche transdisciplinaire a pour ambition de trouver des réponses aux questions qui transcendent l'espace disciplinaire, c'est-à-dire d'« *apporter des réponses à des questions essentielles de la vie quotidienne* »¹²⁷⁰, il n'en demeure pas moins qu'elle reste fragile sur le plan de la méthode, « *de par le manque d'armature scientifique [dont bénéficie l'approche disciplinaire].* »¹²⁷¹ Il devient alors important pour celui qui veut s'y lancer, « *de suivre des règles strictes et précises [telles que la rigueur méthodologique, l'esprit critique, la coopération entre les disciplines concernées...] qui viendront pallier ce manque de structure.* »¹²⁷² Nous savons désormais que la transdisciplinarité n'est pas une hyper-discipline, dont l'objet et la méthode seraient hors de portée de l'espace disciplinaire. Auquel cas, elle ne pourra plus être considérée comme une approche disciplinaire à part entière, mais comme une idéologie, pense Habermas¹²⁷³. Gaël Le Boulch note l'impossibilité d'existence

*d'une transdisciplinarité omnisciente universelle ; elle ne peut être qu'un outil de communication ou de réflexion ponctuel au service d'une démarche rigoureusement scientifique s'inscrivant dans une ou plusieurs disciplines établies. C'est donc à la transdisciplinarité d'apporter la preuve de sa nécessité aux disciplines établies et non pas l'inverse.*¹²⁷⁴

Elle transcende les approches mono, inter et pluridisciplinaires, devenues inaptes à apporter des réponses satisfaisantes à certains problèmes qui se posent à l'être de l'homme aujourd'hui. Par ailleurs, elle doit être confiée à des chercheurs qualifiés, dont l'expertise n'est pas remise en cause. Ces derniers ont « *le temps d'assimiler les techniques et connaissances suffisantes d'un domaine de recherche donné pour se lancer dans l'entreprise risquée de la transdisciplinarité avec un œil avisé.* »¹²⁷⁵ Dans le même ordre d'idées ajoute-il,

¹²⁷⁰Le Boulch (G), « Vers une méthodologie transdisciplinaire ? », 3^e journées des Doctorants, FROG, Paris, Université de Paris IX Dauphine, Octobre 2002, gleboulch@hotmail.com, p. 4, document électronique, consultation du 28 juillet 2019.

¹²⁷¹*Ibid.*, p. 4.

¹²⁷²*Ibid.*, p. 4.

¹²⁷³Habermas (J), *La technique et la science comme « idéologie »*, Gallimard, 1968. C'est d'ailleurs ce même caractère idéologique que les acteurs de la pensée complexe ont reprochés aux disciplines parcellaires.

¹²⁷⁴Le Boulch (G), *Op. cit.*, p. 5.

¹²⁷⁵*Ibid.*, p. 6. Mais alors, peut-on réellement trouver un chercheur répondant à ce critère hautement sélectif ? Cette question reste sans réponse si nous nous en tenons aux conflits d'intérêt et aux désaccords logiques et méthodologiques entre les chercheurs d'une même discipline d'une part et d'autre part, à la validation de la compétence d'un tel individu par une autre communauté disciplinaire.

*les expériences de pluridisciplinarité et d'interdisciplinarité dans des recherches antérieures peuvent être considérées comme des gages de qualité supplémentaires de la qualité du chercheur à concilier innovation et rigueur scientifique. Fort de ces expériences, (...) le chercheur peut être à même d'aborder la transdisciplinarité avec lucidité, ce qui limite le risque de dérive.*¹²⁷⁶

Cette idée nous montre le lien nécessaire entre la mono, l'inter, la pluridisciplinarité et la transdisciplinarité proprement dite, au-delà même de leurs différences. Selon Basarab Nicolescu, elles « *sont les quatre flèches d'un seul et même arc : celui de la connaissance.* »¹²⁷⁷ Elles ne s'opposent pas les unes aux autres, elles sont complémentaires à la saisie effective du réel. Seulement, l'approche transdisciplinaire se démarque des autres de par sa finalité. Si elle est souvent confondue aux approches interdisciplinaire et pluridisciplinaire (tout comme l'interdisciplinarité est souvent confondue à la pluridisciplinarité), cela est dû au fait qu'elles débordent ensemble les disciplines parcellaires. Toutefois, souligne-t-il :

*Cette confusion est très nocive dans la mesure où elle occulte les finalités différentes de ces trois nouvelles approches. [...] Tout en reconnaissant le caractère radicalement distinct de la transdisciplinarité par rapport à la disciplinarité, la pluridisciplinarité et l'interdisciplinarité, il serait extrêmement dangereux d'absolutiser cette distinction, auquel cas la transdisciplinarité serait vidée de tout son contenu et son efficacité dans l'action réduite à néant.*¹²⁷⁸

Autrement dit, au-delà des distinctions entre ces différentes approches, la transdisciplinarité évolue dans un vas-et-viens entre les disciplines, entre l'inter, la pluri et la multidisciplinarité. Elle a pour finalité de combler le vide épistémologique qu'a créé la rationalité classique, celui de l'hyperspécialisation et de la parcellisation des disciplines. Certes, elle comporte un risque d'incertitude et d'erreur, mais elle est plus que jamais nécessaire, mieux, elle est une urgence dans la saisie du réel et même dans la survie de notre espèce aujourd'hui. Et cette survie est elle-même tributaire de la complexité des rapports intersubjectifs qu'il nous faut étudier dans le chapitre suivant.

¹²⁷⁶*Ibid.*, p. 6. Nous pouvons tout de même dire qu'il est impossible d'évacuer le risque, l'erreur, la dérive dans la connaissance, nous l'avons vu. Toute théorie scientifique admet nécessairement un risque d'erreur et d'incertitude. Ce qui ne l'évacue pas la rigueur scientifique à laquelle toute connaissance scientifique fait référence.

¹²⁷⁷Nicolescu (B), *Op. cit.*, p. 28.

¹²⁷⁸*Ibid.*, p. 29.

NEUVIEME CHAPITRE : LA NOUVELLE SOCIALITE DE L'HOMME FACE AU PARADIGME DE COMPLEXE

Le présent chapitre, le tout dernier de cette réflexion, porte sur l'actualité de la rationalité complexe au point de vue sociopolitique. Le précédent nous a permis de méditer sur la nécessité, mieux, l'urgence de la pensée complexe dans la connaissance de notre temps. Il nous a permis d'une part, de comprendre la nécessité d'introduire de nouveau l'erreur, l'incertitude dans le savoir. D'autre part, il nous a conduit à l'urgence de la transdisciplinarité, c'est-à-dire à l'interconnectivité des savoirs ou des disciplines. De ce qui précède donc, nous constatons que cette même nécessité, cette même urgence de la rationalité complexe, s'impose dans les rapports sociopolitiques de notre planète. Et pour ce faire, nous nous appesantirons d'abord sur le rapport entre la société close et la société ouverte, ensuite sur la redéfinition du concept de mondialisation, afin de tendre vers une socialité d'avenir plus humaine, plus humanisante que celle dans laquelle nous sommes plongés.

I : LA RATIONALITE COMPLEXE, UN GAGE POUR LA SOCIETE OUVERTE

1 : La philosophie de la société close

A priori, la rationalité complexe se veut **ouverte** de par l'interconnexion nécessaire des éléments qui la constituent. Elle est ouverte parce qu'elle prend en charge tous les aspects qui constituent la totalité. Sur le plan sociopolitique, elle se caractérise par la reconnaissance et par le respect de l'autre, du moins c'est ce vers quoi elle tend. Seulement, elle est encore éloignée de son dessein, au regard de la dictature incessante et plus que jamais grandissante de l'univision rationalisatrice de notre planète par l'Occident. C'est donc cette vision totalitaire, imposée aux autres peuples, à l'altérité, qui détermine ce que nous appelons désormais la **société close**.

La société close est marquée par un **enfermement idéologique**, tendant à ramener ou à réduire le Tout, le tissu social dans son ensemble, à une unité principielle, à une société universelle. Il s'agit ici, d'une vision partielle et partielle du monde que l'Occident impose quotidiennement aux autres peuples du monde. La société close est régie par un **économisme** à forte **domination capitaliste**. Le capitalisme a fait naître les notions de **développement** et de **sous-développement**. Elles sont désormais et plus que jamais considérées comme les maîtres-mots des

sociétés modernes. Selon Pius Ondoua, un regard synoptique sur le monde actuel nous présente le problème majeur de sa division en trois blocs : les **Capitalistes** (les Etats-Unis, l'Europe occidentale, le Japon, l'Australie...) ; les **Socialistes** (la Russie et ses satellites, la Chine, les démocraties populaires d'Europe centrale, le Cuba...) et le **Tiers-monde** (l'Afrique, l'Amérique latine, l'Océanie, l'Inde...). De son point de vue,

*ces versions sont fondées sur le postulat de l'homogénéité de tous les pays développés, sur les plans technologique, économique, social et culturel. Ces pays développés seraient la société de type industriel alliant de manière harmonieuse le développement économique du bien-être social.*¹²⁷⁹

Cette division et cette classification hiérarchisent à coup sûr les peuples, les sociétés et les espaces géographiques, à partir du simple quantificateur économique. La hiérarchisation du potentiel économique des pays du monde suppose que les Etats dits développés, c'est-à-dire ayant atteint un seuil (certain ? ultime ?) d'industrialisation, sont désormais à l'abri des problèmes liés à la pauvreté. Et selon ses bâtisseurs, c'est le modèle ultime et adéquat que devraient suivre les autres peuples du monde. Pourtant, cela n'est visiblement pas le cas. A ce sujet, Yves Benot se posait, dans les années soixante-dix, les questions suivantes :

*Faudrait-il croire que la misère y a disparu, faudrait-il passer sous silence bidonvilles et slums, faudrait-il tenir pour nuls et non venus un certain nombre de phénomènes pourtant visibles à l'œil nu, tels que l'émigration forcée du Mezzogiorno italien, les niveaux normaux de chômage aux Etats-Unis ou en France, les maladies nouvelles dues aux cadences forcées, le maintien des bas salaires, etc. ?*¹²⁸⁰

Il faut reconnaître que l'Occident, à travers son industrialisation effrénée, essaie tant bien que mal de réduire, à défaut de les éradiquer, tous les problèmes de pauvreté ou de misère dans son espace géographique. Son objectif majeur est la promotion permanente du bien-être de tous et de chacun. Mais alors, la résolution de certains problèmes en provoque d'autres. Déjà, dans *De la médiocrité à l'excellence*, Ebénézer Njoh-Mouelle nous a fait comprendre que l'abondance du pain quotidien ne saurait être « le critère d'un développement certain »¹²⁸¹. Il a ajouté que le développement économique et social, qui vise uniquement la production massive des biens de con-

¹²⁷⁹Ondoua (P), *Existence et valeurs IV. Un développement « humain », réflexion éthique et politique*, Pensée africaine, L'Harmattan, 2011, p. 17.

¹²⁸⁰Benot (Y), *Qu'est-ce que le développement ?*, Maspero, 1973, p. 8.

¹²⁸¹Njoh-Mouelle (E), *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Clé, 4^{ème} Edition, 2011, p. 28.

sommation, n'ajoute rien à l'être de l'homme dans le cadre de l'amélioration de ses conditions d'existence. La raison est que :

*Produire pour produire serait bientôt suivi de consommer pour consommer. Et c'est le consommateur qui étoufferait, n'ayant plus le temps à consacrer à autre chose. L'on rejoindrait la situation du sous-développement par un passage à l'autre extrême : si l'hypo-consommation entraîne une débilité physique et intellectuelle pour l'homme, l'hyper-consommation devra produire le même effet en épuisant un organisme incapable de soutenir un certain rythme de consommation sans éclater.*¹²⁸²

Une telle approche cognitive ne va pas sans contradictions. En effet, la définition occidentaliste du développement est sous-tendue par deux idées fondamentales. La première est qu'il existe, selon Pius Ondoua, « un modèle de développement qu'il faudrait nécessairement admettre à titre de référence et d'objectif pour le monde entier, modèle déjà atteint par les pays développés. »¹²⁸³ Toutefois, existe-t-il un modèle unique de développement auquel tous les hommes, toutes les sociétés, aussi différentes soient-elles, devraient adopter pour atteindre le seuil ultime du bien-être ou du bonheur ? Selon Pius Ondoua en tout cas, ce qui lie les hommes en premier, ce sont les problèmes d'ordre biologique. Mais, « la détermination des besoins minimaux, une fois franchi le seuil de ce qui est strictement nécessaire du point de vue biologique, ne saurait avoir un caractère universel »¹²⁸⁴. Du coup, l'universalisation de la question du développement devient irrecevable.

La seconde idée, qui est nécessairement liée à la première, s'articule autour de la thèse selon laquelle « les pays sous-développés doivent tenter de rattraper le retard accumulé, pour combler le fossé qui les sépare des pays occidentaux développés, ajoute-t-il. »¹²⁸⁵ Un tel point de vue ne saurait faire l'unanimité du simple fait que, comme nous venons de le voir, les problèmes diffèrent d'un pôle de la planète à l'autre, d'où l'impossibilité de les réduire au modèle économique de l'Occident, seul à même de les résoudre. Car, ce dernier « n'est qu'une des multiples formes de détermination et de satisfaction des « besoins minimaux » ainsi que de réalisation du rapport de l'homme à son milieu et à son avenir. »¹²⁸⁶

¹²⁸² *Ibid.*, p. 29.

¹²⁸³ Ondoua (P), *Existence et valeurs IV, Op. cit.*, p. 18.

¹²⁸⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁸⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, p. 18. De ce qui précède donc, « poser le problème du développement en terme de rattrapage [pour les pays sous-développés] conduit alors (...) à une impasse ou tout au moins, de sérieuses difficultés. », *Ibid.*, p. 18.

La répartition économique du monde est étroitement liée à la **colonisation**. L'ensemble constitué des pays pauvres ou en voie de développement a subi une longue période coloniale, marquée par toutes sortes d'abus (exploitation, sévices corporels, bâillonnements, meurtres...) Et selon Yves Benot,

*tous les pays de cette zone ont, sans exception, été réduits à l'état de colonie, par les grandes puissances européennes, à un moment ou à un autre, entre le XIV^{ème} siècle et XX^{ème} siècle, et tous jusqu'ici sont restés totalement en grande partie dépendants des pays développés dès la seconde moitié du XX^{ème} siècle.*¹²⁸⁷

Tel est encore le cas aujourd'hui. Le Tiers-monde reste le théâtre de la néo-colonisation. L'indépendance dont jouissent les pays qui le constituent reste fictive ou théorique. Il y a peut-être eu quelques avancées significatives en ce qui concerne certaines libertés, mais l'Occident a toujours un droit de regard sur les activités sociopolitiques et économiques de ces pays. L'avenir de cette partie du monde dépend foncièrement du pouvoir décisionnel des grandes puissances. Les points de vue portant sur cette domination sont divergents entre les Occidentaux eux-mêmes, mais la logique du colon ou du plus fort demeure. De toutes les façons, la situation de crise dans laquelle est plongée le Tiers-monde n'est pas une fatalité. Et selon Pius Ondoua, les notions de Tiers-monde et de sous-développement sont

*plutôt une création de l'histoire à une période donnée, en fonction des objectifs précis, ce qui ne manifeste que mieux le caractère artificiel et aléatoire de la division actuelle du monde entre une partie de l'humanité, noble et détenant l'initiative historique, à savoir les pays du Nord, développés, et une autre à laquelle cette division est par définition refusée, et qui a ainsi pour statut et pour vocation d'être objet et non sujet de l'histoire humaine.*¹²⁸⁸

Seulement, cette situation n'est pas indépassable. Cette frange de l'humanité ne doit en aucun cas la subir éternellement. Une telle situation est relative au « *fait historique et partant, conjoncturel, de la supériorité politico-économique et militaire des pays coloniaux et néocoloniaux sur les colonies...* »¹²⁸⁹ Tout ceci confirme notre hypothèse de départ, celle de la perpétuation de l'idéologie dominante de l'Occident sur les autres portions de la planète. Elle est relative au caractère uniforme, mieux, identitaire des concepts de développement et d'occidentalisation. Et selon Pius Ondoua :

¹²⁸⁷ Benot (Y), *Op. cit.*, p. 17.

¹²⁸⁸ Ondoua (P), *Existence et valeurs IV*, *Op. cit.*, p. 18, 19.

¹²⁸⁹ *Ibid.*, p. 19.

*Une telle identification suppose (...) d'une part, que les pays sous-développés sont simplement en retard sur le droit chemin qui a conduit les pays développés à leur niveau actuel, et d'autre part, que le déroulement de l'histoire de l'humanité est linéaire, et donc que l'Europe occidentale demeure le point de référence, en un mot, la norme de cette histoire.*¹²⁹⁰

La dépendance dans laquelle le Tiers-monde est réduit, repose sur une « *réalité dialectique* », comme le note Pius Ondoua. Et pour s'en affranchir, il faut examiner deux pôles de réflexion. Le premier, le **pôle minimum**, « *consiste dans la reconnaissance formelle de la non-universalité du modèle occidental de développement et de civilisation, sans que cette reconnaissance soit toutefois associée à une rupture programmée du système.* »¹²⁹¹ La domination qu'elle subit n'est donc pas uniquement idéologique, elle est en même temps politique et instrumentale. Erhard Eppler, affirme qu'en examinant ce qu'il est convenu d'appeler « *un pays en voie de développement* », il faut reconnaître qu'une bonne part d'idéologie issue de la notion de « *développement* » est bien plus considérable, bien plus importante que ce qui est généralement admis par le sens commun. Cette approche n'est pas gratuite, elle a un objectif précis, celui de la réalisation par les pays du Sud, du modèle industriel de la société occidentale. Dès lors, écrit-il,

*c'est vers la réalisation de cet objectif que les pays en développement devraient tendre en permanence (...) seul un tel mouvement peut être considéré comme natu-
rel, nécessaire et donc aussi rationnel : Mais il est vrai que le caractère problématique d'une telle prémisse idéologique commence lentement à s'imposer à nos évidences.* »¹²⁹²

Le second, le **pôle maximum**, est un peu plus tranché que le premier. Au-delà de la non-reconnaissance de l'unité politico-économique occidentale (qui ne relève que de la prise de conscience par le Tiers-Monde de sa situation), il est question de penser par la suite, aux moyens par lesquels le salut ou l'affranchissement serait effectif. Pour ce faire, Yves Benot propose la « *rupture salutaire* », qui n'a d'ailleurs pas un contenu concret, puisqu'elle suppose, à notre avis, une rupture négociée. Encore que la négociation puisse être refusée par le camp adverse. Il ne s'agit

¹²⁹⁰*Ibid.*, p. 19. Mais alors, disons-le de nouveau, cette situation n'est pas éternelle, elle pourrait, à un moment donné de l'histoire, être modifiée par d'autres facteurs, eux-mêmes historiques et conjoncturels. Et comme l'a si bien dit Benot : « *Dressé en bloc en face du monde développé, [...] l'univers sous-développé, en dépit de sa majorité numérique, demeure un phénomène aberrant, une fâcheuse erreur dans le cours du projet humain, mais qui sera peut-être corrigée un de ces jours.* », *Op. cit.*, p. 12, 13.

¹²⁹¹Ondoua (p), *Op. cit.*, p. 20.

¹²⁹²Eppler (E), *Peu de temps par le Tiers-monde*, Sociologie nouvelle situation, Ed. Duculot, 1973, p. 16.

pas non plus de procéder à une rupture sanglante, c'est-à-dire armée, si tant est que la puissance militaire du colon est largement supérieure à celle du colonisé.

Un autre fait peut nous amener à expliquer l'actuelle socialité de l'être de l'homme, c'est la **postmodernité**. Elle se définit d'abord comme mouvement artistique théorisé et vulgarisé par Charles Jencks, marquant une rupture ironique avec les conventions anhistoriques du modernisme en architecture et en urbanisme¹²⁹³. Plus tard, elle va se développer dans les milieux intellectuels occidentaux pour devenir centrale dans la conception de la société européenne (et française en particulier) après la seconde guerre mondiale. Le postmodernisme se confond très souvent au **déconstructionnisme**. C'est un mouvement philosophique de la **déconstruction**, œuvre de Jacques Derrida, participant à la fois de la philosophie et de la littérature, relevant les décalages et les confusions de sens de la métaphysique, par le moyen d'une lecture se focalisant sur les principes sous-entendus et les omissions contenus dans le texte lui-même. Il a eu pour chefs de file les auteurs tels que Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Emanuel Lévinas, Luc Ferry...

Au point de vue sociopolitique, la postmodernité désigne un état ou une condition de la société postmoderne, sortie pour certains, des temps modernes depuis la chute du mur de Berlin, l'effondrement de l'URSS et la fin des grandes idéologies telles que le marxisme. Selon Pierre Gonod, elle est apparue pour rompre avec la modernité, précisément « *le progressisme occidental selon lequel les découvertes scientifiques et, plus globalement, la rationalisation du monde représenteraient une émancipation pour l'humanité.* »¹²⁹⁴ Selon lui, cette rupture est survenue à un moment historique précis, au cours duquel les structures institutionnelles d'encadrement de la société et de l'individu (sur le plan spirituel ou mental) avaient considérablement chuté (abandon des grandes idéologies comportant une dimension explicative du monde, régression et affaiblissement des repères, des structures d'encadrement social et de sociabilité classiques ou traditionnelles, notamment la famille, les partis, l'Église et même l'école.) A l'opposé, se développait un type d'homme nouveau, libéré de toute contrainte et particulièrement soucieux de sa jouissance et de son épanouissement personnels, sous l'effet de la consommation de masse.

Seulement, la postmodernité ne peut plus totalement être comptable des mutations sociopolitiques de notre temps. Elle est aujourd'hui remplacée par ce que Gonod appelle

¹²⁹³ Wiktionnaire, *Op. cit.*, consultation du 23 juillet 2019.

¹²⁹⁴ Gonod (P), « L'hypothèse générale de la prospective anthropolitique », vol. II, *Op. cit.*, p. 6.

l'**hypermodernité**, qui elle-même met l'accent sur la radicalisation et l'exacerbation de la modernité. En effet, écrit-il,

*“Hyper” est un élément qui désigne le trop, l'excès, l'au-delà d'une norme ou d'un cadre, qui implique une connotation de dépassement constant, de maximum, de situation limite. L'accent est donc mis non pas sur la rupture avec les fondements de la modernité mais sur l'exacerbation de la radicalisation de celle-ci.*¹²⁹⁵

L'hypermodernité est au fondement de plusieurs mutations anthropologiques. Comment donc comprendre l'être de l'homme aujourd'hui ? Selon Gonod, il peut être saisi sous l'angle de la **réflexivité**. Celle-ci se définit comme « *le fait d'être en regard de soi-même, de s'analyser, d'opérer des choix et de prendre les décisions...* »¹²⁹⁶ L'homme a toujours été réflexif. La réflexivité n'est donc pas le propre de l'hypermodernité, de l'actuelle socialité humaine. Cependant, il existe une différence entre la réflexivité de la modernité et celle de l'hypermodernité. La première était marquée par la primauté et la supériorité des structures sociales sur l'homme, elles lui produisaient des réponses sociales, le sens du bien et du mal, du vrai et du faux. Bref elles se présentaient comme la base sur laquelle étaient adossées toutes les valeurs positives auxquelles il devait absolument se soumettre. Elles le portaient et lui permettaient d'agir. Ce n'est plus le cas de nos jours, affirme Gonod. Elle passe par la **subjectivité** de l'individu qui désormais, lui permet de construire les conditions qui le poussent à agir. Elle devient décisive parce qu'elle marque une rupture radicale entre la socialité classique et la socialité moderne.

La réflexivité est un travail permanent qui implique deux logiques qui ne cessent de s'opérer : « *une ouverture réflexive, une distance à soi, un questionnement, et puis dans l'action la "refermeture" de la boîte. Le plus important à comprendre, c'est que l'individu moderne est condamné à un travail de construction de sens, de ce qui fait sens pour lui.* »¹²⁹⁷ Tout en reprenant Nicole Aubert dans son article intitulé « Que sommes-nous devenus ? », Gonod pense que cinq manifestations marquent la différence entre la vie de l'homme hypermoderne et celle de l'homme moderne. Il s'agit : **1)** du passage d'un corps asservi à un corps libéré ou autofabriqué ; **2)** du passage d'un temps dans lequel on se coulait à un temps que l'on violente et qui, en retour, tyrannise ; **3)** du passage d'un mode de relation aux autres où les sentiments s'évanouissent au profit des sensations, de l'éphémère et de la volatilité ; **4)** du passage d'un individu de la juste

¹²⁹⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹²⁹⁶ *Ibid.*, p. 7.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p. 7.

mesure à un individu qui recherche et subit l'excès et enfin, 5) du passage d'une quête d'éternité située dans l'au-delà des temps à une quête d'intensité dans l'instant.¹²⁹⁸ Selon lui, « *il semble bien qu'un bouleversement considérable se soit produit au cœur de l'identité contemporaine et dans la manière dont l'individu d'aujourd'hui compose avec son environnement* »¹²⁹⁹.

Ces mutations anthropologiques ont d'énormes conséquences aux yeux de certains intellectuels et hommes politiques, au-delà même de leur volonté d'introduire de nouveau un avenir collectif dans la société. Premièrement, en examinant de plus près la réflexivité (qui dans ce contexte, est une marque de destruction sociale et de perte de repères), nous constatons qu'elle laisse l'individu dans un désarroi, dans un monde hypercomplexe, dans lequel il doit se construire un sens pour agir. Et selon Gonod, tout le monde n'y parvient pas : « *le prix de la liberté individuelle est alors l'impuissance collective.* »¹³⁰⁰

Deuxièmement, il y a la relation au temps. La société actuelle ne pense qu'à résoudre les problèmes ponctuels ou immédiats. Pourtant pense Gonod, une telle société, dans laquelle les capacités de changement et d'adaptation sont plus que jamais valorisées, une politique à long terme est inenvisageable. Car elle « *rompt la solidarité intergénérationnelle, empêche les engagements dans le temps, favorise les modifications incrémentales aux dépens des changements révolutionnaires de structure.* »¹³⁰¹

En clair, la réflexivité exacerbée se pose aujourd'hui comme un problème central, dans une société qui tient à reconstruire un avenir collectif. Elle est dominée par la techno-économie marchande, dont la mondialisation est le moteur et le résultat. Dans cette situation, l'homme est incapable d'organiser son environnement. Il n'est plus le maître de son destin, il le subit tout simplement. Et selon Pierre Gonod, « *l'homme postmoderne quand il devient "hyper" s'aliène. Son repli existentiel avec ses relations instables et éphémères le coupe des structures fortes, partis, syndicats, religions (...) et, par là même, entrave la construction de futurs collectifs.* »¹³⁰²

Comment donc sortir de l'impasse ? Comment partir de la pression que subit l'homme hypermoderne face l'évolution techno-économique de la société, pour déclencher une autre dialogue entre l'anthropologie et la politique ?

¹²⁹⁸ *Ibid.*, p. 7.

¹²⁹⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹³⁰⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹³⁰¹ *Ibid.*, p. 7.

¹³⁰² *Ibid.*, p. 7.

Il est question, au-delà de la prise de conscience, de réfléchir autrement, c'est-à-dire de philosopher de nouveau. C'est d'ailleurs le *leitmotiv* de cette réflexion. C'est ce que fait Pius Ondoua, lorsqu'il recommande de **philosopher** un peu plus, c'est-à-dire de réfléchir profondément sur ses propres problèmes, sur les problèmes humains, sur les problèmes de la vie en général. Pour lui :

*Il ne saurait y avoir de domaine qui puisse échapper au questionnement philosophique, de sens. En effet, le problème de la rationalité technologique, le problème du développement et de la libération, étant donné leur existentialité, sont des problèmes qu'une authentique réflexion philosophique doit prendre en charge.*¹³⁰³

Nous le savons bien, la philosophie est bidimensionnelle. Elle est « *theoria* » et « *praxis* » en même temps. Elle a pour dessein majeur d'« *appréhender l'existence, non pas seulement au niveau théorique d'analyse, mais encore dans la sphère même de la transformation de la situation historique.* »¹³⁰⁴ A la question de savoir : « *pourquoi philosopher aujourd'hui ?* » Ebénézer Njoh-Mouelle répondait que dans la situation de crise où nous nous trouvons, jamais le désir d'autre chose n'a été si intense. Et pour Pius Ondoua, il est urgent de réfléchir sur l'homme et son histoire à partir d'une problématique à trois volets. Le premier concerne l'**être de l'homme** et implique la prise en charge effective d'un double mouvement, celui de son achèvement et celui de son devenir, « *avec, à terme, sa dissolution probable (du fait d'un extrémisme technoscientifique irresponsable) ou certaine (en tant que dimension de l'évolution historique elle-même)* ».¹³⁰⁵ Le second porte sur la **connaissance**, qui relève de la prise en charge théorique du rapport au réel, à la nature, pour que se dévoile, selon lui, sa structure, sa texture, son fondement. Le troisième volet est celui du **faire**. Il définit le rapport pratique au réel au double point de vue de la moralité et de la politique, sur la base des données de connaissance et dans la perspective de la réalisation des valeurs. Philosopher, c'est donc « *situer la personne humaine comme transcendance et liberté, écrit-il, et lui expliquer par ce fait même sa vraie destination, et les conditions sociales de son accomplissement (...)* »¹³⁰⁶

¹³⁰³*Ibid.*, p. 21. C'est dans le même sens qu'il faut convenir avec Herbert Marcuse, qui, en son temps, écrivait que : « *l'existence humaine, dans tous ses modes, est placée sous la question du sens.* », *Philosophie et révolution*, Bibliothèque Méditation, Ed. Denoël-Gonthier, 1969, repris par Pius Ondoua, *Ibid.*, p. 22. Et l'une des définitions de la philosophie chère à Pius Ondoua est qu'elle est une pression permanente du sens de l'existence.

¹³⁰⁴*Ibid.*, p. 22.

¹³⁰⁵*Ibid.*, p. 22.

¹³⁰⁶*Ibid.*, p. 22. Une telle idée explique mieux le caractère humain, humaniste de cette recherche, dans laquelle nous réfléchissons autrement que ce que propose et impose avec véhémence la rationalité occidentale. En son temps déjà,

La philosophie devient une activité inséparable de l'**histoire**. Elle est mue par « *la pression du réel et l'avenir* ». De plus, note Pius Ondoua, elle ne doit et ne saurait « *faire l'impasse d'une prise en charge conceptuelle du développement, de ses modalités et de ses finalités, car, d'une manière générale, c'est de l'homme-valeur qu'il s'agit.* »¹³⁰⁷ Tout ceci nous fait de plus en plus prendre conscience du caractère univoque et plus que jamais attentatoire de la rationalité que l'Occident développe et impose au reste du monde.

La révolution scientifique qui s'est affranchie de la dictature de la théocratie romaine, s'est couplée à la technique. Depuis lors, leur destin est intimement lié à celui de l'humanité. A les voir se déployer dans l'univers aujourd'hui, nous nous rendons compte qu'elles reposent sur un socle rigide d'une « *rationalisation de plus en plus croissante de [la totalité]* »¹³⁰⁸, comme le souligne Pius Ondoua. Pour lui, cette rationalisation est « *synonyme de la suprématie du logos sur tout le réel : le réel individuel ou l'homme en lui-même, le réel social, le réel matériel ou la nature physique...* »¹³⁰⁹ Et c'est cette suprématie, cette rationalisation galopante qu'Edgar Morin qualifie toujours de dangereuse, de mutilatrice du réel. Pourtant, le réel est pluridimensionnel, complexe, et aucun système réducteur ou unificateur ne saurait et ne pourrait prétendre le connaître entièrement. C'est donc par souci de simplicité « *que la raison est identique pour nous à l'activité même de l'esprit considéré dans ce qu'elle a d'essentiel : dans l'ordre de la théorie, la systématisation de la connaissance, et dans l'ordre de la pratique, la systématisation de l'action.* »¹³¹⁰

La société dans laquelle nous vivons aujourd'hui peut donc être considérée comme close. Elle ne laisse aucune chance à la liberté et à l'épanouissement du sujet. Elle ne présage aucun avenir prometteur pour l'humanité. Elle nous conduit (peut-être lentement mais sûrement) vers le chaos. Le type de socialité vers lequel elle nous conduit « *sert l'avantage d'une minorité privilé-*

Marcuse pensait que « *la philosophie qui s'est découverte dans la situation de l'existence contemporaine ne peut plus penser dans le vide, en généralité, sans « pression qualitative » ; prendre position sans équivoque, prendre des décisions, choisir son point de vue de manière visible, être prête à soutenir l'épreuve de la réalité.* », *Philosophie et révolution, cité par Pius Ondoua, Ibid.*, p. 22.

¹³⁰⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹³⁰⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁰⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹³¹⁰ *Ibid.*, p. 47.

giée et nie (par la pression) tout ce qui peut s'opposer à sa réalisation. C'est à partir de cette utilisation de la répression que sont maintenus et reproduits (...) l'aliénation et le statu quo. »¹³¹¹

Il nous faut plus que jamais réfléchir autrement. Cela veut dire qu'il nous faut penser de nouveau le surgissement de l'humain en l'homme, pour l'avènement d'une socialité riche en harmonie, pour la promotion du bien-être individuel et collectif. Telle que nous venons de la décrire, la société close souffre d'un manque considérable d'humanisme et est au fondement de l'aliénation du tissu social. Selon Alexos de Kostas,

*l'homme n'a cessé de s'aliéner progressivement dans et par son travail, l'époque de la machine parachève cette aliénation de l'homme, ayant lui-même produit la machine, se trouve maintenant n'être qu'un rouage de l'immense machine et machinerie capitaliste [...] Nécessaire au développement des sociétés humaines, la machine écrase pourtant les hommes.*¹³¹²

Pierre Gonod pense aussi qu'il faut philosopher de nouveau pour sortir l'homme hypermoderne de son aliénation. Selon lui, un facteur est capable de déclencher le dialogue entre l'anthropologie et la politique, c'est celui de la **prospectivité**. Il la considère comme le troisième socle, à même d'articuler les deux autres (l'anthropologie et la politique) dans un seul ensemble, pour former **l'hypothèse de la prospectivité anthropolitique**. Elle est favorable au progrès. Seulement, ce progrès est différent de celui vers lequel tendent la postmodernité et l'hypermodernité. Selon lui, leur conception est caractérisée par

*l'abolition de toute contrainte autre que marchande et l'extension indéfinie de la tolérance, en fournissant subrepticement une redéfinition sociétale du progrès, donne naissance à une nouvelle idéologie fondée sur une promesse de salut dans et par le mouvement en avant perpétuel suivant une vitesse accélérée.*¹³¹³

C'est cette idéologie que Pierre-André Taguieff appelle le « **bougisme** » ou le « **mouvementisme** »¹³¹⁴ Pour lui, le *bougisme* est moins une idéologie au sens classique du terme¹³¹⁵ qu'une configuration idéologique. Il se manifeste par

un discours hétérogène, mêlant des fragments de diverses grandes idéologies politiques (toutes en décomposition) et des vestiges d'utopies ou de mythes modernes,

¹³¹¹*Ibid.*, p. 100. Morin la considère comme dépourvue d'éthique, « parce qu'elle est malade de civisme. », *La méthode 6, Op. cit.*, p.169.

¹³¹²Kostas (A), *Marx, penseur de la technique*, Minit, coll. Arguments, 1969, p. 79.

¹³¹³Gonod (P), « L'hypothèse générale de la prospectivité anthropolitique », vol. II, *Op. cit.*, p. 8.

¹³¹⁴Taguieff (P-A), "Résister au bougisme, démocratie forte contre mondialisation techno-marchande", Mille et une nuits, 2001, cité par Pierre Gonod, *Ibid.*, p.8.

¹³¹⁵Au sens d'une vision du monde qui se donne comme telle, qui définit un sens de l'histoire explicite, fournit une carte de ce qu'il faut faire, et comporte une justification de type universaliste.

*discours organisé autour d'une représentation centrale, suffisamment floue pour paraître fonder la réponse à toutes les questions.*¹³¹⁶

Le *bougisme* se présente comme la dernière forme ou métamorphose de l'idée de progrès. Elle est issue de son appauvrissement maximal, mentionne Taguieff. Lorsque l'affirmation du progrès se développe et se manifeste sans toutefois définir la notion au préalable, sans aucune référence aux fins humaines qu'il faut réaliser dans le futur, à savoir la liberté, la justice, l'égalité, la fraternité..., sans désir de s'appuyer sur une vision « réelle » de l'histoire universelle, alors écrit-il,

*elle revient à faire du " mouvement " ou du " changement " une idole, quelque chose comme un nouvel Absolu, un substitut de l'Être suprême. Il s'agit d'un nouveau système du destin : au cœur de la vulgate émergente, l'on rencontre l'idée d'une évolution techno-marchande inéluctable ...*¹³¹⁷

Ce processus se présente comme fatal pour la société, mais que l'humanité doit affronter si elle veut y mettre un terme. Il s'agit en fait de définir une stratégie de résistance, reposant sur la volonté de tous et de chacun, « *de contrer la course en avant aveugle célébrée par ses légitimateurs comme irrésistible.* »¹³¹⁸ Une telle résistance doit reposer sur une anthropologie, une conception de l'humanité « *qui ne la réduise pas à une collection d'individus calculateurs mus par leurs seuls intérêts rationnels, en concurrence sauvage les uns avec les autres dans la recherche du profit maximal, ou simplement dans le désir de survivre.* »¹³¹⁹

L'humanité doit donc transcender l'instant présent, la socialité actuelle, pour penser son futur. Ses représentants doivent désormais penser et agir selon tous les ordres de valeurs, « *selon des motivations et des finalités qui ne sauraient se réduire à celles qu'imposent la rationalité instrumentale et le principe d'utilité* », conclut Taguieff.¹³²⁰ Tout ceci prouve que la dimension anthropologique de la socialité de l'être de l'homme doit désormais être prise en considération, dans l'élaboration d'une véritable politique de l'homme et faire face au *bougisme*. D'où l'urgence selon Pierre Gonod, de la prospective anthropologique¹³²¹. Il la définit comme « *une hypothèse*

¹³¹⁶Taguieff (P-A), cité par Gonod, *Op. cit.*, p. 8.

¹³¹⁷*Ibid.*, p. 8.

¹³¹⁸*Ibid.*, p. 8.

¹³¹⁹*Ibid.*, p. 8.

¹³²⁰*Ibid.*, p. 8.

¹³²¹Selon lui, en tant que mouvement perpétuel accéléré, le « *bougisme* » est « *le support des actions politiques à court terme, superficiellement réactives à des situations non anticipées, sans vision de l'histoire et du sens pour le*

*générale qui définit le contenu et les mécanismes de la tri-dialogique entre l'anthropologie, la politique et la prospective.»*¹³²²

Si l'anthropolitique que Morin a énoncée au tout début de la seconde moitié du siècle dernier est restée lettre morte dans les milieux intellectuels et sociopolitiques, le moment est venu de la réactiver. Elle est plus que jamais nécessaire, elle est même une urgence dans l'élaboration d'une véritable politique de l'être de l'homme. Elle est capable, selon son auteur, d'embrasser le champ total de l'humain et se mettre à son service. La politique doit alors se tourner vers ce que Jean-Louis Guillebaud appelle le « *goût de l'avenir* ». Sa finalité doit être l'avenir de l'homme et de la société. Selon Gonod, la dimension et la finalité anthropologiques de la politique de l'homme « *en font une autre manière de penser qui implique une autre manière d'agir. D'où une première dialogique entre anthropologie et politique.* »¹³²³

Il pense que la prospective est par essence globale. L'analyse des fluctuations de la société contemporaine doit inclure une dimension anthropologique. C'est la globalité des relations société-individu qui est concernée à ce niveau. La mutation anthropologique de notre époque, qui a conduit à la postmodernité et à l'hypermodernité, se présente comme le point de départ de la prospective et l'élargissement de ses bases. Elle requiert une approche systémique et transdisciplinaire, « *un remembrement conceptuel en amont de la méthodologie et des instruments de la prospective. D'où une seconde dialogique entre anthropologie et prospective.* »¹³²⁴

La prospective enfin s'apparente au « *goût de l'avenir* ». Les trois champs de la politique (celles de l'immédiat, du moyen terme et du long terme) et l'hypothèse de la prospective anthropolitique de Gonod coïncident, mais « *à condition que la finalité de cette dernière soit celle d'une politique au service de l'homme. La substance de la prospective devient anthropolitique. D'où la troisième dialogique entre prospective et politique.* »¹³²⁵ Celle-ci est pour lui, la reconstruction du rapport de l'être de l'homme au temps, mieux encore, elle est, ajoute-t-il, l'opérationnalisation d'une autre dialectique capable de réenchanter notre présent en y introduisant l'avenir. Elle se présente donc comme une « *acceptation non totalitaire et non cléricale du*

futur. La prospective devrait être l'antidote du bougisme, si l'on la considère comme "l'histoire globale des futurs". », Ibid., p. 8.

¹³²²Gonod (P), « L'hypothèse générale de la prospective anthropolitique », vol. I, *Op. cit.*, p. 12.

¹³²³*Ibid.*, p. 12.

¹³²⁴*Ibid.*, p. 12.

¹³²⁵*Ibid.*, p. 12.

*goût de l'avenir... la reformulation du principe d'espérance dans un langage résolument laïc et démocratique. »*¹³²⁶

Ces trois dialogiques s'articulent autour d'une seule dialogique globale, anthropologique, politique et prospectiviste. Celle-ci est en rupture avec la politique actuelle, ce dans plusieurs domaines : épistémologique, conceptuel, méthodologique, praxéologique, etc. Selon Gonod, la première rupture est liée à la finalité de la prospective. Ici, on passe de la prospective de l'**aide à la décision** à celle de l'**élaboration des projets**, « *au terme d'un cheminement du monde perçu aux mondes actionné, activé, voulu.* »¹³²⁷ La seconde repose sur « *l'introduction de la pensée complexe en prospective et le transfert de ses principes.* »¹³²⁸

La troisième concerne la **praxéologie politique**, dans sa finalité anthropologique, sa problématique des temps politiques et sa dialectique de la légitimité et de la participation démocratique.¹³²⁹ Le dessein fondamental de la prospective anthropologique est : premièrement, de mener à l'élaboration des projets ; deuxièmement, affirme son auteur, le rejet, après des expériences historiques désastreuses, des projets prédéterminés par l'idéologie, conduit à la perspective des projets autoconstruits. Cela implique « *une participation populaire et démocratique et de nouveaux rapports avec la représentation politique légitime. La participation citoyenne commence avec la représentation du monde perçu et se poursuit avec celles des mondes actionné, activé et voulu.* »¹³³⁰

La quatrième rupture est celle de la relation spatiale du système politique. Selon le sociologue français, la politique tourne autour de trois espaces : mondial, régional et local. L'un des principes de la rationalité complexe est le refus de séparer le local de l'universel, mais exactement le contraire. Les deux niveaux géopolitiques doivent désormais « *être regardés comme un hologramme dont on sait que c'est l'image physique dont les qualités de relief, de couleur et de*

¹³²⁶*Ibid.*, p. 12.

¹³²⁷*Ibid.*, p. 13.

¹³²⁸*Ibid.*, p. 13.

¹³²⁹En effet, selon Gonod, « *Le défi politique est de relier ces trois temporalités, en sachant que la réactivité aux revendications immédiates est une nécessité, et que le long terme n'est pas privilégié. Le culte du présent et de l'immédiat n'arrange pas les choses, sans parler que le temps de référence de la politique courante est le plus souvent le très court terme. La reconsidération des temps politiques, l'éclairage prospectif concerté sur le long terme, réenchanteraient la politique comme "goût de l'avenir".* », *Ibid.*, p. 13.

¹³³⁰*Ibid.*, p. 13.

présence tiennent au fait que chacun des points contient presque toute l'information de l'ensemble qu'il représente. »¹³³¹ Il y a donc, écrit le penseur de la prospective anthropolitique,

au niveau global une "méta politique", elle s'applique (...) à la biosphère, à la géopolitique du système monde, et à celle des ensembles continentaux. Au niveau "mésos" on trouve la plupart des programmes politiques nationaux. Au niveau "micro" les politiques locales. »¹³³²

En clair, affirme-t-il, la matrice politique doit résulter du croisement des temps politiques avec les niveaux spatiaux. C'est pour lui, un outil pour réfléchir sur des nouvelles praxéologies des unités actives institutionnelles, à même d'apporter des solutions aux crises sociopolitiques actuelles. Philosophier de nouveau, dans ce contexte, c'est en dernière analyse, penser d'autres possibilités plus hominisantes, moins arraisonnantes et moins annihilantes que celles que le capitalisme impose au reste du monde. Et l'un des ces multiples possibles est la prise en charge du paradigme de la complexité. C'est lui peut-être, pensons-nous, qui permettrait à l'être de l'homme et à la société d'atteindre l'humanité voulue ou souhaitée. C'est à partir de lui que nous comptons matérialiser l'avènement de la **société ouverte**. La perspective d'une telle société est très importante, parce qu'elle est analytique et phénoménologique du présent d'une part, écrit Pius Ondoua, « *importante parce que, d'autre part, cette analytique et cette phénoménologie du présent, par leur caractère critique, ouvrent sur une création d'avenir et donc, véritablement porteuse d'espoir, pour les hommes et pour les sociétés.* »¹³³³

2 : La nécessité de la société ouverte

La société ouverte, celle vers laquelle l'humanité doit tendre pour son propre bonheur, sa propre complétude, doit être pourvue d'**éthique**. L'unité rationnelle occidentale est marquée par la chute de la socialité de l'homme au profit de son individualisme exacerbé. Ceci est dû à la dégradation ou à la destruction des catégories sociales, depuis la lutte des classes, les mouvements sociaux, jusqu'aux institutions sociologiques telles que la famille et l'école. La société ouverte passerait par l'irruption des **forces impersonnelles**, non sociales, en dehors des réformes de masse, des soulèvements populaires. Ceux-ci perturbent toujours les droits de l'homme, dans la mesure où ils nient toute valeur à l'individu au profit des forces sociales. Cette société devrait

¹³³¹ *Ibid.*, p. 13.

¹³³² *Ibid.*, p. 13.

¹³³³ Ondoua (P), *Existence et valeurs III, Avenirs pluriels, Op. cit.*, p. 19.

porter sur l'affirmation du sujet, elle-même issue des formes variables de sa liberté, de sa capacité autocréatrice, auto-productrice et transformationnelle, aussi bien sur le plan subjectif que collectif.

Seulement, une telle société ne saurait occulter ou nier l'action politique dans les fluctuations sociales. La pensée complexe l'interdit d'ailleurs. Le permettre serait de remplacer une société close par une autre. Dans ce cas, nous ne serions pas sortis de l'auberge. Penser complexe-ment la réalité sociale, c'est prendre en considération toutes les contradictions qui la régissent. Selon Pius Ondoua, l'action politique a pour dessein fondamental,

*l'affirmation de la valeur de l'homme, de la subjectivité, par celle de l'urgence d'une société et d'une socialité où la reconnaissance et la réalisation de cette valeur sont assurées, de réduire tendanciellement les conflits des libertés individuelles et de réaliser l'authenticité de la personne, objectif transcendantal, dans le respect des normes communes-intersubjectives sans lesquelles aucune socialité ne serait possible.*¹³³⁴

Le paradigme sociopolitique vers lequel nous voulons nous projeter doit être moins mutilateur que celui qu'il tient à remplacer. Il ne pourrait et ne saurait mettre un terme à tous les problèmes humains et sociaux (à l'instar de la dialectique des classes, des conflits entre les peuples ou les Etats). Mais, il devrait s'articuler autour d'un **projet communautaire**, lui-même animé par les **pressions populaires**. En d'autres termes, il est question pour l'humanité, pour les humanités particulières, différentes les unes les autres, de tendre vers un projet sociétal moins attentatoire que celui que propose l'unité rationnelle occidentale. Il s'agit pour Gonod de nourrir l'humanité des « *espoirs capables de susciter une autre conception de la vie politique.* »¹³³⁵

Il doit s'articuler sur la **reconnaissance** et la **reconsidération** du genre humain, puisque l'être de l'homme est d'abord et avant tout un sujet, une pure individualité, une transcendance, dont la valeur ne doit en aucun cas être ébranlée par les intérêts égoïstes, comme le fait l'Occident. Ce dernier hypothèque au plus haut point la réalité ontologique, phénoménologique et socioculturelle de l'homme, de l'humanité. Ici, le sujet se trouve dépouillé de toute valeur intrinsèque, se trouve noyé et anéanti par le politisme et l'économisme libéraux. C'est une société close, marquée par « *un sentiment d'asphyxie éthique...* »¹³³⁶

¹³³⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹³³⁵ *Op. cit.*, p. 13.

¹³³⁶ Morin (E), *La méthode 6. L'éthique, Op. cit.*, p. 169.

Par contre, la société ouverte s'articulerait autour de la reconnaissance de la **diversité identitaire**, individuelle et sociale, dont la coprésence et la compénétration nécessaires devraient être non pas **dialectiques**, mais **dialogiques**. Cette société ne serait autre que l'assomption et la célébration de l'être de l'homme dans sa diversité et sa complexité. Elle devrait faire « *émerger le non-être à l'être et [permettrait] donc critiquement/normativement, le dépassement de l'être, condition même de la réalisation d'un sujet qui [serait] devoir-être, projet de soi...* »¹³³⁷, sans pour autant se confondre à l'autre, encore moins assumer un destin qui n'est pas le sien. Il est donc clair que, c'est à partir d'une telle réflexion, c'est-à-dire cette tension permanente vers la réalisation optimale de l'humain et du social en même temps, que la politique à l'échelle de la planète, sera possible et effective.

II : LA CONCEPTION DU SYSTEME-MONDE DANS LA RATIONALITE COMPLEXE

Nous abordons le second point de ce chapitre. Ici, il est question de répondre à une question qui est pour nous fondamentale dans la connaissance de la socialité actuelle, à l'échelle planétaire. La question est donc la suivante : comment penser complexement le monde aujourd'hui ? Cette articulation porte sur la compréhension de la notion de mondialisation qui, assurément, devient centrale dans les relations interindividuelles à l'échelle de la planète.

1 : La première hélice de la mondialisation

La mondialisation désigne l'homogénéisation des peuples dans différents domaines (à l'instar de l'économie, de la culture ou de la politique), de modèles communs à même de provoquer une interdépendance entre différents ensembles géographiques. Elle est essentiellement complexe, parce qu'elle se dit de toutes les mutations anthropologiques, des fluctuations sociopolitiques, économiques et culturelles qui s'imposent à l'être de l'homme de par le monde. Sur le plan historique, le phénomène est très ancien. Son origine est incertaine, c'est d'ailleurs ce qui a toujours rendu polysémique sa définition.

De manière générale, nous pouvons situer son apparition, non pas en tant que concept, mais en tant que pratique, dans les grandes migrations historiques des populations, d'une portion

¹³³⁷Ondoua (P), *Existence et valeurs III, Op. cit.*, p. 151.

du globe à une autre. D'abord des déplacements d'ordre existentiel, pour la survie d'une communauté. Ensuite, des déplacements soit commerciaux, soit politiques, soit religieux. Ainsi, sur le plan humain simplement, la mondialisation a été le fait d'un échange et d'un brassage (conflictuel ou pacifique) des cultures. Cette première forme de mondialisation, précaire certes, a marqué le point de départ d'une notion qui aujourd'hui, a révolutionné l'existence humaine.

En tant que concept donc, la mondialisation est issue des milieux universitaires occidentaux. Et à l'épreuve du temps, elle s'est peu à peu généralisée dès la dernière décennie du siècle précédent. Dès lors, elle a pris la dénomination de **village planétaire**. Chez les anglo-saxons, elle est désignée par le terme de « *globalization* » et détermine ici l'essor de l'interdépendance des biens et des personnes à l'échelle de la planète. Dans son déploiement, elle se présente comme un processus d'unification, mieux, d'uniformisation de la réalité humaine, des humanités, dans tous les domaines de la vie : sociopolitique, économique, culturel, informationnel, éducationnel et même religieux. Tout ce qui concerne l'existence humaine s'y trouve mêlé. Dans cette perspective, les problèmes de l'être de l'homme deviennent planétaires, sans exception aucune. Selon Zygmunt Bauman, la mondialisation est aujourd'hui un phénomène inéluctable et irréversible. L'homme hypermoderne vit dans un monde d'interconnexion et d'interdépendance à l'échelle de la planète. Il affirme que :

*Tout ce qui peut se passer quelque part affecte la vie et l'avenir des gens partout ailleurs. Lorsque l'on évalue les mesures à adopter dans un endroit donné, il faut prendre en compte les réactions dans le reste du monde. Aucun territoire souverain, si vaste, si peuplé, si riche soit-il, ne peut protéger à lui seul ses conditions de vie, sa sécurité, sa prospérité à long terme, son modèle social ou l'existence de ses habitants. Notre dépendance mutuelle s'exerce à l'échelle mondiale (...).*¹³³⁸

La mondialisation est désormais une réalité, telle qu'elle a été pensée par les acteurs du **libéralisme politique**. Celui-ci désigne une doctrine, un système politique qui reconnaît et réclame certains droits et libertés individuels, indépendamment des lois communautaires ou même éthiques. Il a vu le jour et s'est développé dans les milieux sociopolitiques et universitaires américains, notamment chez Francis Fukuyama, et a pour idée-ferment la **fin de l'histoire universelle**, empruntée à l'hégélianisme. Il a publié *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Dans cet ouvrage, l'auteur ne fait que reprendre et confirmer la thèse du philosophe allemand, sur une his-

¹³³⁸Zygmunt Bauman, *Le Nouvel Observateur* — 24/30.05.07, cité dans *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, *Op. cit*, consultation du 21 juillet 2019.

toire universelle dont le développement de la liberté serait le maître-mot.

Hegel définissait l'histoire comme le progrès de l'être de l'homme vers de plus hauts niveaux de rationalisme et de liberté. Ce processus avait une finalité logique au moyen de la réalisation de l'autonomie absolue de la conscience. Cette dernière devait se matérialiser dans un Etat libéral moderne, en Europe précisément, à la suite de la révolution française et en Amérique, à la suite des indépendances des Etats-Unis. En 1806, au lendemain de la bataille d'Iéna, Hegel affirme que l'histoire est terminée, il ne voulait pas dire que l'Etat libéral était victorieux dans le monde entier, car sa victoire n'était pas encore assurée dans son Allemagne natale. Il voulait juste montrer que *« les principes de liberté et d'égalité qui sous-tendent l'Etat libéral moderne avaient été découverts et réalisés dans les pays les plus avancés, et qu'il n'y avait pas de principes ou de formes d'organisation sociale et politique alternatifs qui fussent supérieurs à ceux du libéralisme. »*¹³³⁹ Pour le philosophe allemand en tout cas, la démocratie libérale était la seule forme d'organisation politique et sociale libre des *« contradictions internes »* inhérentes à tous les modèles connus jusque-là, contradictions qui conduisaient inévitablement ces modèles à leur déclin et à leur remplacement éventuel par d'autres formes plus élaborées.¹³⁴⁰

Ainsi, dans sa réflexion, Francis Fukuyama *« examine (...) la structuration de la société libérale qu'il hypostasie en la présentant comme la conclusion définitive du développement historique. »*¹³⁴¹ Son raisonnement s'articule autour de deux orientations majeures. La première suppose que *« divers systèmes de gouvernement se sont succédés à travers l'histoire. »*¹³⁴² Il s'agit entre autre de la théocratie, de la monarchie, des dictatures (communistes et socialistes), de la démocratie. Et de son point de vue, la forme achevée de cette évolution diachronique est la dernière, *« pour laquelle le consensus d'acceptation est total, permanent, universel. »*¹³⁴³

La seconde orientation porte sur le point d'achèvement de l'évolution des systèmes ou régimes politiques, qui entraînent nécessairement la **fin de l'histoire**. Ce point d'achèvement est entendu comme le terminus (qui exclut toute autre possibilité, toute alternative) du processus de transformation et de réalisation de la socialité de l'être de l'homme. Dans cette optique, *« la démocratie libérale pourrait alors constituer le point final de l'évolution idéologique de*

¹³³⁹ « Francis Fukuyama », *L'encyclopédie de l'Agora*, <http://www.lencyclopediedelagora.fr> — 1998 — 2010, consultation du 22 juillet 2019.

¹³⁴⁰ *Ibid.*

¹³⁴¹ Ondoua (P), *Existence et valeurs III, Op. cit.*, p. 195.

¹³⁴² *Ibid.*, p. 195.

¹³⁴³ *Ibid.*, p. 195.

l'humanité. »¹³⁴⁴ Selon Fukuyama, elle serait donc « *la forme finale de tout gouvernement humain.* »¹³⁴⁵

Deux faits majeurs explicitent mieux la trajectoire évolutive du penseur américain. D'une part, il existe des défauts de conception des théories politiques antérieures à la démocratie libérale, et qui selon lui, sont responsables de leurs échecs. D'autre part, sa pensée s'illustre par l'idée d'un impossible dépassement du libéralisme politique. De ces deux faits, surgissent trois postulations. Une première, qui suppose que

*les principes qui fondent la démocratie libérale (égalité, liberté) ne sauraient connaître d'amélioration ; une autre postulation, souvent démentie, est celle de la stabilité définitive de ce système de gouvernement ; une troisième postulation est l'orientation même de cette évolution des systèmes de gouvernement en tant qu'itinéraire vers la société libérale.*¹³⁴⁶

Une question demeure tout de même : Fukuyama expose sur « *la problématique de la fin, quelle fin ?* »¹³⁴⁷ La question est certes pertinente, mais une réponse correcte ou unique est loin d'être évidente. Pour sa part, Pius Ondoua lui accorde deux acceptions : « 1) - *La fin comme terme ou achèvement, ce qui renvoie au terme d'un processus évolutif ; et de ce point de vue, les sociétés évoluent, l'histoire aussi ; 2) - la fin comme référentiel, à caractère normatif-descriptif, et qui renvoie au sens habituel du terme/but.* »¹³⁴⁸ Ces deux acceptions sont inscrites dans la pensée de Fukuyama, qui ne fait que reprendre Hegel et Marx, dans sa prétention même de les dépasser.

Nous savons que les deux philosophes allemands ont des points de vue différents sur la conception des rapports intersubjectifs. Le premier est le dialecticien de l'histoire de l'esprit. En effet, « *pour Hegel, c'est l'esprit absolu, pris comme sujet, qui fait l'histoire, même si la ruse de la raison implique comme acteurs historiques (inconscients) les sujets humains.* »¹³⁴⁹ Pour le se-

¹³⁴⁴Fukuyama (F), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, cité par Ondoua (P), *Ibid.*, p. 195.

¹³⁴⁵*Ibid.*, p. 195.

¹³⁴⁶*Ibid.*, p. 196.

¹³⁴⁷*Ibid.*, p. 196.

¹³⁴⁸*Ibid.*, p. 196.

¹³⁴⁹*Ibid.*, p. 197. Et c'est dans la même optique qu'il faut lire ces lignes qu'écrit Jean Hyppolite : « *Dans les passions humaines, dans les buts individuels que croient poursuivre les hommes, il (Hegel) ne verra que les ruses de la raison qui, par ce moyen, parvient à réaliser effectivement. L'histoire est une théodicée.* », *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, cité par Henri Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Minuit, 1970, p. 32. Il reste tout de même que l'Absolu dont parle Hegel, celui qui se réfléchit sur lui-même, n'est autre chose que le sujet. Lefebvre ajoute dans ce sens que : « *tout dépend de ce point de vue essentiel : appréhender et exprimer le vrai, non comme substance, mais précisément comme sujet.* », *Ibid.*, p. 33.

cond, le dialecticien matérialiste, la logique qui prévaut est celle de l'histoire des rapports sociaux, plus précisément celle des classes. Aux yeux de l'auteur du *Capital*, « *la bourgeoisie [est] en instance d'être supplantée par le prolétariat [non pas en tant que stade supérieur, mais plutôt sa négation]*. »¹³⁵⁰ Et comme le pense Henri Lefebvre, chez Marx, il n'y a d'histoire que dans la mesure où la classe prolétarienne intervient, où elle fait l'histoire. Celle-ci est pour Marx, écrit Pius Ondoua,

*l'agent, le sujet pouvant unir en lui la connaissance, la volonté, l'utilisation des contingences comme des déterminismes. Aujourd'hui, elle assure par sa pratique sociale et politique : 1) - l'historicité (objectivité rationnelle : production des réalités) ; 2) - la connaissance (science théorique de cette historicité) ; 3) - la conscience historique en tant que réunion de la pratique et de la connaissance dans une conscience de soi. »*¹³⁵¹

Toutefois, les théories des deux philosophes allemands convergent. Elles ont un même dessein, celui de la **fin de l'histoire**, entendue comme la réalisation optimale, ultime ou achevée de la socialité de l'être de l'homme. Pius Ondoua laisse alors entendre que : « *pour Hegel, l'histoire universelle traverse plusieurs étapes, essentiellement quatre, et la quatrième, vieillesse ou maturité parfaite de l'esprit, trouve consistance dans la réalité de l'Etat.* »¹³⁵² Au même titre que son prédécesseur, Marx pense qu'il existe quatre étapes : tribale, communale, féodale et capitaliste, qui sont liées au développement historique. Celles-ci sont antérieures à la société communiste « *qui est le sens et le terme de l'évolution historique de l'humanité.* »¹³⁵³

Dès lors, on peut repérer des coïncidences, des convergences et dans une moindre mesure, une légère différence entre la pensée du politologue américain et les pensées de ses prédécesseurs. D'abord, comme coïncidence, il affirme que « *le concept de progrès historique rendu possible à partir du développement des sociétés humaines (...) est le passage d'un type d'organisation sociale à une autre.* »¹³⁵⁴ Ensuite, il y a entre eux, convergence sur « *la finitude de l'évolution des sociétés humaines : l'évolution s'achevait, chez Hegel, avec l'Etat libéral, chez*

¹³⁵⁰Ondoua (P), *Existence et valeurs III, Op. cit.*, p. 197.

¹³⁵¹*Ibid.*, p. 44.

¹³⁵²Ondoua (P), *Op. cit.*, p. 198. D'ailleurs, Hegel est lui-même clair à ce propos quand il laisse entendre que : « *la liberté a trouvé le moyen propre à réaliser son concept ainsi que sa vérité. C'est la fin de l'histoire universelle.* », *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, cité par Pius Ondoua, *Ibid.*, p. 198.

¹³⁵³*Ibid.*, p. 198. Nous constatons donc chez ces deux philosophes allemands, que : « *si le devenir historique est mû, chez Hegel, par la raison, par l'idée, Marx inverse cette perspective idéaliste, et la négativité prolétarienne s'investit de la mission de destruction de l'ordre bourgeois actuel en vue de la réalisation du communisme.* », *Ibid.*, p. 198.

¹³⁵⁴*Ibid.*, p. 199.

Marx, avec la société communiste. »¹³⁵⁵

L'inflexion que nous pouvons relever entre Fukuyama et les penseurs allemands est que pour lui, l'histoire humaine devrait, mieux encore, doit inéluctablement tendre vers la démocratie libérale. Pius Ondoua écrit dans ce sens qu'aux dires du politologue américain, « *c'est là le sens de l'évolution historique* ». ¹³⁵⁶

Tout ceci nous amène alors à réfléchir sur le lien que nous impose Fukuyama, entre la démocratie libérale et le libéralisme économique, qui se présente lui-même comme la forme achevée de l'histoire des hommes, de l'humanité, sur le plan socio-économique. Pour expliquer la logique d'un tel rapport, il part de l'hypothèse chère à la science physique moderne.¹³⁵⁷ Selon lui, la physique moderne constitue

un excellent point de départ, parce que c'est la seule activité sociale importante qui, par l'effet du consensus général, soit à la fois cumulative et orientée, même si ses effets ultimes sur le bonheur de l'homme demeurent ambigus. La conquête progressive de la nature, rendue possible par le développement de la méthode scientifique aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, a réussi à constater certaines règles précises déterminées non par l'homme, mais par la nature et par ses lois. ¹³⁵⁸

Un tel raisonnement n'est pas très éloigné de celui du positivisme idéologique. Chez Fukuyama donc, il y a hypostase de la physique moderne « *dont la méthode et la légalité sont appliquées à toute la nature tout en étant considérées comme émergeant de la nature elle-même.* »¹³⁵⁹ Dans le même ordre d'idées, et au même titre que les positivistes, cette idéologisation de la science physique refuse de prendre en charge l'être de l'homme qui la pense, en occultant son rôle et la place qu'il occupe dans sa production.

D'autre part, il se découvre chez lui, un déterminisme logique que développe Pius Ondoua en ces termes : « *1) - développement des sciences physiques → 2)- uniformisation de toutes les*

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p. 199.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, p. 199.

¹³⁵⁷ Qu'il considère « *comme régulateur ou comme mécanisme pour expliquer l'orientation et la cohérence de l'histoire.* », *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1992, p. 14.

¹³⁵⁸ *Ibid.*, p. 14. Toutefois, la science n'est pas une simple accumulation des théories. Jean Ullmo précisait que : « *Puisque le progrès naît (...) de structures nouvelles qui remplacent et contredisent les structures précédentes, le processus de la connaissance est un constant remaniement ; le passé s'éclaire rétrospectivement à la lumière de la théorie nouvelle, qui écarte la théorie périmée en même temps qu'elle justifie la part de succès qu'elle avait rencontrée. Il y a là une double marche progressive et régressive (ou réflexive si l'on préfère) qui est bien éloignée de la conception assez simpliste de certains positivistes, qui voyaient dans le progrès scientifique une simple accumulation, une juxtaposition de découvertes (...) La démarche de l'esprit comme la connaissance du monde se corrigent en se perfectionnant.* », *La pensée scientifique moderne*, Flammarion, Paris, 1969, p. 128.

¹³⁵⁹ Ondoua (P), *Op. cit.*, p. 200.

sociétés, détermination qui crée une double logique, militaire et économique. »¹³⁶⁰ Dans la première, la **logique militaire**, Fukuyama précise que : « *la technologie confère des avantages militaires décisifs aux pays qui la détiennent ; étant donné la permanence des possibilités de guerre dans le système international des Etats, aucun d'eux, s'il tient à son indépendance, ne peut ignorer le besoin de moderniser sa défense.* »¹³⁶¹ Dans la seconde, la **logique économique**, il affirme que : « *les sciences modernes de la nature uniformisent l'horizon des possibilités de production économiques.* »¹³⁶² Tout ceci peut se schématiser de la manière suivante :

1) - *accumulation infinie des recherches* → 2) - *satisfaction toujours plus totale des désirs* → 3) - *homogénéisation croissante des sociétés et de l'ensemble du monde* → 4) - *uniformisation des cultures*¹³⁶³ → 5) - *organisation des économies*¹³⁶⁴ → 6) - *interdépendance de toutes les sociétés* → 7) - *universalisation de la consommation de masse.*¹³⁶⁵

La pensée de Fukuyama se présente alors comme une interprétation économique des fluctuations historiques. Elle peut dans cette optique, être comparée à la dialectique matérialiste marxienne, sauf au point de vue de sa finalité, car, « *sa logique des sciences physiques aboutit au capitalisme et non au socialisme et au communisme comme terme de l'évolution de l'histoire.* »¹³⁶⁶ Sa pensée ne s'enferme pas totalement dans l'économie. Car en tant qu'être, l'homme n'est pas essentiellement dominé par des fluctuations économiques, il est d'abord et avant tout volonté d'affirmation. Et de ce point de vue, il est à la quête permanente « *des principes et des buts élevés et abstraits.* »¹³⁶⁷ Cette idée est, affirme Pius Ondoua, déterminée par la trajectoire suivante :

1) - *Désir de reconnaissance* → 2) - *Investissement de soi de valeur (estime de soi)* → 3) - *Auto-évaluation et perception de soi à partir de cette valorisation de soi* → 4) - *Déclenchement du processus historique sur la base des sentiments et des émotions déclenchés par la reconnaissance ou la non- reconnaissance* → 5) - *Structuration sociale de classes consécutive aux résultats de la lutte pour la reconnaissance* → 6) - *Dialectique et contradiction comme moteurs de l'histoire.*¹³⁶⁸

¹³⁶⁰ *Ibid.*, p. 200.

¹³⁶¹ Fukuyama (F), *Op. cit.*, p. 14, 15.

¹³⁶² *Ibid.*, p. 15.

¹³⁶³ Mieux encore, il y a là imposition d'une culture mondiale universelle, ajoute Pius Ondoua.

¹³⁶⁴ Qui selon Pius Ondoua, tourne autour de certains principes tels que : la centralisation étatique, l'urbanisation, la rationalisation et la fonctionnalisation efficiente des divisions économiques, l'éducation de tous.

¹³⁶⁵ Ondoua (P), *Op. cit.*, p. 200.

¹³⁶⁶ *Ibid.*, p. 201.

¹³⁶⁷ Fukuyama (F), *Op. cit.*, p. 16.

¹³⁶⁸ Ondoua (P), *Op. cit.*, p. 201.

Tout ceci nous amène à lire et à comprendre la politique (intérieure et extérieure) chez Fukuyama. Pour lui, une société est dite équilibrée ou même stable, lorsqu'elle a atteint le seuil du **désir de reconnaissance**¹³⁶⁹, « *qui est une dimension essentielle de toute personnalité humaine.* »¹³⁷⁰ La réalisation effective et optimale de ce dernier détermine la fin de l'histoire, en ce sens qu'elle suppose l'émergence des institutions sociales fiables et objectives, reconnues par tous comme légales et légitimes.

Ainsi donc, chez Fukuyama note Pius Ondoua, « *l'Etat libéral assume une reconnaissance rationnelle-universelle, supérieure aux reconnaissances religieuse ou nationaliste.* »¹³⁷¹ Une chose est sûre, c'est que selon le politologue américain, « *le désir de reconnaissance qui entraîne à l'origine les combattants primitifs dans une bataille à mort pour le seul prestige conduit logiquement à l'impérialisme et à l'empire du monde.* »¹³⁷² Tout ceci nous conduit encore vers un autre schéma : « *a) -Désir de reconnaissance → Guerre/ recherche de suprématie ; b) - Démocratie libérale → Reconnaissance effective des individus (l'égalité se substituant à la suprématie.* »¹³⁷³

En la considérant à l'échelle de la planète, au niveau des rapports interétatiques, sa pensée politique suppose alors que les Etats du monde atteindraient leur accomplissement lors qu'ils se seraient constitués en démocraties libérales. De ce point de vue, aucune dialectique, aucun rapport de forces entre eux n'existerait. Par conséquent, « *il n'y aurait (...) plus aucune occasion de guerre...* »¹³⁷⁴

Dès lors, chez Fukuyama, l'histoire universelle est marquée par la lutte de la reconnaissance. Elle ne pourrait s'accomplir que lorsque la communauté humaine planétaire s'investirait dans la démocratie libérale. Dans ce cas, chez Fukuyama souligne Pius Ondoua, « *la satisfaction du désir de reconnaissance assure à la démocratie libérale stabilité et longévité, en prévenant*

¹³⁶⁹ Selon lui, ce concept est « *aussi ancien que la tradition philosophique occidentale et constitue en fait une partie intégrante de la personnalité humaine. Platon a été le premier à le décrire dans la République (...)* », *La fin de l'histoire, Op. cit.*, p. 17. Il ajoute que chez Hegel, il désigne « *les moteurs du processus historique tout entier.* » ; en ce qui concerne l'histoire des révolutions française et américaine, il écrit que : « *la reconnaissance intrinsèquement inégale des maîtres et des esclaves est (...) remplacée par une reconnaissance réciproque et universelle, dans laquelle le citoyen reconnaît la dignité et l'humanité de tout autre citoyen ; cette dignité est reconnue à son tour par l'Etat grâce à la reconnaissance de certains droits.* », *Ibid.*, p. 17, 18.

¹³⁷⁰ Ondoua (P), *Op. cit.*, p. 202.

¹³⁷¹ *Ibid.*, p. 202.

¹³⁷² Fukuyama (F), *Op. cit.*, p. 20.

¹³⁷³ Ondoua (p), *Op. cit.*, p. 202, 203.

¹³⁷⁴ *Ibid.*, p. 203. Pius Ondoua ajoute qu' « *on se retrouverait en effet dans un monde idyllique, paradisiaque. La démocratie libérale ouvre, pour Fukuyama, à la terre promise.* », *Ibid.*, p. 203.

*toute émergence de la tyrannie : ce système politique s'assure donc un avenir à long terme, et même un avenir infini, illimité... »*¹³⁷⁵

Cependant, il faut s'inquiéter sur cet excès d'optimisme et d'assurance. La démocratie libérale est porteuse d'une idéologie, celle de l'**unité sociopolitique du monde**, qui occulte, voire même nie toute alternative. Fukuyama est clair à ce propos lorsqu'il affirme qu'« *aujourd'hui (...) nous avons du mal à imaginer un monde qui soit radicalement meilleur que le nôtre, ou un avenir qui ne soit pas fondamentalement démocratique et capitaliste.* »¹³⁷⁶ Pour lui, le monde se dirige vers l'adoption d'un **système-monde**¹³⁷⁷, dans lequel les hommes et les nations toutes entières se réaliseraient de façon définitive. Il écrit dans ce sens que :

*C'est dans le cadre de ce décor que le caractère mondial de la révolution libérale actuelle prend une importance significative. Cela constitue en effet un témoignage supplémentaire qu'un processus fondamental est à l'œuvre, qui impose un schéma d'évolution commun à toutes les sociétés humaines, en bref, quelque chose comme une Histoire universelle de l'humanité dans le sens de la démocratie libérale.*¹³⁷⁸

Il s'agit là, ni plus ni moins, d'une domination (à forte coloration totalitaire ou dictatoriale) du libéralisme démocratique et capitaliste à l'échelle de la planète. Pius Ondoua retient le schéma qui illustre mieux le caractère globalisant et envahisseur d'un tel système politique : « *capitalisme mondial → extension universelle → nécessaire système politique appuyant l'ouverture (interne des Etats + externe de tous les Etats) → création d'un système-monde.* »¹³⁷⁹ Rien ne semble même échapper au penseur américain, qui a tout prévu dans sa conception du monde, même la transcendance d'éventuelles perturbations du système en question. Pour lui, le système libéral est largement et même totalement au-dessus des possibles contradictions, pouvant surgir lors de son effectivité, puisqu'il se définit comme le terminus, le point d'achèvement de tous les possibles. Il souligne que :

Si les sociétés humaines à travers les siècles évoluent ou convergent vers une forme unique d'organisation socio-politique comme la démocratie libérale, et si les gens qui

¹³⁷⁵*Ibid.*, p. 203.

¹³⁷⁶Fukuyama (F), *Op. cit.*, p. 72. Il pense à cet effet que : « *Nous ne saurions nous figurer un monde qui serait essentiellement différent du monde présent, et même temps, meilleur.* », *Ibid.*, p. 72.

¹³⁷⁷Qui peut s'identifier à trois orientations possibles : il peut « (...) *s'organiser sous l'hégémonie d'une superpuissance, être [dominé] par la nouvelle élite. (...) constituer l'avènement de la Terre-patrie.* », Morin (E), *La méthode 5, Op. cit.*, p. 288.

¹³⁷⁸Fukuyama (F), *Op. cit.*, p. 76.

¹³⁷⁹Ondoua (P), *Op. cit.*, p. 207

*vivent dans les démocraties libérales n'expriment aucun mécontentement radical à propos de leur vie, on peut dire que le dialogue a atteint une conclusion finale et définitive.*¹³⁸⁰

Certaines conclusions méritent d'être tirées. Pius Ondoua en relève cinq. Premièrement, la démocratie libérale se présente comme le sens de l'évolution des sociétés. Il y a là « *naturalisation/essentialisation/transcendantalisation d'un phénomène historique qui n'est plus vu dans sa conjoncturalité.* »¹³⁸¹. Deuxièmement, elle dédialectise le réel, s'il est vrai que pour le penseur américain, il n'existe aucune autre issue ou alternative à la démocratie libérale.¹³⁸² Troisièmement, le statut de transcendance¹³⁸³ est accordé aux capitalistes, qui deviennent les maîtres du monde, au regard de l'extension universelle du libéralisme politico-économique à l'échelle mondiale. Quatrièmement, la conscience de l'aliénation devient réelle. Car, écrit Pius Ondoua :

*La critique du système ne peut plus se faire du point de vue référentiel, d'une normativité qui se situerait (sur le plan valoriel) au-dessus ou au-delà du système lui-même, qui exhibe son efficacité à partir des résultats qu'il atteint, à savoir : l'hyperpuissance, couplée avec une hyperconscience, une sous-conscience des valeurs en constante régression.*¹³⁸⁴

Enfin, La clôture idéologique du système est perceptible. Elle est selon Pius Ondoua, « *consécutive du blocage matériel total du processus productif/reproductif à l'intérieur de ses modalités et de ses finalités.* »¹³⁸⁵ Chez Fukuyama la fin de l'histoire est intimement liée au **dernier homme**. Il définit un individu comblé ou accompli par les bienfaits de la démocratie libérale et du capitalisme. L'histoire de l'humanité étant celle de la lutte pour la reconnaissance, le libéralisme politico-économique, fait alors surgir le dernier homme. Et selon Pius Ondoua, « *l'Etat universel homogène correspond bien à cette fin de l'histoire, l'absence de contradictions explosives dans les démocraties libérales amenant à l'achèvement de l'histoire elle-même.* »¹³⁸⁶

Pourtant, tel que nous le savons désormais, l'être de l'homme est complexe, ses aspirations aussi. Cela dit, l'orientation que Fukuyama lui impose ne correspond nullement à sa struc-

¹³⁸⁰Fukuyama (F), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, *Op. cit.*, p. 167.

¹³⁸¹Pius Ondoua, *Op. cit.*, p. 208.

¹³⁸²« *Une démocratie qui peut avoir ou connaître les problèmes passagers, que l'on peut résoudre, et pas de contradictions pouvant générer son effondrement, ajoute-t-il (Notes au bas de page). Or, dédialectiser le réel, c'est cesser de concevoir l'évolution comme possible, puisqu'il n'y aurait plus de moteur pour mener le processus.* », *Ibid.*, p. 208.

¹³⁸³Pourvoyeuse de finalité et de sens, mentionne Pius Ondoua.

¹³⁸⁴*Ibid.*, p. 209.

¹³⁸⁵*Ibid.*, p. 209.

¹³⁸⁶*Ibid.*, p. 210.

ture. Elle devient donc problématique, parce que « *la réalité de l'artificialité [des désirs et des prétentions qui relève du système politique libéral], dont l'essentialité est postulée-affirmée, avec occultation de leur plasticité et de leur manipulation potentielle au service des intérêts pas fondamentalement humains.*¹³⁸⁷ Le type d'homme voulu par Fukuyama pose un sérieux problème. Ainsi, se demande Pius Ondoua, de quel concept d'homme, de quel concept de nature humaine s'agit-il ? Aussi, comment faire la différence entre l'essentiel de l'humain et le non-essentiel qui pourrait plutôt le nier ou l'occulter ? « *Et cet essentiel, ajoute-t-il, n'est-il pas la condition transcendante de la transhistoricité, c'est-à-dire de sa permanence à travers l'histoire, et tout autant la condition, elle aussi transcendante, de la finalisation (téléologique) portée par le déploiement progressif de cet essentiel même ?* »¹³⁸⁸

Le système politique libéral suppose l'accomplissement effectif de l'être de l'homme, de la liberté, dans tous les domaines de la vie, dans les échanges : reconnaissance de la propriété privée, bien-être/bonheur de tous dans une communauté (libéralisée/démocratisée), définitivement réconciliée avec elle-même. Fukuyama est clair à ce propos lorsqu'il souligne qu'à la fin de l'histoire universelle de l'humanité, le dernier homme sait qu'il a mieux à faire que de mettre sa vie en péril pour une quelconque cause. Il sait que l'histoire a été marquée par des batailles inutiles, dans lesquelles

*les hommes ont combattu pour décider s'ils devaient être chrétiens ou musulmans, protestants ou catholiques, Allemands ou Français. La suite de l'histoire a souvent révélé que la loyauté qui conduisait les hommes à des actes désespérés de courage et de sacrifice n'était qu'un préjugé mesquin*¹³⁸⁹.

La fin de l'histoire, entendue comme réalisation optimale et achevée de la société et qui elle-même se veut universelle, appelle donc à l'unité du monde qui, elle-même aboutirait à la création de l'**Etat providentiel** à l'échelle de la planète. Ainsi, est inaugurée la **mondialisation** sociopolitique moderne. Cet Etat, universel dans son être, repose donc sur deux points essentiels. D'abord, il est conçu sous le prisme de la fin des contradictions, de la dialectique, qui repose elle-même sur l'impossible admission de l'émergence d'autres forces ou systèmes politiques. Ensuite,

¹³⁸⁷ *Ibid.*, p. 209.

¹³⁸⁸ *Ibid.*, p. 209, 210.

¹³⁸⁹ Fukuyama (F), *Op. cit.*, p. 347. Pius Ondoua le confirme à partir du schéma suivant : « 1) - Fin des guerres et des révolutions → 2) - Adhésion de tous aux mêmes finalités → 3) - Inutilité des combats → 4) - Satisfaction intégrale des besoins → 5) - Fin de l'histoire. », Ondoua (P), *Op. cit.*, p. 211.

il constitue « *le dernier Etat de l'histoire humaine.* »¹³⁹⁰ La mondialisation sociopolitique et économique est désormais en marche. Elle est de ce point de vue, considérée comme une « *chance historique* »¹³⁹¹ pour le genre humain, pour l'humanité en général. Elle fixe les bases et les bornes d'une socialité mondiale définitivement assurée, et est marquée par un certain nombre de facteurs, dont les plus importantes sont les suivants :

1)- *Mutation des outils et des connaissances (informatique, télécommunications → 2) -Nouvelle infrastructure*¹³⁹² → 3) - *Nouvelle croissance (révolution du monde financier → accroissement de la rentabilité des capitaux) → 4) - Emergence des démocraties libérales à économie capitaliste → 5) - Mondialisation (du capitalisme) dont les grandes tendances apparaissent ainsi : "évolution technologique, innovation économique, globalisation et démocratisation.*¹³⁹³

Telle est donc l'orientation qui est donnée à la notion de mondialisation. Elle reste et demeure problématique, dans la mesure où elle est idéologique. Il y a toujours, à ce niveau, hypos-tase de l'unité rationnelle et du même coup, hypothèque de l'alternative. *La raison unique du « village planétaire »*¹³⁹⁴ est plus que jamais en marche et est présente dans tous les domaines de l'existence de l'être de l'homme. Elle est, à notre avis, close, aveuglante et arraisonnante, en ce sens que d'une part, elle occulte la diversité culturelle, considérée le propre de l'humanité. D'ailleurs le refus de cette unité par les autres est au fondement des violences qui meublent le quotidien des sociétés à l'échelle planétaire. Le monde est désormais sous l'emprise du choc civilisationnel. Selon Samuel Huntington, dans ce nouvel espace, dans ce nouveau monde, les conflits les plus étendus, les plus importants et les plus dangereux n'auront pas lieu entre les classes sociales, entre les riches et les pauvres, entre groupes définis selon les critères économiques,

*mais entre les peuples appartenant à différentes entités culturelles. Les guerres tribales et les conflits ethniques feront rage à l'intérieur même de ces civilisations. Cependant, la violence entre les Etats et les groupes appartenant à différentes civilisations comporte un risque d'escalade si d'autres Etats ou groupes appartenant à ces civilisations se mettent à soutenir leurs "frères".*¹³⁹⁵

D'autre part, la mondialisation fait émerger la puissance politique, économique et techno-

¹³⁹⁰Fukuyama (F), *Op. cit.*, p. 240

¹³⁹¹Schwartz (P), Leyden (P), Haytt (J), *La grande croissance. Vingt ans de prospérité nous attendent. Êtes-vous prêts ?*, Robert Laffont, 2000, p. 8.

¹³⁹²« *Avec augmentation des capacités de production économique* », ajoute Pius Ondoua, *Op. cit.*, p. 214.

¹³⁹³Schwartz (P), Leyden (P), Haytt (J), *Op. cit.*, p. 8.

¹³⁹⁴Ondoua (P), *La raison unique du « village planétaire ». Mythes ou réalités de la mondialisation*, L'Harmattan, 2010.

¹³⁹⁵Huntington (S), *Le choc des civilisations*, *Op. cit.*, p. 20.

logique de l'Occident, avec son pouvoir dominateur sur la totalité du réel. Et c'est ce que Pius Ondoua appelle le « *formalisme déductif* », qu'il faut à tout prix dépasser, pour penser une mondialisation saine et moins mutilante pour le réel et pour l'humanité en particulier. Celui-ci « *occulte la structure violente de la mondialisation, au détour d'un universalisme idéologique posant la société libérale sous le mode du référentiel normatif de l'évolution historique (...)* »¹³⁹⁶

Il y a ici, disqualification de la différence, en ce sens qu'elle est niée par une **pseudo-vérité absolutisée**. Et selon Edgar Morin, l'adversaire est dans l'erreur ou le mensonge. Tout ce qu'il propose ou énonce suscite le rejet intellectuel et moral. Le premier prend la forme du dédain, du mépris : « *l'idée adverse est sottise, confusionnelle, insane ; on démontre aisément qu'elle repose sur des contradictions, des paralogismes, de l'ignorance et, bien sûr, de la « mauvaise foi* »¹³⁹⁷. Le second se mêle intimement au premier :

*Étant donné que toute pensée honnête ne peut que confirmer notre propre idée, tout ce qui la conteste ne peut qu'être présumé malhonnête. Le saut est franchi dès que la moindre critique est perçue comme ignominie (...) Le rejet de l'adversaire par la disqualification fait rejaillir son indignité sur tous les arguments, idées, faits qu'il pourrait avancer.*¹³⁹⁸

Cette disqualification provoque des soulèvements, des mouvements idéologiques, qui s'insurgent contre l'universalisme dominateur. L'homme est volonté de puissance ou d'affirmation, Fukuyama l'a d'ailleurs reconnu. Il a horreur de la domination, c'est-à-dire être sous le contrôle de l'autre. Cette réalité est tout à fait observée au niveau social ou culturel. Aucune culture n'accepte la domination étrangère. Et forcément, le choc civilisationnel entraîne le **conflit**, Telle est la nature de la réalité cosmopolitique aujourd'hui.

Et selon Edgar Morin, c'est là où tout piétine, patine, dérape, décolle, déconne. La crise planétaire de notre temps est devenue la **crise de la planétarisation**. Cette planétarisation qui s'opère dans et par la technique, dans et par la communauté de destin, ne s'effectue pas au niveau de l'humanité, qui est déchirée et divisée en nations, empires et races. Mais, là où cette dernière progresse par l'hégémonie et par homogénéisation, elle régresse en même temps. Ainsi, « (...) *la crise de la planétarisation écrit-il, c'est la crise de l'humanité qui n'arrive pas à se constituer en humanité et, du coup, la crise du monde encore incapable de devenir le monde, la crise de*

¹³⁹⁶Ondoua (P), *La raison unique du « village planétaire »*, Op. cit., p. 17.

¹³⁹⁷Morin, (E), *Pour sortir du XXe siècle*, Op. cit., p. 96.

¹³⁹⁸*Ibid.*, p. 96.

*l'homme encore impuissant à s'accomplir homme.*¹³⁹⁹

Une telle conception de la mondialisation est au fondement des violences politiques observées dans le monde. Ces dernières sont souvent dues au refus par les uns (les pauvres, les dominés) de se conformer à la dictature des autres (les riches, les dominants). Cependant, la violence n'est pas un phénomène nouveau, c'est-à-dire le propre de la société contemporaine. Elle a traversé tous les âges, toutes les périodes de l'histoire de l'humanité. Elle est un phénomène universel et peut prendre plusieurs formes (physique, verbale, psychologique, morale, économique...). Elle reste omniprésente dans les médias, ainsi que dans nos relations quotidiennes. Mais la violence que provoque la mondialisation est plus dangereuse, au regard du caractère sophistiqué des techniques, des moyens et des instruments utilisés par les belligérants. Le plus dramatique dans ces violences est la destruction de la cohésion sociale, de la vie politique dans les pays pauvres.

Sur le plan économique, la mondialisation amplifie l'écart entre les individus, entre les nations, entre les nantis et les pauvres. Les grandes puissances consomment sans partage les richesses de la planète. Elles pillent et exploitent les pays pauvres en laissant derrière elles, les conflits entre les pouvoirs politiques et le peuple. Sur le plan écologique, la mondialisation favorise à grande échelle la destruction de l'écosystème planétaire, sans se soucier de sa préservation. La politique industrielle qui en découle, exploite de manière illimitée les ressources naturelles (du sol et du sous-sol) elles-mêmes limitées dans l'espace et dans le temps. Cette consommation abusive (qui n'est profitable qu'à la minorité dominante) n'est peut-être pas au fondement des changements climatiques, mais ne fait qu'accélérer le processus à une vitesse inquiétante. Tous ces problèmes inquiètent le devenir de l'humanité et de la planète tout entière.

Il y a donc lieu de chercher des solutions pour sortir du paradigme de simplicité qui se dégage de l'actuelle mondialisation. Une telle initiative se pose comme une alternative à la raison close et clôturante qu'impose l'Occident au reste du monde. Il est alors question de réfléchir sur une rationalité non pas unique, mais plurielle, ouverte, pouvant conduire à l'émergence d'une humanité authentique, qui doit dialoguer avec elle-même et avec la nature, sans risque de domination ou de destruction, selon le **principe éthique de responsabilité**.

¹³⁹⁹ *Ibid.*, p. 344, 345.

2 : La seconde hélice de la mondialisation

Nous le savons bien, la rationalité est plurielle, pluridimensionnelle. Et selon Pius Ondoua, Une des conséquences les plus importantes de cette identité plurielle est

*la structuration de cette ontologie de l'indétermination qui allie ouverture et illimitation, socialité inéluctable et fortuités biologiques tout aussi inéluctables, liées, fondant cette articulation de l'intériorité à soi et à l'ouverture à autrui, conscience et intentionnalité, projection de soi et liberté, ouverture à la problématique (éthique et juridique) des droits et des devoirs humains, immanence et transcendance.*¹⁴⁰⁰

Préoccupé par l'aspect dominateur du développement planétaire que l'Occident entraîne dans son sillage et qualifié de « *première hélice* » du phénomène de la mondialisation, Morin pense qu'il lui manque la « *seconde hélice* ». Celle-ci est antagoniste et complémentaire à la première. Elle a pour objectif de contrecarrer la première et de dévier sa trajectoire simplifiante, réductrice et mutilatrice. Il la définit comme « *la mondialisation de l'humanisme, des droits humains, du principe de liberté-égalité-fraternité, de l'idée de démocratie, de l'idée de solidarité humaine.* »¹⁴⁰¹ Elle implique le développement des infrastructures et des techniques de communication, qui ne doivent plus simplement être à la solde des décideurs, mais au service de la société tout entière.

L'humanisme qu'elle développe se manifeste à travers des actions menées par certaines ONG. Selon Morin, depuis la guerre du Biafra, plusieurs médecins se mobilisent pour voler aux secours des réfugiés, des blessés, des malades... partout dans le monde, non pas en fonction de leur idéologie, encore moins de leur religion, mais en fonction des souffrances auxquelles les populations sont confrontées. Il se développe dans la seconde hélice, une nouvelle citoyenneté, qui est préoccupée par les problèmes humains à l'échelle de la planète. Par exemple, ajoute-t-il, ***Amnesty International*** dénonce au quotidien les abus que les Etats font subir à leurs populations ; ***Survival International*** est consacrée à la défense des petits peuples menacés d'extermination culturelle et physique ; ***Greenpeace*** milite pour la sauvegarde de la biosphère ; ***Attac*** vise à juguler la spéculation financière internationale, etc. De manière générale, plusieurs associations non gouvernementales luttent contre les problèmes communs à toute l'humanité, à l'instar de l'égalité des droits pour les femmes. Et pour Morin, « *ce sont des avant-gardes de citoyenneté*

¹⁴⁰⁰ Ondoua (P), *La raison unique du « village planétaire »*, *Op. cit.*, p. 46.

¹⁴⁰¹ Morin (E), cité par Pierre Gonod, « Hypothèse générale de la prospective anthropolitique », vol. II, *Op. cit.*, p. 20.

terrestre...»¹⁴⁰²

Par ailleurs, plusieurs **contre-courants** ont surgi et se sont développés pour lutter contre les courants dominants issus de la première hélice. Morin cite entre autres : **(1) le contre-courant écologique**, que l'évolution et l'accroissement des dégradations de la nature ne peuvent qu'augmenter, se présente comme l'un des moteurs de la seconde mondialisation. **(2) Le contre-courant de résistance à l'invasion généralisée quantitatif**, qui impose la qualité dans tous les domaines, à commencer par la qualité de la vie. Selon Morin, « *ce courant est éperonné par les calamités que provoquent la transformation des animaux de consommation en objets industriels, la dégradation de leur alimentation par des objets eux-mêmes industrialisés* ». ¹⁴⁰³ **(3) Le contre-courant de résistance au primat de la consommation standardisée**, qui selon l'auteur, milite aussi pour la recherche de la qualité, ou d'une intensité vécue ("consumation") ou encore d'une frugalité et d'une tempérance. **(4) Le contre-courant de sauvegarde des identités et des qualités culturelles**, en réaction à l'homogénéisation planétaire. **(5) Le contre-courant d'émancipation à l'égard de la tyrannie omniprésente de l'argent**, qu'il faut « *contrebalancer par les relations humaines et solidaires, des échanges de services, faisant reculer le règne du profit* ». ¹⁴⁰⁴ **(6) Le contre-courant de résistance à la vie prosaïque purement utilitaire**, à la recherche d'une vie poétique, vouée à l'amour, à l'émerveillement, à la passion, à la fête. **(7) Le contre-courant**, encore timide, « *qui, en réaction aux déchaînements de la violence, nourrit des éthiques de la pacification des âmes et des esprits.* » ¹⁴⁰⁵

Tous doivent s'intensifier, s'amplifier et se conjuguer. Ils ont commencé par se rejoindre en s'insurgeant contre la première hélice. Selon Morin, celle-ci développe l'agriculture intensive, la rentabilité forcenée, la dégradation des qualités des aliments, la dégradation de la qualité de la vie, l'homogénéisation des genres de vie, la dégradation des milieux naturels, la dégradation des milieux urbains, la dégradation de la biosphère, la dégradation de la sociosphère, la dégradation des diversités biologiques, la dégradation des diversités culturelles, la réduction du politique à

¹⁴⁰²*Ibid.*, p. 20. Même si dans certains cas, ces ONG, pour la plupart occidentalocentristes, demeurent à la solde des grandes puissances. Au lieu de mener à bien les objectifs qui sont les leurs, elles ravivent les tensions entre les parties en conflit par des fausses informations. Et souvent, les puissances occidentales prennent pour prétextes ces informations erronées pour légitimer leur domination sur les espaces querellés.

¹⁴⁰³*Ibid.*, p. 20.

¹⁴⁰⁴*Ibid.*, p. 20.

¹⁴⁰⁵*Ibid.*, p. 21.

l'économique, la précarisation du travail, la destruction des garanties sociales, la perte de la vision des problèmes fondamentaux et des problèmes globaux (lesquels, pour la plupart, coïncident désormais).¹⁴⁰⁶

Le nouveau paradigme de la mondialisation que propose Morin prend en charge les oppositions. Elle lie l'agriculture biologique et l'agriculture rationnelle, la poursuite du mieux-être et non du plus-avoir, la recherche des qualités avant celle des quantités, l'aspiration à la plénitude de la vie, la volonté de sauvegarder les diversités biologiques et les diversités culturelles, les efforts pour régénérer la biosphère, civiliser les villes, revitaliser les campagnes, tout cela devant tôt ou tard converger pour constituer de multiples débuts de transformation. Mais la vraie transformation ne pourrait s'accomplir que lorsque ces courants se raccorderaient les uns aux autres pour dessiner le visage d'une politique de civilisation planétaire.¹⁴⁰⁷

En comparant les deux mondialisations, il affirme que la première, techno-économique, est institutionnalisée et bien organisée. Elle est animée par la pensée unique. La seconde, héritière de courants très divers, se heurte inévitablement à des difficultés d'organisation. Et selon lui, « elle risque la dislocation sous des poussées contradictoires et la déviation sous l'effet d'illusions simplificatrices. »¹⁴⁰⁸ La première est animée par la technocratie. De par son aveuglement (qui échappe au calcul), elle n'a pour but que le développement techno-économique. La seconde, « irriguée par les riches courants émancipateurs du passé, humanisme, démocratie, socialisme, porte en elle l'aspiration à un monde meilleur. »¹⁴⁰⁹ La première, qui est désormais sous la stimulation de la seconde, cherche des moyens de régulation. Elle essaie d'introduire en elle, du moins en vœux, des valeurs humanistes, à l'instar de la lutte contre la pauvreté et les grandes endémies. La seconde doit faire le lien entre les grands courants humanistes et sociaux du passé et les problèmes actuels (les violences politiques, le réchauffement climatique...), pour qu'une société civile internationale puisse émerger et s'affirmer.

Il y a donc deux conceptions de la mondialisation, « l'une qui est principalement technique et économique, fondée sur le profit, l'autre où s'ébauche une conscience d'appartenance à une patrie terrestre et qui prépare une citoyenneté planétaire. »¹⁴¹⁰ La conscience de l'existence

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

des deux hélices est en gestation, à travers les mouvements qui préparent de manière confuse, une citoyenneté internationale. Elles sont dialectiques et inséparables.

La seconde mondialisation essaie de reprendre en charge l'humanisme qui fait défaut dans l'unité rationnelle occidentale. Et pour ce faire, il faut d'abord partir de la reconnaissance de notre appartenance au monde, à la Terre-Patrie, pour reprendre Edgar Morin. Nous devons désormais savoir que : nous les hommes, sommes nés sans nous et malgré nous, sur la planète Terre, qui nous héberge tout simplement, puisque nous y sommes en tant que locataires.

En outre, nous sommes différents les uns des autres, et ces différences doivent être prises en compte dans les rapports intersubjectifs, même au niveau des cultures. Ainsi, Pius Ondoua laisse entendre que le pluralisme identitaire conduit inéluctablement vers le pluralisme culturel.¹⁴¹¹ Dans ces reconnaissances, il y a surgissement et assomption de l'humain et du social dans leur authenticité. Sur le plan individuel, il y a : « 1) - *Affirmation des droits de l'homme* → 2) - *Affirmation des droits de tous les hommes* → 3) - *Egalité/réciprocité de tous, de toutes les subjectivités/individualités* → 4) - *Succès possible de la communauté d'existence.* »¹⁴¹² Sur le plan culturel ou sociétal, ajoute-il, il y a : « 1) - *Affirmation des cultures à l'existence et à la permanence* → 2) - *Reconnaissance interculturelle* → 3) - *Egalité/réciprocité des diverses cultures* → 4) - *Coexistence pacifique des cultures et des sociétés.* »¹⁴¹³

Et ce n'est qu'à partir de cette logique qu'il faut penser une mondialisation authentique, loin des mutilations égocentriques des Occidentaux, autoproclamés maîtres et gendarmes du monde. La mondialisation authentique, qui doit sortir l'humanité de cet obscurantisme, se veut ouverte, dialogique, complexe, au même titre que la raison/la rationalité qui la conçoit. Cette dernière se pose en s'opposant à la raison close, qui porte en permanence atteinte à la totalité. Et selon l'auteur de la pensée complexe, l'unité rationnelle occidentale est

à la fois infirme (incapable de concevoir des pans énormes du réel, comme le désordre, le singulier, l'individu, le sujet, l'être, l'existence), rationalisatrice (close

¹⁴¹¹Même s'il reste clair que, « *ce pluralisme, qui est richesse, se trouve fondamentalement menacée par l'impérialisme idéologique de la pensée dominante conforme, qui arrime l'univers entier à une seule culture mondiale. Phagocytose programmée de la diversité, arrimage à une historicité unique en lieu et place des diverses particularités historiques, uniformisation des systèmes normatifs (droits, valeurs), unicité du destin historique de l'humanité.* », Ondoua (P), *La raison unique du village planétaire, Op. cit.*, p. 47. Tout ceci présente le caractère attentatoire des particularismes. Il y a donc risque d'explosion, de rupture brutale et sanglante entre les humains, entre les cultures, au risque même d'anéantir l'espèce entière, qu'il faut nécessairement préserver.

¹⁴¹²*Ibid.*, p. 48.

¹⁴¹³*Ibid.*, p. 48.

dans un système doctrinaire), déifiée (porteuse de la vérité et du salut) et instrumentale (toute vouée au service de cette vérité et de ce salut mythiques).¹⁴¹⁴

Par contre, la raison ouverte ne fait pas que combattre l'irrationnel, elle dialogue avec lui et reconnaît l'irrationalité. Bien plus, elle reconnaît la différence et sa nécessité dans les relations interculturelles, intersociétales. Là encore, nous sommes en droit de convoquer de nouveau la dialectique binaire ou bipolarisée, sapientielle et démentielle, rationnelle et irrationnelle, dans le comportement de l'homme. Et selon Morin, à la différence de la vision démente d'un monde totalement rationnel et d'un homme seulement rationnel, la raison ouverte

voit dans le monde jeu d'ordre/désordres/organisation, et conçoit homo non seulement sapiens, mais sapiens/demens. [Elle] reconnaît l'a-rationnel, c'est-à-dire ce qui n'est ni rationnel ni irrationnel, comme l'être et l'existence qui, sans raison d'être, sont. [Elle] reconnaît le sur-rationnel et essaie de le concevoir (ainsi toute création comporte quelque chose de sur-rationnel que la rationalité peut éventuellement comprendre après coup).¹⁴¹⁵

La raison ouverte conduit à la connaissance de soi par soi-même d'une part et d'autre part, à la connaissance de l'altérité. Cela implique la non-occultation de l'individualité, de la différence et en même temps, la fin de l'aliénation des uns par les autres, l'intégration de la différence et même l'instauration du dialogue franc entre les communautés, entre les cultures. Il s'agit là des ingrédients qui doivent déterminer et accompagner la mondialisation authentique. En l'état actuel des choses, une telle vision du monde ne peut être qu'utopique. Le nouvel ordre mondial que décrit la pensée complexe paraît imaginaire. Mais, une telle utopie est positive en ce sens qu'elle est investie d'une dimension éthique. Et comme le souligne Pius Ondoua, à partir d'elle,

on peut articuler la dimension espoir-espérance [qui n'est ni rêverie absurde, ni hypertrophie de l'imaginaire] à la dimension analytique [qui est examen critique des faits existants] et à la dimension projet-espoir qui émerge (...) une fois perçus les avantages de la transformation qualitative, ce qui permet la mobilisation (praxis) organisée des forces soutenant le changement.¹⁴¹⁶

La mondialisation postulée, utopique en l'état des choses certes, se veut coopérative, dialectique et multidimensionnelle. Elle implique donc une **reliance éthique**. Pour Morin, « tout

¹⁴¹⁴Morin (E), *Pour sortir du XXe siècle*, Op. cit., p. 280, 281.

¹⁴¹⁵*Ibid.*, p. 281. Dans le même ordre d'idées, il affirme que : « la raison ouverte est (...) le seul mode de commerce entre le rationnel, l'irrationnel, l'a-rationnel, le sur-rationnel, et par là elle nous est absolument nécessaire pour dialoguer avec le réel. Elle est du même coup absolument nécessaire pour combattre ses ennemis intérieurs : la lutte contre rationalisation, réification, déification, instrumentalisation de la raison est la tâche même de la rationalité ouverte. », *Ibid.*, p. 281, 282.

¹⁴¹⁶Ondoua (P), *Existence et Valeurs III*, Op. cit., p. 148.

*regard sur l'éthique doit percevoir que l'acte moral est un acte individuel de reliance : reliance avec autrui, reliance avec une communauté, reliance avec une société et, à la limite reliance avec l'espèce humaine. »*¹⁴¹⁷ C'est donc une mondialisation dialogique, moins arraisonnante, moins attentatoire pour la totalité, pour le social et pour l'humain en particulier, qui se dessine dans cette réflexion. Et selon Pius Ondoua,

*si l'individu, en dépit de la fragilité essentielle qui le caractérise, en dépit des hypothèses d'un monde où son arraisonnement est menace permanente, un monde dont la figure historique se clôt sur elle-même, demeure maître de l'avenir, grâce à la force de l'utopie, alors, et alors seulement, le salut sera au rendez-vous.*¹⁴¹⁸

C'est peut-être par là que l'humain et le social atteindraient leur complétude, non pas en tant qu'achèvement, comme l'ont prétendu les acteurs de la démocratie libérale et du capitalisme, mais comme atténuation respectée, parce que voulue par tous, des différends entre les hommes, entre les sociétés ou les cultures. Elle est d'autant plus acceptable, qu'on y voit

*l'articulation a priori individu-communauté, et l'émergence, d'une éthique de solidarité d'une part, et d'une éthique de responsabilité, d'autre part. Il n'y a pourtant pas là enfermement dans le cadre de la seule communauté d'existence. Il y a nécessaire ouverture à l'individualisme de la communauté humaine.*¹⁴¹⁹

Il y a donc l'urgence de réviser les principes qui régissent les institutions ou les organisations internationales. Cela permettrait à tous et à chacun, à toutes les civilisations de se reconnaître comme acteurs et non plus comme spectateurs et exclus du cercle décisionnel des affaires du monde. Ce qui n'est pas encore le cas. La raison unique, écrit Morin, « ignore ce qui n'est ni calculable ni mesurable, c'est-à-dire la vie, la souffrance, la joie, l'amour, et sa seule mesure de satisfaction est dans la croissance (de la production, de la productivité, du revenu monétaire). »¹⁴²⁰ Elle manque d'état d'âme et d'amour. La mondialisation ouverte (pourvue d'amour, de joie et de vie) serait donc au service de l'homme intégral.¹⁴²¹

¹⁴¹⁷Morin (E), *La méthode 6. L'éthique, Op. cit.*, p. 18, 19.

¹⁴¹⁸*Existence et valeurs III, Op. cit.*, p. 228.

¹⁴¹⁹Ondoua (P), « Existence et authenticité. La philosophie chez P. M. Hebga. », *Autour de Meinrad HEBGA. Philosophie et anthropologie. Colloque international Pierre Meinrad Hebga*, 09 – 10 mars 2009, p. 5.

¹⁴²⁰Morin (E), « Au-delà de la globalisation et du développement, société-monde ou empire-monde ? », *Revue du Mauss*, N° 20, 2002, document multimédia, consultation du 22 mai 2016.

¹⁴²¹Car ajoute-t-il, « la politique de l'humain aurait pour mission la plus urgente de solidariser la planète. », *Ibid.*

CONCLUSION PARTIELLE

Cette troisième et dernière partie s'est rapportée à l'actualité de la rationalité complexe. A ce niveau, la pensée complexe été conçue comme un savoir capable d'appréhender rationnellement et raisonnablement le réel. Et son actualité est devenue une urgence, au regard des problèmes qui se posent à l'homme et à la société aujourd'hui. Le premier chapitre, anthropologique, a porté sur le caractère complexe de l'homme actuel, dans ses manières de faire et d'agir, tant sur le plan individuel que collectif. Ensuite, il nous a permis de comprendre sa complexité socioculturelle au point de vue théologique.

Le second chapitre, épistémologique, a porté sur la redéfinition de la rationalité, en reconnaissant l'erreur, l'illusion et l'incertitude, tout en les réhabilitant dans la connaissance. Il a précisément été question de remettre en cause le désir de perpétuation de l'unité rationnelle, basée sur le clair, le distinct et le vrai, en reconnaissant son erreur, celle de les avoir évacués dans la connaissance. Ensuite, nous nous sommes proposé de penser la transdisciplinarité. En effet, la spécialisation disciplinaire ne pouvait plus expliquer d'un point de vue synoptique les phénomènes naturels. Et pour tendre vers une vision globale, l'inter, la pluri et la transdisciplinarité étaient nécessaires, en ce sens qu'elles permettraient une interconnexion des connaissances et des compétences dans le savoir.

Enfin, le troisième chapitre, politique, nous a permis de comprendre ce qui est et ce qui devrait être, concernant la socialité de l'être de l'homme. Et à ce niveau, le constat malheureux qui a été fait attestait de la permanence de l'unité rationnelle occidentale, qui a été désignée sous le vocable de la société close. Elle impose en permanence sa culture politique, tout en occultant celles des autres aires géographiques. Ce modèle sociétal devrait impérativement céder la place à la société ouverte, moins coloniale et moins destructrice. Cela nous a amené d'autre part, à penser cette dernière à l'échelle de la planète. La mondialisation actuelle étant défailante à cause de son caractère unique, devrait être remplacée par un système-monde ouvert, dans lequel l'égalité culturelle et le respect des uns et des autres seraient les maîtres-mots, dans l'optique même de la survie de l'humanité.

CONCLUSION GENERALE : L'URGENCE DU PARADIGME HUMANISTE DE LA RATIONALITE COMPLEXE

*« La politique est devenue de plus en plus inintelligible, de plus en plus inaudible, de plus en plus technoéconomique... la politique tient désormais du degré zéro de la pensée. Sa crise est sans précédent... Elle est réduite au pilotage de l'économie... rivée sur le taux de croissance, sorte de potion magique. » Edgar Morin, *Le monde moderne et la question juive*, Seuil, 2006, p.19.*

Nous sommes arrivé au terme de notre réflexion. Rappelons qu'elle a porté sur la prise en charge de la **pensée complexe** et a eu pour thématique : ***Rationalité et humanisme : La complexité chez Edgar Morin***. De notre point de vue, la rationalité complexe se pose désormais comme une urgence, au regard des problèmes qui se posent à l'humanité aujourd'hui. Elle l'est, d'autant plus qu'elle se présente comme une alternative à l'unité rationnelle occidentale qui, depuis des siècles et au mépris de valeurs humaines, domine le monde dans tous les domaines de la vie.

La première partie a eu pour titre : « **L'émergence du paradigme de simplicité** » et a reposé sur l'idée d'unification du réel par les penseurs classiques. Le premier chapitre a eu pour titre « **La définition de l'homme dans le paradigme de simplicité** ». Il nous a permis de passer en revue les théories de certains penseurs antiques et modernes, portant sur la nature humaine. Dans la rationalité classique en effet, l'homme a été défini comme un être bidimensionnel, c'est-à-dire **psychosomatique**. Il a un **corps** et un **esprit**. Néanmoins, s'ils se sont accordés sur ce caractère bidimensionnel, il n'en demeure pas moins que leurs propos ont été divergents, tant sur le plan de la préséance des instances (primauté essentielle et existentielle de l'une par rapport à l'autre) que sur leur nature même (éternité de l'une, l'esprit et mortalité de l'autre, le corps). Ainsi donc, de la complexité primordiale et fondamentale de l'être de l'homme, « *ces penseurs sont arrivés à son unité, celle de la primauté du Logos, de l'Être, de l'Âme, de l'Esprit, de la Raison [peu importe la dénomination] sur le Corps.* »¹⁴²²

Le second chapitre s'est intitulé « **La conception du savoir dans le paradigme de simplicité** ». Il a traité de la théorie de la connaissance. Ici, nous avons procédé à une relecture des théories de certains penseurs classiques et leurs démarches dans la saisie du réel. Nous l'avons introduit par la réflexion sur l'unité fondamentale de leurs thèses, au-delà des différents points de vue qui les ont opposés. Pour eux déjà, le réel était par essence complexe, confus et désordonné. Et pour l'appréhender, tous ont cherché, chacun en son temps, à identifier le **principe** responsable de son actuelle organisation.

Le troisième et dernier chapitre de cette partie a traité de la **politique**. Il s'est intitulé « **L'unité des rapports sociaux dans le paradigme de la complexité** » et ne s'est pas éloigné de l'unité rationnelle que nous avons introduite dans les précédents. Il nous a permis de parcourir

¹⁴²²Mbala Essomba (JRG), *Du réel à l'histoire*, Op. cit., p. 162.

les théories sociopolitiques d'un certain nombre d'auteurs classiques. Chez les plus anciens, nous nous sommes limité aux réflexions de Platon et d'Aristote, et chez les modernes, trois penseurs ont attiré notre attention : Machiavel, Rousseau, Hegel et Marx.

La seconde partie de ce travail a eu pour titre « **L'émergence du paradigme de complexité** ». Elle a été consacrée à l'étude de la **pensée complexe**, telle qu'elle a été élaborée par Edgar Morin. Celle-ci nous a permis de comprendre son recul vis-à-vis de l'unité rationnelle occidentale, à cause de son orientation vers un paradigme de **disjonction** et de **séparation** des éléments constitutifs de la réalité. Et selon Morin, cette rationalité a souvent mis en péril non seulement le réel, mais aussi l'être de l'homme. Pour donc y mettre un terme, il a été question pour lui de penser sa complexité qui dans cette réflexion, a été prise en charge dans trois chapitres.

Le premier s'est voulu **anthropologique** et a eu pour titre « **la nature humaine dans le paradigme de complexité** ». Il s'est rapporté à la connaissance de l'être de l'homme, dans sa double dimension **bio-anthropocosmique** et **psycho-affective**. La première nous a révélé l'impossible disjonction entre la nature et la culture, entre le biologique, l'anthropologique et le sociologique dans la connaissance de l'être de l'homme. La bio-socio-anthropogénèse morinienne nous a fait comprendre la nature humaine, non pas au sens religieux, mais au sens cosmique du terme. De ce point de vue, Morin écrit que l'homme est intégralement un être bio-socio-anthropologique, intégralement un enfant du cosmos. Nier sa complexité constitutive, c'est le réduire à une vision simplifiante et erronée, c'est le priver de vie.

La seconde partie de ce chapitre a été réservée à l'étude de son comportement **psycho-affectif**. Elle nous a révélé sa complexité ontologique, à partir de la coprésence de l'ordre et du désordre dans son être, i.e. de la **raison** et de la **déraison** dans ses manières de faire et d'agir. Morin a ainsi défini l'homme comme fondamentalement *homo sapiens-demens*, un être sage et fou, rationnel et irrationnel, ordonné et désordonné tout à la fois. Et cette nature a été déterminante dans son hominisation. L'homme ne se présente plus simplement comme un être rationnel, encore moins exclusivement inconscient, c'est-à-dire totalement absent de son être. Il est complexe, c'est-à-dire à la fois **rationnel** et **démentiel**. En lui, la **raison** s'accompagne de la **déraison**. Elles sont du même coup, inséparables en lui, au même titre que l'**ordre** et le **désordre** qui constituent l'essence même du réel.

Le second chapitre a traité de l'**épistémologie complexe** et a eu pour titre « **la théorie de la connaissance dans le paradigme de la complexité** ». A ce niveau, nous avons traité des mé-

canismes intellectuels mis en œuvre par la rationalité complexe pour appréhender le réel. Nous sommes parti de la définition même de la notion de **complexité**, avant d'aboutir à la méthode qui était inhérente à la théorie proprement dite. Morin a défini la complexité comme ce qui était tissé ensemble. En d'autres termes, elle renvoie à l'ensemble des éléments ou constituants hétérogènes indissociables. Elle a permis à son auteur de prendre en charge le **désordre**, l'**erreur** et l'**illusion** dans la rationalité, alors même qu'ils ont été occultés par les acteurs de l'unité rationnelle occidentale, pour ne laisser transparaître que l'**ordre**, la **certitude** et l'**évidence**. La méthode complexe, **dialogique** par essence, nous a donc conduit vers l'impossible séparation des contraires : l'ordre et le désordre ; la vérité et l'erreur ; la certitude et l'illusion..., et qui constituent le réel dans son entièreté.

D'autre part, ce chapitre nous a amené à saisir de la structure complexe du réel. Et contrairement à la théorie du monde stationnaire, qui a de bout en bout jalonné l'histoire de la cosmologie classique occidentale, la pensée complexe est partie de la théorie du **Big Bang** pour y parvenir. Ainsi, elle nous a permis de comprendre que l'univers est né d'un **nuage** lui-même formé en catastrophe. Si l'intérêt du *Big Bang* était d'évoquer une explosion thermique, Morin a quant lui montré que son insuffisance a été de réduire l'origine à la seule dimension thermique. Selon lui, il faut dépasser ce concept et construire l'unité complexe du monde à partir d'une notion véritablement théorique : celle de la **catastrophe**, qu'il a d'ailleurs définie comme un événement subit capable de causer un bouleversement, pouvant entraîner des destructions, des morts. La catastrophe nous permet de lire les processus de désintégration et de genèse de l'univers. Celui-ci est indéterminé, sûrement constitué du tétragramme **ordre – désordre – interactions – organisation**. L'hyperdensité, la chaleur extrême et la forte pression par lesquels il se manifestait ont été à l'origine de l'explosion primitive, qui a elle-même créé l'univers. Ainsi, pour Morin celui-ci ne doit sa vie que par la coprésence dialectique, dialogique et nécessaire du tétragramme précité. La complexité de la relation de l'ordre, du désordre, des interactions et de l'organisation est devenue nécessaire à la production des phénomènes organisés, lesquels ont contribué à l'accroissement de l'ordre.

Le troisième et le dernier chapitre de cette partie a été réservé à la **politique**, mieux à la complexité des rapports interindividuels ou sociétaux. Il s'est intitulé « **La nature des rapports sociopolitiques dans le paradigme de complexité** » et s'est articulé autour de deux points essentiels, à savoir la question des **radicaux politiques** et celle du **développement**. Pour Morin, la

politique idéale devrait être **multidimensionnelle**, compte-tenu de la nature complexe de l'être de l'homme d'une part et d'autre part, de la diversité des pratiques sociales et culturelles déterminant les rapports entre les hommes. Pour lui, la politique véritable devrait s'occuper de l'être de l'homme dans son ensemble. D'où l'introduction de la notion d'**anthropolitique** dans la connaissance des rapports intersubjectifs. Cette idée a impliqué l'urgence de la reliance entre les radicaux politiques (l'amour, la révolution, le marxisme et le freudisme). Et ce n'est qu'à partir d'une telle politique, moins mutilante, moins arraisonnable que celles qui l'ont précédées, que l'être de l'homme pourrait tendre vers un **développement** certain, vers sa complétude.

Un regard synoptique jeté sur de la rationalité complexe nous a permis de comprendre qu'elle a évolué aux antipodes de la rationalité classique de nature simplifiante. Cette dernière a été considérée par Edgar Morin comme unidimensionnelle, et c'est même ce caractère d'hypostase voulu de certaines réalités et d'hypothèque d'autres réalités, qui a été au fondement de son aveuglement. Pourtant, la complexité *« exhume et réanime les questions innocentes que nous avons été dressés d'oublier et mépriser. C'est dire qu'il y a plus d'affinités entre la complexité et l'innocence qu'entre l'innocence et la simplification. La simplification est la rationalisation brutale, non une idée innocente. »*¹⁴²³

La troisième et dernière partie de ce travail a traité de l'**« Actualité du paradigme de complexité »**. Elle nous a permis de lire les mécanismes qui régissent l'évolution actuelle du réel et de comprendre l'urgence de la pensée complexe dans la connaissance et dans la vie quotidienne. Ce qui a retenu notre attention ici a été le caractère nuisible et destructeur de l'organisation du réel que l'unité rationnelle a depuis l'Antiquité, imposée au monde. Pour donc y mettre un terme, nous nous sommes permis de réfléchir sur l'actualisation de la rationalité complexe dans nos manières d'appréhender la nature, la vie et de concevoir les principes qui devraient régir les rapports interpersonnels aujourd'hui. Et comme les précédentes, elle a été rédigée en trois chapitres.

Le premier chapitre, qui s'intitule **« Les mutations anthropologiques de notre temps »**, nous a amené à saisir la difficulté qu'il y a de concevoir l'unité de l'homme, à partir des changements qui déterminent son comportement actuel. A ce propos, nous avons circonscrit notre réflexion autour de deux aspects majeurs : la **mutation anthropo-sociale** d'une part et d'autre part,

¹⁴²³ Morin (E), *La méthode 1, Op. cit.*, p. 383

la valeur des **systèmes de croyance** dans son existence. Le premier nous a amené à saisir l'actuel caractère introverti de l'humain, dans un monde plus ouvert à la communication les individus. Les progrès de la technoscience et le rejet du mal dans les discours politiques ont modifié le comportement psycho-affectif et social de l'homme.

Le second aspect a relevé la prolifération des systèmes de croyance, qui ont une influence considérable, surtout négative sur l'homme et sur ses rapports avec l'altérité. Nous sommes parti de la nature intrinsèque du fait religieux en l'homme, pour monter l'évolution historique des mouvements et des conflits interreligieux qui nuisent à son existence. Cette situation onto-phénoménologique fragilise en permanence la société et la projette vers le **prosélytisme sectaire**. Celui-ci se présente lui-même comme préjudiciable pour la spiritualité de l'être de l'homme et pour l'harmonie sociale. Il fait partie des procédés que l'unité rationnelle occidentale promeut pour dominer le monde. Cette domination est à l'origine des intégrismes qui aujourd'hui, fragilisent la cohésion sociale de par le monde. Et c'est pour essayer de contenir la radicalisation des mouvements religieux qu'Isabelle Graesslé a proposé quatre procédés pouvant renforcer la connaissance théologique, à savoir le **dialogue avec autrui**, l'**expérience du sujet**, le **mouvement encyclopédique** et de la **recherche critique**. Ces derniers sont porteurs d'espoir et coïncident avec le mouvement dialogique véritable, qui repose sur la reconnaissance de la valeur et du respect de l'altérité. Ils sont très éloignés de la vision monologique dans laquelle les croyances actuelles sont plongées, et qui reste inapte à créer et à répandre l'harmonie entre les hommes. Cette dialogique, si chère à Morin, doit intérioriser la cohésion entre les différentes croyances et religions, pour un vivre ensemble moins chaotique.

Le deuxième chapitre s'est intéressé à l'**épistémologie** et a eu pour titre « **L'esprit scientifique de notre époque** ». Penser la complexité dans la connaissance ici, a relevé de la reprise en charge de l'**incertitude**, de l'**illusion** et de l'**erreur**, que l'unité rationnelle classique a occultée. Le positivisme a eu la prétention se débarrasser d'elles pour ne s'en tenir qu'aux réalités observables, mesurables, susceptibles d'être expérimentées et vérifiées. Pourtant, à la suite de Karl Popper pour qui toute vérité scientifique devrait se soumettre au principe d'**infaillibilité** ou de **réfutabilité**, Morin a rappelé que les vérités scientifiques sont par essence **biodégradables**. Autrement dit, elles doivent s'arrimer la méthode dialogique qui prend en charge la certitude et l'incertitude en même temps. La réintroduction de l'incertitude dans le savoir a alors amené les hommes de science à explorer de mieux en mieux le réel physique et biologique.

Le second point de ce chapitre a reposé sur l'urgence de la **transdisciplinarité** dans la compréhension de la totalité. En effet, nous sommes parti d'un constat, celui du morcellement des savoirs par l'unité rationnelle occidentale. L'hyperspécialisation qui a certes présenté plusieurs avantages, à l'instar de la division du travail, s'est accompagnée de nombreux problèmes, les plus visibles ont été la simplification et la réduction du savoir aux principes de la logique classique et de sa capacité à détruire le réel. Et pour Morin, elle empêche l'homme de réfléchir sur le **global**, de le prendre en charge avec efficacité, parce qu'elle a toujours fragmenté le savoir en parcelles ainsi que l'**essentiel** qu'elle a dissout. Or, pense-t-il, les problèmes essentiels ne sont pas parcelaires, et les problèmes globaux sont plus que jamais devenus essentiels. Par ailleurs, le découpage des disciplines rend incapable, voire impossible la saisie de ce qui est tissé ensemble. Et c'est pour corriger ces insuffisances, pour mettre un terme à ces clivages que la rationalité complexe a pensé la transdisciplinarité. Elle se présente aujourd'hui comme une connaissance capable de relier les disciplines, dans l'optique d'appréhender plus globalement la réalité.

Le troisième chapitre et le dernier de cette réflexion s'est rapporté à la **politique** et a eu pour titre « **L'humanisme du paradigme de complexité** ». Il a mis en exergue l'urgence de la complexité dans les relations interpersonnelles. Pour réduire le caractère envahisseur et dominateur du **libéralisme politique** occidental, nous sommes parti de l'examen de sa structure en tant qu'elle s'apparentait à la **société close**, dans laquelle la totalité des sociétés du monde étaient obligatoirement orientée, c'est-à-dire dans la démocratie libérale, pour la remplacer par la **société ouverte**, qu'a proposée Morin et dans laquelle l'humanité tout entière se trouverait épanouie.

En second lieu, nous avons mis l'accent sur la notion de **mondialisation**. Elle nous a permis de comprendre la permanence de l'unité sociopolitique occidentale dans le monde. Cette dernière a introduit, par la force et le chantage (militaire ou économique), la **démocratie libérale** et le **capitalisme** dans les diverses sociétés ou cultures du monde. Selon ses défenseurs, à l'instar de Francis Fukuyama, ceux-ci peuvent et doivent les conduire à la **fin de l'histoire**. Mais un tel système politico-économique est, aux yeux de Morin, aveuglant et attentatoire à l'humanité, au même titre que le positivisme idéologique qui l'a sous-tendu. De la sorte, Il ne fait plus aucun doute, comme le pensent Edgar Morin et Samir Naïr, que *«les développements scienti-*

*fiques/techniques/industriels/capitalistes, qui sont les moteurs principaux de la mondialisation, sont en même temps producteurs des nouveaux périls mondiaux. »*¹⁴²⁴

La crise de l'unité sociale occidentale nous a amené à la reprise en charge conceptuelle de la mondialisation sur des bases moins mutilantes¹⁴²⁵ en la faisant reposer sur la reconnaissance réciproque des différences sociales et culturelles inhérentes à l'être de l'homme lui-même. Celui-ci devrait dans ce cas, être au cœur même de l'action politique (anthropolitique oblige). Dès lors, il devient indispensable, voire urgent d'établir les bases d'un dialogue franc et permanent entre les hommes d'ici et d'ailleurs, entre les cultures, entre les civilisations. Par ailleurs, a mentionné Morin :

*Notre besoin de civilisation comporte le besoin d'une civilisation de l'esprit. Si nous pouvons encore oser espérer quelque amélioration et quelque changement dans les rapports des humains (...) pas seulement entre empires, pas seulement entre nations mais entre personnes, entre individus et même soi et soi, alors ce grand saut civilisationnel et historique comporte aussi (...) le saut vers la pensée complexe.*¹⁴²⁶

L'urgence de la rationalité complexe dans la connaissance et dans la socialité effective de l'être de l'homme se pose désormais avec acuité. Elle est aujourd'hui considérée comme la voie la mieux indiquée au moment où la planète se désagrège à une vitesse vertigineuse par les problèmes que pose l'unité rationnelle. Nous les hommes, devons donc réfléchir autrement, si nous tenons à vivre encore longtemps sur cette terre, notre planète.

Cependant, la rationalité complexe n'est pas une panacée. Certains penseurs la considèrent comme une simple vue de l'esprit, par conséquent, qu'elle n'est pas conforme à la réalité. Une telle critique a été formulée à l'endroit de la révolution cosmologique de Nicolas Copernic. En son temps, la connaissance de l'univers reposait sur l'idée selon laquelle la terre était le centre de l'univers et tous les autres corps célestes tournaient autour d'elle : ce fut la théorie géocentriste du cosmos. Dans la préface de son ouvrage intitulé *Des révolutions des orbés célestes*¹⁴²⁷, Andreas Osiander dira qu'il n'est pas dubitable que certains savants se sentent pas indignés de la

¹⁴²⁴Morin (E), Naïr (S), *Une politique de civilisation*, Alréa, 1997, p. 110.

¹⁴²⁵En comblant par exemple vide juridique qui fait encore défaut, et qui devrait s'imposer à toutes les nations. Morin pense à cet effet que : « *Nous sommes encore actuellement dans une période marquée par l'absence de toute vraie régulation au niveau planétaire... Ce n'est pas la mondialisation de l'économie qui est à déplorer, au contraire, mais le fait qu'elle ne soit pas régulée institutionnellement. Il faut donc une autorité régulatrice, légitime de portée planétaire.* », *La méthode 5, Op. Cit.*, p. 57.

¹⁴²⁶Morin (E), *Le défi de la complexité*, <http://www.CNRS.fr>, consultation du 24 juillet 2109.

¹⁴²⁷Copernic (N), *Des révolutions des orbés célestes*, A. Blanchard, introduction, traduction et notes par A. Koyré, 1970.

révolution copernicienne et refusent d'admettre l'importance de changer les connaissances établies depuis longtemps. Et s'il leur était donné d'examiner cette œuvre, on s'accorderait sur le fait que Copernic n'a pas entrepris des recherches méritant quelque sanction que ce soit. Car il est dans la nature de l'astronome de mener des études, par une observation diligente et habile, sur l'histoire des mouvements et des fluctuations du cosmos dans son entièreté, puis d'en rechercher la causalité, ou bien d'imaginer et de proposer des hypothèses à partir desquelles ces mouvements pourraient être calculés conformément aux principes de la géométrie. Pourtant, écrit Osiander, ces deux tâches, l'auteur les a remplies de façon excellente. « *Car, en effet, il n'est pas nécessaire que ces hypothèses soient vraies ou vraisemblables ; une seule chose suffit : qu'elles offrent des calculs conformes à l'observation.* »¹⁴²⁸

De tels propos ont tout de même été en déphasage avec la thèse de Copernic lui-même. Dans une correspondance qu'il a adressée à la papauté de cette période, Paul III, Copernic mentionnera que lorsque le peuple connaîtra la teneur de sa publication, elle réclamera son inquisition immédiate. Il y a donc eu, de ce qui précède, deux points de vue en opposition. Le premier, celui d'Osiander, qui considérait l'héliocentrisme cosmique comme une simple conjecture à même de faciliter les calculs des mouvements célestes, sans nécessairement refléter la réalité. La seconde, celle de Copernic semblait plutôt réaliste. Car, elle décrivait les choses telles qu'elles se présentaient réellement dans l'univers. De toute évidence, la révolution copernicienne était en marche, à la périphérie certes, mais soutenue par les auteurs marginaux, à l'instar de Kepler et de Galilée.

Une telle situation est désormais vécue par les défenseurs de la rationalité complexe. Car, le paradigme de simplicité qui reste de nos jours dominateur, refuse de reconnaître la percée, à la périphérie, chez les penseurs marginaux, du paradigme de complexité. Gilles Gagné et Michel Herland font donc parties de ceux qui critiquent la pensée complexe. Pour Gagné, le nouveau paradigme, celui de la complexité, a pour ambition de se substituer à l'ancien, sans toutefois en maîtriser les contours historiques et épistémologiques, dans le seul but de mettre sur pied une nouvelle façon de concevoir la réalité. Il écrit dans ce sens qu'il faut se garder de se réjouir trop vite sur la banqueroute de l'ancien paradigme, dont il se trouverait menacé par la simple entrée en scène du nouveau. Avant même qu'il ne trouve bailleur, ce dernier annonce qu'il désespère réfuter le précédent et entend commencer par le ruiner. Si le paradigme de complexité peut ruiner

¹⁴²⁸ *Ibid.*, p.27.

celui de la simplicité, c'est peut-être parce qu'il a tendance à croire que les nouveaux arguments qu'il est en mesure d'évoquer contre l'ancien « *seraient d'un bien médiocre poids dans la balance de la rivalité mimétique et qu'elle doit s'en remettre totalement au prestige de sa propre nouveauté pour culbuter son alter ego.* »¹⁴²⁹ De toute évidence, pense Gagné, le paradigme de complexité n'est pas de taille, du moins en l'état, de remplacer l'ancien.

Pour sa part Michel Herland pense que la théorie de la complexité pose un problème de fond. Dans un article qu'il a publié en 2012 intitulé « L'avenir de l'homme est-il dans la métamorphose ? Variation sur un thème d'Edgar Morin »¹⁴³⁰, il critique la conception du changement paradigmatique que propose l'auteur de la complexité rationnelle. De prime abord, Morin distingue la révolution de la métamorphose dans la saisie des phénomènes sociaux. Selon lui, écrit Herland, « *la révolution qui consiste à faire table rase du passé pour tenter de construire du neuf, une démarche vouée à l'échec de la métamorphose qui permet de se régénérer en se nourrissant du passé.* »¹⁴³¹ Pour Morin, la métamorphose signifierait consommer moins, ou du moins, à produire durablement et à se développer par enveloppement, sans créer la misère à côté de l'abondance.

S'il n'est rien de meilleur pour l'humanité que la métamorphose, il n'est malheureusement pas certain que les hommes soient en accord parfait avec l'alternative que Morin propose, pense Herland. Surtout que penser que l'humanité serait capable de connaître une véritable métamorphose sous la pression des circonstances est une pure rêverie. Quoi qu'en disent certains penseurs, la nature humaine existe, et depuis Sigmund Freud, l'on sait de quoi il retourne, note Herland, un combat incessant entre l'instinct de plaisir et l'instinct de mort. La succession des empires, fait de conquêtes et de déclin, c'est-à-dire de victoires et d'échecs, confirme une chose, c'est qu'il existe une constante de la nature. Aussi, ajoutet-il,

*l'alternative n'est-elle pas vraiment entre le chaos et une métamorphose bien improbable mais plutôt entre le chaos (une hypothèse qu'on ne saurait en effet écarter) et l'émergence d'un nouvel empire qui saurait imposer un usage raisonné des ressources rares à son profit au détriment du reste de la planète*¹⁴³².

¹⁴²⁹Gagné, (G) « Une science synthétique du réel ? (À propos de *La nature de la nature* d'Edgar Morin) » », *Cahiers de recherche sociologique*, revue, Montréal, vol.1, septembre 1983, p. 85.

¹⁴³⁰Herland (M), « L'avenir de l'homme est-il dans la métamorphose ? Variation sur un thème d'Edgar Morin », *Economies, Philosophies, Politiques*, revue, 13 janvier 2012, document électronique, consultation du 20 juillet 2021.

¹⁴³¹*Ibid.*

¹⁴³²*Ibid.*

La rationalité complexe est peut-être en marche, mais manque encore de substance pour remplacer l'ancien paradigme. Mais nous ne partageons pas cet avis. Le combat de Morin n'est pas tant de substituer le paradigme de simplicité par celui de la complexité. Il est simplement question pour Morin, de trouver une alternative aux hypothèses conceptuels de l'unité rationnelle occidentale d'une part et d'autre part, à l'humanisme qu'elle impose aux autres peuples. En fait, il s'agit pour Morin de penser une rationalité qui puisse prendre en charge les problèmes humains au sens global du terme. Une telle rationalité porte en elle un humanisme dont les principes et la pratique sont au service de l'homme intégral.

Un regard jeté sur le développement de la civilisation occidentale a amené Descartes à considérer la science comme un savoir à même de faire de l'homme comme maître et possesseur de la nature. Il a alors conçu les êtres naturels et les autres vivants comme des objets, des choses que l'être humain était capable de concevoir et de manipuler à sa guise. Cette conception s'est retrouvée dans toute la science moderne. Cette rupture, cette réduction s'amenuise peu à peu de nos jours. Car nous commençons à comprendre que cette biosphère que nous exploitons de manière illimitée, puisant dans ses ressources, en détruisant la faune, que cette nature que nous avons crue totalement sous notre dépendance, nous aussi nous dépendons d'elle entièrement. Et plus elle dépend de nous, plus nous dépendons d'elle. C'est idée est similaire à celle de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel : l'esclave travaille pour son maître, et du coup il devient dépendant du travail de l'esclave, ce qui peut à un moment donné, pousser l'esclave à la révolte. La nature ne peut certainement pas se révolter, mais elle court sans aucun doute vers son extinction et que, à notre tour nous allons périr, d'où l'importance de la conception bio-anthropologique de l'homme.¹⁴³³

Il y a un autre moment de la complexité humaine. L'homme est un *homo socius*. Mais dans ses actions, il n'est pas que rationnel, il est aussi démentiel, nous l'avons dit. D'autre part, affirme Morin, il oscille entre *homo faber* et *homo mythologicus*. Et avec l'essor de la science et de la technique, il devenu *homo ecomicus*. Agissant pour l'essentiel, pour son intérêt personnel. C'est ce type d'homme que le libéralisme économique a fabriqué, celui- n'a d'yeux que pour l'argent et les biens matériels. Mais, à l'opposé, émerge à la périphérie, *Homo Ludens*, c'est-à-

¹⁴³³Morin (E), « Derrière l'humanisme, l'humain », *Op. cit.*, p. 19.

dire l'homme du jeu, l'homme de la gratuité, l'homme du don¹⁴³⁴. Ainsi dressé, ce tableau atteste que l'homme est par nature complexe, si on veut l'aider par l'humanisme. Ajoutons que l'homme est un individu-sujet. Et cette définition témoigne de sa nature égocentrique. Et de toute évidence, l'égoïsme tend vers l'égoïsme, c'est-à-dire à la considération de sa propre personne et à l'oubli quasi-total de l'autre. Ce logiciel (terminologie de la science de l'information) est en nous et est antagonique et complémentaire à l'autre, au « nous », qui prend corps dès notre venue au monde. Car écrit Morin. Celui-ci a besoin d'amour et de tendresse.

Ainsi, affirme-t-il, « *en nous développant, en prenant de l'âge, nous développons en nous aussi bien le « je » (...) avec les risques d'égoïsme, que la possibilité du « nous », familial, social, professionnel, national, proprement humain, valable pour tous les humains de cette planète.* »¹⁴³⁵

Cependant, le constat qui est fait est le suivant : aujourd'hui, la civilisation technoscientifique occidentale dans laquelle évolue un individualisme exacerbé, dans laquelle se déploie l'*homo economicus* en permanence, la conscience collective est de plus en plus occultée. Et comme le relève l'auteur du paradigme de complexité, « *un des grands problèmes d'une politique, qui se voudrait humaniste, c'est de savoir comment retrouver, régénérer de la solidarité et de la communauté à l'égard des autres.* »¹⁴³⁶

De ce qui précède, parler de l'humanisme, revient d'abord et avant tout à connaître la réalité de l'humain, savoir comment favoriser le jeu de la passion et de la raison, où la passion n'engloutit pas la raison et inversement. C'est pour cela que nous pouvons vivre sans éliminer nos mythes et nos croyances, affirme Morin, mais sans pour autant nous en laisser posséder. L'humanité à laquelle tend le paradigme de complexité est à multidimensionnelle. Et l'humanisme pour laquelle elle postule doit être de même nature.

En clair, contre l'univision rationnelle occidentale, essentiellement réductrice et simplificatrice, et dont l'humanisme est de même nature, c'est-à-dire parcellaire et égocentrique, qui nuit à la nature et à l'humanité en particulier, une nouvelle voie est possible. Nous dirons même qu'elle se présente aujourd'hui comme impératif catégorique, si tant est que c'est de l'humanité à l'échelle de la planète dont il est question. Et selon Morin, il faut sortir du joug de l'impérialisme occidental pour aspirer à une autre forme d'humanité. Mais le renoncement au

¹⁴³⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴³⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴³⁶ *Ibid.*, p. 22.

meilleur des mondes n'a jamais été le renoncement à un monde meilleur. Le nouvel humanisme, l'humanisme régénéré, doit se vouloir planétaire, même s'il continue de puiser aux sources de l'ancien.

L'humanisme est devenu subversif et pervers lorsqu'il a été considéré comme la propriété exclusive des Occidentaux, lorsque les autres peuples du monde, les colonisés, ont été traités hyperinfantiles, d'arriérés, d'inhumains et à même d'être traités comme des animaux (encore que ceux-ci soient souvent mieux traités que ne l'ont été les colonisés). La rationalité doit donc être, à notre avis complexe, c'est-à-dire incluant tous les points du savoir. De même, tout en reprenant Morin, l'humanisme doit être planétaire, c'est-à-dire valable pour tous les humains quels qu'ils soient et où qu'ils soient.¹⁴³⁷

¹⁴³⁷ *Ibid.* p. 27.

BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGES ET ARTICLES DE L'AUTEUR

1- Les ouvrages d'Edgar Morin

- 1- *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, Paris, Minuit, 1958.
- 2- *Introduction à la politique de l'homme*, Paris, Seuil, 1965.
- 3- *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970.
- 4- *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.
- 5- *La méthode 1. La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.
- 6- *Le vif du sujet*, Paris, Seuil, 1979.
- 7- *La méthode 2. La vie de la vie*, Paris, Seuil, 1980.
- 8- *Pour sortir du XXe siècle*, Paris, Fernand Nathan, 1981.
- 9- *La méthode 3. La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.
- 10- *Science avec conscience*, Paris, Seuil, 1990.
- 11- *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF éditeur, 1991.
- 12- *La méthode 4, Les idées : leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Seuil, 1991.
- 13- *La complexité humaine*, Paris, Flammarion, 1994.
- 14- *Mes démons*, Paris, Stock, 1994.
- 15- *Terre-Patrie* (1993), Seuil, coll. « Points », 1996.
- 16- *Amour, poésie et sagesse*, Seuil, coll. « Points-Essais », 1997.
- 17- *Une politique de civilisation*, avec la collaboration de Naïr, Sami, Paris, Alréa, 1997.
- 18- *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Unesco, Seuil, 1999.
- 19- *La Tête bien faite*, Paris, Seuil, 1999.
- 20- *L'intelligence de la complexité*, avec la collaboration de Le Moigne Jean-Louis, Paris, L'Harmattan, 1999.
- 21- *Relier les connaissances. Le défi du XXè siècle*, Paris, Seuil, 1999.
- 22- *La Méthode 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Paris, Seuil, 2001.
- 23- *Eduquer pour l'âge planétaire*, avec la collaboration de Motta, Raül et Ciurana, Emilio-Roger, Balland, 2003.

24- *La méthode 6. L'éthique*, Paris, Seuil, 2006.

25- *Le monde moderne et la question juive*, Paris, Seuil, 2006.

2- Les articles d'Edgar Morin

- 1- « Pour une réforme de la pensée », *Entretiens Nathan*, Paris, Nathan, 25 et 26 novembre 1995.
- 2- « Réforme de la pensée, transdisciplinarité, réforme de l'Université », Communication au Congrès International "Quelle Université pour demain ? Vers une évolution transdisciplinaire de l'Université " (Locarno, Suisse, 30 avril - 2 mai 1997), *Motivation* - N°24-1997. Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires, n° 12 – Février-1998 Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires, <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/> - (mis à jour le 10 février 1998), Consultation du 31 octobre 2015.
- 3- « Au-delà de la globalisation et du développement, société-monde ou empire-monde ? », *Revue du Mauss*, N° 20, 2002, Consultation du 22 mai 2016.
- 4- *Le défi de la complexité*, <http://www.cnrs.fr>, Consultation du 18 juin 2016.
- 5- « Le complexe, qui est tissé ensemble », *La Complexité, vertiges et promesses*, Paris, Le Pommier/Poche, 2006.
- 6- Morin (E), « Derrière l'humanisme, l'humain », *Parcours 2012-2013*, Revue, n° de février 2013.

II : OUVRAGES, ARTICLES ET MEMOIRES SUR L'AUTEUR

1- Ouvrage sur Edgar Morin

Fortin, Robin, *Penser avec Edgar Morin. Lire la méthode*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2008.

2- Articles sur Edgar Morin

- 1- **Barbier, René**, « Morin et la connaissance », <http://www.barbier-rd.nom.fr/MorinConnaissance.html>, document multimédia, consultation du 8 août 2019.

- 2- **Bianchi, Françoise**, « De l'œuvre encyclopédique d'Edgar Morin », <http://www.cnrs.fr>, Pau, 20 avril 2009, consultation du 28 juillet 2019.
- 3- **Gagné, Gilles**, « Une science synthétique du réel ? (À propos de *La nature de la nature* d'Edgar Morin) » », *Cahiers de recherche sociologique*, revue, Montréal, vol.1, septembre 1983, p. 85.
- 4- **Gonod, Pierre**,
 - 1- « L'hypothèse générale de la prospective anthropolitique », vol. I, *Colloque Intelligence de la Complexité*, Cerisy 23-30 juin 2005, <http://PFG-PAP1-PierresCheminsNouveauMonde>., consultation du 26 avril 2010.
 - 2- « L'hypothèse générale de la prospective anthropolitique », vol. II, *Colloque Intelligence de la Complexité*, Cerisy 23-30 juin 2005, <http://PFG-PAP2-PierresCheminsNouveauMonde>., consultation du 26 avril 2010.
- 5- **Guillot, Philippe**, « Edgar Morin, la transdisciplinarité... et nous », *DEES 115/mars* 1999.
- 6- **Graesslé, Isabelle**, « La complexité en théologie ou la pensée de la contradiction », *PrimaryCare*, 2009 ; 9 : n° 12, document électronique, consultation du 20 septembre 2020.
- 7- **Gurrey, Béatrice**, « Edgar Morin, à saute-mouton sur les disciplines », *Le Monde*, 9 janvier 1998.
- 8- Herland, Michel, « L'avenir de l'homme est-il dans la métamorphose ? Variation sur un thème d'Edgar Morin », *Economies, Philosophies, Politiques*, revue, 13 janvier 2012, document électronique, consultation du 20 juillet 2021.
- 9- **Le Golf, Jean-François**, « Recensions. La méthode 6 : Ethique », *Thérapie familiale*, vol. 26, N° 3, Genève, 2005.
- 10- **Lemieux, Emmanuel**, « Edgar Morin donne de la Voie », Cicéro, 2011, <http://www.lesinfluences.fr/Emmanuel-Lemieux.html>., consultation du 22 décembre 2018.
- 11- **Le Moigne Jean-Louis**, « L'Intelligence de l'Action appelle l'exercice de la Pensée Complexe. Pragmatique et Epistémique sont inséparables. », *Synergies Monde, Revue*, n° 6 – 2009.

12- Loridant, Catherine, « Biographie et Bibliographie (non exhaustive) d'Edgar Morin », *Synergies Monde Arabe* n°4, Revue, document multimédia, consultation du 20 juillet 2019.

13- Vallejo-Gomez, Nelson, « La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques. Entretien avec Edgar Morin », *Synergies, Monde*, N° 4, 2008.

14- Zaghouani-Dhaouadi, Henda, « Edgar Morin, aux ‘‘fondements d'une politique de l'homme’’ », *Synergie du monde arabe, Revue*, N° 4, 2008.

3-Le Mémoire sur Edgar Morin

Mbala Essomba, Jean Roméo Gilles, *Du réel à l'histoire : La complexité chez Edgar Morin*, Mémoire soutenu pour l'obtention du Master II en philosophie, Université de Yaoundé I, janvier 2011.

III : OUVRAGES GENERAUX

1 - Annales de la Société scientifique de Bruxelles, vol. 47, 1927.

2 - Aristote,

1- *Métaphysique*, tome 1, Paris, Vrin, trad. J. Tricot, 1991.

2- *Éthique à Nicomaque*, Paris, Pocket, 1992.

3 - Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1972.

4 - Bachelard Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938.

6 - Bastide, Georges, *Méditation pour une éthique de la personne*, Paris, PUF, 1953.

7 - Beaudoin, Jean, *Karl Popper*, « *Que sais-je ?* », Paris, PUF, 1989.

8- Beval, Yvon ; De Vleeschauwer, Herman Jean ; Régnier, Marcel ; Philonenko, Alexis ; Tilliette, Xavier, *La révolution kantienne, Histoire de la philosophie* (1973), Paris, Idées/Gallimard, 1978.

9 - Benoist, Jean-Marie, *Tyrannie du logos*, Minuit, 1975.

10- Benot, Yves, *Qu'est-ce que le développement ?*, Paris, Maspero, 1973.

11- Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Québec, Chicoutimi, <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, 2003, consultation du 26 ai 2017.

12- Bréhier, Emile,

- 1 - *Histoire de la philosophie, L'Antiquité et le Moyen-âge*, Tome I, Paris, Félix Alcan, 1928.
- 2 - *Histoire de la philosophie. La philosophie moderne*, Tome II, Paris, Félix Alcan, 1932.
- 13- Bwele, Guillaume**, *Du logos vivant. Essai sur une ontologie de l'altérité et d'intégration interculturelle*, Yaoundé, Clé, 2009.
- 14- Chambry, Emile**, *Platon (Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias)*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- 15- Châtelet, François**, *Platon*, Paris, Idées, Gallimard, 1965.
- 16- Chiomienne, Gérard**, *Lire les philosophes*, Paris, Hachette, 1998.
- 17- Comte, Auguste**, *Cours de philosophie positive (1830-1842)*, Version électronique, Québec Coll. Laurence Hansen-Løve, 2010, consultation du 25 avril 2015.
- 18- Copernic, Nicolas**, *Des Révolutions des orbés célestes*, Paris, Blanchard (A), Introduction, traduction et notes de Koyré (A), 1970.
- 19- Delattre, Michel ; Démonque, Chantal**, *Philosophie*, Paris, Hatier, 2004.
- 20- Descartes, René**,
- 1 - *Principes de philosophie (1664)*, *Œuvres et lettres de Descartes*, « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1953.
- 2 - *Méditations métaphysiques*, « Première méditation », Paris, PUF, Trad. Florence Khodoss, 1966.
- 3 - *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 1970.
- 4 - *Discours de la méthode*, Paris, Bordas, 1984.
- 21- Ducassé, Pierre**, *Les techniques et le philosophe*, Paris, PUF, 1958.
- 22- Durkheim, Emile**, *Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912)*, PUF, 1990.
- 23- Eppler, Erhard**, *Peu de temps par le Tiers-monde*, Sociologie nouvelle situation, Paris, Ed. Duculot, 1973.
- 24- Feyerabend, Paul**,
- 1 - *Contre la méthode*, Paris, Seuil, trad. De l'américain par B. Jurdant et A. Schlumberger, 1979.
- 2 - *Science in a free society*, (1978), London, Verso, 1982.

- 25- Foussard, Jean-Noël ; Julien, Edmond ; Mathé, Stéphane ; Debellefontaine, Hubert**, *Les bases de la thermodynamique* (2005), Paris, Dunod, 2015.
- 26- Freud Sigmund**,
- 1- *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.
 - 2- *Malaise dans la civilisation*, Québec, Chicoutimi, <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, 2002, consultation du 23 novembre 2018.
 - 3- *Essais de psychanalyse*, Traduction de l'Allemand par S. Jankélévitch en (1920), Éditions Payot, 2002, version numérique par Gemma Paquet, bénévole, professeure à la retraite du Cégep de Chicoutimi, consultation du 23 novembre 2018.
- 27- Fukuyama, Francis**, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
- 28- Gabaude, Jean-Marc**, *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réflexion chez Spinoza et chez Leibniz. I. Philosophie réflexive de la vérité*, Toulouse, imp. ESPIC, 1970.
- 29- Gauchet, Marcel**, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- 30- Godin, Christian**, *Le Bac Philosophie pour les Nuls*, Paris, Ed. First, 2008.
- 31- Goodstein, David**, *Materials Research Society*, october 1995, consultation du 28 mai 2019.
- 32- Grégoire, François**, *Les grands problèmes métaphysiques*, Paris, PUF, (1954), 1962.
- 33- Gubser, Steven**, *Petite introduction à la théorie des cordes*, (2010), Princeton University Press, traduite en français par Julien Bambaggi, Ed. Dunod, 2012.
- 34- Habermas, Jürgen**,
- 1- *La technique et la science comme idéologie*, trad. Ladmiral (JR), Paris, Gonthier, 1968.
 - 2- *Théorie de l'agir communicationnel, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Tome 1, Paris, Fayard, 1987.
 - 3- *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Seuil, 2001.
- 35-Hebga, Pierre Meinrad**,
- 1- *Emancipation d'Eglises sous-tutelles*, Paris, Présence africaine, 1976.

- 2- *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- 36-Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,**
- 1- *La Raison dans l'histoire* (1830), trad. Papaioannou (K), Paris, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1965.
- 2- *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1975.
- 37- Heidegger, Martin,** *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- 38- Hersch, Jeanne,** *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard (1966), 1983.
- 39- Hottois, Gilbert,** *La science entre valeurs modernes et post modernité*, Paris, Vrin, 2005.
- 40- Huntington, Samuel Paul.,** *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- 41- Janicaud, Dominique,** *La puissance du rationnel*, Gallimard, 1985.
- 42- Jaspers, Karl,** *Introduction à la philosophie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1965.
- 43- Jonas, Hans,** *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, préface et traduction de Greisch (J), Paris, Champs-Flammarion, 1988.
- 44- Kant, Emmanuel,**
- 1- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 1974.
- 2- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1983.
- 3- *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition (1787), Traduction et analyse par Ole Hansen-Løve, Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve Edition numérique : Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, octobre 2011, consultation du 8 juin 2016.
- 45- Kepler, Johannes,** *Harmonices mundi* (1610), Paris, Linz, Blanchard (A), trad. Peyroux (J), 1980.
- 46- Khan, Axel,** *Et l'Homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris, Edition du Nil, 2000.
- 47- Kostas, Alexos,** *Marx, penseur de la technique*, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1969.

- 48- Laurent, Jérôme**, *Platon*, Québec, La Gaya Scienza, Edition numérique : Pierre Hidalgo, Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve, 2011, consultation du 30 janvier 2016.
- 49- Leibniz, Gottfried Wilhelm**, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, coll. « GF » (1^{ère} publication posthume en 1775), Préface, 1966.
- 50- Leroi-Gourhan, André**, *Les religions de la préhistoire* (1964), PUF, Quadrige, 2001.
- 51- Machiavel Nicolas**, *Le Prince et autres textes*, Union générale d'Éditions, 1962, Collection 10-18, Édition numérique, Chicoutimi, 2007, consultation du 23 février 2017.
- 52- Marcuse, Herbert**, *L'homme unidimensionnel* (1964), Minuit, 1968.
- 53- Marx, Karl**,
 1- *L'Idéologie allemande* (1845, 1846), avec la collaboration de Engels, Friedrich, coll. Philosophique, In Libro Veritas, <http://www.inlibroveritas.net>, Version électronique.
 2- *Travail salarié et Capital*, Pékin, Edition en langue étrangères, 1970, Introduction de F. Engels.
- 54- Moscovici, Serge**, *La société contre nature*, Paris, Union Générale d'Éditions, coll. « 10/18 », 1972.
- 55- Ndébi Biya, Robert**, *Etre comme génération*, Strasbourg, Cérît, 1955.
- 56- Nicolescu, Basarab**, *La transdisciplinarité. Manifeste*, Paris, Ed. Du Rocher, coll. « Transdisciplinarité », 1996.
- 57- Njoh-Mouelle, Ebénézer**,
 1- *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Clé (1972), 1998.
 2- *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Clé, 4^e Edition, 2011.
 3- *Philosophes du Cameroun. Conférences-Débats du Cercle Camerounais de Philosophie au Centre Culturel François Villon de Yaoundé*, avec la collaboration de Kenmogne, Emile, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2006.

58- Ondoua, Pius,

- 1- *Existence et valeurs II. L'irrationnelle rationalité*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- 2- *Existence et valeurs III. Avenirs pluriels*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- 3- *La raison unique du « village planétaire ». Mythes ou réalités de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- 4- *Développement technoscientifique. Défis actuels et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- 5- *Existence et valeurs IV. Un développement « humain », réflexion éthique et politique*, Pensée africaine, Paris, L'Harmattan, 2011.

59- Pimbé, Daniel, *Descartes*, Edition électronique, 1996, Collection dirigée Laurence Hansen-Løve, p. 33, consultation du 3 mars 2016.

60- Platon,

- 1- *Phèdre*, Paris, Flammarion, 1989.
- 2- *République*, Paris, Flammarion, coll. « GF », trad. G. Leroux, 2002.

61- Prigogine, Ilya,

- 1- *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, avec la collaboration de Stengers, Isabelle, Paris, Gallimard, 1979.
- 2- *La fin des certitudes*, Paris, Odile Jacob, 1996.

62- Régnier, André, *Les infortunes de la raison*, Paris, Seuil, 1966.

63- Rousseau, Jean-Jacques,

- 1- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1155), Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999.
- 2- *Du contrat social*, Paris, Mozambook, 2001, Version électronique.

64- Russ, Jacqueline, *Les chemins de la pensée*, Paris, Bordas, 1988.

65- Savignol, Didier, *L'origine de l'Univers. Théories et controverses*, 2013, livre électronique, http://www.infomysteres.com/fichiers/origine_de_l'univers, PDF, Consultation du 5 août 2018.

66- Schwartz, Peter ; Leyden, Peter ; Haytt, Joël, *La grande croissance. Vingt ans de prospérité nous attendent. Êtes-vous prêts ?*, Paris, Robert Laffont, 2000.

67- Siggen, Michel, *La méthode expérimentale. Reconstruction doctrinale de l'épistémologie aristotélicienne*, Paris, L'Harmattan, 2006.

- 68- Spinoza, Baruch**, *Éthique*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », (1677, publication posthume), partie I, Appendice, trad. Pautrat (B), 1999.
- 69- Thom, René**, *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1974.
- 70- Towa, Marcien**, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), Clé, 2010.
- 71- Ullmo, Jean**, *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1969.
- 72- Vergez, André ; Huismann, Denis**, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Paris, Fernand Nathan, 1966.
- 73- Von Bertalanffy, Ludwig**, *Théorie générale des systèmes* (1968), Paris, Dunod, 1993.

IV- ARTICLES

- 1- Aubenque, Pierre**, « Aristote », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 1, Paris, Ed. 1976.
- 2- Gagné, Gilles**, « Une science synthétique du réel ? (À propos de *La nature de la nature* d'Edgar Morin) » », *Cahiers de recherche sociologique*, revue, Montréal, vol.1, septembre 1983.
- 3- Ayissi, Lucien**, « Philosophie du développement et éthique de l'excellence chez Ebénézer Njoh-Mouelle », Njoh-Mouelle, Ebénézer ; Kenmogne, Emile, *Philosophes du Cameroun, Conférences-Débats du Cercle Camerounais de Philosophie au Centre Culturel François Villon de Yaoundé*, Presses Universitaires de Yaoundé, 2006.
- 4- Bachas, Costas**, « Théorie des cordes et gravité quantique », Laboratoire de Physique Théorique, UMR8549, CNRS/ENS Paris, bachas@lpt.ens.fr, consultation du 20 avril 2019. Champion, Françoise, « « Sectes », entre guillemets », *Actualité des religions*, n° 6, juin 1999.
- 5- Bourguiba, Habib**, « L'Homme, artisan et finalité de la promotion nationale », Abidjan, 30 novembre 1965.
- 6- Copernic, Nicolas**, « Commentariolus. La narratio prima de Rheticus », *Introduction à l'astronomie de Copernic*, Introduction, traduction française et commentaire de Hugonnard (H) et Verdet (J-P), Albert Blanchard, Coll. des travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 1975.

- 7- **Dhombres, Dominique**, « Un décrypteur infatigable du monde contemporain », *Le Monde*, 16 septembre 1997.
- 8- **Claverie, Bernard**, « La transdisciplinarité : à travers les réseaux de savoir », Communication, Institut des Sciences de la Communication du CNRS (ISCC) – Pôle Aquitaine – Séminaire Phénix du 2 mars 2009 – Maison des Sciences de l’Homme d’Aquitaine, document électronique, consultation du 31 octobre 2015.
- 9- **Drapeau, Christian**, *Le pouvoir insoupçonné des cellules souches*, Les Editions de l’Homme, Document électronique, consultation du 27 mars 2019.
- 10- **Duplat, Guy**, « Le boson devrait lui donner le prix Nobel », *La libre Belgique*, revue, 4 juillet 2012.
- 11- **El Hajri, Jiali**, « Cours de thermodynamique chimique », 2015/2016, Maroc, Université Chouaib Doukkali, Faculté des Sciences, Sms4, Document électronique PDF, consultation du 24 Juillet 2018.
- 12- **Esslinger, Olivier**, « Astronomie et astrophysique », [GeneratePress](#) - [WordPress](#), 2015, Document multimédia, Consultation de juillet 2015.
- 13- **Fagniez, Pierre-Louis**, « Cellules souches et choix éthiques », *Rapport au Premier Ministre*, Paris, juillet 2006.
- 14- **Felden, Marceau**, *Aux frontières de l’univers, du big bang au quark*, *Wiktionnaire*, consultation du 20 mars 2019.
- 15- **Gialis, Denis**, « Cosmologie et théorie du *Big Bang* : Un état des lieux », Document électronique PDF, 2017, consultation du 5 août 2018.
- 16- « Guide de l’éducateur face au sectarisme contemporain », *Rapport publié par le Premier Ministre Français, à l’issue de la Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes*, Novembre 2001.
- 17- **Hanafi, Hassan**, *L’islam et la modernité*, Universitat Oberta de Catalunya, www.uoc.edu, Version électronique, Consultation du 21 décembre 2018.
- 18- **Hebga, Pierre Meinrad**, « Pour une rationalité ouverte. Une universalisation des particuliers culturels », Hountondji, Paulin, *La rationalité, une ou plurielle?*, Codesria, Unesco, 2007.
- 19- « Hegel », *Wikipédia, Encyclopédie libre*, consultation du 20 décembre 2014.

- 20- Lachèze-Rey, Michel**, « Cosmologie », *Encyclopedia Universalis*, tome 1, Edition. 1976.
- 21- Le Boulch, Gaël**, « Vers une méthodologie transdisciplinaire ? », 3^e journées des Doctorants, FROG, Paris, Université de Paris IX Dauphine, Octobre 2002, gle-boulch@hotmail.com, document électronique, consultation du 28 juillet 2019.
- 22- Lefebvre, Henri**, *La fin de l'histoire*, Paris, Minuit, 1970.
- 23- Luca, Nathalie**, « Sectes : Savoir de quoi on parle », *Réforme*, n° 2797, 19-25 novembre 1998. Mère Saint-Édouard, « La division des sciences, selon le Professeur A. Mansion », *Laval théologique et philosophique*, Laval, 1959, Vol. 15.
- 24- Milot, Micheline**, « Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde », *Cahiers de la recherche sociologique*, revue, n° 30, 1998, Québec, Chicoutimi, <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, 2005, consultation du 20 janvier 2015.
- 25- Ondoua, Pius**,
- 1- « Existence et authenticité. La philosophie chez P. M. Hebga. », *Autour de Meinrad HEBGA. Philosophie et anthropologie. Colloque international Pierre Meinrad Hebga*, 09 – 10 mars 2009.
 - 2- « “Science de l’Etat” et idéologie dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. », 2010, Inédit.
- 26- Provost, Georges**, « Dans l’Europe des guerres de religion (16e-17e s.), le christianisme a-t-il été aussi chemin de paix ? », *Les religions, causes de guerre ou chemins de paix ?* Conférence organisée par le Comité Catholique Contre la Faim dans le Monde (CCFD Terre Solidaire), Université Rennes 2 – Villejean, 7 février 2015, p. 6, version électronique, consultation du 20 novembre 2018.
- 27- Rouillot, Nicolas**, « De l’analogie au numérique : la science de Platon », *Communiquer la philosophie...*, <http://www.philocom.max.st>, p. 1, Consultation du 20 janvier 2018.
- 28- Soiron Fallut, Mélanie**, « Les églises de réveil en Afrique centrale et leurs impacts sur l’équilibre du pouvoir et la stabilité des Etats : les cas du Cameroun, du Gabon, et de la République du Congo », juillet 2012, Version électronique, consultation du 22 décembre 2018.

- 29- Thom René**, « Organun », *Encyclopedia universalis*, tome 17, Edition 1976.
- 30- Vernotte, François**, *L'histoire de l'astronomie*, « Physique et astronomie du XX^e siècle », UTINAM - Université de Franche-Comté/CNRS Observatoire des Sciences de l'Univers THETA de Franche-Comté/Bourgogne, document électronique, consultation du 21 décembre 2018.
- 31- Worms, Frédéric**, « L'humanisme rationnel de FW (Francis Wolff) », *Journal of Ancient Philosophy*, Supplementary volume, n° 1, 2019.

V- THESES

- 1- **Ayissi, Lucien**, *Le positivisme de Hume. Prolégomènes à l'épistémologie positive*. Thèse de Doctorat d'Etat en philosophie, Université de Yaoundé I, 2005.
- 2- **Delgove, David**, *Mesure des propriétés du boson de Higgs avec l'expérience ATLAS au LHC*, Thèse de Doctorat de l'Université Paris-Saclay, préparée à l'Université Paris-Sud et soutenue au LAL (Bures-Sur-Yvette), 05 octobre 2016.
- 3- **Lékpéa Déa, Alexis**, *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique*. L'Union des Églises Évangéliques Services et Œuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982, Globethics.net Thèse No. 14, 20015, p. 24, document électronique, consultation du 4 décembre 2018.
- 4- **Reppel, Loïc**, *L'utilisation des cellules souches en thérapie cellulaire et en ingénierie tissulaire : nouvelle approche thérapeutique ? Application à l'ingénierie du cartilage*, Thèse soutenue pour l'obtention du diplôme d'Etat de Doctorat en pharmacie, Université Henri Poincaré-Nancy I, 27 septembre 2011.

VI- USUELS

- 1- **Baraquin, Noëlla ; Laffitte, Jacqueline**, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Armand Colin/Her (1997), 2000.
- 2- **Durozoi, Gérard ; Roussel, André**, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Nathan, (1977), 2000.
- 3- **Lalande, André**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 2006.
- 4- **Larousse, pierre**,

1- *Le Petit Larousse illustré 2008*, Paris, Larousse, 2007.

2- *Le petit Larousse, Dictionnaire multimédia*, 2010.

5- Robert, Paul,

1- *Le petit Robert de la langue française, 2009, version électronique.*

2- *Le Robert*, Edition de 1995.

VI- WEBOGRAPHIE

1- « A la recherche du boson de Higgs », *Wikipédia*, consultation du 22 septembre 2015.

2- « Big Bang », *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, consultation du 28 Juillet 2015.

3- « Boson de Higgs », *Wikipédia*, consultation du 22 septembre 2015.

4- « Cellules souches », *Wikipédia*, consultation du 22 septembre 2015.

5- « La cosmologie du *Big Bang* », *Wikipédia*, Consultation du 5 juillet 2015.

6- « Francis Fukuyama », *L'encyclopédie de l'Agora*, [http://www.lencyclopediedela-
gora.fr](http://www.lencyclopediedela-
gora.fr) — 1998 — 2010, consultation du 22 mars 2007.

7- « Intégrisme », *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, consultation du 28 Juillet 2015.

8- *Microsoft Encarta*, 2009.

9- « Mondialisation », *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, Consultation du 26 avril 2016.

10- « Théorie des cordes », *Wikipédia*, Consultation du 22 septembre 2015.

11- « Troisième principe de la thermodynamique », *Wikipédia*, Consultation du 31 juillet 2018.

12- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Œuvres complètes 1770, [http://www.voltaire-
integral.com](http://www.voltaire-
integral.com). Consultation du 28 mai 2018.

13- *Wiktionnaire, Dictionnaire encyclopédique multimédia, Wikipédia*, consultation du 12 janvier 2019.

GLOSSAIRE

Actualité. Etat de ce qui est actuel ; faits qui se produisent dans le temps présent, dans quelque ordre que ce soit, ou faits très nouveaux, très récents, politiques, littéraires, artistiques, environnementaux, etc.

Antiquité. Etat de ce qui est ancien ou antique ; ancienneté reculée ; période très ancienne de l'histoire ; collectif des hommes qui ont vécu à des époques anciennes ; ère de notre passé correspondant à la période où les Grecs et les Romains avaient une civilisation considérée comme avancée par rapport aux nations voisines et les dominaient.

Anthropolitique. Néologisme employé par Edgar Morin pour désigner la politique totale et multidimensionnelle de l'être de l'homme. Ce concept semble être apparu pour la première fois dans son *Introduction à une politique de l'homme*, et désigne l'ouverture de la politique à d'autres champs sapientiels et effectifs de la vie de l'homme, tels que la science, l'économie, l'éthique, la culture... Ainsi, pour l'auteur, ce n'est qu'à partir de cette notion et de son intériorisation par l'homme, qu'il serait possible de tendre vers une véritable politique de l'homme, et qui le conduira vers son bonheur.

Anthropologie. Etude des êtres humains dans une perspective biologique et sociale. Elle a trait à deux orientations. La première, l'anthropologie physique, étudie l'évolution et l'adaptation des humains en tant qu'êtres biologiques. La seconde, l'anthropologie sociale et culturelle, étudie la vie des hommes dans la société, à travers la langue, les pratiques, les croyances, les us et coutumes, les mythes et même les institutions. Mais nous nous sommes appesanti sur la conception morinienne de cette notion. Pour lui, on ne peut concevoir et saisir l'être de l'homme que sous le modèle d'une anthropologie complexe, entendue comme étude non simplifiante (à l'instar de celle de la rationalité non complexe), mais multidimensionnelle de l'être humain.

Arraïonnement. Exploitation et utilisation abusive illimitée des multiples possibles, foncièrement limités du réel et de tout étant-existant, à des fins peu nobles par l'être de l'homme. Notion ayant synonymes la pro-duction, la pro-vocation, l'anéantissement, et ayant été introduite en philosophie par Martin Heidegger, dans son ouvrage intitulé *Essais et conférences* pour re-

mettre en cause la technocratie, responsable de l'achèvement possible du réel par ses dérivées. Edgar Morin a soutenu cette idée, car l'arraisonnement provient indubitablement de la déraison humaine. Et le positivisme idéologique n'a fait que l'accentuer. Une telle situation conduit lentement mais sûrement le réel et l'humanité à leur destruction.

Big Bang. Anglicisme développé en astrophysique, qui définit le modèle cosmologique décrivant l'époque dense et chaude que l'univers a connu il y a environ 13.7 milliards d'années, et considéré comme le commencement des temps mesurables. Autrement dit, il désigne l'explosion primordiale qui a donné la forme expansionniste qu'on reconnaît à l'univers aujourd'hui.

Big Crunch. Anglicisme développé en astrophysique et qui se dit de l'un des multiples possibles de l'univers. C'est la théorie de la destruction de celui-ci, suite à sa contraction. Autrement dit, c'est le *Big Bang* à l'inverse. Si le *Big Bang* a traité de l'expansion de l'univers, le Big Crunch n'envisage pas son illimitation. Il va tôt ou tard s'arrêter et débutera son rétrécissement, pour atteindre les conditions initiales, celles d'avant l'explosion primordiale, à savoir une densité et une température extrêmes, qui assurément, vont le détruire.

Biodégradabilité. Etat de ce qui est biodégradable. Est biodégradable, toute substance qui peut dans le temps, subir une certaine dégénérescence. Est aussi biodégradable, une substance susceptible d'être dégradée en un temps court, du moins par rapport à l'existence humaine. Morin utilise le concept de biodégradabilité pour justifier la nature éphémère des vérités scientifiques. Ces dernières sont liées au principe dialogique, c'est-à-dire antagonique et complémentaire de la vérité et de l'erreur, de la certitude et l'illusion.

Boson. Particule possédant un spin entier. Encore appelé la « *particule de Dieu* », le boson est considéré comme la particule élémentaire dont l'existence a été postulée dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, par Robert Brout, François Englert, Peter Higgs, Carl Richard Hagen, Gerald Guralnik, et Kibble. Sa découverte a donné la possibilité aux microphysiciens d'expliquer la présence ou l'absence de la masse dans certaines particules grâce à l'ATLAS (le détecteur des particules) et au LHC (« *Large Hadron Collider* », c'est-à-dire l'accélérateur ou le simulateur des particules), montés à la frontière franco-suisse, par le CERN (le Centre Européen pour la Recherche Nucléaire).

Bruit. Manifestation sonore déplaisante ; son sans harmonie régulière ; son peu distinct, confus, tumulte, trouble, mouvement séditieux ; signal aléatoire et indésirable, voire parasite se superposant aux signaux utiles ; information sans rapport avec ce qui est recherché.

Catastrophe. Événement funeste ou désastreux. Se rapporte aussi à une théorie, la « théorie des catastrophes », entendue comme une tentative de développement, au moyen du calcul différentiel, d'un système mathématique destiné à étudier des événements intermittents se produisant dans la nature, plus précisément les séismes.

Certitude. Etat de l'esprit qui ne doute pas, de ce qui n'a aucune crainte d'erreur. C'est aussi un état dans lequel la variabilité reste peu sûre. Elle est donc une conviction, à une assurance pleine et entière et s'oppose généralement à l'incertitude. Mais chez Morin, c'est leur compénétration, leur union qui fait surgir la réalité, la vérité dans la connaissance.

Complexité. Difficulté liée à la multiplicité des éléments et à leurs relations. Elle est issue de « *complexus* », qui veut dire **tisser ensemble**, comme l'a pensé Morin. La complexité désigne un ensemble de constituants hétérogènes, fondamentalement indissociables. Elle met en exergue l'ordre, le désordre l'inter-rétroaction et l'organisation, qui sont consubstantiels non seulement au réel dans son ensemble, mais aussi à tout étant-existant. Prise comme théorie dans la connaissance, elle désigne une pensée globalisante, multidimensionnelle de la réalité essentielle et existentielle. Dans son déploiement et comme le veut son auteur, elle se pose en s'opposant à la rationalité classique unidimensionnelle, séparante et occultante des particularités, des singularités au profit de l'unité et de la généralité du réel.

Complémentarité. Caractère de ce qui est complémentaire. En physique, c'est la coexistence des interprétations corpusculaire et ondulatoire de la matière. Par extension, la notion s'emploie dans d'autres domaines où le même objet apparaît sous des aspects différents, selon le modèle utilisé pour son étude.

Contraction. Action de contracter, c'est-à-dire de réduire, de raccourcir ou de resserrer par le rapprochement des parties qui constituent une chose.

Contradiction. Action de contredire. Autrement dit, c'est l'opposition ou l'incompatibilité entre deux ou plusieurs choses, ou entre les éléments d'une même chose. En logique, elle se dit d'un connecteur qui détermine la relation existant entre deux ou plusieurs termes, deux ou plusieurs propositions, dont l'un (ou l'une) affirme ce que l'autre nie.

Cosmos, cosmologie. Le cosmos désigne l'univers dans son ensemble. La cosmologie quant à elle peut se comprendre comme une théorie (philosophique ou scientifique) de la formation de l'univers. Contrairement à la cosmologie simplifiante de ses prédécesseurs (qui n'a fait que postuler pour une unité cosmique, responsable de l'ordonnement actuel du réel), Morin a conçu une cosmologie complexe. Dans ses méditations, il a émis l'idée selon laquelle le monde est issu d'une explosion de l'unité primordiale, contradictoirement constituée d'éléments micro et macrophysiques (atomiques et particulières) ordonnés et désordonnés.

Culture. En Agriculture, elle se rapporte à l'action de faire pousser certaines plantes d'une part et d'autre part, à l'exploitation de la terre destinée à la production : la cueillette, l'élevage... Se dit aussi du développement (ou résultat du développement) de certaines facultés, de l'esprit ou du corps, par un exercice approprié. De manière usuelle, elle désigne : 1) – Le caractère d'une personne instruite, et qui a développé par cette instruction son goût, son sens critique et son jugement ; 2) – L'éducation qui a pour effet de produire ce caractère.

Cybernétique. Science des mécanismes de communication et de régulation chez les êtres vivants et dans les machines.

Déraison. Manque de raison dans les paroles ou dans la conduite. Elle a pour synonymes la démence, la folie, l'inconséquence. C'est une notion que la rationalité classique a évacuée dans la définition de l'être de l'homme, au profit de la **raison**. Or, dans la rationalité complexe, la déraison est à l'homme ce que le désordre est à l'univers. Ces sont des réalités (désordre et déraison) qui leurs sont purement consubstantielles et sont indissociables de l'ordre et de la raison.

Désordre. Manque d'ordre ; trouble ou égarement ; mauvais état de certaines choses qui ne sont pas ou ne sont plus réglées, administrées, etc., comme elles devraient l'être ; dérèglement des mœurs sur le plan social ou éthique ; querelle ou dissension et particulièrement, trouble, émeute, dans un Etat, une ville, etc. Chez Morin, il est un maillon essentiel du tétragramme ordre-

désordres-inter-rétroactions-organisation, et qui est susceptible d'expliquer les fluctuations du réel, de la connaissance et de l'existence entière.

Développement. Se dit de l'évolution vers un stade plus avancé que celui qui est établi, de quelque chose (par exemple : le développement de la recherche scientifique). Sur le plan économique, c'est la création d'industries, de services et d'échanges commerciaux (dans un pays ou une région). Mieux, encore, il désigne l'accumulation et la prolifération des biens matériels. Cette définition est plus proche de la logique unidimensionnelle occidentale. Sur le plan ontologique, c'est le passage du moins être au plus être (dans lequel surgit et se déploie l'humanisme). Sur le plan intellectuel, c'est passage de l'ignorance à la connaissance.

Ecologie. En Biologie, c'est l'étude des relations et les interactions entre le vivant et son milieu de vie. En philosophie, elle renvoie à la doctrine qui se donne pour objectif la meilleure adaptation de l'être de l'homme dans son environnement naturel. En sociologie, elle est l'étude entre l'homme, considéré comme un être social et le milieu socio-économique dans lequel il évolue. En politique, elle désigne un mouvement qui considère les relations entre les activités humaines et l'environnement sous l'angle de l'action politique, dans l'optique de protéger à la fois les hommes et l'environnement.

Ecosystème. En biologie, c'est l'ensemble formé par une association ou communauté d'êtres vivants (la biocénose) et son environnement biologique, géologique, édaphique, hydraulique, climatique, etc. (le biotope).

Entéléchie. Terme créé par Aristote et qui désigne premièrement l'acte accompli par opposition à l'acte entraîné de se produire et la perfection qui découle de l'accomplissement en question. En second lieu, elle renvoie à la forme (*eidos*) ou à la raison (*logos*) qui détermine l'actualisation d'une puissance. Par exemple, l'âme est l'entéléchie première du corps.

Enthalpie. Mesure thermodynamique de la variation de la quantité de chaleur contenue dans un système physique ou chimique.

Entropie. Fonction dont les variations permettent de donner une expression quantitative au second principe de la thermodynamique. Plus précisément, c'est la grandeur qui mesure la

gradation de l'énergie d'un système. Elle mesure le degré de désordre d'un système par rapport à son probable état initial. En communication, elle se rapporte à la mesure de l'incertitude quant à la nature d'un message.

Epistémologie. Se dit de la philosophie des sciences. Elle n'est pas précisément l'étude des méthodes scientifiques (qui est relative à la méthodologie, elle-même liée à la logique). Elle ne désigne pas non plus la synthèse ou l'anticipation conjecturale des lois qui déterminent la science en général (qu'on retrouve par exemple dans le positivisme ou l'évolutionnisme). L'épistémologie désigne à proprement parler, l'étude critique des principes, des hypothèses et des résultats de diverses sciences, destinée à déterminer leur origine logique (non psychologique), leur valeur et leur portée objective, affirme Lalande.

Ethique. On la conçoit généralement comme la science de la morale (elle-même comprise comme la science du bien et du mal, la théorie de l'action humaine en tant qu'elle est soumise au devoir et a pour but le bien, ou encore l'ensemble des règles de conduite considérées comme bonnes de manière absolutiste). André Lalande la définit comme « *la science ayant pour objet le jugement d'appréciation en tant qu'il s'applique à la distinction du bien et du mal* ». ¹⁴³⁸ Elle est liée aux relations interpersonnelles. Mais comme l'a pensé l'auteur de la complexité rationnelle, l'éthique ne s'accommode pas avec l'unité, telle que prônée par l'idéologie capitaliste. Elle désigne l'idée de **reliance** des singularités, des identités, sans toutefois les occulter, dans une sorte de coopération et d'acceptation de la différence, pour une socialité moins mutilante pour l'homme et l'humanité tout entière.

Être. Etat, existence ou qualité de ce qui est. Selon Lalande, l'Être (dans son sens absolu) est un concept complexe, difficile à définir. Il peut désigner une chose, une idée, une substance, une copule, selon qu'on le considère respectivement dans ses sens objectif ou phénoménal, dans son sens ontologique ou substantiel et relatif. Il a généralement indiqué l'unité, la réalité et donc la vérité dans la rationalité classique. Pourtant Morin affecte à cette notion, les mêmes caractéristiques de la complexité, à savoir l'ordre, le désordre, l'inter-rétroaction et l'organisation.

¹⁴³⁸Lalande (A), *Vocabulaire, Op. cit.*, p. 305

Falsifiabilité. C'est la possibilité qu'il y a, en épistémologie, de consigner une observation ou de mener une expérience, qui démontre qu'une affirmation est fausse. Pour Karl Popper, c'est le critère qui permet non pas de déterminer la vérité d'un énoncé scientifique, mais d'en démontrer la fausseté.

Géocentrisme. Théorie (philosophique et scientifique) qui a considéré la Terre comme le centre de l'Univers, et qui a été soutenue par les Anciens comme Parménide, Platon, Aristote et a été corroborée par le système cosmologique ptolémaïque. Le géocentrisme cosmique a dans l'histoire, été remplacée par l'Héliocentrisme copernicien.

Hadron. (Physique) : se dit de la particule sensible à l'interaction forte.

Héliocentrisme. Théorie (philosophie et astronomique) qui a considéré le soleil comme le centre de l'Univers, au détriment de la Terre, comme l'ont pensé les Anciens. Elle a été abordée pour la première fois dans l'Antiquité par Aristarque, mais celle-ci a été très tôt occultée par le géocentrisme qui a jalonné tout l'espace noétique de l'Antiquité. Toutefois, elle a refait surface dans la modernité sous l'égide de Copernic, ce à travers sa grande révolution, et a été défendue dans la même occasion par les penseurs comme Kepler et Galilée.

Histoire. Elle se rapporte d'un premier point de vue, notamment chez Bacon, à la connaissance de l'individuel, qui a pour instrument essentiel la mémoire. Dans ce cas, elle s'oppose à la poésie, qui a également pour objet l'individuel, mais fictif, et pour instrument, l'imagination ; et de l'autre à la philosophie, qui a pour objet le général et pour instrument la raison. Mais de manière usuelle, l'histoire se dit de la connaissance des différents états réalisés successivement dans le passé et par un objet quelconque de connaissance : un peuple, une institution, une espèce vivante, une science, une langue, etc. Elle est aussi tributaire, par objectivation, à la suite des événements ou des états par lesquels a passé, passe et passerait l'humanité.

Hominisation, hominité, humanité. Phénomène d'évolution au cours duquel une lignée de primates s'est progressivement transformée en humains. Ce concept désigne aussi l'ensemble des processus évolutifs, physiques, physiologiques et psychiques qui caractérisent le passage du primate à l'homme. C'est donc en quelque sorte le passage de l'animalité à l'hominité (elle-même comprise comme l'achèvement, le seuil ultime du processus d'hominisation, d'humanisation et se

confond à la notion d'humanité). L'humanité est alors le caractère de ce qui est humain, la nature humaine proprement dite. Lalande la conçoit comme l'« *ensemble des caractères communs à tous les hommes, y compris la vie, l'animalité, etc.* »¹⁴³⁹

Humanisme. Mouvement culturel de la Renaissance, caractérisé par un effort pour relever la dignité de l'esprit humain et le mettre en valeur, en renouant, par-dessus le Moyen-âge et la scolastique, la culture moderne à la culture antique. C'est aussi la doctrine d'après laquelle l'être humain, au point de vue moral, doit s'attacher exclusivement à ce qui est d'ordre humain (définition qui cadre avec la logique de la complexité). Il désigne enfin, d'après Lalande, la doctrine qui met l'accent sur l'opposition, dans l'homme, entre les fins de sa nature proprement humaine (art, sciences, morale, religion) et les fins de sa nature animale, entre la « *volonté supérieure* » et la « *volonté inférieure* ».

Hylémorphisme. Conception aristotélicienne et scolastique des êtres à partir de la dialectique de la matière et de la forme.

Hypermodernité. Etat de ce qui est hypermoderne. En philosophie, elle désigne l'épistémè qui succède à la modernité et à la postmodernité.

Idéologie. Dans son sens étymologique, c'est la « *science qui a pour objet l'étude des idées (...) de leurs caractères, de leurs lois, de leur rapport avec les signes qui les représentent et surtout de leur origine.* »¹⁴⁴⁰ Dans son sens péjoratif, elle est une analyse, une discussion sur des idées creuses, elle est, si nous pouvons le dire, une philosophie vague et nébuleuse. L'idéologie est une notion capitale chez Karl Marx. Selon lui, elle n'est qu'un système de domination d'une classe sociale sur une autre. Et pour Morin, est considérée comme idéologique, l'évolution et la domination unilatérale du positivisme, de la technocratie occidentale dans le monde.

Incertitude. C'est le caractère de ce qui est incertain, de ce qui est dubitable, récusable et indéterminé. En mathématique par exemple, elle renvoie au majorant de la valeur absolue d'une erreur, intervalle à l'intérieur duquel se trouvent la valeur exacte, inconnue, et la valeur calculée

¹⁴³⁹ *Ibid.*, p. 424

¹⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 458

d'une grandeur. C'est une notion qui s'oppose habituellement à la certitude. Ce sont des notions inséparables non seulement dans la connaissance, mais aussi dans la constitution de tout étant-existant, dans la logique de la pensée complexe.

Information. Action d'informer ; recherche que l'on fait pour s'assurer de la vérité d'une chose, pour connaître la conduite, les mœurs d'une personne ou d'une société, etc. ; ensemble des connaissances réunies sur un sujet déterminé ; toute connaissance en tant qu'elle est stockée sur un support informatique ; source de connaissance sur un sujet donné, susceptible d'être représentée afin d'être conservée, traitée ou communiquée.

Intégrisme. Doctrine qui prône le maintien, l'intégrité de la tradition religieuse ; mouvement réclamant un retour aux sources ; volonté d'appliquer une doctrine dans son intégrité et sans jamais la remettre en question. Seulement, lorsqu'il se radicalise, il se présente comme un danger pour la société.

Irrationnel. Caractère de ce qui est incertain, de ce que la raison ne peut concevoir ou appréhender. Lalande la définit comme : **a)** ce qui est « *étranger ou même contraire à la raison* » ; **b)** c'est comme l'a pensé Meyerson, « (...) *ce qui, dans l'objet de notre connaissance, dépasse notre intellect, tout l'effort de celui-ci allant à découvrir l'identique, et le contenu de notre pensée supposant toujours une diversité donnée, sans laquelle il n'y a pas de réel. L'« irrationnel » est ainsi une limite permanente à l'explication et à l'intelligibilité.* »¹⁴⁴¹ L'irrationnel relève de ce qui ne cadre pas avec le rationnel, notamment celui des Anciens. Seulement, dans la logique morinienne, il ne peut relever que de ce dont on ignore encore les lois, de l'inconnu de la connaissance, qui probablement, grâce à la puissance de la raison, peut ou pourrait à tout moment surgir dans la rationalité. C'est ce qui va donc amener l'auteur à l'intégrer dans le vaste champ de la connaissance en général, dans la mesure où il peut nous amener à explorer de plus en plus ce qui nous est encore inconnu, ou bien ce qui relève encore de l'impossible, de l'infaisable.

Interaction. Action ou influence réciproque pouvant s'établir entre deux ou plusieurs objets ; influence réciproque susceptible de s'établir entre deux ou plusieurs personnes. Elle peut se

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 545

décomposer en plusieurs séquences, échanges et tours de paroles. En physique des particules, on parle d'interaction élémentaire dans le modèle standard, l'une des forces fondamentales qui agissent entre les particules, chacune étant associée au boson de jauge (particule élémentaire qui transmet l'une des interactions élémentaires). Chez Morin, elle fait partie du tétragramme ordre-désordres-inter rétroactions-organisation, responsable de l'explication du réel.

Itinérance. Est itinérant, une réalité, une action qui a lieu dans des endroits différents et à des moments successifs. C'est donc une notion qui a trait à ce qui bouge incessamment. L'itinérance est une pensée de l'errance, une pensée de l'inachèvement. Contrairement aux certitudes, aux vérités qui ont été l'apanage de l'unité rationnelle occidentale, l'itinérance intègre les incertitudes et les erreurs dans son déploiement. Elle est donc une sorte de prospection cognitive, c'est-à-dire une pensée qui se cherche de façon permanente et qui n'aucunement l'intention d'atteindre son achèvement.

Libéralisme. Attitude ou doctrine des libéraux, partisans de la liberté politique, de la liberté de conscience. Se dit aussi de l'ensemble des doctrines qui tendent à garantir les libertés individuelles dans la société, ou encore la réalité économique classique prônant la libre entreprise, la libre concurrence et le libre jeu des initiatives individuelles. Elle est comme le pense Lalande ; **a)** la « *doctrine politique suivant laquelle il convient d'argumenter autant que possible l'indépendance du pouvoir judiciaire par rapport au pouvoir exécutif, et de donner aux citoyens le plus de garanties possible contre l'arbitraire du gouvernement.* » ; **b)** la « *doctrine économique suivant laquelle l'Etat ne doit exercer ni fonctions commerciales, et ne doit pas intervenir dans les relations économiques qui existent entre les individus, les classes ou les nations.* » ; **c)** le « *respect de l'indépendance d'autrui ; tolérance ; confiance dans les heureux effets de liberté.* »¹⁴⁴² Le libéralisme est dans ce cas, l'absolue liberté du sujet dans ses manières de faire et d'agir. Or nous l'avons vu, le libéralisme politique n'est qu'une idéologie, sous-tendue par le capitalisme et le scientisme purement mutilateurs de l'être de l'homme. C'est ce qui a donc amené Morin à penser sa mise en branle au profit de l'anthropolitique, véritable politique de l'homme et de nature multidimensionnelle et donc moins mutilante.

¹⁴⁴²*Ibid.*, p.537, 538

Magie. Elle désigne la science et l'art des mages, dans son sens premier. Dans le langage courant gréco-romain, elle se rapporte à ce qui est doué du pouvoir de produire, en dehors des rites officiels des religions traditionnelles, des phénomènes sortant du cours ordinaire de la nature : charmes, sortilèges, évocations, divinations. Et plus proche de nous, elle renvoie à l'art d'agir sur la nature par des procédés occultes, et d'y produire ainsi des effets extraordinaires, écrit Lalande.

Mécanique classique. Ensemble des lois physiques de la nature, capables de décrire le monde qui nous entoure, qui ne deviennent plus valides dans le monde microscopique, décrit par la mécanique quantique, et pour les très grandes vitesses ou les grandes masses, dans la relativité générale.

Mécanique quantique. Partie de la physique qui étudie les particules, c'est-à-dire les phénomènes microscopiques ou subatomiques.

Modernité. (Littérature) Fait d'être moderne. Est moderne, ce qui est soit de notre temps, soit d'un temps plus ou moins rapproché du nôtre, par opposition à ce qui est antique ou ancien. (Histoire) période qui va de la Renaissance à la Révolution française, les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles y étant exclus car, faisant parties de l'époque contemporaine. (Technique) qui bénéficie du témoignage des progrès effectués dans ces domaines. (Arts) qui s'oppose à l'ordre établi, à la tradition.

Mondialisation. Dans son sens premier, c'est l'état de ce qui acquiert ou a acquis une dimension ou une réputation mondiale ou planétaire. Elle semble spécifiquement déterminer le phénomène d'ouverture des économies nationales sur un marché mondial libéral, lié aux progrès des communications et des transports, à la libéralisation des échanges, entraînant une interdépendance croissante des pays. Ce foisonnement économique a entraîné le surgissement des nouvelles inégalités et des concepts comme ceux du sous-développement et du Tiers-Monde, caractérisant les pays les moins nantis au point de vue économique et devant suivre le modèle économique des pays riches de l'Occident. Une fois de plus, disons qu'une telle mondialisation est porteuse d'idéologie, celle de la domination du libéralisme politique et du capitalisme. Pourtant, c'est elle que Marx a voulu dissiper à son époque. Ainsi, Morin pense d'elle qu'elle doit s'ouvrir à la diffé-

rence, à la singularité, à la contradiction, pour une véritable politique de l'être de l'homme à l'échelle mondiale.

Morphogenèse. Processus biologique de mise en place des organes qui sont responsables de la structure des êtres vivants.

Mythe. Récit fabuleux d'origine populaire et non réfléchi, dans lequel des agents impersonnels, plus précisément les forces de la nature, sont représentées sous formes d'êtres personnels, dont les actions ou les aventures ont un sens symbolique. Se dit aussi de l'exposition d'une idée ou d'une doctrine sous forme volontairement poétique et narrative, où l'imagination se donne carrière, et mêle ses fantaisies aux vérités sous-jacentes. Peut se dire enfin de l'image d'un avenir fictif (souvent irréalisable) qui exprime les sentiments d'une collectivité et sert à entraîner l'action, écrit Lalande.

Nature. 1) – Principe considéré comme produisant le développement d'un être et réalisant en lui un certain type. 2) – Essence d'un genre ; ensemble des propriétés qui le définissent. – Caractères essentiels d'une science, d'une question, d'une idée, d'une institution. 3) – Tout ce qui est inné, instinctif, spontané dans une espèce d'être, et notamment dans l'humanité ; s'oppose à ce qui est acquis par expérience individuelle ou sociale. 4) – Caractères particuliers qui distinguent un individu ; tempérament ; idiosyncrasie (en tant que ces caractères sont considérés comme innés et produisant des actions quasi-instinctives). 5) – Ensemble des choses qui présentent un ordre, qui réalisent des types ou se produisent suivant des lois – Par suite, et précisément, principe actif et vivant, volonté d'ordre qui se manifeste par cette régularité. 6) – Ensemble de tout ce que Dieu a créé ; et par suite, si l'on l'écarte de l'idée de création, elle est l'ensemble de tout ce qui existe. 7) – Ce qui se produit dans l'univers ou dans l'homme sans calcul ni réflexion (et qui est plus proche de la complexité rationnelle). Ensemble des êtres autres que l'homme, considéré comme l'agent de la vie consciente ou volontaire. 8) – Ensemble des êtres (ou caractère des êtres) qui ne tendent pas à une fin, mais qui sont entièrement mus par une causalité quasi mécanique. 9) – Le monde visible, en tant qu'il s'oppose aux idées, aux sentiments, etc. 10) – Principe fondamental de tout jugement normatif, affirme Lalande.

Néguentropie. Concept créé par Louis Brillouin, et qui se dit d'un phénomène inverse de l'entropie. En thermodynamique, elle correspond au degré d'ordre d'un système par rapport à son

probable état initial. Et selon son inventeur, si l'entropie est une perte globale d'information, alors, un système augmente sa quantité d'information proportionnellement à sa néguentropie.

Ordre. Arrangement raisonné et logique, disposition régulière des choses les unes par rapport aux autres ; loi ou règle établie par la nature, par l'autorité, par les bienséances, par l'usage, etc. ; régularité et exactitude. Chez Morin, il est essentiel à l'organisation du réel et fait partie du tétragramme ordre-désordres-inter rétroactions-organisation.

Organisation. (Biologie) : manière dont le corps est organisé ; (figuré) : manière dont un Etat, une collectivité, un établissement public ou une entreprise est organisée. Chez Morin, elle est essentielle à l'organisation du réel et fait partie du tétragramme ordre-désordres-inter rétroactions-organisation.

Politique. (Au féminin) : qui a rapport aux affaires publiques, au gouvernement d'un Etat ou aux relations mutuelles des divers Etats ; structure et fonctionnement (méthodique, théorique et pratique) d'une communauté, d'une société ; (au masculin) celui qui s'occupe des affaires publiques, du gouvernement des Etats.

Quiddité. Se dit de l'essence d'une chose ou d'un être en tant qu'elle est distincte de son existence. Elle se rapporte à la substance, à l'être entendue comme le substrat ultime de toute chose.

Radical politique. Se dit de toute réalité politique ou non qui est une entrave à l'anthropolitique. Dans la logique morinienne, nous pouvons citer entre autres ; la science, l'amour, et dans l'histoire, on a eu le marxisme, le freudisme et l'idée de révolution dans toute son extension. Et pour tendre vers une véritable politique de l'homme, ces radicaux politiques doivent se nouer sans occulter leurs particularités.

Rationalité. Caractère de ce qui est rationnel, c'est-à-dire de ce qui obéit aux lois de la raison ; caractère de ce qui est raisonnable, de ce qui semble être fait avec bon sens. Chez Morin par exemple, la rationalité renvoie à l'acceptation et à la non-occultation de la différence, de l'intrication entre le désordre, l'ordre et l'organisation. Bref est rationnel, ce qui est complexe-ment constitué des entités préalablement citées. Elle se définit aussi comme ce qui est régi par la

raison et la déraison, la certitude et l'incertitude, la vérité et l'erreur. Elle est une réalité de l'inachèvement, et donc toujours entrain de se faire, de se constituer.

Reliance. Se dit de ce qui est contraire à la disjonction et à la séparation. En effet, la notion de reliance vient du verbe relier, c'est-à-dire lier de nouveau, assembler ce qui a été séparé antérieurement. On parle de reliance dans la complexité parce qu'elle s'oppose à la rationalité classique régie par un principe de disjonction et d'unité de la réalité. Pourtant, la réalité étant fondamentalement complexe, pour donc la saisir, il nous faut lier ses éléments eux-mêmes fondamentalement contradictoires les uns les autres. On parle ainsi de reliance éthique dans la coprésence, la prise en charge et la tolérance de l'autre dans sa particularité et son identité. Et ce n'est qu'à ce prix qu'on peut prétendre penser un véritable vivre ensemble de l'homme dans la société.

Réel. Ce qui est effectif, au-delà des apparences. C'est aussi ce qui appartient à la réalité et non à l'imaginaire (définition qui est commune aux penseurs de l'unité rationnelle). Se dit encore de la nature, de l'univers ou de la totalité.

Relativité. (Philosophie) : caractère de ce qui est relatif. (Physique) : théorie générale de la physique. Elle est divisée en deux parties : la **relativité restreinte**, désignant la théorie qui affirme que, pour tout observateur situé dans un quelconque référentiel en mouvement rectiligne et uniforme (un référentiel inertiel), (1) la vitesse de la lumière dans le vide est constante et (2) qu'il lui est impossible de déterminer la vitesse relative du référentiel dans lequel il se trouve. Et la **relativité générale**, définie comme la théorie qui prolonge la relativité restreinte en y intégrant les effets de l'accélération, y compris la gravitation et qui atteste que l'espace-temps se courbe en présence d'une masse.

Rétroaction. Action de retour d'un effet sur sa cause ou sur l'un de ses facteurs causaux ; réaction à une entrée d'information, soit qui en augmente l'effet (l'interaction positive), soit le diminue (l'interaction négative). Chez Morin, elle est un élément fondamental du tétragramme ordre-désordres-inter rétroactions-organisation.

Science. Vient du latin « *scientia* », lui-même issu du verbe « *scire* », qui veut dire savoir. Dans son sens le plus large, la notion désigne la connaissance systématique dans un quelconque domaine, généralement utilisée pour la recherche des lois applicables. Elle peut être divisée en

trois catégories : les sciences formelles (logique, mathématique) ; les sciences empirico-formelles ou sciences de la matière ou expérimentales ou d'observation (physique, chimie, biologie, astronomie, médecine...) ; les sciences herméneutiques ou sciences humaines et sociales (histoire, psychologie, sociologie, anthropologie, politique, droit, économie, philosophie...)

Schisme. Se dit d'une rupture. (Religion) : division au sein d'une Eglise, donnant naissance à une nouvelle Eglise. (Analogie) : division dans le domaine de la politique, de la morale, de la littérature, etc.

Spin. Propriété quantique intrinsèque associée à chaque particule, et qui est caractéristique de la nature de la particule, au même titre que la masse et sa charge électrique, et qui s'apparente à la qualité de mouvement angulaire sans l'être.

Substance. Ce qui existe par soi-même, qui demeure dans une chose par-delà les changements. Selon Lalande, la notion désigne plusieurs réalités. Ce qui a retenu notre attention est qu'elle se rapporte à ce qu'il y a de permanent dans les choses qui changent, en tant que ce permanent est considéré comme un sujet qui est modifié par le changement tout en demeurant « le même », et en servant de support commun à ses qualités successives. Elle s'apparente à l'Être.

Système. Ensemble d'éléments ou de concepts reliés, organisés en une structure. (Analogie) : organisation politique ou sociale. (Par extension) : principe d'organisation sociale ou de vie. (Anatomie) : réseau d'organes. (Mathématiques) : ensembles de propositions, de principes vrais ou faux mis dans un certain ordre et enchaînés ensemble, de façon à en tirer des conséquences et à s'en servir pour établir une opinion, une doctrine, un dogme, etc. (Informatique) : ellipse du système informatique, i.e. ensemble structuré des composants logiciels, matériels et des données, permettant d'autonomiser tout ou partie du système d'information.

Théorie des cordes. Théorie développée pour fournir une description de la gravité quantique, et qui postule que les particules élémentaires seraient des cordes unidimensionnelles, contrairement aux particules actuelles de dimension zéro et que l'espace-temps serait constitué de neuf dimensions spatiales plus une de temps.

Thermodynamique. Discipline qui étudie l'énergie physique et les changements d'état de la matière.

Totalité. Ensemble des éléments qui forment un tout. C'est aussi l'une des idées fondamentales de la pensée. Elle est classée par Kant parmi les douze catégories de l'entendement, sous la rubrique de la quantité, où elle est présentée comme synthèse de l'unité et de la pluralité, note encore Lalande.

Transdisciplinarité. Notion relative à la connaissance ou à l'objet de la connaissance qui traverse les frontières entre les disciplines. Elle a, à quelques exceptions près, pour synonymes l'interdisciplinarité, la polydisciplinarité. Et comme l'a souligné l'auteur de la complexité, la transdisciplinarité, en tant que mouvement de reliance dans la connaissance, et différente de la séparabilité et de la disjonction (à l'instar de celle qui a évolué et évolue toujours la rationalité classique, dont l'occultation et l'aveuglement est désormais plus que jamais perceptible) doit nous amener à connaître de mieux en mieux le monde et notre existence, dans la mesure où son champ d'action reste et demeure ouvert.

Unité. Élément singulier, qui a le nombre un ; quantité élémentaire qui est à la base d'un calcul ; grandeur finie, choisie arbitrairement pour servir de terme de comparaison aux autres grandeurs de même espèce ; caractère de ce qui est singulier, par opposition à la pluralité ; caractère de ce qui offre un ensemble, une suite où tout se tient ; principe d'après lequel les vivants les plus différents par leur forme, leur volume, leur couleur, etc., peuvent se ramener à un type commun ; partie d'une organisation ou d'une société.

Vérité. Caractère de ce qui est vrai, conformité d'un récit, d'une relation avec un fait, de ce que l'on dit avec ce que l'on pense. (Religion) : ce qui est vrai de façon immuable et de toute éternité ; ce qui est accepté comme étant vrai par un consensus général ; conformité de l'idée avec son objet, par opposition à l'erreur ; axiome, principe certain, maxime constante. Seulement, chez Morin, la vérité est biodégradable, elle n'est valable que dans un temps, dans un lieu et dans un contexte bien précis.

INDEX DES AUTEURS

A

Aristote, 26,29,35,38,42,45
Aubenque, 80, 289, 399, 407

B

Bachas, 315, 407
Bachelard, 69, 70, 188, 399
Baraquin, 23, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 77, 78,
82, 84, 85, 86, 91, 92, 93, 410
Barbier, 406
Bastide, 297, 399
Beleval, 64, 399
Benoist, 257, 399
Benot, 349, 351, 352, 399
Bergson, 259, 399
Bianchi, 324, 334, 335, 336, 337, 338, 339,
340, 341, 342, 343, 406
Bourguiba, 237, 407
Bréhier, 23, 24, 29, 32, 38, 39, 40, 68, 76,
77, 88, 89, 90, 288, 298, 399
Bwele, 42, 400

C

Chambry, 73, 74, 400
Champion, 270, 271, 407
Châtelet, 290, 400
Chiomienne, 400
Chomienne, 61, 62, 81, 82, 85
Ciurana, 343, 399
Claverie, 326, 327, 328, 329, 407
Comte, 16, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 288, 289,
298, 400
Copernic, 60, 61, 175, 176, 177, 178, 193,
400, 407, 418
336, 337, 338, 340, 341, 364, 370, 376, 381,
384, 387, 412,419

D

Debellefontaine, 153, 400
Delattre, 94, 260, 261, 400

Delgove, 308, 410
Demonque, 94, 260, 261,400
Descartes, 16, 22, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
60, 61, 67, 125, 142, 164, 165, 169, 204,
209, 295, 330, 337, 400, 404
Dhombres, 333, 407
Drapeau, 317, 408
Ducassé, 400
Duplat, 309, 408

Durkheim, 227, 260, 400
Durozoi, 79, 176, 411

E

El Hajri, 156, 408
Engels, 199, 213, 224, 299, 403
Eppler, 352, 400
Esslinger, 172, 408

F

Fagniez, 324, 408
Felden, 314, 408
Feyerabend, 215, 303, 400
Fortin, 3, 11, 13, 399
Foussard, 153, 155, 400
Freud, 4, 16, 37, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
49, 125, 126, 135, 203, 205, 208, 209,
210, 211, 218, 227, 254, 400
Fukuyama, 365, 366, 367, 369, 370, 371,
372, 373, 374, 375, 376, 391, 401, 411

G

Gagné,400
Gabaude, 42, 43, 401
Gauchet, 271, 401
Gialis, 169, 170, 171, 172, 174, 178, 408
Godin, 79, 401
Gonod, 200, 239, 240, 241, 242, 243, 244,
245, 246, 247, 248, 249, 250, 256, 353,

354, 355, 358, 359, 360, 361, 363, 378,
406
Goodstein, 315, 401
Graesslé, 262, 263, 284, 285, 286, 390, 406
Grégoire, 42, 401
Gubser, 311, 401
Guillot, 331
Gurrey, 333, 406

H

Habermas, 169, 216, 217, 258, 261, 346, 401
Hanafi, 281, 282, 408
Haytt, 375, 404
Hebga, 131, 147, 260, 303, 383, 401, 409
Hegel, 16, 22, 81, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
366, 367, 368, 369, 371, 387, 401, 408,
409
Heidegger, 141, 205, 216, 275, 402, 412
Hersch, 2, 30, 33, 34, 37, 43, 51, 67, 75, 78,
79, 80, 94, 249, 402
Herland, 400
Hottois, 402
Huisman, 24, 25, 52, 405
Huntington, 265, 375, 402

J

Janicaud, 262, 402
Jaspers, 2, 325, 402
Jonas, 216, 402
Julien, 153, 311, 400, 401

K

Kant, 16, 22, 49, 61, 62, 63, 64, 65, 71, 89,
90, 261, 281, 289, 296, 297, 402, 427
Kenmogne, 226, 403, 407
Kostas, 358, 402
Lachèze-Rey, 169, 408

L

Laffitte, 23, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 77, 78,
82, 84, 85, 86, 91, 92, 93, 410
Lalande, 11, 26, 32, 45, 50, 72, 89, 91, 107,
126, 128, 132, 141, 142, 153, 158, 159,

161, 177, 188, 220, 242, 259, 288, 302,
411, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 426,
427
Larousse, 108, 126, 170, 172, 176, 179, 185,
191, 199, 295, 411
Laurent, 25, 26, 27, 28, 402
Le Boulch, 346, 408
Le Golf, 406
Le Moigne, 21, 398
Lefebvre, 367, 368, 409
Leibniz, 37, 43, 44, 67, 401, 403
Lékpéa Déa, 267, 268, 410
Lemieux, 257, 406
Leroi-Gourhan, 258, 259, 403
Leyden, 375, 404
Luca, 271, 409

M

Machiavel, 16, 22, 81, 82, 83, 84, 85, 387,
403
Marcuse, 205, 356, 357, 403
Marx, 44, 81, 199, 202, 203, 204, 205, 206,
207, 209, 210, 211, 213, 215, 218, 219,
222, 224, 277, 299, 337, 358, 367, 368,
369, 402, 403, 419, 422
Mathé, 153, 400
Mbala Essomba, 145, 222, 228, 263, 285,
386, 410
Mère Saint-Édouard, 55, 409
Milot, 276, 277, 278, 280, 282, 283, 409
Morin, 2, 3, 5, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19,
21, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,
124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,
140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152, 153, 157, 158,
159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167,
168, 169, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196,
197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220,
221, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 230,

231, 232, 233, 234, 235, 239, 240, 250,
251, 252, 254, 255, 257, 263, 275, 284,
285, 287, 291, 294, 295, 296, 299, 300,
301, 302, 303, 305, 316, 324, 325, 326,
330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338,
339, 340, 341, 342, 343, 357, 358, 360,
363, 372, 376, 378, 379, 381, 382, 383,
385, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 399,
406, 407, 410, 412, 413, 414, 415, 417,
421, 422, 424, 425, 427

Moscovici, 254, 403

Motta, 343, 399

N

Nair, 391, 392, 398

Ndébi Biya, 192, 403

Nicolescu, 331, 332, 343, 344, 345, 347, 403

Njoh-Mouelle, 225, 226, 227, 246, 275, 349,
356, 403, 407

O

Ondoua, 3, 74, 79, 80, 87, 88, 95, 288, 289,
290, 291, 295, 296, 297, 298, 303, 305,
342, 349, 350, 351, 352, 356, 357, 362,
363, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371,
372, 373, 374, 375, 376, 378, 381, 382,
383, 403

P

Platon, 16, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31,
32, 34, 37, 38, 42, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
55, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 130,
164, 169, 209, 241, 281, 290, 291, 295,
371, 387, 400, 402, 404, 409, 418

Prigogine, 304, 404

Provost, 266, 409

R

Régnier, 177, 399, 404

Reppel, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 410

Robert, 172, 192, 309, 375, 403, 404, 411,
413

Rouillot, 50, 52, 53, 54, 73, 409

Rousseau, 16, 22, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90,
197, 213, 387, 404

Roussel, 79, 176, 411

Russ, 76, 78, 404

S

Savignol, 171, 404

Schwartz, 375, 404

Siggen, 58, 59, 60, 404

Soiron Fallut, 267, 268, 269, 272, 409

Spinoza, 37, 43, 44, 401, 404

Stengers, 304, 404

T

Thom, 102, 160, 180, 191, 404

Towa, 166, 405

U

Ullmo, 369, 405

V

Vallejo-Gomez, 316, 406

Vergez, 24, 25, 52, 405

Vernotte, 307, 409

Voltaire, 270, 411

W

Worms, 12, 420

Z

Zaghouani-Dhaouadi, 212, 214, 407

INDEX DES NOTIONS

A

Actualité, 4, 18, 270, 389, 407, 412
Amour, 18, 25, 29, 47, 83, 84, 87, 101, 123,
136, 198, 210, 211, 212, 213, 214, 215,
218, 220, 223, 229, 236, 237, 252, 253,
257, 267, 299, 301, 339, 379, 383, 389,
424
Anthropolitique, 18, 200, 202, 203, 211,
213, 214, 218, 219, 224, 229, 230, 233,
234, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 243,
244, 247, 256, 342, 353, 358, 359, 360,
361, 362, 378, 389, 392, 406, 421, 424
Anthropologie, 4, 16, 23, 24, 26, 29, 31, 32,
34, 38, 43, 78, 86, 87, 104, 105, 106, 107,
113, 114, 123, 134, 204, 205, 206, 207,
209, 210, 219, 223, 236, 245, 246, 257,
259, 338, 340, 341, 342, 355, 358, 359,
360, 383, 409, 412, 426
Antiquité, 16, 18, 22, 23, 44, 49, 50, 51, 60,
69, 72, 175, 270, 389, 399, 412, 418
Arraînement, 216, 220, 256, 285, 383,
413

B

Big Bang, 12, 17, 153, 160, 170, 171, 172,
173, 174, 175, 178, 179, 181, 188, 189,
239, 305, 314, 315, 388, 408, 411, 413
Big Crunch, 305, 315, 316
biodégradabilité, 291, 294, 413
Boson, 310, 311, 411, 413
bruit, 113, 136, 137, 142, 144, 160, 170,
172, 185, 210, 214, 290

C

Catastrophe, 17, 129, 179, 180, 182, 183,
184, 185, 306, 388
Cellules souches, 316, 317, 318, 319, 320,
321, 322, 323, 324, 332, 408, 410
Certitude, 5, 6, 17, 19, 38, 39, 40, 43, 144,
146, 168, 197, 249, 257, 288, 291, 293,

297, 302, 304, 305, 325, 345, 388, 390,
413, 420, 425
Civilisation, 141, 202, 208, 211, 215, 216,
224, 227, 228, 247, 250, 257, 265, 266,
343, 352, 380, 392, 398, 401, 402, 412
Complexité, 2, 3, 4, 5, 6, 11, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 18, 19, 21, 22, 49, 69, 70, 85, 101,
104, 105, 106, 108, 111, 112, 113, 114,
120, 121, 123, 124, 126, 129, 136, 137,
138, 139, 141, 142, 145, 146, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 157, 158, 161, 162,
163, 164, 166, 167, 168, 169, 179, 180,
186, 187, 194, 196, 197, 208, 209, 221,
231, 238, 239, 240, 248, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 255, 257, 261, 262, 263,
264, 272, 284, 285, 286, 291, 294, 295,
296, 304, 310, 312, 325, 328, 330, 336,
337, 345, 347, 362, 364, 384, 386, 387,
388, 389, 390, 391, 398, 405, 406, 410,
414, 417, 419, 423, 425, 427
Cosmologie, 12, 13, 17, 23, 24, 160, 167,
169, 170, 173, 174, 175, 176, 178, 188,
193, 309, 316, 336, 337, 338, 342, 344,
388, 411, 415
Cosmos, 17, 105, 106, 121, 124, 158, 170,
178, 180, 185, 189, 191, 193, 235, 337,
342, 387, 415
Culture, 3, 17, 63, 90, 104, 106, 107, 113,
114, 118, 120, 123, 126, 148, 149, 162,
163, 166, 168, 200, 201, 209, 227, 228,
244, 250, 252, 259, 274, 280, 281, 296,
303, 305, 317, 318, 320, 330, 334, 335,
336, 337, 338, 340, 341, 364, 370, 376,
381, 384, 387, 412, 419
Cybernétique, 107, 165, 332, 415
Déraison, 17, 92, 125, 126, 136, 140, 141,
147, 209, 210, 228, 240, 387, 413, 425

D

Désordre, 5, 6, 14, 15, 17, 21, 27, 73, 74, 75,
82, 105, 108, 112, 113, 125, 130, 135,
136, 137, 138, 140, 141, 151, 153, 157,

158, 159, 160, 161, 168, 176, 177, 178,
180, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189,
190, 191, 192, 194, 197, 209, 210, 214,
221, 228, 236, 240, 255, 256, 263, 332,
338, 345, 381, 387, 388, 414, 415, 417,
424
Développement, 5, 12, 14, 18, 32, 58, 66, 91,
93, 94, 107, 114, 117, 120, 123, 130, 132,
144, 162, 185, 192, 199, 201, 202, 206,
207, 217, 218, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235,
236, 252, 274, 275, 276, 300, 319, 320,
321, 322, 330, 335, 336, 338, 348, 349,
350, 351, 352, 356, 357, 358, 366, 368,
369, 370, 378, 380, 383, 388, 399, 403,
404, 405, 407, 414, 415, 416, 422, 423
Dialogique, 5, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 152,
161, 167, 187, 210, 211, 221, 229, 233,
281, 284, 287, 301, 338, 341, 355, 360,
361, 381, 383, 388, 390, 413

E

Ecologie, 13, 108, 109, 111, 158, 240, 336,
340
Écosystème, 108, 109, 116, 140, 310, 377
Entropie, 108, 137, 153, 156, 157, 159, 167,
177, 180, 315, 423
76, 406, 417
Éthique, 5, 6, 56, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83,
149, 200, 214, 216, 218, 223, 226, 273,
280, 281, 282, 289, 297, 298, 321, 324,
337, 342, 349, 358, 362, 363, 377, 378,
382, 383, 399, 402, 404, 407, 412, 415,
417, 425
Être, 16, 27, 28, 29, 30, 31, 39, 51, 67, 92,
125, 192, 290, 298, 359, 386, 417

F

Falsifiabilité, 291, 292, 293, 294

H

Hadron, 310, 413, 418

Hasard, 25, 108, 113, 119, 136, 153, 157,
160, 163, 181, 338
Histoire, 2, 13, 17, 20, 23, 24, 50, 54, 62, 66,
69, 73, 82, 84, 88, 92, 100, 104, 119, 131,
132, 143, 145, 149, 150, 158, 165, 167,
169, 170, 172, 174, 176, 198, 204, 206,
207, 210, 213, 222, 228, 229, 230, 233,
236, 241, 246, 250, 256, 258, 262, 263,
265, 267, 276, 280, 281, 285, 288, 291,
307, 317, 329, 331, 339, 340, 343, 351,
352, 356, 357, 358, 359, 365, 366, 367,
368, 369, 370, 371, 373, 374, 377, 386,
388, 391, 401, 402, 409, 410, 412, 418,
422, 424, 426
Hominien, 114, 116, 117, 119, 120, 125,
145, 250, 252
Hominisation, 13, 113, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 123, 131, 133, 222, 228,
251, 252, 336, 337, 387, 418
Hominité, 27, 113, 123, 217, 258, 418
Humanisme, 2, 6, 85, 198, 199, 204, 217,
238, 246, 289, 298, 341, 358, 378, 380,
381, 386, 402, 416

419

Humanité, 2, 4, 5, 6, 7, 16, 19, 28, 74, 85,
113, 114, 131, 135, 136, 137, 146, 169,
190, 196, 200, 201, 202, 210, 211, 212,
214, 215, 216, 217, 222, 224, 225, 227,
229, 235, 239, 241, 243, 256, 262, 264,
266, 274, 275, 284, 286, 296, 297, 298,
323, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337,
338, 340, 341, 342, 343, 351, 352, 353,
357, 359, 362, 363, 367, 368, 369, 371,
372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 381,
384, 390, 391, 398, 413, 418, 423
Hypermodernité, 354, 358, 360, 419

I

Incertitude, 5, 6, 19, 133, 134, 141, 144, 145,
151, 157, 160, 167, 219, 233, 235, 257,
287, 298, 302, 303, 304, 305, 324, 325,
338, 347, 348, 384, 390, 414, 417, 425
Inconnu, 5, 115, 131, 138, 147, 148, 179,
180, 193, 217, 285, 310, 314, 323, 325,
420

Information, 107, 113, 137, 143, 148, 162, 167, 168, 299, 319, 320, 326, 329, 362, 414, 424, 425, 426
Intégrisme, 249, 276, 277, 279, 280, 282, 283, 409
Interaction, 48, 108, 129, 154, 173, 177, 185, 186, 187, 191, 263, 309, 310, 312, 313, 327, 418, 421, 425
Irrationnel, 6, 125, 126, 263, 301, 315, 332, 382, 387, 420
Itinérance, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 229, 230, 235, 236, 421

L

Libéralisme, 5, 6, 19, 273, 365, 366, 367, 369, 372, 373, 391, 421, 422

M

Magie, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 142, 144, 148, 149, 249, 251, 252, 256, 258, 259, 275, 302
Mécanique quantique, 12, 160, 178, 305, 308, 309, 311, 312, 313, 422
Modèle standard, 172, 175, 178, 308, 309, 310, 311, 421
Modernité, 37, 60, 81, 241, 246, 255, 269, 276, 277, 278, 279, 281, 353, 354, 402, 408, 418, 419
Mondialisation, 20, 233, 248, 271, 273, 282, 348, 355, 358, 364, 365, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 391, 392, 403
Mythe, 23, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 142, 144, 148, 149, 209, 214, 221, 249, 251, 256, 258, 259, 260, 275, 302, 304, 305

N

Nature, 92, 176, 192, 275, 326, 342, 423
Néguentropie, 108, 158, 424

O

Ordre, 4, 6, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 21, 27, 38, 51, 52, 55, 62, 68, 73, 74, 75, 79, 82, 83, 85, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 125, 130, 135, 136, 138, 139, 140, 147, 151, 152, 153, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 168, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 209, 210, 213, 214, 221, 228, 231, 236, 238, 242, 246, 255, 256, 262, 263, 264, 270, 276, 278, 279, 283, 286, 288, 291, 302, 321, 335, 338, 345, 346, 350, 357, 365, 368, 369, 382, 387, 388, 412, 414, 415, 417, 419, 421, 422, 423, 424, 425, 426
Organisation, 12, 15, 16, 17, 18, 72, 74, 79, 80, 94, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 119, 120, 126, 133, 137, 138, 139, 140, 144, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 177, 180, 182, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 228, 236, 255, 264, 272, 273, 274, 278, 279, 290, 316, 326, 327, 329, 335, 336, 338, 340, 366, 369, 370, 373, 380, 382, 386, 388, 389, 398, 414, 416, 417, 421, 424, 425, 426, 427

P

Politique, 72, 74, 78, 400, 424

R

Radicaux politiques, 18, 197, 198, 203, 211, 214, 218, 236, 388, 424
Raison, 4, 6, 17, 25, 27, 28, 32, 33, 34, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 50, 54, 59, 61, 62, 63, 64, 70, 74, 75, 77, 79, 83, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 101, 122, 124, 125, 126, 131, 135, 136, 139, 140, 141, 144, 146, 147, 148, 153, 167, 175, 177, 197, 205, 208, 209, 210, 214, 220, 223, 229, 238, 239, 245, 250, 255, 257, 258, 261, 263, 268, 275, 289, 291, 292, 296, 297, 299, 301, 302, 303, 305, 320, 332, 357, 367, 368, 375, 376, 377, 378, 381, 382, 383,

387, 401, 402, 403, 404, 415, 416, 418, 420, 424

Rationalité, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 13, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 34, 49, 70, 71, 72, 74, 83, 100, 103, 104, 107, 116, 121, 126, 130, 131, 135, 142, 145, 146, 147, 148, 150, 159, 160, 168, 169, 187, 188, 196, 197, 205, 219, 221, 236, 238, 239, 241, 247, 255, 257, 258, 263, 278, 285, 286, 287, 288, 290, 295, 301, 302, 303, 304, 315, 324, 325, 329, 332, 336, 341, 342, 344, 347, 348, 356, 357, 359, 361, 377, 381, 382, 384, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 401, 403, 408, 412, 414, 415, 417, 420, 425, 427

Réel, 2, 4, 5, 6, 13, 14, 16, 17, 18, 24, 25, 29, 39, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 71, 82, 90, 91, 94, 101, 103, 105, 125, 126, 129, 131, 135, 138, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 160, 165, 168, 169, 175, 176, 178, 180, 188, 193, 194, 205, 216, 220, 222, 228, 236, 238, 247, 256, 262, 263, 280, 285, 287, 291, 295, 296, 298, 301, 303, 304, 305, 310, 312, 314, 316, 324, 325, 327, 331, 339, 342, 347, 356, 357, 373, 381, 382, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 410, 412, 414, 415, 416, 420, 421, 424

Reliance, 5, 15, 236, 302, 335, 343, 345, 382, 417, 425, 427

Religion, 269, 276, 409, 426

Rétroaction, 105, 185, 417, 425

S

Science, 1, 12, 13, 18, 26, 27, 28, 29, 33, 38, 40, 42, 43, 45, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 75, 76, 81, 90, 91, 102, 106, 107, 123, 128, 141, 144, 147, 148, 149, 153, 159, 160, 164, 165, 173, 177, 198, 200, 201, 205, 208, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 231, 236, 241, 242, 249, 258, 259, 262, 279, 285, 288, 289, 292, 293, 294, 295, 296, 300, 301, 303, 304, 305, 308, 324, 328, 335, 337, 338, 342, 346, 368, 369,

390, 401, 402, 404, 409, 412, 417, 418, 419, 422, 423, 424

Spin, 308, 311, 314, 413, 426

Substance, 22, 29, 31, 42, 57, 68, 91, 139, 142, 204, 241, 245, 256, 317, 327, 339, 360, 368, 413, 417, 424

Système, 20, 50, 66, 68, 80, 85, 88, 91, 95, 105, 108, 120, 136, 137, 138, 143, 144, 153, 154, 155, 156, 157, 161, 163, 165, 166, 175, 176, 182, 183, 191, 195, 199, 204, 251, 252, 255, 260, 265, 300, 301, 313, 320, 333, 334, 335, 336, 338, 341, 352, 357, 359, 361, 362, 365, 367, 370, 372, 373, 374, 382, 391, 414, 416, 417, 418, 419, 423, 426

T

Théorie, 3, 6, 11, 12, 16, 17, 24, 29, 31, 33, 34, 43, 45, 47, 65, 66, 68, 75, 82, 104, 107, 148, 150, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 174, 176, 177, 178, 180, 182, 192, 198, 203, 209, 216, 244, 245, 263, 291, 292, 294, 298, 299, 300, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 341, 344, 347, 357, 369, 386, 388, 401, 408, 413, 414, 415, 417, 425

Théorie des cordes, 170, 305, 311, 312, 313, 315, 401

Thermodynamique, 13, 15, 21, 153, 154, 156, 157, 174, 176, 178, 180, 306, 400, 408, 411, 416, 423, 427

Totalité, 285, 427

Transdisciplinarité, 19, 287, 325, 326, 331, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 384, 391, 403, 405, 406, 407, 427

U

Unité, 4, 5, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 31, 33, 34, 37, 50, 54, 55, 60, 64, 65, 71, 75, 76, 80, 82, 85, 90, 92, 93, 94, 95, 100, 101, 104, 106, 108, 113, 118, 121, 134, 135, 139, 145, 146, 147, 150, 152, 154, 156, 158, 161, 166, 167, 169, 170, 175, 177, 188, 193, 194, 195, 197,

198, 203, 211, 219, 229, 232, 233, 238,
240, 243, 252, 256, 257, 263, 275, 279,
281, 287, 298, 302, 303, 324, 335, 336,
338, 342, 344, 348, 352, 362, 363, 372,
374, 375, 381, 384, 386, 387, 388, 389,
390, 391, 392, 414, 415, 417, 425, 427

V

Vérité, 126, 209, 294, 427

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	ii
DEDICACE	iii
REMERCIEMENTS	iv
RESUME	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION GENERALE : LE PARADIGME HUMANISTE DE LA RATIONALITE COMPLEXE	1
PREMIERE PARTIE : L'EMERGENCE DU PARADIGME DE SIMPLICITE	19
INTRODUCTION PARTIELLE	20
PREMIER CHAPITRE : LA DEFINITION DE L'HOMME DANS LE PARADIGME DE SIMPLICITE	21
I : LA CONCEPTION DU COMPOSE HUMAIN DANS L'ANTIQUITE	21
1 : La dialectique du corps et de l'esprit chez Platon.....	22
2 : La biologie humaine chez Aristote.....	27
3 : La nature atomique du composé humain chez Lucrèce	33
II : LA CONCEPTION DU COMPOSE HUMAIN DANS LA MODERNITE	35
1 : La substantialité de l'esprit et la matérialité du corps selon Descartes	36
2 : La structure de l'appareil psychique selon Freud.....	41
DEUXIEME CHAPITRE : LA CONCEPTION DU SAVOIR DANS LE PARADIGME DE SIMPLICITE	48
I : LES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE DANS L'ANTIQUITE	48
1 : La conception numérique de la nature selon Platon.....	49
2 : Du principe de la division des sciences à la démarche expérimentale chez Aristote.....	53
II : LES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE DANS LA MODERNITE	58
1 : Les conditions <i>a priori</i> de la connaissance selon Kant	59

2 : La loi des trois états de Comte	64
TROISIEME CHAPITRE : L'UNITE DES RAPPORTS SOCIAUX DANS LE PARADIGME DE SIMPLICITE	70
I : LES SYSTEMES POLITIQUES DE L'ANTIQUITE	70
1 : La <i>callipolis</i> de Platon.....	70
2 : Le naturalisme politique d'Aristote	73
II : LES THEORIES POLITIQUES DE LA MODERNITE	78
1 : Le totalitarisme de Machiavel	79
2 : De l'état de nature à la démocratie chez Rousseau	83
3 : De l'esprit objectif à la monarchie chez Hegel	88
4 : Le socialisme de Marx	93
CONCLUSION PARTIELLE.....	99
DEUXIEME PARTIE : L'EMERGENCE DU PARADIGME DE COMPLEXITE	100
INTRODUCTION PARTIELLE.....	103
QUATRIEME CHAPITRE : LA NATURE HUMAINE DANS LE PARADIGME DE COMPLEXITE.....	102
I : LA BIO-SOCIO-ANTHROPOGENESE	103
1 : L'homme, un enfant du cosmos	103
2 : L'homme, un singe évolué.....	109
II : HOMO SAPIENS-DEMENS.....	122
1 : L'origine de la raison chez l'homme.....	123
2 : L'inclusion de la démesure dans le comportement de l'homme.....	132
CINQUIEME CHAPITRE : LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE DANS LE PARADIGME DE LA COMPLEXITE	144
I : LE STATUT EPISTEMOLOGIQUE DE LA RATIONALITE COMPLEXE	144
1 : Définition du concept de complexité	144
2 : Les avenues de la rationalité complexe.....	151

II : LA CONCEPTION DU REEL DANS LA RATIONALITE COMPLEXE	166
1 : La formation de l'univers selon la cosmologie du <i>Big Bang</i>	167
2 : La formation du cosmos dans le paradigme de complexité	173
SIXIEME CHAPITRE : LA NATURE DES RAPPORTS SOCIOPOLITIQUES DANS LE PARADIGME DE COMPLEXITE.....	195
I : LES RADICAUX POLITIQUES	195
1 : La politique en miettes	196
2 : Le marxisme et le freudisme	201
3 : L'amour et la science	209
II : LA DEFINITION DU DEVELOPPEMENT DANS LA RATIONALITE COMPLEXE	216
1 : Définition du concept d'itinérance	216
2 : Définition de la notion de développement	220
3 : L'idée d'une politique multidimensionnelle	228
CONCLUSION PARTIELLE.....	234
TROISIEME PARTIE : L'ACTUALITE DU PARADIGME DE COMPLEXITE.....	235
INTRODUCTION PARTIELLE.....	238
SEPTIEME CHAPITRE : LES MUTATIONS ANTHROPOLOGIQUES DE NOTRE TEMPS	237
I : LA MUTATION ANTHROPO-SOCIALE	237
1 : Les antinomies fondatrices de la mutation anthropologique	237
2 : De l'arkhe-société à la mutation anthropologique	248
II : LES SYSTEMES DE CROYANCE	254
1 : La naissance et la prolifération des « nouvelles églises »	254
2 : La montée fulgurante de l'intégrisme religieux	274
HUITIEME CHAPITRE : L'ESPRIT SCIENTIFIQUE DE NOTRE EPOQUE	285
I : LA COMPLEXITE ET L'INCERTITUDE DANS LA RATIONALITE COMPLEXE	285

1 : La biodégradabilité des vérités scientifiques	285
2 : La valeur de l'incertitude dans le devenir de la connaissance scientifique.....	303
II : L'URGENCE DE LA TRANSDISCIPLINARITE DANS LE DEVENIR	323
DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE	323
1 : La réforme du système éducatif.....	323
2 : La nécessité de la connaissance transdisciplinaire.....	341
NEUVIEME CHAPITRE : LA NOUVELLE SOCIALITE DE L'HOMME FACE AU PARADIGME DE COMPLEXTE	346
I : LA RATIONALITE COMPLEXE, UN GAGE POUR LA SOCIETE OUVERTE	346
1 : La philosophie de la société close.....	346
2 : La nécessité de la société ouverte	360
II : LA CONCEPTION DU SYSTEME-MONDE DANS LA RATIONALITECOMPLEXE	362
1 : La première hélice de la mondialisation	362
2 : La seconde hélice de la mondialisation.....	376
CONCLUSION PARTIELLE.....	382
CONCLUSION GENERALE : L'URGENCE DU PARADIGME HUMANISTE DE LA RATIONALITE COMPLEXE	383
BIBLIOGRAPHIE	396
GLOSSAIRE.....	410
INDEX DES AUTEURS	426
INDEX DES NOTIONS.....	429
TABLE DES MATIERES	434