

Faculté de philosophie, arts et lettres

De la dialectique marxiste à la dialogique d'Edgar Morin

**Pertinence et portée de la critique morinienne
dans le cadre d'une pensée complexe**

Auteur : Rosalie Laureys
Promoteur : Jean-Michel Counet
Lecteurs : Nathalie Frogneux et Jean Leclercq
Année académique 2023-2024
Master [120] en philosophie à finalité approfondie

De la dialectique marxiste à la dialogique d'Edgar Morin

Pertinence et portée de la critique morinienne dans le cadre
d'une pensée complexe

Introduction

Mise en contexte et problématisation

Le mode de pensée traditionnel occidental, encore actuellement dominant, est caractérisé par une logique à la fois *binaire* et *linéaire*. Binaire car la pensée et la connaissance sont gouvernées par la loi du tout ou rien, de la séparation entre le vrai et le faux, qui se traduit par une injonction de choix : parmi les diverses explications qui se présentent à nous, il nous faut déterminer la meilleure et s'y arrêter. Ce mode de pensée binaire mobilise la logique classique, qui fait initialement référence à la logique aristotélicienne. Aristote introduit notamment le principe de non-contradiction, qui interdit de nier et d'affirmer à la fois la même proposition ou le même terme, et son complément ou corollaire le principe du tiers exclu, selon lequel ou bien une proposition est vraie ou bien sa négation est vraie, excluant ainsi la possibilité de paradoxes logiques. Ce mode de pensée implique l'exclusion systématique des inconnues, des oppositions, ainsi que la résolution systématique des paradoxes. Nous cherchons constamment à exclure ce que nous ne parvenons pas à mettre en boîte, c'est-à-dire à faire correspondre aux modèles existants. Il s'agit également d'une conception linéaire du raisonnement, régie par la proportionnalité et l'additivité. Par exemple, au sujet du rapport de cause à effet, nous admettons généralement l'existence d'une chaîne causale linéaire, avec de multiples causes s'additionnant entre elles, les causes et les effets entretenant un rapport proportionnel. Ceci constitue pour la plupart une évidence logique. Cette linéarité du raisonnement implique une certaine conception du progrès de la connaissance, orienté vers un but ultime : la vérité. Ce constat vaut également pour le cours de l'histoire, à la fois naturelle et humaine, lui aussi conçu comme linéaire et orienté vers le progrès.

Cette conception de la connaissance est issue d'une certaine vision des sciences et du raisonnement instaurée lors de l'avènement et de la construction des sciences modernes entre le XII^e et le XIX^e siècle, régies par le caractère intelligible du monde, la séparation entre l'homme et la nature et le déterminisme certain. La physique d'Aristote est d'ailleurs abandonnée au profit d'une science mécanique fondée sur les lois newtoniennes. Cette conception est accentuée durant le siècle des Lumières, qui correspond au règne de la raison et du calcul et qui entend combattre l'irrationnel.

Or, si l'on s'y intéresse d'un peu plus près, de nombreux phénomènes ne semblent pas vouloir se plier à cette logique classique. C'est notamment ce que montrent les effets

de seuil, qui nous apprennent que la progression de certains phénomènes n'est pas linéaire, mais que ces derniers évoluent davantage par paliers. Nous observons également la réversibilité des phénomènes, qui remet en question l'idée d'un progrès constant. De même, le mode de pensée binaire s'avère insuffisant sous plusieurs aspects : il ne permet pas de rendre compte des phénomènes aléatoires, ni de concevoir le fait que deux ou plusieurs logiques puissent être vraies en même temps. De manière générale, le mode de pensée issu de la période moderne porte en lui une vision de la vérité qui est aujourd'hui remise en question.

Cette remise en question n'est cependant pas récente. En effet, les insuffisances d'une pensée dichotomique, catégorisante et linéaire ont été pointées par de nombreux penseurs depuis l'origine de la pensée scientifique et philosophique. Aristote en avait d'ailleurs lui-même conscience. Cependant, les développements des connaissances dans les sciences et l'augmentation de la précision de nos instruments de mesure ont mis au jour des phénomènes qui ont rendu nécessaire un changement de perspective. Depuis le début du XX^e siècle, nous assistons au développement de logiques alternatives, telles que la logique intuitionniste, la logique floue ou encore les logiques polyvalentes ⁽¹⁾. Certaines logiques cherchent également à rendre compte non seulement de l'existence de propositions réfutables, c'est-à-dire dont nous pouvons démontrer la négation, mais également de propositions incertaines, qui ne sont ni démontrables ni réfutables. Des théories se sont également intéressées aux systèmes dynamiques non-linéaires, qui ne peuvent être appréhendés ni par une logique binaire, ni par une logique linéaire, progressiste. La prise en compte de ces réalités implique d'élargir notre spectre d'analyse. Si nous voulons *dire la réalité*, si nous cherchons à établir des connexions avec le réel, nous sommes poussés à nous munir d'outils mentaux qui dépassent cette conception classique du raisonnement.

Ces tentatives d'élargissement du spectre de la logique classique sont à trouver dans tous les domaines, allant de la physique des particules à la psychologie sociale, en passant par l'ensemble des sciences humaines et naturelles. Nous porterons ici notre intérêt et notre focus tout spécialement sur deux de ces tentatives, deux apports, celui de Karl Marx et celui d'Edgar Morin. Leurs deux approches ont pour point commun d'être avant tout philosophiques, sans pour autant s'y arrêter. En effet, elles puisent toutes deux leur inspiration dans un large spectre disciplinaire, et ne sont dès lors ni

⁽¹⁾ Les logiques polyvalentes cherchent à rendre compte de l'existence d'un ou plusieurs états autres que le vrai ou le faux. Elles remettent dès lors en question les principes de non-contradiction et de tiers exclu, qui caractérisent la logique dite « classique ».

purement scientifiques, ni purement philosophiques. Plus encore, il s'agit de deux approches à vocation *systemique*, qui cherchent à mettre en lien les différents pans de la réalité et les disciplines qui s'y rapportent, et à souligner leur interdépendance. Morin et Marx s'opposent donc d'emblée à une vision simplificatrice, réductrice ou mécaniste du réel et de la connaissance.

Plus précisément, nous mettrons en lien ces deux approches, en vue de comprendre leurs apports respectifs et de les comparer. Près d'un siècle sépare Karl Marx et Edgar Morin, c'est pourquoi il semblerait inapproprié de procéder sous la forme d'une mise en lien directe entre nos deux auteurs, au sens d'une comparaison horizontale. Leurs théories s'inscrivent en effet dans des contextes très différents. Plus encore, leur relation est nécessairement *orientée*, car Edgar Morin s'est placé en *continueur critique* vis-à-vis de Karl Marx. En effet, si Edgar Morin reconnaît l'apport de Karl Marx, il cherche cependant à s'en distancer, et puise également son inspiration dans un spectre plus large. Plus spécifiquement, nous nous intéresserons à un point précis de cette critique d'Edgar Morin envers Karl Marx, qui porte sur la notion marxienne de *dialectique*. Cette critique a mené Edgar Morin à substituer à ce principe dialectique marxien un autre principe, qu'il a nommé principe *dialogique*.

C'est précisément cette substitution qui est au cœur de notre questionnement. Dès lors, ce mémoire s'attache à comprendre et à exprimer la nature de la relation entre d'une part l'idée de dialectique et plus spécifiquement son appropriation par Karl Marx, et d'autre part le principe dialogique tel que développé par Edgar Morin dans le cadre de sa critique de Marx. Cette comparaison prend également la forme d'une critique, voire d'une double critique : premièrement, il s'agit d'explicitier la critique faite par Morin de la dialectique marxiste. Ensuite, il s'agit d'interroger cette critique et le principe dialogique qui en découle afin d'en déceler les atouts et limites. Voici quelques-unes des principales questions qui nous occupent : quel rapport Morin et Marx entretiennent-ils ? En quoi Morin prétend-il dépasser la dialectique marxiste ? Que revendique exactement la notion de dialogique ? Les deux termes centraux de la question sont donc ceux de dialectique et de dialogique. Voyons ce que nous pouvons en dire à première vue, à commencer par la notion de dialectique.

Jalons historiques de la notion de dialectique et appropriation marxiste

La dialectique marxiste n'est qu'une appropriation d'une notion aussi ancienne que la pensée elle-même, du moins la pensée philosophique. La dialectique occupe en effet une place importante dans les philosophies occidentales et orientales depuis

l'Antiquité. Au cours du temps, elle a revêtu des significations variées, et fut appliquée à des domaines très différents. Le terme est donc à la fois commun et ambigu en raison de ses diverses acceptions. Avant de nous pencher sur l'histoire de la dialectique, il nous faut en donner quelques balises étymologiques qui nous serviront de point de départ. Le mot « dialectique » provient du grec « διά », qui marque l'idée d'une séparation, dans le sens d'un mouvement qui passerait « à travers », et du verbe « λέγω » signifiant « parler », « dire », mais également « mettre à part », « choisir », « trier ». Ensemble, ces mots forment le verbe « διαλέγω », qui signifie à la fois « converser », « s'entretenir avec », mais également « mettre à part », ou encore « creuser à travers ». La dialectique serait donc par définition arrimée à l'idée d'une discussion entre deux ou plusieurs interlocuteurs, avec un but : celui de trier les pensées, les propos, en vue d'un avancement, d'une construction. Dès le départ, la dialectique contient également en elle un certain *mouvement*. Plus encore, nous pouvons supposer que la dialectique est conçue comme une méthode, qui, au fil du temps, a pris différentes formes : méthode de discussion, de raisonnement, de questionnement ou encore d'interprétation. Il semble important de retracer brièvement l'histoire de ces différentes acceptions.

Les premières traces d'une dialectique sont à trouver chez les penseurs présocratiques. Des éléments y font notamment écho chez Parménide dans sa pensée de l'Un et du Multiple, mais le terme aurait été inventé par son disciple Zénon d'Élée dans ses célèbres paradoxes au sujet de l'espace et du temps. Zénon met en évidence les antinomies auxquelles nous aboutissons lorsque nous tentons de penser le mouvement selon les exigences de la logique binaire ⁽²⁾. Il conclut que le mouvement ne peut être pensé par simple opposition, mais qu'il doit nécessairement faire appel à un principe dialectique. Ici, la dialectique est employée dans un sens logique, comme ce sera le cas chez Aristote, qui attribue d'ailleurs à Zénon la découverte du terme.

Ensuite, dans la philosophie grecque classique, la dialectique s'inscrit dans une pratique de la discussion, et désigne une dispute d'idées, qui rappelle le caractère oral présent dans la définition étymologique du terme. C'est l'emploi systématique de la dialectique par Platon qui a popularisé cette acception non-logique. Pour Platon, la philosophie toute entière résulte de l'art du dialogue. Selon lui, la forme dialectique du dialogue permet de révéler au grand jour les failles de l'argumentation en soulignant

⁽²⁾ Zénon d'Élée cherchait notamment à montrer les conséquences absurdes auxquelles parvenaient ceux qui défendaient le mouvement et sa divisibilité. Selon lui, tout comme pour son maître Parménide, le monde est un et continu, et la pluralité, c'est-à-dire la division, n'est qu'apparence.

les contradictions présentes dans un discours. Les dialogues socratiques, mis en scène par Platon, ne sont donc pas de simples dialogues, ils comportent un mouvement dialectique qui cherche à tirer profit des oppositions et divergences d'idées.

Fils de sage-femme, Socrate, dans les dialogues de Platon, revendique et applique ce qu'il nomme l'art d'accoucher les âmes, la maïeutique ⁽³⁾. Cette méthode consiste en un interrogatoire mené par Socrate qui progresse logiquement de façon à faire accoucher l'interlocuteur d'une connaissance qu'il possédait en lui sans s'en rendre compte. L'objectif de ce procédé est de découvrir une définition ou une vérité. Socrate utilisait également une méthode de réfutation, l'ἔλεγχος ⁽⁴⁾ socratique, qui consiste à pousser les arguments de son adversaire jusqu'à leurs limites, mettant au jour leurs contradictions, pour en montrer l'in vraisemblance. Il faut cependant noter que les dialogues socratiques de Platon débouchent généralement sur une aporie ou une impasse, qui remet parfois en cause la fécondité de la méthode dialectique. Cependant, si les interlocuteurs ne parviennent pas toujours à se mettre d'accord, la dialectique permet de dissiper les erreurs, les fausses conceptions et argumentations. En ce sens, le procédé ou la confrontation des idées aurait plus d'importance que le résultat.

Il faut cependant noter que pour Platon, la dialectique comporte un mouvement ascendant. À ses yeux, la dialectique permet de débusquer l'opinion et sa fragilité et d'établir la science, qui surpasse l'opinion commune. Ce mouvement permet de passer des apparences sensibles à la maîtrise des concepts, puis des Idées. Chez Platon, la dialectique correspond donc à une science qui repose sur la confrontation de plusieurs positions en vue de dépasser la δόξα ⁽⁵⁾, et parvenir à un véritable savoir, à une vérité, conçue comme éternelle. La dialectique constitue un moyen de s'élever du monde des apparences ou du sensible vers la connaissance intellectuelle, l'intelligible, vers les concepts les plus généraux, et, ultimement, de parvenir à la connaissance des principes premiers. La dialectique correspond également à l'art d'ordonner les concepts en genres et en espèces. Dans *La République*, Platon affirme que « le parcours dialectique est le seul à progresser de cette manière, en supprimant les hypothèses pour atteindre le premier principe lui-même, afin de s'en trouver renforcé ⁽⁶⁾ ». La dialectique serait

⁽³⁾ La notion de « maïeutique » est issue du nom commun grec « ἡ μαιευτική », « l'art de faire accoucher ».

⁽⁴⁾ Ce terme grec signifie « preuve », « moyen de réfutation », et porte également en lui l'idée d'une « honte » ou de « reproche ». Le fait de mettre à jour l'incohérence du raisonnement de son interlocuteur pourrait susciter chez lui une forme de honte.

⁽⁵⁾ Le terme correspond à l'opinion, la croyance commune, qui peut être bonne ou mauvaise.

⁽⁶⁾ PLATON, *La République*, VII, 533 C.

donc bien une méthode, au sens d'une entreprise méthodique, qui permette de saisir l'essence de toute chose, derrière les phénomènes et l'opinion commune.

La dialectique platonicienne, fondée sur la méthode socratique, s'enracine donc dans la pratique du dialogue ordinaire, la discussion entre deux ou plusieurs interlocuteurs ayant des idées différentes, qui cherchent à se convaincre mutuellement. Pour Socrate et Platon, la dialectique, qui correspond à l'art du dialogue, se distingue de la rhétorique, qui se rapporte plutôt aux formes du discours et à ses différentes figures. On trouve également des usages détournés de la dialectique comme l'éristique, visant la persuasion plus que la vérité. Il nous faut encore souligner un élément important qui caractérise la dialectique platonicienne mais également la dialectique socratique dans une moindre mesure : si la dialectique s'en tient au domaine de la discussion, elle est toujours déjà conçue comme ayant un impact sur la connaissance. En effet, la dialectique, au-delà d'une discussion orale, désigne toujours un *mouvement de pensée*. Ce mouvement de pensée est discontinu : par l'opposition, la multiplicité, la confrontation, il permet d'atteindre une idée, un terme supérieur, une définition, une vérité, du moins dans certains cas. Cette opposition des points de vue est primordiale, nous y reviendrons d'ailleurs tout au long de ce mémoire.

Aristote emploie lui aussi le terme « dialectique », il est même considéré comme le père de la dialectique. Il conçoit cette dernière comme l'art des raisonnements qui portent sur des opinions probables, c'est-à-dire sur l'opposition d'opinions différentes voire contradictoires. Il développe sa vision de la dialectique dans ses *Topiques*, le cinquième livre de *l'Organon*, ensemble de traités de logique et d'argumentation, mais également dans sa *Métaphysique*. Chez Aristote, la dialectique revêt une dimension logique. Il l'invoque notamment lorsqu'il cherche à trouver une preuve légitime du principe de non-contradiction, condition fondamentale de l'être et de la vérité. En effet, si nous essayions de démontrer le principe de non-contradiction avec une logique binaire, nous tomberions sur un raisonnement circulaire, une pétition de principe, et la preuve serait alors impossible. Afin de pouvoir fournir une preuve rationnelle du principe de non-contradiction, il faut l'articuler comme une réfutation extérieure à cette logique binaire, qui prend une forme dialectique. La dialectique obéit à ses propres lois, qui n'ont pas d'application dans un contexte monolectique, c'est-à-dire dans une logique de l'identité, du même. Chez Aristote, la dialectique est donc conçue comme un principe logique qui permet de sortir de ce contexte monolectique. Elle ne correspond cependant qu'à l'art des raisonnements qui portent sur des opinions probables ou contraires, et ne permet pas d'atteindre la vérité.

Durant le Moyen Âge, la dialectique fait partie, avec la rhétorique et la grammaire, du *trivium* ⁽⁷⁾. Ce *trivium* forme, avec le *quadrivium*, qui reprend quant à lui l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie, les sept arts libéraux qui constituent le socle des matières enseignées dans les écoles depuis l'Antiquité latine. Ces arts libéraux sont enseignés jusqu'au XV^e siècle, lors de la mutation humaniste. De nombreux traités de dialectique sont produits tout au long du Moyen Âge, dans un contexte chrétien. Un peu avant l'an mil, Sylvestre II remet la dialectique à l'honneur en Europe. Il serait le premier à réintroduire Aristote en Occident, alors que Platon, lui, est déjà connu et lu par le biais du néoplatonisme. Au XI^e siècle commence alors une nouvelle période de traduction des œuvres d'Aristote, qui donne lieu à une confrontation entre dialecticiens et antidialecticiens. Les premiers pensaient qu'il était possible de fournir une explication rationnelle des mystères chrétiens via le recours à la logique d'Aristote, alors que les seconds estimaient au contraire que la dialectique risquait de dissoudre ces mystères, et préféraient l'autorité des pères de l'église et des conciles. On le sait, cette période correspond à un important questionnement au sujet des rapports entre foi et raison, dans lequel s'inscrit la tradition dialectique.

Par la suite, le développement de la dialectique s'accroît, notamment par l'étude de la grammaire et de la logique spéculative, qui deviennent des instruments de la théologie. Le plus grand dialecticien de l'époque est sans aucun doute Pierre Abélard, qui enseigne longtemps cette discipline. À ses yeux, la dialectique s'apparente à la logique, et même à une science du langage, qui étudie le sens des mots. Il participe ainsi au développement de la scolastique, issue de la diffusion de la philosophie d'Aristote aux alentours du XIII^e siècle. La scolastique cherche à associer l'aristotélisme au christianisme. Cette association est notamment réalisée par Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique*. Alors que les Dominicains adoptent cette synthèse thomiste, d'autres courants la rejettent : c'est notamment le cas des Franciscains, qui restent fidèles à Saint-Augustin. D'autres encore se tournent plutôt vers Avicenne ou Averroès, figures de l'aristotélisme arabe. À cette époque, on enseigne encore les arts libéraux, et on pratique notamment les procédés dialectiques de questions-réponses telles que la fameuse *disputatio*. Au Moyen Âge, la dialectique est donc enrichie par la logique aristotélicienne, qui cherche à fournir des fondements et des concepts solides aux raisonnements. La dialectique est mise au service de la théologie médiévale, et plus généralement la raison est mise au service de la foi. La dialectique permettait à la religion chrétienne d'éclairer certains de ses articles par une exposition

(7) Ce terme signifie, en latin, « l'endroit où les trois chemins se rencontrent ».

rationnelle, mais elle permettait également à des positions ou théories concurrentes de se mettre à dialoguer les unes avec les autres, voire de se réconcilier. La dialectique est devenue, en particulier à travers son assimilation au Moyen-Âge, une technique classique de raisonnement, qui procède en général par la mise en parallèle d'une thèse et de son antithèse, et qui tente de dépasser la contradiction qui en résulte sous la forme d'une synthèse finale.

À l'époque moderne, la dialectique est notamment reprise par Emmanuel Kant dans sa *Critique de la raison pure*. Le troisième grand moment de cette critique est en effet intitulé « Dialectique transcendantale ». Cette partie est consacrée à l'étude des mécanismes qui produisent les illusions et les erreurs, qui selon Kant caractérisent la métaphysique. Il distingue la dialectique logique, qui s'intéresse aux erreurs de raisonnement de façon formelle, de la dialectique transcendantale qui, elle, s'intéresse aux erreurs de la raison précisément car cette dernière sort des limites de l'expérience. En ce sens, la dialectique transcendantale kantienne cherche à distinguer ce qui relève de l'essence des choses de ce qui relève des simples phénomènes. Kant conçoit la dialectique comme une méthode de raisonnement, une démarche de pensée, qui n'est cependant pas la plus adéquate en vue d'accéder au vrai. En effet, la dialectique transcendantale est apparentée à une logique de l'illusion, de l'erreur. Jusqu'à Kant, la dialectique reste donc essentiellement définie par Aristote, elle consiste à interroger et à déduire à partir d'hypothèses contraires.

Avec Georg W. Hegel s'opère un changement radical concernant le sens du terme « dialectique ». La dialectique devient en effet essentielle chez Hegel, qui y voit le mouvement même du réel et de la pensée. La dialectique devient le processus même par lequel l'absolu se déploie, le mouvement qui se situe à l'origine de toute chose. Corrélativement, elle constitue le seul moyen pour la pensée de saisir l'absolu en sa vérité. Chez Hegel, la dialectique n'est plus une méthode de raisonnement, elle correspond au mouvement même de l'esprit dans sa relation à l'être : la dialectique est conçue comme le moteur interne des choses, qui évoluent par négation et réconciliation. Elle est un travail du négatif qui fait que toute chose doit être niée en passant dans son autre, c'est-à-dire son antithèse, pour se réaliser. La dialectique hégélienne est essentiellement idéaliste, nous y reviendrons plus en détails.

Karl Marx s'inscrit lui aussi dans cette conception générale de la dialectique, qui en fait le mouvement même du réel. Cependant, chez lui, la dialectique ne concerne plus d'abord le mouvement des idées, comme c'est le cas chez Hegel, mais concerne avant

tout le mouvement de la matière. Karl Marx imagine une méthode dialectique qui lui permet d'analyser le mouvement de la société, ce mouvement étant déterminé par les conditions matérielles de production. Il conçoit le mouvement historique comme étant mû par les contradictions socio-économiques, au sein d'un mouvement dialectique. Marx utilise notamment la notion de dialectique pour justifier la révolution et la dictature du prolétariat, nous y reviendrons.

La plupart des disciples de Hegel, dont Marx, mais également Feuerbach, l'école de Francfort, Jean-Paul Sartre ou encore André Breton, donneront leur propre version de la dialectique comme mouvement de la réalité. Theodor W. Adorno, lui, renverse le principe même de fonctionnement de la méthode philosophique initialement présenté par Hegel dans son ouvrage *Dialectique négative*. Sartre écrira également une *Critique de la raison dialectique*. Gaston Bachelard, quant à lui, mobilise une forme de dialectique pour expliquer le progrès des sciences.

L'idée de dialectique revêt donc des sens très différents, que nous n'aborderons évidemment pas tous. En effet, c'est surtout l'apport de Marx qui nous intéresse pour la question qui nous occupe. Cet apport est, semble-t-il, à penser hors du lot. En effet, si Karl Marx est sans aucun doute un penseur du mouvement dialectique, nous verrons que celui-ci prend chez lui une tournure particulière, qui s'éloigne de la conception classique, précisément car la dialectique s'inscrit chez lui dans une situation réelle, concrète, celle de la société de son époque, et qu'elle suppose également une action concrète, politique, révolutionnaire. Chez Marx, la dialectique est donc bien loin de la pratique socratique du dialogue.

Marx est un penseur incontournable de la modernité. Il naît en 1818 à Trêves et décède en 1883 à Londres, à 64 ans. Marx étudie premièrement le droit à Bonn, et ensuite l'histoire et la philosophie à Berlin. Sa thèse de doctorat, présentée en 1841, porte sur la différence entre la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure, un sujet proprement philosophique. Il est à la fois philosophe, économiste, historien, sociologue, journaliste, mais également socialiste, communiste et théoricien de la révolution. Au début, Marx appartient au cercle des « hégéliens de gauche », aussi appelés « jeunes hégéliens », qui cherchent à tirer des conclusions révolutionnaires de la philosophie de G.W. Hegel. Marx écrit de nombreux ouvrages, dont certains sont écrits en collaboration avec son grand ami Friedrich Engels. Il entretient également une abondante correspondance avec Engels mais également avec d'autres de ses amis proches, dont les vues diffèrent parfois fortement des siennes. Sa conception

matérialiste de l'histoire, son analyse de la société capitaliste et ses théories subversives ont considérablement marqué le XX^e siècle, de nombreux mouvements intellectuels et révolutionnaires se sont d'ailleurs réclamés de sa pensée, notamment sous le nom de « marxisme ».

Marx est avant tout un philosophe : son analyse de la société du XIX^e siècle est premièrement une analyse à caractère philosophique. C'est dans cet aspect que s'ancre sa vision de la dialectique. Cette part proprement philosophique de l'oeuvre de Marx fut parfois ensevelie sous ses théories économiques et politiques. Dans le cadre de notre analyse du concept de dialectique, nous nous intéresserons surtout à la dimension philosophique de son oeuvre, notamment à trouver dans les écrits du jeune Marx ⁽⁸⁾. Nous ne détaillerons donc pas ses théories économiques et politiques, ni leurs reprises ultérieures, à moins que ces dernières s'avèrent utiles à la compréhension ou à la contextualisation de la méthode dialectique marxiste.

La dialectique est un outil de choix lorsqu'il s'agit de penser les phénomènes non-linéaires et de dépasser l'opposition binaire issue d'une conception cartésienne de la connaissance. La dialectique marxiste cherche elle aussi à unir les opposés et à tirer parti de ces contradictions. Cette prise en compte des oppositions et des divergences dans le processus de connaissance implique une vision davantage ouverte, qui s'apparente nécessairement plutôt à un système qu'à une simple collection. L'idée même d'une dialectique suggère en effet la mise en lien. Cette tentative marxiste de penser la société et la méthode dialectique qui s'y rapporte fut cependant critiquée. Pour Edgar Morin, qui nous occupe, la dialectique marxiste ne permet pas de penser le complexe dans toutes ses dimensions.

Le principe dialogique, suggéré par Edgar Morin

Né David Nahoum le 8 juillet 1921 à Paris, Edgar Morin a aujourd'hui 103 ans. Son parcours éducatif est pour le moins original, car il est avant tout autodidacte. Morin possède une licence en histoire et géographie, ainsi qu'une licence en droit, mais ses intérêts sont extrêmement variés. Il suit également des cours de philosophie, de sciences politiques et d'économie, mais n'a pas obtenu de diplôme dans ces matières. En 1940, à Toulouse, il fréquente notamment le cours de philosophie de Vladimir Jankélévitch, où il rencontre d'ailleurs sa première épouse. En 1950, il entre

⁽⁸⁾ Parmi eux, nous pouvons citer les *Manuscrits de 1844* (1844), les *Thèses sur Feuerbach* (1845) ou encore *La Sainte Famille* (1845), premier ouvrage écrit conjointement par Engels et Marx.

au Centre national de recherche scientifique (CNRS), il devient alors principalement sociologue et philosophe. Il fera carrière au CNRS et sera élu maître de recherche.

L'œuvre de Morin est absolument titanesque. Il écrit plus d'une centaine d'ouvrages et de nombreux articles, tout au long de sa vie. Peu à peu, il devient le théoricien de la *pensée complexe*, une expression qui rythme et donne sens à l'ensemble de son œuvre. La pensée complexe fait notamment l'objet de son œuvre majeure, *La Méthode*, constituée de six volumes, qu'il élabore de 1977 à 2004 et qui se veut être une méthodologie de la transdisciplinarité. La méthode y est déroulée de façon cyclique, s'appliquant tour à tour à de nombreuses notions et champs de la pensée. Morin traite ainsi de nombreux concepts clés de la philosophie, dont la logique, la causalité, la connaissance, et bien d'autres. En plus de ses innombrables essais et articles, Morin s'intéresse également à d'autres disciplines comme la littérature ou encore le cinéma. Il participe d'ailleurs à la création de plusieurs films, dont un long métrage qu'il coréalise avec Jean Rouch en 1960 intitulé « Chronique d'un été ». Ce film jette les bases du cinéma-vérité.

À côté de sa carrière à proprement parler, Morin ne craint pas de s'engager ni de faire valoir ses convictions. De manière générale, il est façonné par ses nombreuses expériences, dont certaines sont particulièrement dures. Sa mère meurt en 1931 alors qu'il n'est âgé que de dix ans. Ensuite, il vit de très près la seconde guerre mondiale, alors qu'il est un jeune adulte. Fort de ses expériences et enseignements, il développe une pensée fondamentalement humaniste et optimiste, qui cherche à intégrer diverses dimensions : écologique, économique, sociale, culturelle. Pour lui cette association est nécessaire pour répondre aux défis de notre époque. Morin est également connu pour son engagement dans le collectif Roosevelt ainsi que dans le Collegium international éthique, politique et scientifique qu'il a cofondés. Il est docteur honoris causa de nombreuses universités et son œuvre lui a valu de nombreux prix.

La particularité d'Edgar Morin est qu'il s'accroche à une vision systématique, chez lui *complexe*. C'est dans ce cadre que s'inscrit sa critique de la dialectique. Nous le verrons, le développement de sa pensée complexe l'amène à faire appel à une autre méthode, un autre principe, le principe dialogique. Il en fait d'ailleurs l'un des trois principes fondamentaux de son système philosophique. L'histoire du principe dialogique n'est évidemment pas aussi longue que celle de la dialectique, et moins formalisée, mais il semble cependant important d'en toucher quelques mots.

L'idée de dialogisme est un terme commun qui désigne ce qui prend la forme d'un dialogue : ce peut être l'art du dialogue, le genre du dialogue ou l'utilisation des formes du dialogue. Étymologiquement parlant, le dialogisme provient du terme « διαλογικός, ή, όν » qui signifie « en forme de dialogue », lui-même dérivé du nom commun « ό διάλογος, ου », « l'entretien », le « dialogue ». Le terme « dialogique » est donc à première vue attaché au domaine du langage et de la discussion, tout comme les premières acceptions de la dialectique.

Le dialogisme, associé à la forme du dialogue, est repris dans diverses théories, qui lui confèrent des sens variés. La pratique du dialogue étant largement étudiée, l'idée d'une dialogique fut notamment développée dans le domaine linguistique. Nous pouvons par exemple citer l'apport signifiant de l'historien et théoricien de la littérature russe Mikhaïl Bakhtine, précurseur de la socio-linguistique. Il s'intéresse notamment à la forme du roman, et développe un concept du dialogisme, sur lequel nous reviendrons. Le terme « dialogique » peut également faire référence à une certaine manière de faire science. Dans un article intitulé « Philosophie dialogique et historiographie : une esquisse », Mara Beller met en exergue les différents éléments d'une approche dialogique de la science. Elle affirme que « le dialogisme préserve l'idée d'un progrès de la connaissance sans pour autant réduire celui-ci à une accumulation unidimensionnelle ⁽⁹⁾ ». Le dialogisme est ici conçu comme une manière de faire science qui permet de concevoir le progrès scientifique tout en conservant un caractère multidimensionnel. Le dialogisme correspond donc également d'emblée à une théorie dynamique de la connaissance ⁽¹⁰⁾, s'opposant à une théorie structurale monologique de la croissance du savoir. Il s'ancre dans un savoir en mouvement.

Edgar Morin confère au terme « dialogique » un autre sens, non sans lien avec le sens initial. Il s'éloigne du domaine de la discussion pour insister davantage sur la dimension *logique* du dialogisme. Plus encore, il fait du dialogisme un *principe*, le principe dialogique, qu'il place au coeur de son système complexe, et qui régit, dès lors, l'ensemble de celui-ci. Edgar Morin associera lui aussi l'idée d'une dialogique à une méthode scientifique, et plus largement à un mode de pensée, qui cherche à préserver la multidimensionnalité.

⁽⁹⁾ M. BELLER, « Philosophie dialogique et historiographie : une esquisse », p. 217. Titre original : « Dialogical Philosophy and Historiography: A Tentative Outline ».

⁽¹⁰⁾ On fait notamment référence ici à la *process epistemology*, « épistémologie des processus », qui n'est pas sans faire penser à la *process philosophy* ou « philosophie des processus », qui cherche à penser l'être en devenir.

Point de départ et plan de l'exposé

Après avoir rapidement exploré les termes centraux de la question, nous pouvons déjà souligner des similitudes entre dialectique et dialogique. En effet, elles partagent le préfixe grec « dia », que l'on retrouve dans de nombreux mots français et signifiant « à travers ». Cette action de traverser comprend à la fois l'idée d'une séparation, qui suppose au moins deux termes, mais également un mouvement de pénétration, de mise en lien entre ces termes. Ce préfixe montre donc que dialectique et dialogique sont pétris de multiplicité : plusieurs éléments sont tenus ensemble, mis en interaction.

Cependant, nous ne cherchons pas uniquement à faire une comparaison générale des deux termes, mais plus précisément à mettre en lien l'appropriation marxiste de la dialectique avec l'appropriation morinienne de la dialogique. À ce propos, nous pouvons également pointer un premier élément commun : Morin et Marx entendent tous deux faire de leur concept respectif un moteur du réel, un principe. Dialectique et dialogique cherchent à mettre au jour le mouvement même des phénomènes et par extension de la pensée qui s'y rapporte. Ceci met en lumière l'inévitable dimension épistémique de ce travail : analyser la réalité consiste toujours en même temps à façonner notre vision de la connaissance. Plus encore, Morin et Marx pensent tous deux le réel et la pensée en mouvement, un mouvement qui permet de penser l'action et la transformation du monde. Outre ces points communs, ce sont surtout les divergences entre ces deux approches qui nous occuperont, précisément car le rapport de Morin à Marx est de nature *critique*. Ce rapport critique nous permettra de jeter un regard nouveau sur la notion millénaire qu'est la dialectique, dont certaines formes furent d'ailleurs ardemment critiquées. Ce questionnement nous permettra également de cerner la portée des termes dialectique et dialogique et les liens qu'ils entretiennent. Ce faisant, nous interrogerons plus largement la relation entre pensée et réel, afin de déterminer quelle méthode de pensée s'avère la plus adéquate ou la plus féconde pour penser la réalité.

Pour ce faire, nous irons sans surprise puiser dans les écrits de Karl Marx et d'Edgar Morin, mais également ceux de Friedrich Engels, ainsi que chez certains de leurs principaux commentateurs. À propos de son rapport à Marx, Morin écrit notamment un petit opuscule intitulé *Pour et Contre Marx*, paru en 2010. Ce dernier ne nous permettra cependant pas à lui seul de comprendre sa critique, et il nous faudra ratisser plus large dans ses nombreux écrits. Par ailleurs, nous étayerons notre réflexion grâce à l'apport de quelques dialecticiens. En effet, la dialectique a fait l'objet de

nombreux travaux dans le domaine philosophique. Parmi eux, nous nous intéresserons notamment à Lucien Sève, contemporain d'Edgar Morin et spécialiste de Marx, qui s'intéresse tout particulièrement au mouvement dialectique.

Nous suivrons un cheminement premièrement chronologique, mais également comparatif, dans une optique à la fois descriptive et critique. Voici comment s'articulent les différentes parties de ce travail. Nous partirons du point d'accroche entre les deux auteurs qui nous occupent, à savoir l'engagement de Morin dans les thèses communistes issues du marxisme. Nous retracerons l'itinéraire de Morin à ce sujet pour comprendre comment fut construit son rapport aux théories marxistes. Ensuite, nous entrerons dans le vif du sujet en nous plongeant plus en détails dans la dialectique marxiste. Nous essayerons d'en dégager les caractéristiques principales, notamment en la situant par rapport à la dialectique hégélienne. Le troisième chapitre sera consacré à quelques critiques et prolongations du système marxien, parmi lesquelles nous porterons une attention particulière à l'apport de Friedrich Engels.

Nous entrerons ensuite dans la seconde grande partie de ce travail, consacrée au rapport entre la pensée de Marx et celle de Morin, dans laquelle nous tenterons également d'adopter un point de vue critique vis-à-vis de l'apport de Morin. Le quatrième chapitre est consacré aux critiques adressées par Morin à la dialectique marxiste. Ceci nous permettra d'explicitier ses arguments et d'en saisir la portée. Ces critiques nous mèneront au chapitre suivant, dans lequel nous chercherons à définir le principe dialogique avancé par Morin en remplacement d'une logique dialectique. Le sixième chapitre sera, quant à lui, consacré à replacer ce principe dialogique dans la pensée complexe de Morin.

Pour finir, dans la troisième et dernière partie, nous explorerons les implications de ce principe pour en saisir les atouts. Pour ce faire, nous développerons trois thèmes connexes au principe dialogique et à la pensée complexe. Nous explorerons premièrement le thème de l'incertitude, et en second lieu celui des phénomènes d'émergence. Nous verrons notamment en quoi la prise en compte de l'incertitude pourrait favoriser celle de phénomènes d'émergence. Nous clôturerons ensuite notre parcours autour de l'idée de lien, un thème central de l'œuvre de Morin, qui nous permettra de penser ensemble les différents éléments de notre réflexion. Pour chacun de ces trois chapitres, nous tenterons de mettre au jour des liens entre dialogique et dialectique, afin d'étayer notre propos. Ceci étant dit, nous pouvons dès à présent nous intéresser à la rencontre entre Marx et Morin, point de départ de notre réflexion.

Chapitre 1 : Rencontre entre Marx et Morin

Edgar Morin est sans aucun doute l'un des penseurs les plus influents de notre siècle : il nous a livré une œuvre immense et transdisciplinaire, particulièrement appréciée, récompensée, parfois critiquée. Si Morin est sans aucun doute un intellectuel, ses théories sont profondément ancrées dans la pratique : éducation, politique, sciences appliquées. Il devient d'ailleurs très tôt militant et s'engage personnellement en faveur de diverses causes. Tout au long de sa vie, Morin défend ses valeurs avec une remarquable constance qui souligne la force de ses convictions. Pourtant, ses attaches politiques concrètes sont volatiles, ses idées et valeurs s'incarnent dans plusieurs courants politiques dont il s'est tantôt rapproché, tantôt éloigné. Né à Paris en 1921, il est d'abord militant antifasciste pendant la guerre d'Espagne, ensuite résistant contre l'occupation de la France par l'Allemagne durant la seconde guerre mondiale. Dès sa jeunesse, il côtoie également les milieux communistes et socialistes et s'y engage rapidement. Fervent militant communiste durant quelques années, il quitte ensuite le Parti communiste français. Ceci ne signifie cependant pas la fin de son engagement militant : Morin reste engagé comme socialiste mais n'a plus d'attaches particulières.

Cet engagement politique dans les milieux communistes et ensuite socialistes a largement fondé et influencé son rapport à Karl Marx, les références à ce dernier traversent d'ailleurs l'entièreté de son œuvre. D'abord séduit par les théories marxistes dans le cadre de son engagement politique, il s'en est ensuite peu à peu distancé en même temps qu'il échaudait son propre système philosophique. En raison de sa longévité et de la richesse de ses expériences, Morin semble avoir eu plusieurs vies. Ceci lui a permis de revenir à de nombreuses reprises sur sa pratique, ses théories, et de les enrichir. Tout comme chaque élément de son système, son rapport à Marx a considérablement évolué au fil du temps, tout en conservant une remarquable cohérence.

Ce premier chapitre retrace l'itinéraire intellectuel d'Edgar Morin sous l'angle, notamment, de son engagement communiste et socialiste. Ceci nous permettra de saisir comment et dans quelles circonstances Morin fut séduit par les idées marxistes, et pourquoi il s'en est ensuite éloigné au profit, nous le verrons, d'une pensée complexe, multidimensionnelle et transdisciplinaire qui considère la dialectique marxiste comme une théorie certes féconde mais devant nécessairement être intégrée dans un ensemble plus large.

En 1936, alors qu'il n'a que 15 ans, Edgar Morin intègre une organisation libertaire nommée « Solidarité internationale antifasciste », pour laquelle il prépare notamment des colis à destination de l'Espagne républicaine en guerre. Il s'agit là de son premier acte politique. Deux ans plus tard, il rejoint le Parti frontiste, une petite formation de la gauche pacifiste antifasciste. Ensuite, en 1942, il entre dans la Résistance communiste au sein des Forces unies de la jeunesse patriotique puis intègre le Mouvement de résistance des prisonniers de guerre et déportés de Michel Cailliau. À vingt ans, Morin entre donc simultanément en Résistance et dans le communisme, un double engagement qui préfigure ses intérêts multiples.

En 1943, il est commandant dans les Forces françaises combattantes et homologué comme lieutenant. Son mouvement fusionne avec celui de François Mitterrand et devient le Mouvement national des prisonniers de guerre et déportés. Lors d'une réunion de résistants à Toulouse, le jeune Edgar Nahoum s'est présenté sous le nom d'Edgar Magnin, en référence au personnage d'André Malraux dans *L'Espoir*. Une camarade avait alors compris « Morin » et il n'a pas cherché à rectifier : c'est ainsi qu'il adopte le pseudonyme de Morin. Il devient ensuite attaché à l'état-major de la première armée française en Allemagne en 1945 puis chef du bureau « propagande » dans le gouvernement militaire français en 1946.

Cette même année, juste après la Libération, il écrit son premier ouvrage « l'An zéro de l'Allemagne », dans lequel il dresse un état des lieux de l'Allemagne, insistant sur l'état mental du peuple vaincu, qu'il qualifie de somnambulisme, en proie à la faim et aux rumeurs. Ce livre arrive au moment du tournant communiste lors duquel Staline, après la stigmatisation de la culpabilité allemande, déclare qu'Hitler est passé mais que le peuple allemand, lui, reste. Morin écrit également dans de nombreuses revues : Maurice Thorez l'invite notamment à écrire dans l'hebdomadaire « Les lettres françaises ». Il reprend également le concept heideggérien d'ère planétaire dans un texte pour la revue « Fontaine » de Max-Pol Fouchet. En 1948 et 1949, il écrit dans la rubrique Arts et spectacles du « Patriote Résistant ».

En 1949, à la suite de divergences, il s'éloigne progressivement du Parti communiste, avec, entre autres, son ami l'écrivain Robert Anselme. Il cesse alors d'y militer. Il en est finalement exclu en 1951 notamment pour avoir écrit dans le journal France Observateur, dénoncé comme pro-américain par le Parti communiste français. Il dit de

cette période que « Ce fut comme un malheur d'enfant. Énorme et très court ⁽¹⁾ ». Depuis ce moment, Edgar Morin est indépendant de tout parti politique, mais se considère de gauche. Il a eu une brève expérience de gestion socialiste sous la direction de Lionel Jospin.

L'aventure communiste

Morin avait très peu lu Marx dans le cadre de ses premiers cours de philosophie au lycée. C'est sous l'impulsion de son ami Georges Delboy, influencé par son professeur marxiste, qu'il s'y intéresse. Morin voit alors en Marx un titan de la pensée qui a su unir en lui économie, sciences, histoire, philosophie, sociologie en une forme d'anthropologie, et qui a su fonder sur cette anthropologie sa pensée et son action politique. Morin admirait donc Marx en tant que penseur total, il dirait maintenant « complexe ». Morin s'inscrit ensuite à l'université en histoire et en droit, et suit également des cours d'économie, de sciences politiques et de philosophie. Il développe une importante culture en sciences humaines et s'introduit notamment à la philosophie hégélienne. Dès le début, il est attiré par des pensées contraires : les contradictions l'animent. Plus encore, durant son adolescence, Morin avait tout lu de la littérature critique de l'Union soviétique stalinienne, il devient d'ailleurs hégéliano-marxiste.

À partir de 1942, il entre au Parti communiste et devient donc militant marxiste. Dans un article issu de la revue *Inflexions* intitulé « L'honneur de la vérité » datant de 1995, Morin détaille ses relations avec le Parti communiste français. Il y explique notamment les raisons de son engagement :

J'étais un communiste de guerre, c'est-à-dire que j'étais entré en résistance au moment de la première résistance de Moscou, de la première contre-offensive et de Pearl Harbour, une période où, avant Stalingrad, un espoir était possible ⁽²⁾.

Il connaissait tout du parti, et d'une façon qu'il considérait alors comme rationnelle, il a considéré que la situation venait du poids du passé, qu'elle était due à l'encerclement capitaliste et à l'arriération de la Russie tsariste. La dictature de Staline serait une ruse de la raison utilisant le despotisme pour réaliser l'émancipation de l'humanité. Il pensait que lorsque la victoire du socialisme serait acquise, il y aurait un épanouissement. Cette pensée, selon lui, « correspondait du reste à l'idéologie communiste qui était une idéologie de liberté ⁽³⁾ ». Peu avant la révolution d'Octobre, Lénine écrivait d'ailleurs dans « L'état et la révolution » que le but du communisme

⁽¹⁾ E. MORIN, *Autocritique*, p. 170.

⁽²⁾ E. MORIN, « L'honneur de la vérité », p. 149.

⁽³⁾ *Ibidem*.

était d'abolir l'état, un but libertaire. Morin dit avoir eu un espoir immense. Il croyait en effet à la mission historique du prolétariat et au caractère incontournable du Parti pour transformer l'espoir des masses en réalité effective. Pendant un moment, il se persuada que la morale n'était qu'une affaire d'efficacité. Il dit « en dehors du communisme – de l'avenir de l'humanité – je ne croyais en rien ⁽⁴⁾ ». Durant la guerre, il se sent à l'aise dans sa double identité : il appartient à la fois à un mouvement de résistance gaulliste, et d'autre part il est lié au Parti communiste. Ce lien communiste était mystique, d'une grande rigidité et soumis à des règles draconiennes, le lien avec les gaullistes était quant à lui fraternel, presque amical. Il dit avoir converti beaucoup d'amis à cet espoir qu'il entretenait. Selon lui, l'histoire avait un sens et il fallait suivre les pointillés du progrès, car « le futur était une mystique et le parti une famille des plus possessives ⁽⁵⁾ ». Cet espoir n'a cependant duré qu'un temps.

Un premier élément de rupture vient du fait qu'en France s'est répandue l'idée selon laquelle seul le réalisme socialiste pouvait être accepté et reconnu en littérature, imprégnant ainsi la culture de politique. Selon Morin, il s'agissait là d'une régression culturelle. Son premier acte contre les idées du parti fut alors d'interviewer Elio Vittorini, un communiste italien qui estimait que la culture n'était pas le même front que celui de la politique, et revendiquait une autonomie culturelle. Cette thèse n'a pas été reconnue, mais Morin est tout de même resté au Parti, qui incarnait toujours à ses yeux une force d'avenir et de liberté.

D'autre part, Morin avait connaissance de faits avec lesquels il était en total désaccord, mais qu'il taisait, notamment par peur de l'excommunication ou même de l'exécution. Par exemple, lors du procès de Viktor Kravchenko ⁽⁶⁾, qui débute en 1949, Morin et quelques autres sont persuadés de son innocence. D'autres accusations étaient à ses yeux imbéciles, dont certaines envers son ami l'écrivain Robert Antelme. La vraie rupture avec le parti fut motivée par l'arrestation et le procès de Laszlo Rajk, symboles des purges « anti-titistes » opérées par Staline et ses disciples en Europe de l'Est. Encore une fois, Morin et d'autres savaient que les accusations qui lui incombait étaient invraisemblables. Suite à cet événement, Morin dit avoir

⁽⁴⁾ E. MORIN, *Autocritique*, p. 116.

⁽⁵⁾ E. MORIN, « Edgar Morin », p. 36.

⁽⁶⁾ Viktor Kravchenko est un transfuge soviétique auteur du livre « I Chose Freedom » (1946) dans lequel il dénonce les dérives du système soviétique sous la dictature de Staline, telles que la famine et les exécutions massives. Accusé d'être un désinformateur voire un agent des États-Unis par les communistes, il porte plainte pour diffamation et finit par obtenir gain de cause au terme d'un procès parfois qualifié de « procès du siècle ».

pris conscience du gouffre qui s'ouvrait et c'est là que s'est vraiment faite la cassure intérieure. Ce qui est très curieux, c'est qu'à cette époque j'étais encore capable d'accepter l'usage par le Parti de l'oppression et la contrainte, que je pouvais juger temporaires. Mais l'inflation de mensonges, c'est cela qui m'a fait mal et a été la cause de ma cassure avec le Parti. C'est pour cela que la vérité est plus importante que la fidélité ⁽⁷⁾.

Ce sont les dérives de ses compagnons, notamment du parti, qui l'ont premièrement mené à une certaine vigilance. Ces quelques sursauts l'ont selon lui empêché d'être dégradé, de partir à la dérive. Ensuite, les mensonges au sujet de la révolution culturelle chinoise ou du goulag soviétique constituent des insultes à la vérité qui suscitent chez lui des révoltes profondes. Dès la Libération, un doute s'est donc installé à l'égard du communisme. Ensuite, de déchirements en désillusions, c'est lors des procès et des purges de l'ère stalinienne que Morin s'est progressivement éloigné du parti. La rupture s'est alors faite en plusieurs étapes. Il commence par cacher cette distanciation : « dans ma cellule de travail du Centre d'études sociologiques (CES), tous pensaient que je militais dans ma cellule d'habitation, et dans ma cellule d'habitation, tous pensaient que je militais au CES ⁽⁸⁾ ».

Cependant, ce rejet envers le Parti communiste était en réalité réciproque. En 1951, il publie un article dans la revue *L'Observateur* dans lequel il rend compte d'un colloque du CES. Il y écrit notamment que les révolutions urbaines n'ont réussi que lorsqu'elles étaient accompagnées d'un mouvement dans les campagnes. Or, par exemple, Mao Zedong avait été exclu de l'Internationale communiste précisément lorsqu'il s'était tourné vers les campagnes. Suite à cela, Morin est convoqué par Annie Kriegel, membre du Parti. Morin est alors soumis à un interrogatoire qui mène à son exclusion, également votée par l'ensemble des autres membres du Parti. Il dit avoir été attristé, car cette exclusion était presque synonyme d'excommunication, de malédiction, elle constituait un important déshonneur.

Morin a donc choisi de mettre de côté son honneur, son engagement politique et sa fidélité au parti en faveur de la vérité sur ce qui se passait en Union Soviétique et du respect de la discipline scientifique. Il dit alors « en rentrant de cette séance, j'entendais dans la nuit un pick-up qui jouait la marche ukrainienne que je chantais à l'époque des victoires et de l'espoir. J'avais perdu tout espoir. Mais le matin, j'étais heureux, j'étais libre, et je suis resté libre ⁽⁹⁾ ». Cette rupture lui aurait donc permis

⁽⁷⁾ E. MORIN, « L'honneur de la vérité », p. 151.

⁽⁸⁾ *Ibidem*.

⁽⁹⁾ *Ibidem*, p. 152.

d'acquérir une certaine liberté, peut-être celle qu'il n'avait pas trouvée au sein du parti. Il affirme :

avant même cette exclusion, je m'étais fâché avec beaucoup d'amis très chers qui n'acceptaient pas que je puisse tenir « des propos infects ». J'ai perdu des faux amis mais les vrais, je les ai gardés. Ce fut une période de libération intérieure. Elle était tellement plus grande que la soumission à la discipline et à la fidélité au Parti au prix du mensonge ! ⁽¹⁰⁾.

Morin aborde également sa relation au parti dans son ouvrage intitulé « Autocritique » publié pour la première fois en 1959. Cette appartenance au parti communiste a donc duré dix ans, et a constitué une aventure spirituelle, idéologique. Il a pu voir comment l'appareil du parti pouvait transformer un héros en monstre, un martyr en bourreau ou un brave en lâche. Morin ne se contente pas de dénoncer la déviation d'une idéologie, il montre également comment le communisme, dans sa dimension humaine, a pu à la fois porter et trahir les plus grands idéaux. En effet, le communisme stalinien n'a pas abouti suite à la révolution d'Octobre et plus encore, il a favorisé ce qu'il avait voulu détruire. Selon Morin, l'URSS a conduit à un capitalisme encore plus puissant que celui qu'on avait voulu supprimer, une idéologie plus forte encore. L'échec a donc été total, et cela s'applique également au maoïsme : la Chine est devenue un état capitaliste dirigé par un parti unique et vidé de toute substance communiste. Notons cependant que depuis quelques années, l'emprise communiste sur la société chinoise reprend. Le même constat peut être fait au Vietnam ou en Corée du Nord. Ces conceptions n'ont cependant plus rien à voir avec celles qu'avaient développées les premiers socialistes et communistes. Le communisme, rapporta Morin dans l'une de ses préfaces, rédigée en 2012, fut « une épopée fabuleuse, magnifique, immonde, atroce et dérisoire ⁽¹¹⁾ ». Ces constats lui ont peu à peu fait prendre conscience qu'il avait « perdu la foi en l'évangile selon Saint Marx ⁽¹²⁾ », le marxisme ayant à ses yeux perdu contact avec le sol réel. Ceci ne signifiait cependant pas la fin de tout espoir d'émancipation, bien au contraire.

Et après ?

Ce rejet mutuel du Parti communiste ne signifie pas la fin de son engagement politique. En 1956, il fonde la revue *Arguments* avec Roland Barthes, Jean Duvignaud et Colette Audry, qui forment ensemble le comité de rédaction initial. D'emblée, *Arguments* s'est présentée non pas comme une revue, une formule

⁽¹⁰⁾ E. MORIN, « L'honneur de la vérité », p. 152.

⁽¹¹⁾ E. Morin, *Autocritique*, Paris, Seuil, 2012, p. 14, cité dans E. MORIN, « Edgar Morin », p. 35.

⁽¹²⁾ E. MORIN, *Autocritique*, Paris, Seuil, 2012, p. 267, cité dans : E. MORIN « Edgar Morin », p. 36.

commerciale ou littéraire, mais plutôt comme un bulletin, une formule chercheuse et militante. Ce bulletin, publié aux Éditions de minuit, poursuit la revue italienne *Ragionamenti*. Il s'agit d'une revue de philosophie politique inspirée par le marxisme mais qui se présente comme révolutionniste, en résistance au stalinisme, et à la recherche d'un méta-marxisme. Si *Arguments* est présentée comme une revue marxiste, Morin est conscient que le marxisme doit être à la fois intégré et assimilé, comme province d'une théorie multi-dimensionnelle plus ample. Dès lors, la revue a pour ambition d'intégrer la réflexion de marxistes hétérodoxes tels que le jeune Georg Lukacs ou encore Herbert Marcuse, mais également celle de gauchistes comme Karl Korsch, ainsi que l'apport des sciences sociales. Les travaux de la revue concernent donc à la fois la sociologie, l'anthropologie et l'épistémologie. Sa mise en place témoigne de la volonté de Morin d'élargir ses perspectives et de dépasser le communisme qu'il a côtoyé de près. La parution de la revue s'est arrêtée fin 1962, après 28 numéros. Déjà à cette période, l'étiquette marxiste n'a plus d'intérêt pour lui.

Par la suite, Morin est proche de certains mouvements et personnalités socialistes, dont Cornélius Castoriadis (1922 – 1997), philosophe et psychanalyste, penseur total et obstiné révolutionnaire, que Morin surnomme d'ailleurs « Aristote en chaleur⁽¹³⁾ » car il est à la fois penseur encyclopédique et penseur de l'action. Castoriadis et Claude Lefort, philosophe français, étaient membres du parti communiste internationaliste d'obédience trotskiste et ont créé la tendance « Chaulieu-Montal » selon leurs pseudonymes respectifs. En 1948 ils se séparent tous deux du parti pour créer le groupe « Socialisme ou barbarie (SouB) », qui combat l'exploitation et promeut la révolution en menant des activités militantes auprès des ouvriers et des salariés. Ils créent également une revue du même nom dont sortiront deux bulletins. Morin appréciait beaucoup leur action et spécifiquement la lucidité dont ils ont fait preuve dans leur critique de l'Union soviétique. Selon lui, la pensée de Castoriadis dépassait celle de Trotski. En effet, Castoriadis et Lefort affirmaient que l'Union soviétique n'avait rien de socialiste, et qu'elle correspondait davantage à ce qu'ils ont nommé une « bureaucratie ». Morin et Castoriadis participent également à un cercle international d'intellectuels révolutionnaires en 1956 à la suite de la révolte populaire contre le régime communiste en Hongrie, avec notamment André Breton. Ensuite, en 1964-65, SouB organise un cycle de débats auxquels sont invités des intellectuels

(13) E. MORIN, « Un Aristote en chaleur », in BUSINO, G. (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989, pp. 11-16.

proches de la Revue « Arguments », dont Edgar Morin. À la suite des événements de mai 1968, Claude Lefort, Cornélius Castoriadis et Edgar Morin écrivent ensemble un ouvrage intitulé « Mai 68 : la brèche », qui sera revu et commenté 20 ans plus tard.

De manière générale, Morin et Castoriadis se placent délibérément en dehors des courants dominants du monde intellectuel de l'époque, ce qui a d'ailleurs renforcé leur fraternité. Castoriadis était lui aussi un marxiste à la fois avec et contre Marx. Tout comme Morin, il était en recherche de cohérence et il fallut du temps pour que la cohérence de sa trajectoire apparaisse aux yeux de tous, son engagement fut longtemps suspecté de contradiction voir d'échec. Morin, saluant au contraire son ouverture, surnomma Castoriadis « titan de l'esprit » dans son épitaphe.

Cette cohérence, Edgar Morin la trouva dans un ensemble plus large. En effet, il croisa l'héritage socialiste, puis l'étaya, le nourrit de sources diverses : des sources antiques dont les écrits d'Héraclite, jusqu'à l'humanisme de Montaigne, mais également un certain bouddhisme, avec notamment la notion de compassion, ainsi que des éléments issus de la religion chrétienne tels que la rédemption et le pardon. Ses inspirations s'étendent jusqu'aux tenants des sciences « dures » tels que Bergson, Bachelard, Von Neumann, Piaget, Niels Bohr, de la psychanalyse avec Otto Rank, Jung, Freud, et de la poésie de Caillois, Breton, Bataille, ou encore l'écologie de Illich.

Parmi ses influences, il est nécessaire de s'arrêter sur sa relation au judaïsme qui, bien que rarement adressée frontalement dans son oeuvre, fut déterminante. On ne peut en effet séparer l'homme de ses idées ni de son héritage. Les parents de Morin sont des juifs originaires de Salonique, avec une descendance italienne. Il grandit dans un environnement non-pratiquant, sa famille étant laïcisée depuis trois générations. Dans ce cadre, la relation de Morin à la religion juive est ambivalente, et ne se définit pas en lien avec le judaïsme en tant que tel, il s'en éloigne d'ailleurs d'abord radicalement, en trouvant notamment chez Marx une forme de messianisme laïcisé. En effet, Morin n'a pas d'emprunte culturelle forte mais éprouve à ce sujet une certaine curiosité :

Si Edgar Morin, à la lecture des textes et à la lumière des commentaires d'Henri Atlan (qui est à la fois biologiste, philosophe et fin exégète de la pensée juive), est séduit par leur puissance évocatrice et poétique, il n'est pas pour autant gagné et emporté par le message biblique. Il y puise des images, des tournures, des fragments de vision du monde qu'il interprète, transpose et importe dans son propre questionnement ⁽¹⁴⁾.

⁽¹⁴⁾ N. LAPIERRE, « La part juive », p. 98.

Morin se trouve en effet dans une situation d'entre-deux : il est pétri de culture française mais n'y est pas pour autant totalement assimilable. Dans son essai *Le monde moderne et la question juive*, paru en 2006, il propose une réflexion sur les juifs universalistes, qui ne se réclament pas directement du judaïsme mais se considèrent comme libre-penseurs. Il dénonce les critiques adressées à ces universalistes, considérés comme des traîtres aux yeux des juifs pratiquants. Selon lui, ces persécutions ont contribué à accroître le repli sur le judaïsme au détriment de l'universalisme, menant à des politiques d'exclusion. Plus particulièrement, il dénonce le judaïsme national d'Israël et sa politique humiliante envers les palestiniens, ainsi que les risques que représente cette posture agressive. De façon plutôt surprenante, un article intitulé « Israël-Palestine : le cancer » lui a valu un procès, initié par un membre de l'association France-Israël. Morin est condamné pour diffamation raciale, et cette condamnation est ensuite annulée en cassation. Ces accusations s'apparentent en effet à un déni complet de ses écrits et ses engagements, imprégnés d'un humanisme profond et d'un refus de toute oppression, mais également un déni de son héritage juif. À de nombreuses reprises, Morin écrit l'importance de cette indétermination culturelle, qui permet la poly-identité, le développement d'une pensée critique et la formation d'un point de vue surplombant sur soi et sur le monde.

Toujours dans cette quête d'une poly-identité, dans *Mon chemin*, paru en 2008, Morin avance que l'on ne peut réduire l'homme à ses déterminations sociales et économiques. Il prend l'exemple de Dostoïevski, qui a montré qu'il existait dans l'homme des dimensions qui dépassent le social et l'économique. En effet, dans *Crime et Châtiment*, la petite prostituée, Sonia, qui permet la rédemption de Raskolnikov, a, aux yeux de Morin, un million d'années-lumières d'avance sur Karl Marx car elle sait que l'amour et la compassion sont des éléments de salut et de sauvegarde. D'autres œuvres, comme *Résurrection* de Tolstoï, ont beaucoup marqué Morin. Lorsqu'il s'est ensuite intéressé à la sociologie ou à l'histoire, il a constaté que les déterminismes clos, qui enferment les individus dans leurs catégories et leur habitus, ont certes une valeur statistique, mais ne valent pas pour tout. Il y a en effet beaucoup d'exceptions : nous ne sommes pas entièrement déterminés par notre classe, notre origine ou notre statut.

Prise de distance avec le marxisme

Ces constats l'ont mené à prendre ses distances avec la conception marxienne de la société et avec les diverses conceptions du socialisme, tant soviétique que social-démocrate. Dans un long texte datant de 1993, Morin souligne l'écart considérable

résidant entre la façon dont le socialisme s'occupait des affaires du monde, et d'autre part les ambitions auxquelles il est selon lui nécessaire de s'atteler aujourd'hui :

Civiliser la terre, transformer l'espèce humaine en humanité, devient l'objectif fondamental et global de toute politique aspirant non seulement à un progrès, mais à la survie de l'humanité. Il est dérisoire que les socialistes, frappés de myopie, cherchent à « aggiornamento », moderniser, social-démocratiser, alors que le monde, l'Europe, la France sont affrontés aux problèmes gigantesques de la fin des Temps modernes ⁽¹⁵⁾.

Plus encore, ces nécessaires ambitions sont selon lui incompatibles avec l'idée d'une révolution telle que proposée par Marx ou Lénine après lui. C'est pourquoi Morin propose d'abandonner l'idée de révolution au profit d'une *métamorphose*. Si un changement radical est selon lui bel et bien nécessaire, il critique l'idée d'une révolution mythifiée, fondée sur la rupture absolue, la prétendue nécessité d'une forme de dictature ou la fécondité supposée de la violence. En effet, la violence révolutionnaire ayant dégénéré en un système concentrationnaire, l'idée qu'il fallait faire table rase du passé, comme le chante *l'Internationale*, s'est en réalité avérée des plus limitées. Selon Morin, nous avons au contraire besoin de toute la culture du passé pour pouvoir changer le monde. Montaigne, Montesquieu, Rousseau et Marx nous sont particulièrement utiles, autant que la tradition humaniste ⁽¹⁶⁾.

Par provocation, Morin s'est parfois défini comme un conservateur révolutionnaire ou comme un droitier gauchiste. En effet, dans les partis communistes et bolcheviks, il était traditionnel de désigner par le terme « droitiers » ceux qui manquaient de radicalité dans les changements structurels et tenaient à sauvegarder certaines libertés. Les « gauchistes », eux, se positionnaient en faveur de la transformation radicale et immédiate. Morin, lui, est soucieux du maintien des libertés fondamentales, et donc droitier. Pourtant, il reste persuadé que tout doit radicalement changer, mais également que ce changement ne peut avoir lieu d'un seul coup. Il dit « je conserve la radicalité gauchiste et la liberté droitrière – refusant les alternatives de la pensée binaire ⁽¹⁷⁾ ». Dans son livre « Ma gauche », il affirme qu'il est urgent d'inventer une nouvelle voie pour l'émancipation politique. Il dit avoir toujours répugné à *la gauche*, au sens d'une gauche unificatrice qui occulte les différences, les oppositions et les conflits. Selon lui, la gauche est au contraire une notion complexe, qui comporte une certaine unité mais également de nombreux antagonismes. L'unité de la gauche se situe selon Morin dans

⁽¹⁵⁾ E. MORIN, « *La pensée socialiste en ruine Que peut-on espérer ?* », p. 1.

⁽¹⁶⁾ E. MORIN, « Edgar Morin », p. 39.

⁽¹⁷⁾ *Ibidem*, p. 41.

ses sources : l'aspiration à un monde meilleur, l'émancipation des opprimés, exploités, humiliés, offensés, l'universalité des droits de l'homme et de la femme. Ces sources, activées par la pensée humaniste, par les idées de la Révolution française et par la tradition républicaine, ont irrigué au XIX^e siècle la pensée socialiste et communiste, c'est-à-dire la pensée libertaire.

C'est pourquoi l'une des propositions politiques et philosophiques de Morin consiste à rassembler ce qu'il y a de plus fécond au sein des différents mouvements d'émancipation, ce qui permettrait de prendre en compte ce que Karl Marx n'a pas pu voir. Ceci signifie pour Morin fédérer trois courants que le temps a généralement opposés que sont les traditions anarchistes ou libertaires, socialistes et communistes. Morin dénonce la concurrence entre ces courants, qui a mené à des idéologies mortifères. Dans « Mon chemin », il affirme que la fusion de ces trois grandes aspirations révolutionnaires du XIX^e siècle permet de « lutter contre les barbaries, dont non seulement l'exploitation, mais aussi l'humiliation de l'homme (et de la femme) par l'homme ⁽¹⁸⁾ ». Le courant anarchiste ou libertaire – deux termes identiques à ses yeux – participe à l'affranchissement des individus et veille à ce que cette autonomie ne soit pas mise à mal. De son côté, le courant socialiste œuvre pour la disparition des inégalités sociales et économiques et la possibilité d'une digne vie pour tous. Le courant communiste – rappelons que le concept est antérieur à Marx et qu'il fut popularisé, en 1840, par un banquet communiste qui s'est tenu à Belleville – entend quant à lui réorganiser la société de fond en comble et se déployer à échelle internationale afin de mettre un terme définitif à l'empire de l'argent. Dans ce panel, il est évidemment nécessaire d'inclure les innombrables courants spécifiques et divergents, ainsi que des considérations écologiques.

Pour Morin, ces mouvements politiques unitaires et ces résistances ne sont que des moments éphémères, auxquels rien ne sert de s'accrocher. C'est pourquoi il n'a jamais souhaité s'arrêter à un courant particulier, conservant toujours une grande ouverture. Plus encore, le fait d'avoir explicité le cheminement qui l'a conduit, dans sa jeunesse, à se convertir à la religion terrestre du XX^e siècle que fut le communisme, lui permet de se délivrer pour toujours d'une façon de penser, de juger, de condamner qui est celle de tous les dogmatismes ou fanatismes. Dès lors, son témoignage constitue une importante leçon dans notre époque menacée par de nouveaux obscurantismes.

⁽¹⁸⁾ E. MORIN, *Mon chemin. Entretiens avec Djénane Kareh Tager*, p. 265.

Depuis sa jeunesse, Edgar Morin affronte les grands thèmes qui nécessitent des connaissances pluri- et transdisciplinaires. Depuis toujours, il est animé d'une curiosité dévorante : « j'étais obsédé par les problèmes humains fondamentaux qui ignorent les disciplines closes ⁽¹⁹⁾ ». Ce rassemblement de connaissances dispersées et compartimentées l'a incité à les confronter, les relier, les organiser. Il souhaite à la fois révolutionner et conserver, bouleverser et maintenir. Certains lui reprochent d'ailleurs ce tour de passe-passe pour jouer au plus malin ou ne pas devoir adresser directement la question de la domination. Le sage est donc parfois moqué pour ses belles paroles qui selon certains n'engagent à rien. Cependant, Morin est loin d'être docile. Il s'est échiné à complexifier – un terme qui portera l'ensemble de son œuvre – la pensée et l'analyse produites par l'homo sapiens afin de comprendre et d'explicitier le monde. Il cherche à relier sans vouloir cerner, il cherche une totalité sans l'étouffer dans un système clos, c'est d'ailleurs l'ambition de sa *pensée complexe*.

Dès les années 1950, Edgar Morin n'est donc plus militant de la même façon, et il occupe à partir de ce moment une place importante dans la sociologie française. Peu à peu, il devient le sociologue de la pensée complexe, aux multiples inspirations. Il a cherché à ouvrir le champ des possibles, et à conserver coûte que coûte cette ouverture. Pour ce faire, il s'est éloigné des engagements idéologiques fixes pour s'engager autrement, d'une façon qui lui semblait plus juste, en s'arrimant aux valeurs en lesquelles il continue de croire. Ce changement de mentalité s'est cristallisé lors de sa rupture avec le parti communiste et fut dès lors influencé par la pensée marxiste. À ce propos, Morin dit avoir été marxien avant d'être marxiste, et être redevenu marxien avant de devenir méta-marxiste ⁽²⁰⁾. Son regard sur Marx s'est lui aussi complexifié :

Ce fut pour moi un enseignement capital présent dans toute mon œuvre. En fait, j'ai toute ma vie, dans toute mon œuvre, été fidèle à la perspective marxienne de mon adolescence, et c'est cette « fidélité » même qui, dès *L'Homme et la mort*, m'a incité à dépasser Marx dans le sens hégélien du terme (dépasser en conservant) ⁽²¹⁾.

Ces changements politiques s'ancrent donc dans ses développements théoriques, sociologiques et philosophiques. En effet, Morin est progressivement passé d'une approche *dialectique*, issue des écrits marxistes, à une approche *dialogique*, au fur et à mesure qu'il devenait théoricien de la complexité. Notre recherche consiste à approfondir cette transition. Est-elle réelle ? Est-elle fondée ? Par quoi est-elle motivée ? Voici ce qui va nous occuper pour la suite.

⁽¹⁹⁾ E. MORIN, *Pour et contre Marx*, p. 8.

⁽²⁰⁾ *Ibidem*, p. 7.

⁽²¹⁾ *Ibidem*, p. 10.

Chapitre 2 : La dialectique marxiste

Pour comprendre les raisons qui ont poussé Morin à prendre ses distances avec les conceptions marxistes de la société et à mettre en avant une approche dialogique, il est important de saisir quelles furent la signification et la portée du terme « dialectique » dans la philosophie moderne. Le terme est sans aucun doute associé aux noms de G.W. Hegel et de Karl Marx. En effet, si Kant avant eux s'est surtout intéressé aux immuables tels que l'espace, le temps ou encore la causalité, Hegel s'intéresse au contraire au mouvement, et plus spécifiquement au mouvement général de l'histoire, qui prend chez lui une forme dialectique. Ce sera également le cas chez Marx, pour qui l'organisation de la société évolue selon un schéma dialectique.

La place de ce schéma dialectique dans le système philosophique marxiste a cependant suscité et suscite encore la discorde parmi les spécialistes de Marx. Certains lui accordent une place importante – c'est notamment le cas de Georg Lukacs ou Louis Althusser ⁽¹⁾ – et d'autres comme le militant trotskiste américain Max Eastman ou encore John Dewey soutiennent qu'il n'est que secondaire voire presque inexistant. La difficulté provient du fait que la dialectique marxiste est principalement définie par les continuateurs de Marx et non par Marx lui-même. Friedrich Engels, avec qui Marx collabore étroitement, caractérise à plusieurs reprises leur méthode commune comme dialectique, mais utilise cependant des formules étrangères à Marx pour la désigner : il parle notamment de « dialectique matérialiste » ou de « dialectique rationnelle », voire de « conception dialectique de la nature ». Dans *Anti-Dühring* (1878), puis dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1888), Engels cherche à préciser sa conception de la nature et de l'histoire, qui prend à la fois la forme d'une méthode et d'une dialectique, mais en reste à des déterminations sommaires et imprécises, qui contribuent finalement à jeter davantage d'ombre que de lumière sur le schéma dialectique.

Marx ne mentionne le mot dialectique qu'à quelques rares occasions. Il annonce dans une lettre adressée à Josef Dietzgen datant de mai 1868, bien connue des interprètes de Marx, « quand je me serai débarrassé de mon fardeau économique, j'écirai une « Dialectique » ⁽²⁾ ». Marx décède cependant avant même de terminer sa critique de l'économie politique, dont les derniers livres furent édités par Engels. Outre cette

⁽¹⁾ Si Althusser reconnaît chez Marx un mouvement dialectique, ce mouvement se distingue radicalement des conceptions classiques de la dialectique, nous y reviendrons.

⁽²⁾ F. ENGELS, K. MARX, *Correspondance*, tome IX : 1867-1868, p. 229.

déclaration d'intention, Marx énonce quelques remarques au sujet de la dialectique dans des textes périphériques. Parmi eux, la postface de la seconde édition du *Capital*, dans laquelle il situe sa méthode dialectique par rapport à celle de Hegel. D'une part Marx avait pour ambition d'écrire les vrais principes de la dialectique, et d'autre part il qualifiait sa méthode de dialectique, et ce tant dans le procédé de l'investigation que celui de la recherche ⁽³⁾. Selon le philosophe Pierre-François Noppen, on distingue dès lors deux formes principales de la dialectique chez Marx ⁽⁴⁾ : il s'agit soit d'une théorie qui a pour objet les règles de la pensée dialectique, soit d'une théorie à caractère ou méthode dialectique.

Une profonde ambiguïté entoure donc la dialectique marxiste, notamment exprimée par la variation du vocabulaire utilisé pour la caractériser. Nous pourrions croire que le projet marxien d'une dialectique a échoué mais aucun texte ne permet réellement de l'inférer. Marx n'a tout simplement pas précisé sa dialectique, en tout cas pas sous la forme que laisse envisager sa déclaration d'intention à Josef Dietzgen. Nous prendrons cependant le parti selon lequel il existe bel et bien un mouvement et une théorie dialectique dans l'œuvre de Marx. En effet, les quelques éléments collectés nous permettent de poser quelques jalons de ce projet. Nous tenterons ici d'en déceler les fondements philosophiques ainsi que les implications pratiques. Pour ce faire, nous chercherons premièrement à mettre au jour le rapport qu'entretient Marx avec la dialectique hégélienne, la façon dont il a intégré celle-ci et dont il s'en est rapidement distancié. Une seconde voie consiste à tenter d'abstraire les règles de la pensée dialectique depuis le corpus marxien de l'économie politique où elles sont à l'œuvre, c'est-à-dire chercher dans son système philosophique, dans sa méthode, des éléments qui nous permettent de comprendre sa vision de la dialectique. Pour cette seconde partie, nous nous plongerons dans ce qui a été nommé après Marx la dialectique matérialiste, qu'il élabore notamment avec Engels dans un de leurs ouvrages communs : *L'idéologie allemande*, écrit entre 1845 et 1846 et publié de manière posthume en 1932. De manière générale, les éléments de la dialectique marxiste, proprement philosophiques, sont principalement issus des œuvres du jeune Marx, avant que ses théories ne soient noyées dans sa théorie économique.

⁽³⁾ Comme le soutient Marx dans la postface de la seconde édition du *Capital*.

⁽⁴⁾ P.-F., NOPPEN, « L'objet de la théorie dialectique. Le débat entre Max Horkheimer et Theodor W. Adorno », p. 452.

Marx et Hegel : de l'idée à la matérialité

La conception marxiste de la dialectique ne peut être comprise indépendamment de celle de Hegel. Certains commentateurs de Marx affirment que la pensée marxienne s'est construite contre la pensée spéculative de Hegel, et en même temps dans la « proximité la plus extrême avec ses concepts et sa démarche ⁽⁵⁾ ». Dans une lettre adressée à son père, Marx avoue que la philosophie hégélienne lui a d'abord semblé sans intérêt : « J'avais lu des fragments de la philosophie de Hegel dont la grotesque mélodie rocailleuse ne m'allait pas ⁽⁶⁾ ». Cependant, Marx s'est beaucoup penché sur ce qu'il considérait comme une doctrine à dépasser. Il exprime d'ailleurs une certaine gratitude vis-à-vis de Hegel, lorsqu'il affirme que « la dialectique de Hegel est la forme fondamentale de toute dialectique ⁽⁷⁾ ». Quoiqu'on puisse en dire, le système hégélien exerça une grande influence sur la philosophie de Marx.

Chez Hegel, comme nous l'avons souligné dans l'introduction, la dialectique n'est plus une dispute d'idées ni une technique argumentative, mais elle correspond au mouvement même du réel et de la pensée. La dialectique est conçue comme une méthode qui permet de rendre compte de ce mouvement. Plus spécifiquement, elle correspond à l'enchaînement des contradictions qui engendrent l'histoire de l'humanité, conçue par Hegel comme une suite logique de forces au sein de laquelle des puissances entrent continuellement en conflit pour en faire surgir de plus grandes. Le mouvement dialectique à l'œuvre dans l'histoire correspond à l'épanouissement de l'Idée, expression de l'Absolu. Cette Idée, qui existe de toute éternité, passe par différentes formations qui lui permettent d'acquérir une plus grande conscience d'elle-même. Selon lui, toute chose, toute idée, tout institution, procède selon une démarche en trois étapes constamment renouvelée : affirmation, négation et négation de la négation. Ce procédé dialectique est bien souvent résumé par la suite thèse – antithèse – synthèse, une formulation qui n'est pas avancée par Hegel mais par Fichte dans sa *Doctrine de la science*. Hegel établit un parallèle entre le développement de l'Esprit, celui de l'histoire et celui de la conscience humaine, depuis la philosophie grecque jusqu'à Hegel lui-même. Partant d'une conscience naïve, non-réfléchie, l'Esprit évolue vers l'objectif ultime qu'est la pleine conscience de soi, conscience

⁽⁵⁾ I. GARO, *Marx. Une critique de la philosophie*, p. 64.

⁽⁶⁾ F. ENGELS, K. MARX, *Marx-Engels Werke*, tome supplémentaire, première partie, Berlin, Dietz Verlag, 1977, p. 8., cité dans H. DENIS, *L'Économie de Marx. Histoire d'un échec*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980, p. 9.

⁽⁷⁾ F. ENGELS, K. MARX, *Correspondance*, tome IX : 1867-1868, p. 178. Il s'agit de la lettre de Marx à Kugelmann datant du 6 mars 1868.

philosophique. Ce mouvement est un mouvement dialectique car la conscience naïve, avant de devenir conscience phénoménologique, s'aliène pour s'incarner dans la nature, créant ainsi une contradiction en elle-même. La conscience de l'homme, d'abord spontanée et puis réfléchie, fournit ensuite la synthèse dans laquelle les deux moments précédents sont à la fois conservés et dépassés ⁽⁸⁾.

Chez Hegel, l'Absolu correspond à l'origine de la nature et de l'homme, l'ensemble du réel se rapporte ultimement à une entité supérieure, qui correspond à la finalité ultime de l'histoire humaine. Le mouvement dialectique a donc pour finalité l'élévation au-dessus de la réalité finie, le dépassement de l'aliénation en vue d'un retour à l'unité. Ceci transparait clairement dans la définition de la dialectique donnée par Hegel dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques* :

La dialectique est ce dépassement immanent dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation. Le dialectique constitue par suite l'âme motrice de la progression et il est le principe par lequel seule une connexion et nécessité immanente vient dans le contenu de la science, de même qu'en lui en général réside l'élévation vraie, non extérieure, au-dessus du fini ⁽⁹⁾.

Alors que chez Fichte ou chez Kant la pensée est strictement humaine et marquée par la finitude et la séparation avec l'être, chez Hegel, l'être et la pensée se développent dialectiquement, car l'activité de pensée est assimilée à la vie même de l'esprit absolu. Le système hégélien a pour objectif le dépassement de l'opposition qui s'impose depuis des siècles entre l'homme et l'être, mais également entre le relatif et l'absolu, entre le sujet et l'objet. Il cherche à penser ensemble l'idée et les objets, ramenant ces derniers à l'absolu, à tel point que certains ont dénoncé le peu d'importance accordé par Hegel à certains aspects du réel : le sujet existant pour soi chez Kierkegaard, le monde chez Schopenhauer et l'homme chez Feuerbach et chez le jeune Marx.

Hegel et Marx considèrent tous deux que l'état adéquat de l'humanité n'est pas encore atteint, mais qu'il se réalise dans le processus historique par une raison objective. Ce développement de l'humanité ne se produit pas en ligne droite de façon continue, mais selon un cheminement dialectique, qui intègre et engendre des contradictions. Ces contradictions, considérées seules, comportent malheurs, détresse et éléments irrationnels. Cependant, considérées dans le processus total, elles remplissent une fonction rationnelle nécessaire. Hegel justifie par exemple l'existence

⁽⁸⁾ En allemand, le verbe *aufheben* signifie à la fois supprimer et conserver.

⁽⁹⁾ G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 189.

des guerres, car elles élèvent la communauté politique à un degré supérieur d'unité et permettent de surmonter la tendance des individus à l'isolement et l'égoïsme. Pareillement, Marx justifie l'époque du capitalisme par le fait que bien qu'ayant réduit le prolétariat à la misère, celui-ci conduit à un accroissement considérable des forces de production qui permettra un jour de surmonter la société capitaliste. Chez Hegel comme chez Marx, la dialectique est donc conçue comme un principe moteur et dynamique, au sein duquel les déterminations de l'état existant sont progressivement niées pour faire place à de nouvelles déterminations.

Une différence importante entre Hegel et Marx se situe dans le fondement et la finalité de ce mouvement. Chez Hegel, l'idée première, éternelle, est l'âme du monde, sujet du processus historique, en marche vers sa conscience de soi. La philosophie hégélienne est une philosophie idéaliste : histoire et idée se confondent. Chez Marx, cet esprit absolu est remplacé par la société humaine qui progresse, elle aussi, vers son unité. Le sens de l'histoire est dès lors purement humain, et la garantie dont Hegel avait doté son système en l'entourant d'une ontologie spéculative disparaît. Pour Marx, les idées ne sont que les reflets des objets, c'est pourquoi il est préférable de se tourner en premier lieu vers ceux-ci. La philosophie marxiste n'est pas idéaliste mais bien *matérialiste* : la réalité matérielle est centrale, c'est elle qui conditionne le mouvement historique. Cette conception matérialiste de l'histoire implique toujours chez Marx un mouvement dialectique, mais la forme de ce mouvement est radicalement différente de celle de Hegel, précisément en raison du fondement matérialiste de sa pensée.

Que reproche Marx au système idéaliste hégélien ? La dialectique hégélienne étant spéculative et abstraite, le principe du mouvement est rejeté hors de l'expérience, dans l'Absolu, formant un « sens de l'histoire qui se déploie en dehors de l'histoire ⁽¹⁰⁾ ». Marx reproche à Hegel d'avoir maintenu l'idée du mouvement au sein de la pensée pure. Chez Hegel, l'Esprit est à l'origine de toute chose, y compris de l'homme. Marx accuse cette conception de nier l'être objectif de l'homme ainsi et sa dépendance à l'égard de la matière. Pour Hegel, l'histoire est caractérisée par les contradictions de l'Esprit, alors que pour Marx, ce sont les contradictions entre les moyens de production et les forces productives qui sont à l'origine des transformations sociales, les conditions matérielles et sociales de la vie des hommes sont le moteur de l'histoire. Marx retourne donc la dialectique en indiquant la primauté des conditions matérielles, il cherche à mettre au jour les rapports de dépendance induits par ces conditions.

⁽¹⁰⁾ C. NOËL-LEMAITRE, *Marx pas à pas*, p. 57.

Dans la postface de la seconde édition du *Capital*, Marx déplore la forme mystique que prend la dialectique hégélienne en raison de sa nature idéaliste. Cette dialectique aux traits mystiques conduirait Hegel à « glorifier les choses existantes ⁽¹¹⁾ », et empêcherait dès lors toute transformation. En effet, Hegel, qui se concentre sur le développement de l'idée, ne produit pas vraiment une analyse du monde réel mais plutôt une « abstraction qui nous éloigne de toute possibilité d'intervention sur le monde ⁽¹²⁾ ». Marx reproche au système hégélien d'être trop abstrait pour permettre l'action concrète. Il entend dégager la dialectique de sa forme mystique afin de lui rendre son potentiel d'action pratique. Selon lui, c'est la seule façon de faire apparaître la dialectique comme étant « la conception positive de l'état de choses existantes » ou encore « l'intelligence de leur négation ⁽¹³⁾ ». Il entend faire redescendre sur terre les idées hégéliennes, les ancrer dans la pratique et dans la réalité. En effet, selon Marx, la dialectique hégélienne doit être retournée. Il dit à ce propos :

Ma méthode dialectique non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement du réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme (...) Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en n'est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable ⁽¹⁴⁾.

Plus encore, chez Hegel, l'Esprit se sert des esprits des peuples particuliers pour évoluer. Chez Marx, il n'y a pas d'esprit supérieur, l'humanité est porteuse du progrès historique, elle en devient même actrice. Hegel imaginait également que la compréhension de l'histoire et l'explication de son sens ne pouvaient émerger qu'à la fin, lorsque l'histoire était achevée. Chez Marx, le pas décisif pour achever l'évolution de l'humanité peut être accompli en pleine conscience, il peut être compris à l'avance et projeté par la raison. Dans l'optique marxiste,

Le futur, tout autant que le passé, peut être interprété et compris par la raison humaine ; ce n'est pas simplement la compréhension passive, c'est aussi l'action qui peut être réalisée avec une pleine conscience de sa portée et de sa signification ⁽¹⁵⁾.

⁽¹¹⁾ K. MARX, *Le Capital*, tome I, p. 21. Il s'agit de la postface de la seconde édition allemande.

⁽¹²⁾ C. NOËL-LEMAITRE, *Marx pas à pas*, p. 25.

⁽¹³⁾ K. MARX, *Le Capital*, tome I, p. 21.

⁽¹⁴⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁵⁾ I. FETSCHER, « Hegel et Marx », p. 325.

Hegel conçoit le processus historique de façon passive, alors que chez Marx, l'homme peut acquérir une conscience de soi qui se transforme en action.

Marx se réclame donc de la dialectique hégélienne, affirmant notamment que les vraies lois de la dialectique s'y trouvent déjà. Cependant, elles revêtent chez Hegel une forme mystique dont elles doivent être dégagées. En absorbant l'entièreté du contenu du réel dans l'Esprit et la Raison pure, Hegel, « réduit par abstraction et par analyse, toute chose à l'état de catégorie logique ⁽¹⁶⁾ », empêchant la transformation pratique de la société. Pour se prémunir de ces effets indésirables, Marx choisit de considérer la dialectique hégélienne comme une *méthode d'exposition*. De cette façon, il reste fidèle à la méthode de Hegel, tout en s'opposant diamétralement au fond de sa pensée. La dialectique n'a en effet plus la même teneur dans un cadre matérialiste, régi par une coupure nette entre pensée et réalité, entre pensée et action.

Le matérialisme historique

La conception dialectique marxiste, ancrée dans la matérialité du réel, prend la forme d'une théorie : le matérialisme dialectique. Cette expression n'apparaît pas chez Marx, mais seulement après sa mort, survenue en 1883, dans les écrits de Friedrich Engels. Ce matérialisme dialectique s'est construit sur le *matérialisme historique*, développé par Marx et Engels, qui postule que les événements historiques sont conditionnés par l'évolution des moyens de production et leur impact sur les institutions juridiques, politiques ainsi que sur la culture. Selon eux, la répartition des moyens de production est à l'origine de la séparation entre les différentes classes sociales, et l'opposition entre ces classes est le moteur de l'histoire. La particularité du matérialisme historique est qu'il se veut empirique, il vise le statut de théorie scientifique. Moins inspiré de Hegel que de l'humanisme ou de la notion d'aliénation au sens matérialiste du mot, il semble à première vue rejeter la dialectique.

La pensée du jeune Marx s'inspire notamment du matérialisme de Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) et plus spécifiquement de sa théorie de l'aliénation ⁽¹⁷⁾. Feuerbach cherche lui aussi à se différencier du système hégélien en se tournant vers le matérialisme, ce qui fait de lui un hégélien de gauche, tout comme Marx. Dans *L'essence du christianisme*, il élabore une théorie selon laquelle la croyance religieuse correspond à une forme d'aliénation : selon lui, l'homme se trouve aliéné lorsqu'il est

⁽¹⁶⁾ K. MARX, *Misère de la philosophie*, cité dans H. LEFEBVRE, *Le Matérialisme dialectique*, p. 73.

⁽¹⁷⁾ Au sujet de l'influence de Feuerbach sur le matérialisme historique, voir J.-M. GALANO, « Feuerbach, un matérialisme inachevé », in *La Pensée*, n°401, 2020, pp. 79-91.

confronté à une entité de jugement et de contrôle qu'il conçoit comme externe à lui. La religion prend ici une forme non-révlée, celle d'une production humaine qui dévoile d'ailleurs un important savoir anthropologique : étudier le phénomène religieux permettrait de mieux comprendre la psychologie humaine. Pour Feuerbach, loin d'être une entité séparée, la religion est un produit humain. Il dénonce la séparation établie par Hegel entre humain et divin dans l'ordre de l'être. Selon lui,

L'être divin n'est rien d'autre que l'essence humaine ou mieux, l'essence de l'homme, séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel, objectivée, c'est-à-dire contemplée et honorée comme un autre être, autre particulier, distinct de lui, - toutes les déterminations de l'être (Wesen) divin sont donc des déterminations de l'essence (Wesen) humaine ⁽¹⁸⁾.

Humain et divin forment donc une et une seule réalité. En quelque sorte, il « rabat le ciel sur la terre, le divin sur l'humain ⁽¹⁹⁾ » et fait ainsi évoluer l'hégélianisme vers l'athéisme. Ce qu'il importe de renverser, selon Feuerbach, c'est la conception religieuse du monde dont Hegel est resté solidaire, et non Hegel lui-même. Marx et Engels poursuivent dans cette voie en adoptant l'athéisme humaniste de Feuerbach.

Cependant, pour Marx, le renversement feuerbachien est insuffisant. À ses yeux, Feuerbach n'a pas réellement renversé l'enveloppe spéculative de Hegel, mais l'a simplement transposée sur l'homme, plaçant ce dernier dans l'enveloppe. Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, il affirme que le matérialisme de Feuerbach « ne saisit pas le sensible en tant qu'activité sensible *pratique* de l'homme ⁽²⁰⁾ ». Feuerbach, en un sens, ne serait pas suffisamment matérialiste. Si Feuerbach et Marx ont donc en commun le thème de l'aliénation, son traitement les engage dans des voies profondément divergentes. Marx souhaite se distancer de Feuerbach une fois pour toutes, marquant une rupture épistémologique radicale. Louis Althusser, grand commentateur de Marx, a vu en Feuerbach « le dernier miroir où Marx s'est contemplé, avant de rejeter cette image d'emprunt, pour assumer son vrai visage ⁽²¹⁾ ». Marx souhaite dévoiler le mystère de la construction spéculative, de l'absolu de Hegel et de Feuerbach.

Pour ce faire, il ne s'engage ni dans la théologie ni dans l'ontologie. L'aliénation la plus profonde, selon lui, n'est pas issue de la religion mais bien des conditions matérielles et concrètes de la vie humaine : elle s'observe dans le travail exploitant, la vie sociale dissociée par les classes et les produits de l'homme qui échappent à son

⁽¹⁸⁾ L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, p. 131.

⁽¹⁹⁾ J.M. GALANO, « Feuerbach, un matérialisme inachevé », p. 82.

⁽²⁰⁾ F. ENGELS, K. MARX, *L'Idéologie allemande*, p. 52.

⁽²¹⁾ L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, p. 43.

contrôle et prennent des formes abstraites, celles de l'argent et du capital. Selon Marx, l'homme ne se reconnaît ni dans le produit de son travail, ni dans sa propre activité productive, ni dans les autres hommes, et devient dès lors étranger à lui-même.

Cette conception matérialiste de l'histoire permet à Marx et Engels d'aboutir à une connaissance scientifique de l'histoire, qui évalue les formations de conscience de façon objective, en les rapportant à leur fondement réel, concret, social. Cette conception matérialiste ne s'arrête donc pas à la dimension purement physique de l'homme, elle s'étend à sa dimension sociale. Selon le matérialisme historique, chaque société est caractérisée par un mode de production, qui se situe au fondement de son existence. Ce mode de production varie selon différents critères : la mise en rapport des producteurs, les moyens de production à un moment donné, les réseaux de distribution, etc. Il constitue le principe dynamique de toute société et détermine dès lors l'existence humaine. La production est à double sens : les hommes forment le milieu par leur activité et le milieu les forme en retour. Dès lors, l'homme est façonné par la société et par ses relations : familiales mais également liées au travail et donc hiérarchiques. Hommes et femmes sont liés par des rapports sociaux qu'ils n'ont ni choisis, ni créés, ce sont les conditions issues du mode de production qui s'imposent à eux, les déterminent. Dans la conception matérialiste de l'histoire, l'histoire des hommes se construit donc selon des conditions héritées du passé.

Pour Marx, si les conditions matérielles sont bel et bien déterminantes, les hommes pourraient être capables de se défaire de ces conditions et d'influencer ces déterminations afin de *faire leur propre histoire*. Cette transformation doit avoir lieu via l'acte même de production et de reproduction par l'homme de ses propres conditions d'existence. Le matérialisme historique consiste donc également en une théorie visant l'émancipation sociale.

Cette émancipation n'est possible que si la théorie est fondée sur l'action concrète. Marx critique d'ailleurs le caractère contemplatif des matérialismes antérieurs, notamment celui de Feuerbach. Le matérialisme marxien, lui, se centre sur la production, l'activité, ce que Marx a nommé la *Tätigkeit*. Ce mot est dérivé du verbe allemand *zu tun* qui signifie « faire », et désigne l'activité humaine productive. Cette activité a pour produit les objets matériels, mais également les institutions, les savoirs théoriques, les valeurs. Elle garantit la formation du réel et prend dès lors la forme d'une matrice d'historicité. Marx s'intéresse à la logique de production par les hommes en chair et en os de leur propre monde. Nous l'avons vu précédemment, pour Marx,

l'homme peut prendre conscience du processus historique dont il fait partie. En effet, selon lui, « la coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine ou auto-transformation peut être saisie et comprise rationnellement en tant que pratique révolutionnaire ⁽²²⁾ ». Cette prise de conscience est nécessaire à celui qui cherche à former autrement les circonstances dont il est le produit. Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, Marx met en évidence l'importance de la pratique sociale – la *praxis* – pour comprendre la société et la transformer :

Cette activité, ce travail, cette création matérielle incessante des hommes, cette production en un mot, est la base de tout le monde sensible tel qu'il existe de nos jours, à telle enseigne que, si on l'interrompait, ne fut-ce qu'une année, non seulement Feuerbach trouverait un énorme changement dans le monde naturel, mais il déplorerait très vite aussi la perte de tout le monde humain et de sa propre faculté de contemplation, voire celle de sa propre existence ⁽²³⁾.

Marx situe l'activité productrice à la base de l'existence humaine. Dès lors, toute approche existentialiste de la réalité humaine, et cela vaut pour Feuerbach mais également pour Kierkegaard par exemple, correspond à l'oubli des conditions matérielles, sociales, politiques, historiques, qui l'ont rendue possible.

Cette activité correspond à la production des objets, au sens large, mais permet également à l'homme de se façonner lui-même. Cette auto-production de l'homme, issue de la production de ses propres moyens d'existence, a également bouleversé sa place dans la nature. En effet, elle permet à l'homme de se *spécifier* dans son action sur la nature. Par son activité productive, il transforme et humanise la nature, et construit en même temps sa propre nature en devenant une partie de la nature. C'est d'ailleurs ce qui distingue l'homme de l'animal : si l'animal ne se différencie pas de son activité vitale et donc de la nature, « l'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente ⁽²⁴⁾ ». L'homme, contrairement à l'animal, ne peut renoncer à la production ni à la jouissance de ses produits. Cette activité, incessante, est donc proprement humaine. Alors que dans une conception idéaliste l'homme est sujet extérieur au monde et à la nature, chez Marx, la substantialité humaine est spécifique car elle s'auto-produit. L'homme se pose lui-même comme sujet agissant et prend conscience de lui-même à travers les objets qu'il produit.

⁽²²⁾ F. ENGELS, K. MARX, *L'Idéologie allemande*, p. 52. Il s'agit de la troisième thèse sur Feuerbach.

⁽²³⁾ *Ibidem*, p. 84.

⁽²⁴⁾ K. MARX, *Manuscrits de 1844. Économie, politique et philosophie*, p. 63.

Le matérialisme historique est donc conçu par Marx et Engels comme une théorie historique dont les fondements sont à trouver dans les conditions matérielles de l'existence humaine, elles-mêmes déterminées par la répartition des moyens de production. L'existence humaine y est à première vue conçue comme déterminée, car l'activité humaine prend la forme d'une reproduction constante des conditions initiales. L'homme est conçu comme un ensemble de déterminations naturelles, historiques et sociales, et il oeuvre à la reproduction de ces déterminations. Cependant, selon Marx et Engels, au sein même de cette activité productrice se trouve la possibilité d'une *praxis transformante*, qui permet l'émancipation des conditions matérielles. La nature humaine, bien que déterminée, n'est pas immuable, car l'histoire n'est qu'une transformation constante de la nature humaine, définie par la succession de formations sociales qui produisent chacune des formes d'humanité. L'homme n'est pas une simple pièce d'un organisme qui le dépasse, un individu désincarné, mais bien un individu vivant singulier qui agit et forme la société. Pour Marx, rien n'est figé, et c'est ce mouvement qui permet la transformation de la société, et donc l'émancipation des conditions d'existence.

Le mouvement dialectique, garant de la *praxis* transformante

L'évolution quantitative des conditions matérielles de l'existence, c'est-à-dire la répartition des ressources productives, conduit à des évolutions qualitatives : par son activité auto-productrice, l'homme est capable de transformer la société. Le matérialisme historique suppose un mouvement historique, social, économique, humain, et ce mouvement est, chez Marx, de nature *dialectique*. En effet, le mouvement historique contient des contradictions : entre la propriété et la privation, entre le capital et le travail, entre exploitants et exploités, entre forces productives socialisées et moyens de production privés. Ces contradictions, déjà présentes dans le matérialisme historique, se rapportent à une opposition primordiale entre bourgeoisie et prolétariat. Marx envisage le dépassement de ces contradictions au cours du processus historique : l'homme prend conscience de ces oppositions et cherche à les dépasser en vue d'améliorer ses conditions d'existence et sortir de la dissonance provoquée par son état d'aliénation. Ce dépassement dialectique des contradictions implique l'ensemble des facteurs du tout social, et s'ancre dans le mode de production de la société. Selon Jean-Michel Galano, Feuerbach établit un retournement terme à terme entre l'absolu et la matière, une simple mise à l'envers, il n'est donc pas dialecticien. Le retournement opéré par Marx, lui, est véritablement dialectique : il n'est plus question chez lui d'un savoir absolu, mais d'un mouvement dialectique, par lequel l'opposition, et par là même l'aliénation, peuvent être réellement dépassées.

Nous avons vu que la pensée matérialiste de Marx et Engels s'approprie la *forme* de la dialectique de Hegel, mais la dépouille de son idéalisme. Alors que la dialectique hégélienne est une dialectique de la pure pensée, Marx et Engels aspirent, eux, à une connaissance scientifique de la réalité. Ils emploient la méthode dialectique pour analyser la réalité au travers du prisme matérialiste. Le matérialisme dialectique se conçoit comme une prolongation du matérialisme historique, notamment car elle consiste à étendre cette méthode dialectique au-delà de l'étude de la société, par exemple pour l'appliquer à la nature : le matérialisme dialectique applique au processus historique les lois de la nature. Il met notamment en lien l'évolution des sociétés humaines, y compris les périodes révolutionnaires, avec l'évolution naturelle, qui, elle aussi, s'accélère. La méthode dialectique constitue donc pour Marx et Engels la garantie d'une démarche matérialiste véritable.

Cette méthode se distingue également du matérialisme purement évolutionniste, réducteur, qu'Engels qualifie de « vulgaire ». Marx et Engels reprochent aux matérialistes comme Ludwig Büchner ou Carl Vogt de se limiter à la conception matérialiste de la nature, issue notamment des théories de Darwin, et de traiter le monde physique comme une totalité suffisante, en rejetant en bloc toute la philosophie. Selon Marx, le fait d'appliquer la méthode des sciences de la nature à l'étude de l'organisation sociale, ce que font les évolutionnistes, conduit en réalité à légitimer l'ordre existant et mène dès lors à une impasse. Il reproche également à ces matérialismes évolutionnistes de négliger les apports de la méthode hégélienne.

Le matérialisme de Marx et Engels est donc à la fois dialectique et évolutionniste : il tire ses sources de la méthode de Hegel et des théories de Darwin, ainsi que d'autres matérialismes, comme celui de Feuerbach. Ce nouveau matérialisme a pour but d'exprimer et d'organiser la transformation du monde, c'est-à-dire de la réalité naturelle et sociale. La dialectique marxiste unifie en ce sens deux éléments que Marx trouve séparés dans la vie intellectuelle de son époque : d'une part le matérialisme philosophique, et d'autre part la dialectique de Hegel et sa théorie des contradictions. Cette dernière, qui leur paraît inutilisable sous sa forme spéculative, reste cependant à leurs yeux le seul élément valable de la logique existante, à condition de l'utiliser pour analyser des faits et non des idées.

Cette méthode dialectique renouvelée d'inspiration élargie permet à Marx et Engels de compléter leur matérialisme historique et à Marx d'étayer ensuite son analyse du

contenu économique. Cependant, le caractère philosophique et dialectique de ses théories économiques est quelque peu mis de côté. Il faut attendre 1858 pour que revienne une mention non péjorative de la dialectique sous la plume de Marx, lorsqu'il mène les travaux préparatoires à la *Critique de l'économie politique* et au *Capital*. En élaborant ses théories économiques, il dépasse l'empirisme et redécouvre la dialectique, unissant ainsi dialectique et matérialisme. Cette méthode dialectique permet à Marx d'étudier une réalité objective déterminée : il analyse les aspects contradictoires de cette réalité en vue d'y retrouver une certaine unité, dans le mouvement d'ensemble. La méthode dialectique permet de restituer les déterminations concrètes dans le mouvement historique, elle oriente et donne de l'impulsion au développement des forces productives et aux producteurs eux-mêmes. Il s'agit dès lors d'une force de changement, un principe intrinsèquement dynamique et transformateur.

C'est donc dans sa théorie économico-politique que Marx confère sa dimension réellement concrète au mouvement dialectique. Comment s'opère cette transformation ? Quels en sont les différents moments ? Pour rappel, son analyse de la société l'a premièrement mené au constat de contradictions. La plus importante est la suivante : la structure économique de l'époque divise la société en deux parties, avec d'un côté la bourgeoisie, qui possède les moyens de production, et de l'autre le prolétariat, qui produit les objets. Cette lutte des classes se situe au cœur du mouvement dialectique et Marx et Engels la considèrent comme la clé de l'économie politique. Au fur et à mesure de leur analyse, Marx et Engels déterminent l'origine de ces contradictions et établissent que cette domination sociale de la bourgeoisie sur le prolétariat ne doit durer qu'un temps. L'opposition de classes n'est donc qu'un moment du mouvement pris en sa totalité. Selon eux, la division de l'humanité en dominants et dominés ne manquera pas de se renverser. Voici comment Marx et Engels imaginent les différentes phases de ce mouvement dialectique : l'état initial, qui constitue la thèse, est celui d'un communisme primitif, dans lequel les rapports sociaux sont égalitaires mais où les hommes sont soumis à l'environnement et aux facteurs naturels. Cet état initial est notamment caractérisé par la rareté des ressources. À cette thèse succède l'antithèse de la société marchande, caractérisée par la lutte des classes : c'est l'époque du capitalisme. Cette société marchande devra ensuite elle-même faire place à la synthèse d'une société sans classes, qui deviendra le nouveau communisme. La contradiction entre bourgeoisie et prolétariat qui caractérise l'époque de Marx n'est donc qu'un moment du cheminement vers un but politique qui constitue un progrès pour l'humanité : l'avènement du communisme et de la société sans classes. Cette synthèse communiste correspond à la fin de l'état d'aliénation de l'homme, ce dernier

redevenant maître de ses moyens de production et donc de son existence. La lutte des classes est cependant considérée comme fondamentale, car elle constitue une étape nécessaire à l'établissement d'une société communiste sans classes.

Marx n'a pas découvert la lutte des classes, mais il est le premier à en avoir fait le moteur principal de l'histoire. D'ailleurs, chez Hegel, la force qui anime la dialectique historique est le conflit des nations. Chez Marx, c'est le conflit de classes qui met le monde en mouvement : l'intérêt de classe est plus important que l'intérêt national. La lutte des classes, pour Marx, est capable d'expliquer des événements dont l'histoire traditionnelle ne sait pas rendre compte, précisément car l'histoire est ici conçue non pas comme linéaire mais comme dialectique, c'est-à-dire à la fois perpétuelle, mais également cyclique, et entrecoupée d'événements révolutionnaires. La transformation de la société est conçue comme infinie, et cette lutte a d'ailleurs pris différentes formes au cours de l'histoire : l'Antiquité était dominée par le rapport entre maître et esclave, le Moyen Âge par la relation entre seigneur et serf et le monde moderne par le rapport entre capitaliste et employé. Cette conception non-linéaire de l'histoire permet également d'y intégrer des moments révolutionnaires, et donc d'envisager des changements radicaux. En effet, le rôle du prolétariat est d'arracher le pouvoir économique à la bourgeoisie, aux capitalistes, lors d'une révolution prolétarienne. Pour ce faire, les ouvriers doivent développer ce que Marx nomme une *conscience de classe*, c'est-à-dire prendre conscience de leur appartenance à la classe dominée, et comprendre l'intérêt qu'ils peuvent avoir à remplir leur mission historique. L'accumulation du capital, accompagnée d'une accumulation de contradictions, est alors peu à peu contrebalancée par la prolétarianisation. Arrive ensuite l'éclatement de contradictions engendrées par le capitalisme, qui résulte en une baisse de profit et un désordre des marchés. En bref, le capitalisme atteint ses limites de fonctionnement en raison de l'importance des contradictions qui l'animent. Ceci conduit à l'effondrement généralisé du capitalisme et à la révolution prolétarienne.

Les philosophies idéalistes, de Fichte à Hegel, en ce compris Feuerbach, ont occupé le terrain théorique en ce qui concerne le mouvement des idées, la création intellectuelle ou encore la pensée individuelle, sans faire référence aux conditions matérielles et sociales de la production des idées. Chez Marx, ce mouvement s'ancre dans la matérialité du réel et la dialectique devient une méthode d'analyse de ce mouvement. La dialectique est réintroduite dans le matérialisme historique de Marx et Engels, ce qui permet à Marx de penser l'action et la transformation de la société concrète. Cette méthode d'analyse s'applique à chaque totalité concrète, chaque

situation historique. En même temps, elle constitue une méthode synthétique en vue de penser le mouvement total et les lois de la transformation du monde. Le matérialisme dialectique est donc à la fois une science et une philosophie, c'est-à-dire à la fois une analyse causale, empirique, et une vision générale.

La particularité de la méthode dialectique, chez Hegel comme chez Marx, et ce sera également le cas chez Morin, est que son objet consiste en une « riche totalité de multiples déterminations et relations ⁽²⁵⁾. Ces déterminations se groupent en catégories qui n'ont de sens qu'en relation à cette totalité, chaque catégorie de pensée tenant sa signification de la totalité dont elle n'est qu'un moment transitoire. Les déterminations ne sont pas fixées mais plutôt inscrites dans un processus dynamique, dont la forme est dialectique, c'est-à-dire que ce processus « procède selon une progression circulaire de l'analyse ⁽²⁶⁾ ». La totalité se pose donc elle-même par son propre développement, et la signification de chaque catégorie se révèle au fur et à mesure que sont posés les éléments suivants. Chaque détermination apporte un contenu nouveau, qui ne peut être déduit des déterminations antérieures. Ces riches totalités impliquent des éléments contradictoires, nécessaires au mouvement et à toute transformation, qui sont au coeur de toute dialectique. Marx, comme Hegel avant lui et Morin après lui, cherche à mettre au jour l'intelligence des contradictions. Il appréhende la réalité comme le fruit d'un ensemble de processus d'oppositions, de confrontation et d'organisation.

⁽²⁵⁾ K. MARX, *Manuscripts de 1857-1858*, tome I, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 34, cité dans L. HETZEL, « La dialectique matérialiste dans *Le Capital*. Quelques pistes pour rouvrir un vieux chantier », p. 121.

⁽²⁶⁾ C. NOËL-LEMAITRE, *Marx pas à pas*, p. 58.

Chapitre 3 : Poursuites et critiques de la dialectique marxiste

Les théories de Marx et Engels ont été reprises dans le champ politique, notamment avec les quelques tentatives d'application de la synthèse communiste, sans grand succès. Lors de la révolution russe de 1917, le parti bolchévique prend le pouvoir et devient le « Parti communiste de Russie ». L'idéologie officielle du parti est le marxisme, et selon Lénine, qui fut l'un de ses premiers dirigeants, son rôle consiste à contrôler la création du socialisme, c'est-à-dire l'application effective de la synthèse communiste marxiste. À la mort de Lénine, les opposants à Staline sont progressivement exclus de la direction du parti. Dès 1922, à la proclamation de l'Union soviétique, sous la direction de Staline, le parti devient le seul parti légal : il détient l'ensemble du pouvoir économique et exerce une dictature de parti unique. Le revenu des communistes est alors limité, un seul média est autorisé et la jeunesse est également strictement organisée. Ces gouvernements qui se réclamaient du marxisme dans le courant du XX^e siècle, pratiquant l'économie planifiée, se sont donc finalement avérés dictatoriaux et totalitaires. Pourtant, si la théorie marxiste est bel et bien une théorie politique et économique, elle se veut avant tout être une théorie d'émancipation sociale. On observe donc un écart considérable entre la théorie initiale et la façon dont celle-ci fut appliquée par le régime communiste soviétique.

Plusieurs courants marxistes se sont opposés à l'URSS dès son apparition. Des courants minoritaires continuent d'exister, dont l'opposition de gauche de Léon Trotski, mais leurs militants sont exclus et réprimés, et l'idéologie communiste est accaparée par le parti unique. À partir de la période dite de la « déstalinisation » qui débute en 1956, c'est l'idéologie communiste en tant que telle qui est critiquée : cette dernière n'a visiblement pas su tenir ses promesses. Ce déclin du communisme, jusqu'à la dissolution de l'Union soviétique en 1991, a sans surprise entraîné une méfiance vis-à-vis du marxisme, ainsi que la discréditation progressive du matérialisme dialectique de Marx et Engels. Dans le climat politique soviétique, le matérialisme marxiste n'est plus conçu comme une méthode d'analyse, mais comme une doctrine à laquelle sont subordonnées les sciences dans leur ensemble.

La question est donc celle du rapport entre le marxisme et ces dérives totalitaires : les problèmes engendrés par la reprise des théories marxistes dans le régime communiste soviétique sont-ils issus d'une utilisation du marxisme à de mauvaises fins, d'une mécompréhension de ses thèses, ou y a-t-il déjà dans la théorie de Marx les germes d'un tel système ? Pour Raymond Aron, l'idée socialiste poussée à son extrême, c'est-

à-dire jusqu'à la négation de toute forme de marchandise, avec pour objectif l'égalité, aboutit logiquement à un régime de type soviétique ⁽¹⁾. Cette question a fait couler beaucoup d'encre depuis la fin du communisme. Plus généralement, continuateurs et critiques de Marx sont nombreux, et ont donné lieu à divers courants de pensées qui, chacun à leur manière, de près ou de loin, se sont réclamés de la pensée marxiste ⁽²⁾.

Nous ne les aborderons évidemment pas tous, car nous nous concentrons sur la notion de dialectique, tout en gardant en tête que la critique marxienne et celle du régime soviétique sont indissociables. Au sujet de la dialectique plus spécifiquement, elle fut notamment reprise par Lénine. La question est encore plus compliquée lorsqu'on sait que Marx ne parle que très peu de dialectique. Le terme « matérialisme dialectique » n'apparaît d'ailleurs que dans le cadre des reprises soviétiques de Marx, il correspond à la doctrine officielle des partis communistes. De nombreux auteurs déplorent le manque de fondements théoriques et philosophiques dans l'œuvre de Marx.

De manière générale, la dialectique marxiste a suscité beaucoup de débat parmi ses commentateurs et continuateurs. Déjà du vivant de Marx et Engels, l'idée d'une dialectique matérialiste est remise en cause, même au sein du mouvement socialiste. À partir des années 1870, Eugen Dühring entend notamment dépasser à la fois le matérialisme et la dialectique en proposant une philosophie fondée sur la connaissance des catégories logiques et parvenir à une science générale du monde. Selon lui, Marx ne peut s'inspirer de la pensée théologique de Hegel pour fonder une révolution sociale. Cette polémique avec Eugen Dühring s'est cristallisée dans un texte publié par Engels en 1878 sous le nom d'*Anti-Dühring*, exposé de la conception marxiste du monde et de la politique, où s'associent le matérialisme moderne et la dialectique.

Parmi les continuateurs de Marx, nous nous attarderons particulièrement sur l'apport de Friedrich Engels, car c'est notamment lui qui a appuyé le caractère dialectique du système marxien. Nous tenterons de montrer en quoi cet apport s'intègre ou non à la conception proprement marxiste de la dialectique. La question du statut ontologique de la dialectique nous intéresse particulièrement : est-elle uniquement une méthode de connaissance ou est-elle applicable aux objets de connaissance, comme la nature par exemple ? La critique s'interroge donc sur la possibilité et l'intérêt d'une dialectique

⁽¹⁾ Cf. ARON, R., *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983.

⁽²⁾ Parmi ces courants, on peut citer : le léninisme et ses dérivés, le marxisme libertaire, le socialisme démocratique, le marxisme révisionniste, le marxisme centriste ou encore la gauche communiste.

générale. Cette question est centrale, car la dialectique est au coeur de la transformation de la société.

L'apport de Friedrich Engels : penser ensemble nature et histoire

Le premier continuateur de Marx est sans aucun doute Friedrich Engels. Grand ami de Marx, ils développent ensemble le matérialisme historique et écrivent plusieurs ouvrages à l'impact retentissant. Ils ont tous deux l'ambition qu'une même dialectique puisse unir l'ensemble des choses, de la géologie ou de la biologie aux développements de la société. Les textes dans lesquels ils affirment l'unité de la dialectique, notamment dans *Le Capital* et l'*Anti-Dühring*, n'ont cependant pas été considérés comme des éléments centraux et furent même rejetés. Or, sans tenir compte de ces éléments, nous pourrions croire que la dialectique marxiste est restreinte au champ pratique et historique. Le marxisme serait alors une expression du partage entre sciences de la nature et sciences de l'homme, hérité de Kant et Hegel. Pourtant, dès le début, Marx et Engels souhaitent élargir leur perspective, notamment en mettant en lien histoire et nature, inscrivant les sociétés humaines au sein d'une histoire de la nature. À partir de 1850, Marx et Engels ont un intérêt commun pour les sciences de la nature, comme en témoigne leur correspondance. Ils suivent de près leur évolution et leurs résultats, qu'ils éclairent à l'aide de leur matérialisme dialectique. On retrouve d'ailleurs énormément d'observations au sujet des problèmes scientifiques chez Marx.

Dès 1873, avec l'accord de Marx et après la mort de ce dernier, Engels se lance dans des travaux sur la science de la nature. Il vise à résoudre le conflit entre l'idéalisme de la philosophie de la nature et le « matérialisme vulgaire » de la science de la nature. Pour ce faire, il s'appuie sur les convergences entre les connaissances scientifiques. Ses recherches aboutissent à un ouvrage, *Dialectique de la nature*, dans lequel on trouve l'exposé le plus développé de sa synthèse qui embrasse toutes les branches essentielles de la science. Le terme dialectique, appliqué à la nature, correspond chez Engels à une synthèse des connaissances au sujet de la nature.

Dans une lettre à Marx datant de 1873, Engels expose les trois idées fondamentales de sa dialectique de la nature. Il met en avant l'indissolubilité de la matière et du mouvement - le mouvement étant considéré comme une forme d'existence de la matière - , ainsi que les formes qualitativement différentes du mouvement et les diverses sciences qui les étudient qui sont la mécanique, la physique, la chimie et la biologie. Pour finir, il souligne le passage dialectique d'une forme du mouvement à l'autre, et par la suite d'une science à l'autre. Nous retenons également de sa théorie

trois lois de la dialectique : la loi du passage de la quantité à la qualité et inversement, la loi de l'interpénétration des contraires, et pour finir la loi de la négation de la négation.

Pour Engels, le concept de base est celui de mouvement, et plus spécifiquement la *forme du mouvement*, et la dialectique correspond à la forme fondamentale du mouvement. Elle s'opère dans la nature par la production de diverses formes de mouvements spécifiques, détaillées et définies par Engels dans sa *Dialectique de la nature*. Selon lui, ces différentes catégories de mouvement se ramènent ultimement à un mouvement local, mécanique. Toute catégorie de matière est en effet premièrement définie par ce seul mouvement local, mécanique, celui notamment de la chute des corps ou de la trajectoire des planètes. Engels entend retrouver ce mouvement mécaniste dans toutes les autres formes de mouvement, en vue d'établir une théorie générale du mouvement. Le problème de la science est pour Engels celui de l'*Übergang*, celui du passage d'une forme de mouvement à une autre et de la convertibilité de ces formes. Ces passages, indispensables au progrès de la connaissance, s'avèrent difficiles à conceptualiser dans une conception classique des sciences. C'est pourquoi il entend trouver une dialectique générale qui permette ce passage d'une forme de mouvement à l'autre. Selon lui, habituellement,

Nous faisons abstraction des différences qualitatives des choses en les embrassant en tant qu'existant corporellement sous le concept de matière. La matière comme telle, à la différence des matières déterminées existantes, n'a donc pas d'existence sensible. Quand la science de la nature entreprend de dépister la matière en tant que telle, de réduire les différences qualitatives à des différences purement quantitatives dans la combinaison de particules infimes identiques, elle fait la même chose que si, au lieu de cerises, de poires, de pommes, elle voulait voir le fruit en tant que tel, ou, au lieu de chats, de chiens, de moutons, etc., le mammifère en tant que tel, de même le gaz en tant que tel, le métal en tant que tel, la pierre en tant que telle, la combinaison chimique en tant que telle, le mouvement en tant que tel ⁽³⁾.

Engels n'a cependant pas su résoudre le problème de sa « théorie générale du mouvement », censée fournir la base d'une science générale de la nature, et qui se rapporte, dans les faits, à une forme de philosophie de la nature. Pour certains, comme le philosophe André Tosel, cet échec provient du fait que le passage d'une forme de mouvement à l'autre exige l'introduction de déterminations irréductibles à la composition mécanique. La science réelle va au-delà de la représentation de la force

⁽³⁾ F. ENGELS, *Dialectique de la nature*, pp. 259-260.

mécanique, isolée, comme la force d'attraction, rendant l'entreprise de Engels tout bonnement impossible.

Engels cherche à échafauder un système total, qui mette en lien les différents domaines de recherche. Il souhaite mettre au jour le caractère général de la dialectique en tant que science des connexions, en opposition à la métaphysique. La dialectique prend chez lui la forme de *lois*. Il reconnaît que ces lois se trouvent déjà chez Hegel, mais ce sont chez lui de pures lois de la pensée, qui sont « imposées d'en haut à la nature et à l'histoire comme des lois de la pensée au lieu d'en être déduites ⁽⁴⁾ ». Ceci, pour Engels, donne lieu à une construction forcée, selon laquelle le monde doit absolument se conformer à un système logique. D'ailleurs, Engels montre qu'Hegel passe des centaines de pages à tenter de tirer des exemples de la nature et de l'histoire à l'appui de ces fameuses lois dialectiques. Il propose donc d'inverser les choses, de faire descendre les lois dialectiques de Hegel dans la nature. Ces lois, qui dans la philosophie idéaliste paraissent mystérieuses, deviennent alors claires et simples. Pour Engels, ces lois dialectiques sont de véritables lois de développement de la nature. La loi du passage de la quantité à la qualité, par exemple, correspond à des changements qualitatifs observés dans la nature, qui ne peuvent avoir lieu seulement par addition ou par retrait de quantité de matière ou de mouvement, c'est-à-dire d'énergie. Ces phénomènes sont particulièrement visibles dans le domaine de la chimie, science des changements qualitatifs des corps, qui se produisent à la suite d'une composition quantitative modifiée. De manière générale, Engels mobilise de nombreux exemples scientifiques dans lesquels une forme de dialectique est à l'oeuvre.

Cependant, selon plusieurs auteurs, l'ambition d'Engels d'établir des lois à ce point générales est à la fois insensée, déconnectée du réel et déconnectée de la pensée marxiste. En effet, si Marx et Engels avaient tous deux une vision plus large de la dialectique que celle d'une théorie historique et économique, c'est bien Engels qui, dans sa *Dialectique de la nature*, a rendu vivante cette pensée. Pour certains, les théories engelsiennes sont une version simplifiée de celles de Marx, dont elles divergent en partie. Certains accusent même Engels d'avoir modifié les textes de Marx avant publication, altérant parfois son sens, et d'avoir dès lors dénaturé sa pensée.

Plus encore, les textes d'Engels furent accusés de figurer parmi les sources théoriques du stalinisme et des dérives de celui-ci dans les sciences. Les conceptions d'Engels ont

⁽⁴⁾ F. ENGELS, *Dialectique de la nature*, p. 69.

bel et bien influencé le mouvement communiste, notamment Kautsky et Lénine. Le matérialisme soviétique s'est notamment servi de ses incursions dans les sciences de la nature. Engels a donc une mauvaise réputation, qui ne s'améliore pas lorsque le marxisme tombe dans le discrédit en raison de sa reprise idéologique soviétique.

À ce sujet, le philosophe français André Tosel adopte une vision particulièrement sévère vis-à-vis d'Engels. Selon lui, la volonté engelsienne de souder ensemble sciences de la nature, conception matérialiste de l'histoire et critique de l'économie politique est un échec. Plus encore, il s'agit selon lui d'une « mauvaise philosophie de parti totalitaire, et qui plus est une philosophie contradictoire ⁽⁵⁾ ». Staline aurait en effet visiblement pris la philosophie d'Engels comme un système. D'ailleurs, l'idée d'une « dialectique de la nature » est le titre choisi par les éditeurs soviétiques. Engels, lui, parle, au mieux, d'idées dialectiques à propos des sciences de la nature ⁽⁶⁾. Engels est en quelque sorte écartelé entre une dialectique comme méthode et une affirmation ontologique selon laquelle le réel serait lui-même dialectique. Il est dans une sorte de pratique expérimentale de pensée, où il cherche une synthèse qui permette de prédiquer la dialectique à la fois de la nature, de l'histoire et de la pensée. Or, pour Tosel, « La dialectique ne peut être affirmée des processus naturels et historiques qu'à condition de renvoyer au "mode dialectique de penser" ⁽⁷⁾ », sous-entendu *uniquement* à un mode de penser.

Tous les commentateurs ne sont cependant pas aussi radicaux à son égard. Dans un article particulièrement éclairant, le philosophe français Arnaud Macé remet en cause ces accusations envers Engels ⁽⁸⁾, cherchant à revaloriser l'application large de la dialectique. Pour lui, Engels a raison lorsqu'en 1890, il critique la tendance des jeunes à donner plus de poids qu'il ne lui est dû au volet économique de la théorie marxiste, et ce au détriment de la dialectique et du mouvement philosophique. Pour lui, c'est précisément l'aspect dialectique, philosophique, qui fait tenir ensemble les théories de Marx. Engels aurait donc eu raison d'insister sur cet aspect généralisant, et de réintroduire l'idée d'une dialectique générale. D'ailleurs, pour Engels, si Marx a mis en avant l'aspect économique, c'est uniquement pour souligner un principe essentiel

⁽⁵⁾ A. TOSEL, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, p. 105.

⁽⁶⁾ F. ENGELS, *Dialectique de la nature*, p. 10. Il s'agit de la lettre de Engels à Marx datant du 30 mai 1875, reprise dans la préface de la *Dialectique de la nature*.

⁽⁷⁾ A. TOSEL, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, pp. 108-109.

⁽⁸⁾ Cf. A. MACÉ, « Dialectique générale et dialectique restreinte : Le Marxisme avec la nature », pp. 307-339.

qui était nié par leurs adversaires politiques. Selon lui, déjà chez Marx, la méthode matérialiste, centrée sur le mouvement économique, est un fil conducteur de l'investigation historique.

Engels propose donc une théorie interdisciplinaire, il cherche à relier. Selon lui, si l'on considère le facteur économique comme seul déterminant, nous n'avons qu'une vision réductrice de la réalité. Il est cependant conscient du danger. Il met d'ailleurs en garde contre la tentation d'établir des rapports directs et unilatéraux entre l'économie et les productions intellectuelles d'une société. Engels souligne la relative autonomie des composantes de la superstructure sociale, au sein desquelles « le mouvement économique finit par se frayer son chemin comme une nécessité à travers la foule infinie de hasards ⁽⁹⁾ ». Il souligne que si on utilise cette méthode comme un modèle tout prêt, ce qu'a fait Lénine et surtout Staline, alors elle se transforme en son contraire. On ne peut faire cela, et Engels en avait donc bien conscience. Ceci n'a cependant pas empêché une interprétation mécaniste de la conception marxiste de l'histoire, notamment par les guesdistes français ⁽¹⁰⁾ dans les années 1880-1890. C'est plutôt dans la mise en oeuvre et les termes utilisés par Engels qu'il semble y avoir eu une confusion, qui pourrait expliquer cette interprétation.

Les commentateurs de Marx et Engels sont nombreux à avoir mis en garde contre l'aspect dangereux d'une loi dialectique dans la nature. En effet, les accusations de parenté avec les idéologies soviétiques pourraient être issues de cette idée de loi générale de la dialectique. Plus généralement, c'est donc la question du *statut* de la dialectique qui est en jeu. Si elle n'est pas une loi générale au sens fort, de quelle nature est-elle ? Cette question, parmi d'autres, a notamment fait l'objet de la correspondance entre deux grands commentateurs de Marx et Engels que sont Louis Althusser (1918-1990) et Lucien Sève (1926-2020).

Louis Althusser et le rejet des lois dialectiques

L'oeuvre de Louis Althusser exprime un certain embarras par rapport à la notion de dialectique. Selon lui, Marx n'a pas seulement renversé la dialectique de Hegel mais il a produit autre chose. Althusser constate qu'il existe plusieurs niveaux de

⁽⁹⁾ F. ENGELS, Lettre à Joseph Bloch datant du 21 septembre 1890.

⁽¹⁰⁾ Le guesdisme, qui tire son nom du leader socialiste Jules Guesde, correspond à la doctrine politique dominante au sein du socialisme français jusqu'en 1914. Elle refuse le socialisme réformiste qui implique la participation aux gouvernements bourgeois et souligne l'importance d'une préparation méthodique à la révolution par la lutte des classes.

contradictions dans le matérialisme marxiste, qui s'organisent selon une certaine hiérarchie. Plus spécifiquement, il constate que l'économie surdétermine l'ensemble politique, idéologique et juridique. Il y a donc une inégalité entre les différentes contradictions, déjà abordée précédemment. Ceci a pour conséquence, selon Althusser, que la dialectique devient chez Marx une forme d'évolutionnisme, car la surdétermination implique la primauté d'une contradiction sur les autres, ce qui induit un rapport de *causalité mécanique* : la causalité économique commandant le mouvement de toute réalité humaine, l'histoire est considérée comme mue par un schéma unilatéral de détermination. Autrement dit, l'histoire est fondamentalement *déterminée* par cette surdétermination, et cela conduit à un schéma évolutif unilatéral.

Selon Althusser, il faut mettre au jour et valoriser cet aspect déterministe, scientifique, de la théorie de Marx. Il défend l'existence d'une coupure épistémologique entre le jeune Marx des *Manuscrits de 1844*, celui du matérialisme historique, et le matérialisme dialectique de *l'Idéologie allemande* et du *Capital*. Selon lui, Marx a mis au jour le fait que toute philosophie méconnaît la réalité pratique à laquelle elle correspond, en faveur du versant idéaliste de la théorie. Althusser, lui, lit Marx pour en dégager le fond scientifique, il s'oppose aux interprétations humanistes et économistes, celles qui édulcorent le sens, la force d'action et de changement, la puissance analytique et le caractère original ou subversif de la pensée marxiste. En effet, selon lui, ce sont de telles interprétations idéalistes qui ont mené aux reprises idéologiques des partis politiques. Ainsi, il espère défaire l'idéologisation de Marx établie par le stalinisme.

Cependant, revenir au fondement scientifique de la dialectique marxiste ne signifie pas pour autant qu'il faille en faire une loi. Althusser s'interroge sur les thèses du matérialisme. Parmi elles, nous pouvons notamment citer le primat de la pratique sur la théorie, le primat de la matière ou de l'être sur la pensée, ou encore le primat de l'objet réel sur l'objet de la connaissance, etc. Althusser constate cependant une difficulté dans l'énumération de ces thèses, car ces dernières « varient en fonction de l'adversaire et de la conjoncture ⁽¹¹⁾ ». Il est donc possible d'énoncer ces thèses, mais elles sont changeantes. C'est pourquoi, selon lui, « plus que jamais, il faut entendre les thèses comme des positions, comme un ensemble de positions ⁽¹²⁾ ». Ces thèses matérialistes, dans leurs *rapports*, contiennent également des thèses *dialectiques*.

⁽¹¹⁾ L. ALTHUSSER, *Être marxiste en philosophie*, p. 267.

⁽¹²⁾ *Ibidem*.

Il postule que sont ces thèses dialectiques qui, malgré les thèses matérialistes, rendent le rapport à Hegel difficile à briser. En effet, ce rapport à Hegel induit l'erreur selon laquelle la seule chose que Marx reprend du système hégélien est la dialectique, séparée du contenu de ce système. Cette reprise est justifiée par le fait que la dialectique, chez Hegel, n'est qu'une méthode, et que cette méthode, étant donné qu'elle est universelle, pourrait s'appliquer à un autre système. Althusser déplore lui aussi la présence dans les textes d'Engels d'une telle loi dialectique universelle, issue de la reprise d'une méthode hégélienne. Dans sa *Dialectique de la nature*, Engels affirme notamment « celui qui mettait l'accent sur le système de Hegel pouvait être passablement conservateur dans ces deux domaines (de la religion et de la politique) ; celui qui, par contre, considérait la méthode dialectique comme l'essentiel, pouvait, tant en religion qu'en politique, appartenir à l'opposition la plus extrême ⁽¹³⁾ ». La dialectique n'est donc pas loin d'être considérée comme une méthode universelle.

Or, pour Althusser, rien n'est plus faux. Selon lui, la dialectique n'est pas une sorte de méthode qui serait accouplée à une théorie de l'être, en l'occurrence au matérialisme. Autrement dit, selon lui, *la dialectique n'est pas autre chose que le matérialisme*, d'où l'idée avancée plus haut selon laquelle la dialectique marxiste est autre chose qu'un simple renversement de la dialectique hégélienne. C'est pourquoi il est malheureux que chez Engels l'essence de la dialectique soit le mouvement, et que ce mouvement soit considéré comme la propriété par excellence de la matière. Dans cette optique, l'être est matière et mouvement, les lois de l'être sont celles du matérialisme et les lois du mouvement celles de la dialectique. L'idée d'une loi dialectique fut également mentionnée par Lénine. Pour Althusser, une telle loi est tout simplement aberrante, du moins si l'on considère l'idée de « loi » dans un sens scientifique, au sens d'un principe qui s'appliquerait à toute réalité, partout et en tout temps.

Donc, selon Althusser, « il n'y a pas de lois de la dialectique, mais des *thèses dialectiques* ⁽¹⁴⁾ ». La dialectique, qui relève de la philosophie, ne procure pas de connaissance de lois de son objet, elle énonce simplement des *thèses*. D'ailleurs, si l'on tente de dénombrer les lois de la dialectique, on éprouve rapidement des difficultés : on en déclare généralement trois ou quatre comme l'interdépendance des phénomènes, le saut qualitatif, la négation de la négation, la contradiction. Ceci ne nous permet pas d'affirmer l'existence de lois, mais uniquement de thèses. Ces thèses

⁽¹³⁾ K. MARX, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (trad. E. Bottigelli), Paris, Éditions sociales, 1979, p. 23, cité dans L. ALTHUSSER, *Être marxiste en philosophie*, p. 269.

⁽¹⁴⁾ L. ALTHUSSER, *Être marxiste en philosophie*, p. 270.

sont pour Althusser à la fois matérialistes et dialectiques. La preuve est que ces thèses matérialistes impliquent un rapport de primauté d'un objet sur un autre, c'est-à-dire un rapport de hiérarchie et donc une contradiction. Cette contradiction n'est pas générale, elle n'est pas une loi, mais elle est toujours spécifique. Les différentes thèses qui se succèdent sont toujours contradictoires, avec toujours une contradiction principale et une contradiction secondaire. Ceci, pour Althusser, reflète le rapport de domination au sein de la philosophie matérialiste que nous évoquions précédemment. Chez Marx, la philosophie est en effet en dernière instance une lutte dans la théorie. Dans ce cadre, les distinctions idéalistes entre être et pensée ne tiennent plus, il n'y a qu'un seul monde, une seule réalité, la connaissance de ce monde possède une autonomie relative, mais elle est soumise au procès de la nature en dernier lieu. La dialectique a pour fonction d'interdire au processus de connaissance de s'arrêter à des concepts fixes.

Althusser rappelle que même Lénine dit que le propre de la dialectique est d'aider à concevoir la contradiction dans l'essence intime des choses. La thèse a donc un caractère universel. Cependant, il ne s'agit pas d'une thèse ontologique pour autant. En effet, Lénine a eu la *prudence matérialiste* de définir la thèse de la dialectique comme étant susceptible d'aider à concevoir la contradiction, sans dire que la contradiction est la loi du développement des contraires ⁽¹⁵⁾.

Le rôle de la dialectique, pour Louis Althusser, n'est donc pas de se substituer aux lois découvertes dans la nature ni dans l'histoire humaine par la connaissance, son rôle est davantage d'ouvrir les voies, ouvrir l'espace de connaissance contre les préjugés idéalistes. Elle fournit également au processus de connaissance des catégories importantes en vue de la constitution et de la poursuite de ce processus. C'est également le cas des thèses matérialistes.

Lucien Sève et la réhabilitation d'une dialectique universelle

Lucien Sève, quant à lui, est plus modéré. Il ne rejette pas directement l'idée d'une dialectique universelle : il souhaite réintroduire l'idée de *dialectique générale*, sans pour autant en faire une loi universelle. Lucien Sève a sévèrement critiqué l'interprétation de Marx par Althusser, il lui reproche d'avoir élaboré une contrefaçon. Il ne veut pas d'une interprétation scientifique de Marx, il élabore une interprétation *humaniste et idéologique*.

⁽¹⁵⁾ Staline, par contre, ne fait pas preuve de la même prudence et considère la dialectique comme une loi.

S'il souhaite réintégrer l'aspect idéologique de Marx, c'est dans une optique matérialiste : la dialectique matérialiste reste en effet aux antipodes de ce qui rattachait la dialectique hégélienne à la théologie. Dans la perspective théologique de Hegel, la dialectique génère des inférences logiques qui sont en dernier ressort garanties par l'esprit divin. Dans la perspective de Marx, cette assurance s'effondre. Il n'est plus possible de rien démontrer au sens rigoureux du terme par un raisonnement dialectique. Plus encore, l'optique matérialiste permet selon lui de mettre au jour la dialecticité en tant qu'elle revient *aux choses-mêmes*, « c'est-à-dire en fin de compte l'éclatante spontanéité créatrice de la matière que tous les idéalismes rechignent à franchement admettre ⁽¹⁶⁾ ». En tant que matérialiste, Karl Marx cherche logiquement à inventer des catégories qui se rapprochent du réel.

Lucien Sève aborde lui aussi ce que l'on a parfois nommé la rechute ontologique de la dialectique, souvent attribuée à Engels qui souhaitait étendre la dialectique marxienne de l'histoire à une dialectique générale, réunissant histoire et nature. En effet, la deuxième et la troisième loi de la dialectique d'Engels montrent qu'il a bien placé la dialectique *dans les choses*, en faveur d'une ontologie générale du mouvement universel. Nous avons également souligné que Marx, lui non plus, ne voulait pas s'en tenir à une dialectique restreinte.

La question que pose Sève est la suivante : la détermination ontologique de la dialectique a-t-elle vraiment eu pour conséquence l'interventionnisme dont on l'accuse notamment dans les sciences ? Au contraire, pour Sève, le fait de rendre la dialectique aux choses mêmes pourrait avoir des effets positifs, notamment l'affirmation de la spécificité et de l'autonomie de chaque science au sein du mouvement universel. Selon lui, la dialectique restreinte pourrait nuire aux sciences historiques en affirmant l'objectivité de la dialectique dans ce domaine. En effet, il affirme que la dialectique restreinte correspond à un usage asymétrique de la dialectique. Il cherche à faire apparaître les présupposés métaphysiques qui accompagnent cet usage asymétrique de la dialectique, et à défendre l'idée selon laquelle une dialectique générale propose de meilleures garanties de respect du travail serein des sciences sociales, mais également des sciences naturelles, sans exclure que de nouvelles interrogations ne se fassent jour

⁽¹⁶⁾ L. SÈVE, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », p. 117.

sur la forme même que pourrait prendre aujourd'hui une dialectique renouvelée. Cette dialectique renouvelée naît du constat des sciences moderne :

Entre la fin des années vingt et le début de la seconde guerre mondiale, il y eut une période où nombre de scientifiques, y compris les plus grands, ont à des degrés et en des sens divers fait leur une conception dialectique explicite non seulement de leur science mais de ses objets – Niels Bohr ou Paul Langevin, Jean Cavaillès ou Albert Lautman (...) et chez les philosophes des sciences, Gaston Bachelard ou Ferdinand Gonseth ⁽¹⁷⁾.

La science contemporaine témoigne en effet d'une dialectique spontanée, à la fois de ses démarches et de ses objets. Pourtant, les scientifiques actuels, pour la plupart, ne connaissent ni Marx ni Hegel. Ces observations ont d'ailleurs été suivie par un grand silence concernant la dialectique dans les sciences de la nature et les mathématiques. Ceci a conduit la science à faire l'impasse sur un grand nombre de faits dont nous ne savons pas rendre compte. L'une des apogée de cette mouvance fut l'affaire Lyssenko, un pseudo-scientifique qui remit en cause la biologie classique, niant notamment l'existence de la génétique. Or, pour Lucien Sève, ces découvertes scientifiques invitent plutôt à une idée moderne d'une dialectique de ou dans la nature, ces constats mènerait donc selon lui à une *vraie dialectique de la nature*, celle qu'Engels a échoué à établir.

Si Lucien Sève affirme la nécessité d'une dialectique *générale*, il reconnaît également que certains lecteurs de Marx ont été trop peu méfiants à l'égard de l'idée selon laquelle la dialectique serait la « science des lois les plus universelles de *tout* mouvement ⁽¹⁸⁾ ». En effet, il ne s'agit pas de faire de la dialectique une vérité universelle, à laquelle les sciences devraient nécessairement se conformer. C'est précisément cette conception déductive des rapports entre philosophie et sciences qui, selon Lucien Sève, a conduit aux pires aberrations du savoir. Il rappelle à cette effet que « quel que soit le statut qu'on s'accordera à lui reconnaître, la dialectique n'est en tout cas pas une science et ne saurait énoncer aucune loi au sens fort de ces termes ⁽¹⁹⁾ ». Il n'est pas possible de déduire de la dialectique quelque chose du réel, elle ne permet pas de faire des inférences certaines, elle n'établit pas de lois au sens fort.

⁽¹⁷⁾ L. SÈVE, « Dialectique de la nature : un nœud de questions à reconsidérer », p. 69.

⁽¹⁸⁾ F. ENGELS, *Dialectique de la nature*, p. 273.

⁽¹⁹⁾ L. SÈVE, « Dialectique de la nature : un nœud de questions à reconsidérer », p. 72.

Cette dialectique générale ne permet en aucun cas de justifier les réponses scientifiques, mais elle permet cependant de suggérer à la science des questions judicieuses et des conjectures fécondes. En effet, selon Lucien Sève,

Son évidente fécondité est d'un autre ordre : critique, en ce qu'elle débusque les faux-semblants et contradictions que manque à percevoir une science de pur entendement ; heuristique, en ce qu'elle suggère des démarches conceptuelles propres à maîtriser ces contradictions, des inférences probables susceptibles d'orienter toute la recherche ⁽²⁰⁾.

En conclusion de ce chapitre, la reprise de Marx par les régimes communistes a définitivement construit un doute au sujet des fondements du marxisme. Ceci a poussé de nombreux intellectuels à s'éloigner du marxisme afin d'aller puiser leur inspiration dans d'autres sources. Certains ont cependant persisté, affirmant la présence d'éléments particulièrement féconds dans la pensée originelle de Marx. Engels a cherché à poursuivre le travail de Marx, en appliquant la méthode dialectique à la nature, en vue de créer un système total. Bien qu'il ait mis au jour l'intérêt d'un mouvement dialectique dans la physique, son ambition de théorie générale s'est finalement avérée très abstraite et trop ambitieuse.

Ceci, ainsi que les potentielles influences de son système naturel sur les philosophies soviétiques, ont rendu la pensée frileuse à l'idée d'une dialectique générale. Louis Althusser a notamment cherché à rendre son importance au caractère scientifique et déterministe de la pensée marxiste, tout en rejetant fermement l'idée d'une loi dialectique universelle. Cependant, certains comme Lucien Sève ou plus récemment Arnaud Macé, ont cherché à réhabiliter l'idée d'une dialectique générale, qui permette de voir la dialectique dans l'ensemble des domaines de la connaissance, qui ne soit pas une loi à laquelle doivent se plier les phénomènes, réconciliant ainsi les bienfaits d'un système total sans tomber dans la loi intransigeante. Nous verrons notamment comment Lucien Sève interroge les fondements de la dialectique pour envisager une dialectique générale, en lien étroit avec la dialectique matérialiste, sans pour autant risquer de tomber dans ses travers. Morin cherche également à penser une dialectique à la fois universelle qui ne soit pas pour autant une loi, ni une croyance providentielle.

⁽²⁰⁾ L. SÈVE, « Dialectique de la nature : un nœud de questions à reconsidérer », p. 118.

Chapitre 4 : L'impasse dialectique chez Marx

Nous l'avons souligné dans le premier chapitre, l'intérêt porté par Morin à Marx n'est pas seulement d'ordre idéologique et politique, mais il s'agit également d'un intérêt intellectuel, philosophique. Comme bien d'autres, Edgar Morin fut imprégné de la pensée de Marx : il y revient dans de nombreux textes et entretiens. Quelques-uns de ces textes publiés entre 1957 et 1993 sont regroupés dans un petit ouvrage paru en 2010 intitulé *Pour et contre Marx*. Ce regroupement a l'avantage de proposer un regard rétrospectif sur le cheminement de Morin au sujet de Marx. Ces textes, bien que temporellement fort espacés, sont d'une cohérence impressionnante. Dans cet opuscule, Morin montre une profonde compréhension de la capacité de Marx à saisir la réalité humaine complexe. Selon lui, il est nécessaire de « mesurer à quel point toute méthode pertinente renouera avec la puissance critique qui animait ses œuvres, en particulier celles dites de jeunesse ⁽¹⁾ ». En plus d'avoir fécondé toutes les pensées vivantes, en particulier en sciences humaines, selon Morin, le génie de Marx se situe donc dans sa puissance critique. Cette dernière constitue un atout principal pour aborder les questions d'actualité et appréhender le phénomène de mondialisation. Nous sommes en effet les héritiers de la période à laquelle vécut Marx : si nous avons apparemment su triompher du fascisme et du stalinisme, nous n'avons pas forcément compris ce qui s'était passé et nous ne disposons pas réellement de l'anthropologie qui permettrait de mettre au jour les racines de ces épisodes bouleversants de notre histoire. Pour faire face aux enjeux d'aujourd'hui, à la fois économiques, écologiques et éthiques, les théories marxistes pourraient donc nous être d'une grande utilité. Selon Alain Cugno, philosophe français, Morin montre ainsi « combien les questions philosophiques fondamentales sont, autant que jamais, les seules questions qui comptent, même et surtout quand l'esprit du temps croit qu'elles n'ont plus cours ⁽²⁾ » : en l'occurrence, balayer Marx signifierait se priver d'un enseignement essentiel.

Pour Morin, ce n'est cependant pas pour autant qu'il faut entreprendre un retour à Marx, car sa saisie du réel, aussi ambitieuse soit-elle, est fondamentalement limitée. Malgré son projet remarquable, selon Morin, le marxisme s'est sclérosé, c'est-à-dire qu'il s'est figé, a cessé d'évoluer et s'est trouvé incapable de réagir à des situations nouvelles, se rendant ainsi aveugle et sourd aux exigences qu'il avait pourtant su créer. Le mouvement dialectique au cœur du système marxien s'est lui aussi figé, remettant

⁽¹⁾ A. CUGNO, « Pour et contre Marx. Temps présent, 2010 », p. 102.

⁽²⁾ *Ibidem*.

en question l'intérêt d'une telle méthode. Le système tout entier s'est alors construit en impasse. S'il n'y a aucune raison d'opérer une rupture radicale, la critique marxiste doit donc nécessairement être critiquée à son tour. Voyons quels sont les éléments qui, aux yeux d'Edgar Morin, ont mené le marxisme dans cette impasse. Ceci nous permettra peut-être également de comprendre comment le marxisme a pu mener aux catastrophes politiques et sociales que l'on connaît. Pour le savoir, il nous faut, avec Morin, décortiquer le mouvement dialectique marxiste, afin de mettre au jour ses manquements et ses incohérences. La critique de Morin se résume à deux éléments : le système marxien serait à la fois trop restreint, trop *limité*, et trop *figé*. Explorons plus en détails ces deux points critiques.

Le pseudo-universalisme marxiste

Morin considère Marx comme un grand penseur, qui a su unir en lui philosophie, science, histoire, économie, sociologie en une anthropologie qui prend la forme d'une pensée fondamentale sur l'homme. À la suite de Marx, Morin, tout comme d'autres, a lui aussi tenté de construire une pensée sur l'homme qui soit la plus complète possible, et donc nécessairement interdisciplinaire. Pour Morin, le principal atout de Marx est qu'il est l'exemple même du penseur total, ce qu'il nommera plus tard *complexe*.

Cet objectif ambitieux et interdisciplinaire témoigne notamment de la volonté de Marx de tisser des liens entre science et philosophie. Nous l'avons vu précédemment, Marx éprouvait un grand intérêt pour le domaine scientifique, tout comme pour la philosophie. À cette époque, la philosophie est largement critiquée du point de vue de la science et de l'action, on lui reproche de ne pas être suffisamment ancrée dans la réalité. Marx reconnaît ces manquements et propose en réponse un système philosophique fondé sur le réel, sur les conditions matérielles de l'existence humaine. Ce faisant, il a pour ambition de dépasser la coupure épistémologique entre pensée et réel. Nous l'avons vu, Engels poursuivra cette entreprise dans sa *Dialectique de la nature*, tentant de penser ensemble histoire et nature.

Morin reconnaît en Marx un esprit universaliste. Le génie de Marx, selon Morin, se situe dans le fait qu'il n'a ni abandonné la philosophie, ni totalement adhéré à la science, à l'action ou au vécu. Au lieu de les séparer, il a voulu associer, entre-féconder, entredéchirer la philosophie, la science et l'action. Philosophie, science et action sont interconnectés dans un système dialectique. Ce faisant, Marx a voulu affronter, mettre en regard l'esprit de totalité philosophique avec le savoir

hypothétique, empirique, parcellaire et abstrait des sciences, ainsi que le vécu, c'est-à-dire à la fois l'action et l'existence.

Cette association dialectique entre philosophie, science et action est selon Morin particulièrement audacieuse, à tel point qu'elle est, dès le départ, intrinsèquement instable : elle se décompose naturellement en scientisme, pragmatisme ou en philosophisme ⁽³⁾. Dans le pire des cas, elle risque même de ne conserver que les formes dégradées de la philosophie, de la science et de l'action, et ce de façon hétérogène et incohérente. La démarche d'association dialectique perd alors tout son intérêt, et s'apparente même à une forme d'appauvrissement. Si le système marxien est donc au départ particulièrement ambitieux, ceci le rend également fondamentalement instable. S'attaquer à une telle entreprise comprend dès le début un risque important, celui de faire pis que bien, c'est-à-dire de voir se décomposer l'intérêt de chaque source alors qu'il voulait enrichir son système. Si ce risque d'appauvrissement est bien présent, le système lui-même contient la solution. En effet, c'est à l'intérieur même de ce lien de nature dialectique entre les trois instances que se situe le secret de leur cohésion, de leur association vertueuse. C'est dans le processus dialectique d'association réciproque que réside la possibilité d'embrasser cette totalité incohérente ou défaite, de la surmonter, au lieu de simplement l'éliminer. Parvenir à appréhender ce tout hétérogène constitue le seul moyen d'éviter les pétrifications que sont le scientisme, philosophisme ou pragmatisme.

Selon Morin, cette anthropologie élaborée par Marx, aussi ambitieuse soit-elle, s'avère trop restreinte, il qualifie cette dernière d'unidimensionnelle ⁽⁴⁾. Selon lui, Marx, tout comme Hegel avant lui, passent à côté de nombreux éléments essentiels de l'existence humaine. Chez Hegel, la vie humaine est rapportée à l'absolu et déconnectée du monde tangible. Chez Marx, la réalité humaine, cette fois ancrée dans le réel, n'inclut ni le mythe, ni l'imaginaire, ni la religion. L'être humain y est conçu comme un *homo faber*, producteur, sans intériorité et sans complexité. La conception marxienne de la société privilégie les forces de production et la lutte des classes. L'appropriation du pouvoir sur la société correspond à l'appropriation des forces de production. L'œuvre de Marx se concentre donc sur les éléments matériels de l'existence humaine : le travail, la production, l'économie. La question du spirituel ou

⁽³⁾ Ce néologisme est employé par Morin pour désigner une pensée philosophique déconnectée du réel, qui s'enfermerait en elle-même.

⁽⁴⁾ E. MORIN, *Pour et contre Marx*, p. 86.

de l'idée est chez lui rapportée à l'idée d'un mysticisme, idées et idéologies ne sont que de simples et illusoirs superstructures ⁽⁵⁾.

Dans *Le paradigme perdu : la nature humaine* ⁽⁶⁾, Morin montre que l'homme n'est pas seulement *sapiens* – rationnel, mais également *demens* – délirant, qu'il n'est pas seulement *faber* – producteur, mais aussi *mythologicus* – mythologique. Cette part irrationnelle et intérieure de l'homme, occultée dans le système marxien, est selon Morin absolument nécessaire à la compréhension de la vie humaine et à toute action au sein de celle-ci. Il souhaite redonner sa place à cette réalité socio-mythologique formidable. Pour ce faire, il met en avant la valeur de l'irrationnel, de l'art, de la poésie ou encore de la littérature. À plusieurs reprises, il propose de « faire copuler Marx et Shakespeare ⁽⁷⁾ ». En effet, il existe chez Shakespeare une conception tragique de l'existence qui n'a pas sa place dans la vision finalement optimiste de Marx. Lorsque Marx aborde le caractère dialectiquement progressiste du capitalisme, il omet en réalité une grande part de la tragédie qui accompagne cette avancée : tout ce que le capitalisme fait vivre au travailleur en l'exploitant, notamment en déportant les paysans vers les usines. Pour Morin, cet aspect tragique n'est pas pour autant un pessimisme, il affirme d'ailleurs « je reconnais la tragédie de la vie en même temps que ses beautés ⁽⁸⁾ ». Il n'y a dans le théâtre de Shakespeare aucun salut final, aucun Dieu, le spectateur est laissé avec cette dimension tragique des massacres, rien de mieux ne va en ressortir. Morin, contre ceux qui voulaient réduire Marx à sa dimension déterministe et empirique, c'est notamment le cas de Louis Althusser, souhaite au contraire réhabiliter cette dimension à la fois tragique et sublime de l'existence. Ceci se traduit également dans le fait que si Morin est sensible à la souffrance des opprimés et aux misères matérielles, tout comme l'est Marx, il est aussi sensible aux misères psychiques et spirituelles qui ne se limitent pas à une classe sociale.

De même, si Morin reconnaît l'utilité de Marx pour penser la mondialisation, le diagnostic de Marx sur le monde contemporain se focalise sur le caractère capitaliste. Selon Marx, ce caractère suffit pour caractériser nos sociétés, et rend ainsi secondaires les caractères étatiques, nationaux, démocratiques, techniques de nos sociétés. Or,

⁽⁵⁾ Marx utilise ce mot pour désigner l'ensemble des productions non-matérielles d'une société, les idées. La superstructure est entièrement déterminée par l'infrastructure, qui, elle, désigne tout ce qui est relatif à la production.

⁽⁶⁾ E. MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

⁽⁷⁾ Une expression que Morin reprend à plusieurs reprises, notamment dans le documentaire réalisé par Samuel Thomas intitulé « Regard sur Edgar » (2006).

⁽⁸⁾ E. MORIN, « Edgar Morin », p. 43.

Morin affirme que la bureaucratie, technocratie ou technologie ne sont pas plus abstraites que le capitalisme. Selon lui, la terre est emportée par quatre moteurs associés et incontrôlés : science, technique, économie et profit. Ces réalités sont chacune tout aussi puissantes que le capitalisme, car si le capitalisme est sans aucun doute un trait dominant de nos sociétés complexes, il n'est pas pour autant le seul.

Au fur et à mesure, la conception morinienne de l'existence humaine en vient encore à se complexifier. Il parle notamment de l'être humain plutôt que du masculin, et conçoit l'individu non-séparé de la société et de l'espèce, dans une trinité individu-société-espèce. Ces thèses anthropologiques, il les développe également de façon détaillée dans *L'Humanité de l'humanité : L'identité humaine*, cinquième volume de *La méthode*. Il met notamment l'accent sur la double identité humaine, à la fois naturelle, c'est-à-dire physicochimique et biologique, mais également psychique et culturelle, cette dernière identité constituant pour Morin l'humanité de l'humanité. Ce que Marx avait appelé « l'homme générique ⁽⁹⁾ » devient alors progressivement *homo complexus*, et Morin fait ainsi « éclater l'anthropologie restreinte et mutilée de Marx pour une anthropologie complexifiée ⁽¹⁰⁾ ». En ce qui concerne la vision de l'homme, la pensée de Morin est donc en rupture avec celle de Marx, tout en poursuivant et prolongeant l'idée d'un homme générique. Dans cet esprit, Morin a élaboré une anthropologie qui « cherche à révéler tout ce que comporte de complexe et d'inouï la notion d'homme ; (...) [son] anthropologie complexe intègre les anthropologies limitées ⁽¹¹⁾ ».

Finalement, Morin reproche à l'universalisme de Marx d'être trop abstrait. Or, c'est précisément cette abstraction que Marx reprochait lui-même à Hegel et qu'il entendait dépasser avec son matérialisme dialectique. Nous l'avons vu, Marx souhaitait se distancer d'Hegel en ramenant la dialectique sur terre. Morin considère cependant que la réalité humaine ne se réduit pas aux conditions matérielles. Selon lui, le matérialisme historique conserve donc un certain idéalisme. D'un côté Hegel a développé une philosophie déconnectée de la réalité, trop abstraite, et Marx, au contraire, développe une philosophie centrée sur les conditions matérielles de

⁽⁹⁾ Le terme allemand, *Gattungswesen*, est hérité de Feuerbach et désigne l'homme conçu comme un être universel, ouvert à la totalité de la nature dont il fait partie et dont l'activité productive est également universelle. Chez Marx, c'est par le travail que l'homme est un *Gattungswesen*. À ce sujet, cf. TRAN-VAN-TOAN., « Note sur le concept de "Gattungswesen" » dans la pensée de Karl Marx », in *Revue Philosophique de Louvain*, LXIX, n° 4 (1971), pp. 525-536.

⁽¹⁰⁾ E. MORIN, *Pour et contre Marx*, p. 11.

⁽¹¹⁾ *Ibidem*, p. 13.

l'existence, sur la réalité physique, occultant le monde des idées. Tous deux ont donc vu une discontinuité, une opposition entre le réel et l'irréel. Cette discontinuité se traduit chez Marx par une nette séparation entre infrastructure et superstructure.

Selon Morin, c'est plutôt une continuité qu'il faut voir entre le réel et l'irréel, il faut mettre en avant leur *fécondation réciproque*. Selon Morin, ce manque de réciprocité entre réel et irréel dans les systèmes de Hegel et de Marx, les a menés à omettre la question du devoir-être. Hegel et Marx ont en effet tous deux fait l'impasse sur le *sollen*. De son côté, Marx a cherché à évincer de son système tout ce qui se rattache aux idées. Or, le devoir être, c'est-à-dire le monde des rêves, des aspirations, des désirs, des mythes et des volontés, prend sa source dans les idées. Hegel, lui, s'est enfermé dans le monde des idées, empêchant ces dernières d'être incarnées dans le réel. Pour Morin, réel et idéal ne sont pas séparés : « le rêve n'est pas seulement de l'irréel, c'est une *matière ectoplasmique* qui demande à prendre corps et peut y parvenir. La totalité du réel comprend donc aussi l'imaginaire, l'idéal, le devoir-être ⁽¹²⁾ ». Le *sollen* est un mode d'être du réel. Plus encore, cette séparation entre réel et irréel, qui a mené Marx et Hegel à omettre le devoir-être, témoigne selon Morin d'une *insuffisance dialectique*. Si la relation entre réel et irréel était réellement de nature dialectique, il serait impossible de ne pas constater cette fécondation réciproque.

Le problème de l'action et l'insuffisance dialectique

Le fait que l'homme soit semi-imaginaire est ce qui lui permet de se projeter, d'espérer, et finalement de se mettre en mouvement, d'agir. Le devoir-être est, en ce sens, un laboratoire du réel. Sans devoir-être, aucune avancée n'est envisageable, l'homme ne peut être porté vers l'avant. Pour Morin, l'action naît au moment où les volontés humaines s'attaquent à la réalité objective des choses, le réel se fait au moment où il rencontre le devoir-être, et peut alors se défaire et se reconstruire. L'idéalisme stérilise l'action en tant qu'il est déconnecté de l'action concrète, et à l'inverse, un réalisme qui laisse tout faire nous sépare lui aussi de l'action. En effet, l'objectivité risque de rompre le contact vital qui nous relie au réel. Si nous voulons réellement être réalistes, il faut être un peu utopistes, c'est-à-dire qu'« il ne faut pas capituler devant le réel. Il est nécessaire de respecter la réalité, mais jamais de s'agenouiller devant elle ⁽¹³⁾ ». En bref, ni la pensée pure ni le pur vécu ne peuvent déboucher sur l'action.

⁽¹²⁾ E. MORIN, *Pour et contre Marx*, p. 26.

⁽¹³⁾ *Ibidem*, p. 29.

La contradiction marxiste entre théorie et pratique, entre réel et irréel a donc mené à masquer l'unité et la contradiction entre réel et devoir-être. Ces deux contradictions, selon Morin, si elles se recoupent, ne sont pas réductibles. En effet, dans l'idée de devoir-être se constitue l'aspiration au changement, à l'action concrète si chère à Marx. Il faut donc réintroduire le *sollen* dans notre vision du réel, et dans le réel lui-même. Car « le réel ne se reproduit nullement dans l'admiration de sa propre image, par narcissisme ou par pathogenèse ⁽¹⁴⁾ ».

Morin n'exclut cependant pas la possibilité de dérives liées à ce devoir-être. En effet, s'il n'est pas canalisé, le devoir-être peut se dissoudre en une rêverie nostalgique et ne mener à rien. Certains ont d'ailleurs reproché à Morin des idées trop utopistes ou des principes trop intransigeants. Or, selon lui, c'est précisément l'absence de rêve et d'utopie qui stérilise l'action. Sans prise de risques, rien ne peut arriver, ni de bon ni de mauvais. Pour Morin, il n'y a aucun moyen de parvenir à l'action concrète sans la théorie ni sans le devoir-être, c'est-à-dire sans un minimum d'utopie.

Nous l'avons vu, la pensée de Marx prend la forme d'une audacieuse synthèse entre philosophie, science et action. Dès le départ, son système prend donc la forme d'une véritable *praxis*, une transformation concrète. Nous l'avons exposé dans le deuxième chapitre, la pensée de Marx est une pensée du mouvement, de l'action, dont l'objectif est la transformation active de la société et de l'humain via l'action révolutionnaire. Morin salue d'emblée cet ancrage concret des théories marxistes et la volonté de transformation qui en découle. Cependant, si ce que Marx a nommé *praxis* contient ce que nous pouvons appeler un devoir-faire, elle ne contient pas pour autant un devoir-être : Marx n'a pas songé à réhabiliter le *sollen*. Le problème de l'action fait l'objet d'une importante critique de Morin envers la pensée de Marx, précisément car selon lui, ce problème s'inscrit dans une *insuffisance dialectique*. En effet, l'action transformatrice suppose un mouvement entre réel et idéal, et ce mouvement est *de nature dialectique*. Le problème de l'action révolutionnaire constitue selon Morin le problème dialectique par excellence, c'est selon lui le problème qui a été le mieux posé par Marx. Or, ce problème a été tranché par les révolutionnaires, jamais dénoué réellement en ses termes, et camouflé par le stalinisme. L'action s'y retrouve figée. Pour Morin, il y a deux raisons à cela : la *trop grande importance accordée à la synthèse* et le *trop peu de considération portée aux contradictions*. Voyons ceci de plus près.

(14) E. MORIN, *Pour et contre Marx*, p. 27.

Premièrement, selon Morin, la contradiction entre théorie et pratique chez Marx fut escamotée en une fausse praxis, et cette praxis a pris la forme d'une synthèse accomplie. La dialectique de Marx, en effet, est centrée sur la synthèse : l'accent y est mis sur l'avènement de la société sans classes comme objectif ultime. Les régimes communistes se sont d'ailleurs saisis de ce système déjà figé et l'ont figé encore davantage. Ils l'ont pris comme un modèle et ont encore davantage exalté la synthèse. En effet, la société concrète soviétique s'est présentée comme une synthèse accomplie, agitée de contradictions soit minuscules, soit très générales, comme la contradiction villes-campagnes. Le parti communiste s'est présenté comme cet universel concret, cette synthèse vivante des forces progressives de l'humanité. Selon Morin, les dialecticiens de l'ère stalinienne ont pour défaut d'avoir exalté la notion de synthèse au détriment de la contradiction, de la négation et du dépassement. La synthèse est alors devenue une sorte de mythe. Selon Morin et bien d'autres, cette société ne faisait qu'étouffer ses propres germes en devenir, ses ferments négatifs qui prennent la forme de contradictions sociales. Toute la positivité du système fut alors étouffée.

Morin affirme que c'est surtout le sens que l'on donne à la notion de synthèse que nous devons questionner. Dans un texte issu de la revue *Arguments* et repris dans son opuscule *Pour et contre Marx*, Morin revient sur ce que signifie pour lui la synthèse ⁽¹⁵⁾. Dans l'ordre de la matière, la synthèse correspond à un système d'équilibre et d'opposition des particules positives, négatives, neutres, au sein desquelles apparaissent de nouveaux équilibres oppositionnels que seul peut perturber un agent extérieur. Les synthèses se traduisent par des structurations nouvelles, des équilibres. À l'échelle chimique, la synthèse se traduit par l'apparition d'un corps nouveau, né de la combinaison de deux corps différents. Il souligne le fait que la synthèse s'accompagne toujours de ruptures, qui peuvent prendre la forme d'une déperdition d'énergie, d'un dépôt de résidus, d'un dégagement de gaz. Plus généralement, la vie est constituée d'échanges continuels, d'intercommunications, de réactions incessantes. Elle est déséquilibres, conflits perpétuels, et donc contradictions. Elle crée perpétuellement du nouveau, et à ce titre elle est aussi dépassement.

Les synthèses sont donc à la fois provisoires et partielles. En effet, Morin rappelle que le propre de la dialectique est précisément qu'elle ne s'arrête jamais, le processus de développement est incessant. Il n'y a donc aucun sens dans le fait de se concentrer sur la synthèse, du moins au sens d'une synthèse finale et totale, car cette dernière sera

(15) E. MORIN, *Pour et contre Marx*, pp. 24-25.

toujours remise en question. Cette idée d'une synthèse finale et totale correspond en réalité à la mort du système. C'est pourquoi selon Morin, « le terme essentiel et fécond de la dialectique est beaucoup plus le *dépassement* que la synthèse ⁽¹⁶⁾ ». Ce processus est infini, la lutte a lieu à chaque période et est constamment recommencée.

Pour revenir à l'idée d'un devoir-être, selon Morin, « la synthèse totale est le mythe de la dialectique, son *sollen* (« devoir-être ») qui l'anime et lui échappe toujours ⁽¹⁷⁾ ». La synthèse totale ne peut être construite dialectiquement, son devoir-être lui échappe. Elle n'est qu'un mythe et ne peut dès lors être effective. Ce mythe prend la forme d'une parure d'espoir et de synthèse universelle, qui masque en réalité son impuissance critique et pratique. La dialectique est un mouvement dynamique, une transformation constante. Chez Marx, qui met en avant la synthèse, le dépassement reste dans un système figé. Si la synthèse dialectique est bel et bien un moment privilégié, rien ne sert de la gonfler, de la rendre plus importante ou centrale que ce qu'elle n'est réellement, au risque de scléroser le système tout entier.

Cette exaltation de la synthèse a pour conséquence que les contradictions sont vues comme devant nécessairement être dépassées, en vue d'une situation meilleure. Selon Morin, la dialectique marxiste ne tient pas suffisamment compte des contradictions. Or, ces dernières sont pourtant fondamentales, inéliminables, indépassables. Les contradictions humaines essentielles, celles qui sont les plus déterminantes, ne trouvent jamais leur synthèse. Les synthèses sont toujours parcellaires, temporaires, elles peuvent être dépassées quotidiennement. En effet,

La dialectique progresse à l'arrachée, dans un effort perpétuellement recommencé. Les contradictions finissent par rattraper le dialecticien qui les a trop aisément dépassées, et n'en font qu'une bouchée ⁽¹⁸⁾.

Cette trop faible importance accordée aux contradictions porte à conséquence :

Les incertitudes et interdépendances de notre monde complexe, au lieu d'être considérés comme les défis à relever, apparaissent comme des obstacles insurmontables qui entretiennent à leur tour l'impuissance et l'au jour-le-jour ⁽¹⁹⁾.

Dans cette optique de dépassement des contraires, les oppositions sont considérées comme indésirables. Nous reviendrons sur ce point dans le septième chapitre, lorsque nous aborderons la notion d'incertitude.

⁽¹⁶⁾ E. MORIN, *Pour et contre Marx*, p. 25.

⁽¹⁷⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁸⁾ *Ibidem*, p. 26.

⁽¹⁹⁾ *Ibidem*, p. 104.

Ceci n'est pas sans lien avec la première critique adressée par Morin au système marxiste, selon laquelle son ambition universaliste s'avérait incomplète. En effet, sa volonté de généralisation a également mené Marx à occulter les différences et la diversité. Or, la diversité constitue la richesse même du réel. Morin tentera de penser ensemble cette volonté généralisante et la conservation des spécificités grâce à la notion clé d'*unitas multiplex*, l'unité qui produit et contient des diversités. Le système marxien, centré sur la synthèse, ne fait donc pas place aux divergences ni aux contradictions, sabotant ainsi lui-même son projet universel et dynamique.

Selon Morin, c'est cette exaltation de la synthèse au détriment de la contradiction et de l'opposition qui pose le problème de *l'action*. Selon Morin, le marxisme dégradé correspond à une praxis béate, incapable d'agir. Ceci a des implications importantes : Le dégel dialectique concerne directement la praxis. Il nous permet de dégager les lignes de force pour une attitude politique vivante. Si la dialectique est censée être un mouvement dynamique d'ouverture, elle est ici *figée*. En termes dialectiques, dans le système marxien, la positivité est pétrifiée et la négation est mise sous le tapis. Or, selon Morin, « La dialectique de l'action ne doit jamais surestimer le terme positif au détriment du terme négatif, ou, réciproquement, ne doit jamais sous-estimer le devoir-être au profit du fait accompli ⁽²⁰⁾ ». Les marxistes, notamment ceux de l'époque stalinienne, ont ignoré le rôle positif de la négation et donc de l'opposition. Le système était à la fois trop orthodoxe, trop figé, et ne permettait plus la nouveauté. Pour Morin, la dialectique fut atrophiée : elle stérilisa la négation et par conséquent pétrifia la positivité, et d'autre part mythifiée en gonflant le moment de la synthèse. Selon Morin, « il ne fallait pas remettre la dialectique sur ses pieds (comme le prétendait Marx), mais sur ses roues ⁽²¹⁾ ». C'est ce qu'il entend faire avec son principe dialogique.

Spécificité du système marxiste et rapport à la dialectique hégélienne

Pourquoi Marx accorde-t-il autant d'importance à la synthèse ? Pourquoi la place-t-il au centre de son système, au détriment des contradictions ? Une piste pourrait être trouvée dans les écrits de Louis Althusser au sujet de la dialectique marxiste, que nous avons déjà abordés. Au terme de son analyse, il conclut que la spécificité du système marxiste, et plus précisément de la dialectique marxiste, est qu'elle contient plusieurs niveaux de contradictions. Ceci lui confère un caractère *asymétrique* : certaines contradictions sont plus importantes que d'autres, certains termes plus

⁽²⁰⁾ E. MORIN, *Pour et contre Marx*, p. 44.

⁽²¹⁾ *Ibidem*, p. 12.

importants que d'autres. Par exemple, au sein de l'opposition entre bourgeoisie et prolétariat, le prolétariat possède un rôle supérieur, et la bourgeoisie capitaliste n'a qu'un rôle d'utilité. Il y a dès lors une *domination* au sein même de la contradiction : un des deux termes domine l'autre. Cette domination, Althusser, la qualifie d'« inégalité des origines ⁽²²⁾ ». Cette inégalité, qui prend la forme d'une asymétrie, est intrinsèque à la conception marxiste de la dialectique. Elle implique une forme d'évolutionnisme, qui pourrait expliquer pourquoi la dialectique marxiste se concentre autant sur le dépassement des contradictions et sur l'avènement d'une synthèse.

Cette spécificité de la dialectique marxiste nous mène à nous interroger sur la portée de la critique d'Edgar Morin. En effet, cette critique s'adresse-t-elle à toute méthode dialectique ? Autrement dit, toute dialectique peut-elle être accusée de privilégier le dépassement ou la synthèse au détriment des contradictions et de leur fécondité ? Nous émettons ici une hypothèse, selon laquelle cette critique de Morin à l'égard du terme dialectique se fonde uniquement sur des éléments spécifiques à la dialectique marxiste. Dès lors, cette critique serait justifiée *uniquement à l'égard de la dialectique marxiste*, et non des autres formes de la dialectique. Afin de confirmer ou infirmer cette hypothèse, il nous faut rechercher si cette spécificité de la dialectique marxiste est belle et bien une spécificité, ou si elle se retrouve également dans d'autres conceptions de la dialectique, notamment la dialectique hégélienne.

Hegel est le premier philosophe à avoir fait de la dialectique le moteur du réel, et reste encore le philosophe de référence en la matière. Afin d'examiner plus avant notre première hypothèse, il faut nous replonger un instant dans le mouvement dialectique tel qu'imaginé par Hegel. Nous ne reviendrons pas ici sur le caractère idéaliste de sa théorie, qui a déjà fait l'objet d'une critique approfondie dans le second chapitre, mais plutôt sur le mouvement dialectique en tant que tel, ses différents moments, ses caractéristiques principales.

Chez Hegel, le mouvement de la pensée procède par contradictions surmontées, comme le suggère l'idée de base d'une dialectique. Cependant, ce *dépassement* des contradictions est exprimé par Hegel grâce au terme « *aufheben* », qui signifie à la fois supprimer et conserver. La contradiction subsiste donc d'une certaine manière, en même temps que cette dernière est dépassée. Cette contradiction est conçue par Hegel

(²²) Cf. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, La découverte, 2005. Plus spécifiquement, la sixième partie du livre qui s'intitule « Sur la dialectique matérialiste ».

comme le moteur de l'histoire : à ses yeux, le réel est animé d'une négativité, qui constitue sa puissance et qui le déchire perpétuellement. En effet, le processus dialectique, souvent résumé en trois étapes, est en réalité constamment renouvelé : à chaque étape, une détermination est niée, et en même temps conservée. Hegel n'utilise d'ailleurs pas le terme synthèse mais parle plutôt d'une « négation de la négation ». Si cette négation de la négation est conçue comme un dépassement, elle porte en elle un aspect négatif que ne contient pas, à première vue, l'idée d'une synthèse.

Concernant l'importance accordée à la synthèse, Hegel affirme que la philosophie doit être « l'intelligence du présent et du réel et non la construction d'un au-delà ⁽²³⁾ ». La philosophie, et donc la dialectique, doivent être centrées sur le présent, sans se projeter dans le futur, dans ce que nous avons nommé précédemment le « mythe du devoir-être », entendu comme un état final idéal. Cette idée se confirme par le fait que les différents moments de la dialectique hégélienne ne sont pas considérés comme étalés temporellement, mais davantage vus comme opérant *simultanément*. Ceci distingue la dialectique hégélienne de la dialectique marxiste, intrinsèquement menée par une flèche temporelle, historique, concrète. Cette simultanéité des processus dialectiques ainsi que leur continuité implique chez Hegel une certaine symétrie entre les termes de la contradiction, s'opposant à la conception asymétrique des contradictions marxistes, soulignée par Althusser. Dès lors, la dialectique hégélienne semble définitivement laisser davantage de place à la contradiction, alors que la dialectique marxiste possède un caractère toujours déjà projeté, orienté.

Il semblerait donc que la critique de Morin ne soit pas recevable si elle entend critiquer l'idée de dialectique en général, mais uniquement si elle cherche à critiquer la conception marxiste de la dialectique. Ceci s'explique par des différences fondamentales entre la dialectique marxiste et la dialectique hégélienne, mais également par des spécificités propres au système marxiste, notamment soulignées par Althusser : Marx n'aurait pas seulement renversé la dialectique, mais aurait produit *autre chose*.

Pour conclure, voici les quelques points à retenir de ce chapitre. Morin souligne l'esprit universaliste de Marx, qui met en lien ses différentes thèses à la lumière de plusieurs disciplines. Cependant, malgré cette remarquable ambition, Marx n'est pas parvenu à rendre compte de la dimension complexe de la réalité historico-sociale. En

(²³) G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, pp. 40-41.

effet, il imagine la matière comme réalité essentielle de l'univers, or, pour Morin, « la matière n'est qu'un des aspects d'une réalité physique polymorphe, apparaissant comme énergie, matière, organisation ⁽²⁴⁾ ». Plus encore, le système marxiste s'est révélé figé, perdant ainsi toute sa capacité transformatrice. Les raisons d'une telle sclérose sont selon Morin à trouver dans la conception marxiste du mouvement dialectique : cette dernière met en avant la synthèse au détriment de la contradiction. Or, pour Morin, les contradictions du réel se meuvent dans un mouvement perpétuel, où les synthèses sont elles-mêmes constamment dépassées. Morin cherche à rendre leur importance aux contradictions afin de rendre au réel son potentiel d'action. Selon lui, ce sont donc les fondements cognitifs de la doctrine de Marx qui sont problématiques. Ces insuffisances pourraient même avoir participé au triste sort qui fut réservé à sa théorie. En effet, selon Morin, « La dialectique est donc née partiellement amputée : elle ignorait la réalité semi-imaginaire de l'homme et méprisait le devoir-être et empêchait l'action ⁽²⁵⁾ ». Cette phrase résume clairement les deux critiques adressées à Marx par Morin. Morin fut donc fidèle toute sa vie et dans toute son oeuvre à la perspective marxienne de son adolescence, et c'est précisément cette fidélité qui l'a incité à dépasser Marx dans le sens hégélien du terme, c'est-à-dire dépasser en conservant. L'analyse marxiste de la société du XIX^e siècle nous est d'une grande utilité pour penser les problèmes de notre temps, et constitue dès lors un outil pour le futur. En conclusion il affirme que : « Marx est multi-présent mais jamais dominant, maître-penseur mais jamais maître de ma pensée ⁽²⁶⁾ ». Sa relation à sa pensée est à la fois concurrente, complémentaire et antagoniste, c'est-à-dire finalement complexe.

Plus encore, nous avons montré que la critique de Morin porte sur des aspects spécifiques à la dialectique marxiste, qui ne sont notamment pas présents dans le système hégélien. Si la critique de Morin est donc bien fondée, elle ne s'applique qu'à la dialectique marxiste et non à toute forme de dialectique. Cependant, nous sommes en droit de nous demander pourquoi alors Morin a-t-il voulu se débarrasser du concept de dialectique au profit d'un autre terme ? Pour le comprendre, il faut nous intéresser à ce principe dialogique avancé par Morin.

⁽²⁴⁾ E. MORIN, *Pour et contre Marx*, p. 76.

⁽²⁵⁾ *Ibidem*, p. 43.

⁽²⁶⁾ *Ibidem*, pp. 13-14.

Chapitre 5 : Le principe dialogique chez Edgar Morin

Nous avons mis au jour les insuffisances de la dialectique telle que conçue dans les écrits de Karl Marx. Ces insuffisances s'articulent notamment autour de l'importance accordée à la contradiction dans le mouvement dialectique. Nous l'avons vu, il y a bien une contradiction dans la dialectique hégélienne et sa reprise par Marx, qui naît dans la négation de la thèse initiale. Chez Hegel comme chez Marx, le moment du négatif est considéré comme nécessaire. Cependant, cette conception du négatif comme passage obligé mais éphémère n'est pas suffisante, du moins chez Marx, où une trop grande attention est portée à la synthèse. Morin, lui, souhaite rendre son importance à la contradiction. Selon lui, non seulement il y a des contradictions qui sont indépassables, peut-être même les plus fondamentales, quant aux autres, rien ne sert de chercher à les dépasser à tout prix, car c'est précisément en elles que se trouve la richesse du mouvement du réel, ainsi que la possibilité d'une action concrète.

En élaborant sa pensée complexe, notamment dans *La Méthode*, Edgar Morin a eu besoin d'une logique différente de la logique cartésienne. Au début, il utilise le mot « dialectique ». Cependant, pour faire face aux insuffisances de la pensée marxiste et pour rendre son importance à la contradiction, il abandonne progressivement l'idée de dialectique au profit d'un nouveau principe : le *principe dialogique*, qu'il a créé. Le grand avantage de ce principe dialogique est qu'il permet à ses yeux de rendre compte de la persistance de la contradiction dans l'unité. Cette transition entre dialectique et dialogique s'est déroulée en même temps que Morin prenait ses distances avec le marxisme. Elle est particulièrement visible dans son ouvrage *Science avec conscience*, publié en 1982, dans lequel il explicite les raisons de cette transition, pourtant déjà bien amorcée dès les années cinquante. *Science avec conscience* reprend d'ailleurs des écrits antérieurs. Voyons premièrement quels sont les traits principaux de ce principe dialogique, ses différentes acceptions ainsi que quelques-unes de ses applications. Ensuite, nous le comparerons avec ce que nous avons déjà pu observer à propos de la dialectique, en cherchant à mettre au jour leurs points de friction. Finalement, nous analyserons une autre critique particulièrement éclairante, celle de Lucien Sève. Cet apport nous intéresse tout particulièrement en tant qu'il s'agit également à la fois d'une critique de la dialectique en général et d'une critique de la dialectique marxiste.

Le principe dialogique : définition

Nous avons déjà abordé quelques traits associés au terme « dialogique » dans notre introduction. Selon son acception commune, il s'agit d'un adjectif désignant ce

qui prend la forme d'un dialogue. Ce qualificatif est donc à première vue attaché au domaine du langage et de la discussion. Que ce soit dans une discussion ou dans un autre cadre, on retrouve l'idée de mettre ensemble plusieurs logiques, plusieurs manières de raisonner. En ce sens, le terme « dialogique » implique la mise en rapport de deux ou plusieurs interlocuteurs ayant chacun leur mode de pensée, leur logique. Il contient dès lors l'idée de mettre ensemble, d'interconnecter des éléments qui sont *de nature différente*.

On trouve également le terme « dialogisme », qui, au-delà de désigner la simple forme du dialogue, devient un important concept dans le domaine littéraire. Ce concept est notamment développé par l'historien et théoricien de la littérature russe Mikhaïl Bakhtine (1895 – 1975), précurseur de la sociolinguistique, qui l'associe à l'idée de « polyphonie ». Bakhtine fréquente les cercles mystiques orthodoxes, et est notamment accusé de pratiquer des activités subversives anti-soviétiques. Il évite de justesse d'être déporté au goulag et il lui est alors interdit de séjourner à Moscou. Il a, lui aussi, une certaine influence marxiste. Chez lui, la dialogique correspond à un mode de communication avec des origines et implications sociologiques. Il qualifie notamment les œuvres de Dostoïevski de dialogiques, ces dernières sont en effet selon lui construites comme un dialogue, mais pas n'importe lequel :

[...] le roman de Dostoïevski est dialogique [dialogiĭcen]. Il est construit non pas comme l'unité d'une seule conscience qui aurait absorbé, tels des objets, d'autres consciences, mais comme l'unité d'interactions [celoe vzaimodejstviia] de plusieurs consciences dont aucune n'est devenue complètement objet pour l'autre. Cette interaction n'offre pas de prise à l'observateur extérieur pour une objectivation de tout l'événement selon le modèle monologique habituel (thématique, lyrique ou cognitif), et l'oblige de ce fait à y participer. Non seulement le roman dostoïevskien n'accepte, en dehors de la distribution dialogique, aucune troisième conscience englobant monologiquement tout l'ensemble, mais il est, au contraire, entièrement structuré de façon à laisser l'opposition dialogique [dialogiĭceskoe protivostojanie] sans solution. [Il ne s'agit évidemment pas d'antinomie, d'opposition d'idées abstraites, mais d'antagonisme événementiel entre personnalités autonomes [cel'nye liĭcnosti] ⁽¹⁾.

Le dialogue, dans l'œuvre de Dostoïevski, est donc compris comme une unité d'interactions, dans laquelle l'opposition entre les deux interlocuteurs est conservée. Pour Dostoïevski, l'intérêt du dialogue ne réside pas dans sa résolution, mais bien dans l'opposition constante entre les interlocuteurs, sans intervention extérieure. Morin

⁽¹⁾ M. BAKHTINE, *La Poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1970, p. 51., cité dans I. TYLKOWSKI, « La conception du dialogue de Mikhaïl Bakhtine et ses sources sociologiques » (l'exemple des *Problèmes de l'œuvre de Dostoïevski [1929]*) », p. 54.

reprend également cette idée selon laquelle l'interaction entre plusieurs entités ne résulte pas nécessairement en une entité supérieure englobant l'ensemble, mais que cette interaction peut être structurée de façon à conserver l'opposition dialogique, sans chercher à y apporter de solution. Plus encore, Bakhtine considère que le dialogue, considéré de cette façon, ne s'arrête jamais. Il dit notamment : « Être, c'est communiquer dialogiquement [obščat'sja dialogičeski]. Lorsque le dialogue s'arrête, tout s'arrête. C'est pourquoi, en fait, le dialogue ne peut et ne doit jamais s'arrêter ⁽²⁾ ». Chez Morin également, le mouvement dialogique est sans fin, et ce sont les nouvelles convergences et oppositions qui font la richesse de l'association. Morin avait par ailleurs connaissance des travaux de Bakhtine : il souligne dans le premier tome de *La Méthode* que « l'organisation est un concept polyphonique ⁽³⁾ », probablement en référence aux travaux de Mikhaïl Bakhtine.

La différence primordiale entre Morin et Bakhtine se situe dans le fait que pour Morin, la dialogique, tout comme la dialectique chez Hegel et chez Marx, ne s'arrête pas au domaine du langage, mais s'applique à toute réalité, et à toute pensée qui cherche à s'y rapporter. La dialogique est un *principe* dialogique, qui met en mouvement le réel et la pensée. Il permet selon Morin d'envisager la mise en lien et l'interpénétration de différentes logiques, il correspond au fait d'unir ces différentes logiques en une totalité, et ce *sans que la dualité ne se perde dans cette unité*. La dialogique correspond donc à une entité à première vue contradictoire, car elle porte en elle l'unité des contraires. Pour décrire cette unité toujours différenciée, Morin invoque la notion d'*unitas multiplex* ou unité multiple, il parle également d'uni-dualité. L'objectif de la dialogique, en ce sens, est le dépassement des alternatives de type « ou bien...ou bien... » : ou bien l'unité ou bien la multiplicité. La dialogique correspond à la « complémentarité des antagonismes ⁽⁴⁾ », elle implique une certaine conception de la relation entre un tout et les parties qui le composent, mais également entre unité et multiplicité. L'approche dialogique a pour particularité d'accepter que deux principes différents ou antagonistes soient unis dans le même tout, sans perdre l'unicité qui les distingue. Elle cherche à conserver à la fois tout et parties, à la fois l'un et le multiple. Plus encore, le principe dialogique constitue la garantie d'un ensemble complexe. En effet, les différents éléments rassemblés dans l'unité dialogique ne sont pas

(2) M. BAKHTINE, *La Poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, p. 344, cité dans : I. TYLKOWSKI, « La conception du dialogue de Mikhaïl Bakhtine et ses sources sociologiques », p. 55.

(3) E. MORIN, *La méthode*, tome I : *La Nature de la nature*, p. 135.

(4) N. VALLEJO-GOMEZ, « La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques. Entretien avec Edgar Morin », p. 250.

simplement mis côte à côte, additionnés, mais ils sont entremêlés, confrontés dans un tout complexe. Dans la même idée, Morin établit une distinction entre la notion commune de mélange et celle de métissage. Dans un mélange, différents éléments sont simplement mis ensemble, tandis que le métissage suggère un réel déchirement entre ces éléments. Dès lors, la notion de métissage serait plus apte à rendre compte de l'interpénétration des éléments contradictoires, et donc du caractère complexe de l'ensemble. Cette idée de tout complexe suggère que la relation entre deux ou plusieurs entités que permet le principe dialogique n'est pas uniquement une relation de concurrence ou d'opposition, mais également une relation qui relève de la complémentarité : l'unité complexe se nourrit à la fois de contradictions et de complémentarités. Les différentes instances du tout se nourrissent continuellement l'une de l'autre, et ce tout en continuant à s'opposer et à tirer profit de cette opposition. Afin d'explicitier la nature de la relation entre ces instances, Morin puise également son inspiration dans la philosophie chinoise, et notamment dans le taoïsme, reprenant la métaphore du yin et du yang. Le yin et le yang correspondent à deux catégories formant une paire de concepts, qui, par leur complémentarité et leur opposition, se prêtent à une première analyse de tous les phénomènes de la vie et du cosmos.

Selon Morin, les exemples d'interactions dialogiques sont à trouver absolument partout. Si nous nous intéressons de plus près à l'être humain, nous y trouvons rapidement de nombreuses associations à caractère dialogique. Parmi elles, autonomie – dépendance, passion – raison, égocentrisme – altruisme, individu – société – espèce. Ces instances sont présentes en chaque être humain et s'opposent en même temps qu'elles sont nécessairement associées : elles ne peuvent s'éloigner l'une de l'autre. Il nous faut également citer un autre couple conceptuel, présent dès la naissance de l'Univers, il s'agit de l'association conflictuelle entre ordre et désordre. L'interaction dialogique entre ordre et désordre est primordiale et constitue l'un des points de départ nécessaires à la réflexion autour de la complexité, nous reviendrons sur ces notions.

Dans *La Connaissance de la connaissance*, troisième tome de *La Méthode*, Morin définit le principe dialogique comme étant « l'association complexe (complémentaire/concurrente/antagoniste) d'instances, *nécessaires ensemble* à l'existence, au fonctionnement et au développement d'un phénomène organisé ⁽⁵⁾ ». On retrouve ici l'idée selon laquelle le principe dialogique suppose que des éléments fondamentalement différents puissent former un tout sans que leur dualité ne se perde

(5) E. MORIN, *La Méthode*, tome III : *La Connaissance de la connaissance*, p. 98.

dans ce tout. Plus encore, le caractère complexe de cette association entre plusieurs instances s'exprime dans la diversité des modalités de leurs interactions : il s'agit à la fois de complémentarité, de concurrence et d'antagonisme. La complexité surgit au coeur de l'un : l'unité d'un être, d'un système complexe, d'une organisation active, ne peut être comprise par une logique identitaire. Dans l'un, il y a diversité, mais aussi relativité de l'un, relationnalité, altérité, duplicité de l'un, incertitudes, ambiguïtés, dualités, scissions, antagonismes, et l'union de ces notions. L'un est relatif vis-à-vis de l'autre, il ne peut être défini de façon intrinsèque : pour émerger, il a besoin de son environnement. L'un, tout comme tout ce qui produit de l'individualité, de l'autonomie, de la permanence, est toujours à la fois complexe, il est une *unitas multiplex*.

Plus encore, selon cette dernière phrase de Morin, la complexité que permet la conception dialogique des interactions est nécessaire à la fois à l'existence mais également au développement de tout phénomène organisé, c'est-à-dire tout phénomène qui n'est pas de l'ordre du pur désordre. Le principe dialogique suppose donc toujours un *mouvement*, nécessaire à toute construction, toute évolution réelle. L'association complexe d'instances, régie par un principe dialogique, constitue l'origine de tout phénomène organisé, toute production. Cette idée d'organisation, proprement dynamique, n'est pas sans faire penser à la *praxis* de Marx, activité humaine productrice.

Le principe dialogique se caractérise donc par l'idée *d'unité complexe*, au sein de laquelle deux logiques à première vue opposées se nourrissent mutuellement. Elles se complètent tout en se livrant à une compétition incessante, tentant de s'éliminer mutuellement. Cette compétition est vue comme une *compétition coopérative d'idées opposées*. Les instances sont à la fois indissociables et indispensables en vue de comprendre la réalité au sein de laquelle elles s'opposent, se repoussent. Cette fusion de deux principes différents ou antagonistes dans un même tout illustre la complexité du réel, et ne cherche donc pas à rendre le réel cohérent par l'élimination des contradictions. Plus encore, elle permet de rendre compte du mouvement du réel, qui engendre tout phénomène d'organisation.

Quelques exemples d'interactions dialogiques

Le principe dialogique permet notamment à Morin de penser l'identité humaine, alors qu'il reprochait à Marx d'en donner une définition trop restreinte. Dans *Penser l'Europe*, il écrit que nous vivons en réalité dans l'illusion selon laquelle notre identité

serait indivisible. Selon lui, notre identité est toujours, elle aussi, une *unitas multiplex*, une unité complexe. Nous avons tous plusieurs identités, nous sommes tous des poly-identitaires, car nous unissons en nous à la fois une identité familiale, une identité transnationale, et éventuellement une identité confessionnelle ou doctrinale. L'unidualité est donc d'emblée présente en l'homme. En tant qu'être *unidual*, l'homme est également à la fois totalement biologique et totalement culturel. Chez Marx, l'identité humaine est principalement définie par l'appartenance à telle ou telle classe sociale, une vision réductrice aux yeux de Morin.

Plus largement, le principe dialogique s'applique également à toute société. Morin prend l'exemple de la culture européenne : selon lui, ce n'est pas la fameuse synthèse judéo-chrétienne qui fait l'unité de la culture européenne. Il y a sans aucun doute au cœur de la culture européenne une diversité, des différences, des particularités, qui sont mises en relation, volontairement ou non. En effet, nous savons que la culture européenne tient ses origines à la fois de la culture juive, chrétienne, grecque et romaine. Ces cultures obéissent à des principes distincts, et s'opposent en de nombreux points. Mises ensemble, elles forment la culture européenne, unique. Or, selon Morin, ce n'est pas tant l'association finale qui fait la richesse de cet ensemble, mais plutôt ce qu'il a appelé « le jeu à la fois complémentaire et concurrent, antagoniste, entre les différentes instances ⁽⁶⁾ ». Autrement dit, on ne cherche pas forcément à ce que les différentes instances se mettent d'accord sur une logique commune, mais plutôt à mettre l'accent sur le fait qu'elles conservent chacune leur propre logique. Ceci n'empêche pas le fait que ces différentes logiques sont reliées par une structure organisationnelle et par une praxis, une action concrète, qui en est le creuset. Pour conclure au sujet de cet exemple, nous pouvons dire que l'utopie communautaire qu'est l'Europe ne se trouve pas dans une synthèse qui serait vivante ici ou là, mais précisément dans la *relation entre ses instances constitutives*.

L'exemple scientifique est lui aussi particulièrement éclairant. En effet, l'unité de la science correspond à la diversité des méthodes, des outils, des procédés, des théories. Il ne s'agit pas simplement de valoriser ou de mettre en lien ces différents apports, mais de pouvoir rendre compte de leurs interactions et de leurs oppositions en tant qu'elles sont constitutives du procédé scientifique. Il est en effet possible de concevoir la science comme un tout formé à la fois d'empirisme, de rationalité, d'imagination, de vérification. Ces différents éléments répondent à des logiques différentes, leurs

⁽⁶⁾ E. MORIN, *Penser l'Europe*, p. 28.

exigences et leurs résultats s'opposent d'ailleurs régulièrement. Pourtant, ils ne peuvent être séparés et sont en constant dialogue. Pour véritablement comprendre la science, il est nécessaire de prendre en compte ces différentes logiques : sans ces quatre éléments, la science s'effondrerait. Un exemple flagrant est celui des théories scientifiques concernant la nature de la lumière : pendant longtemps, deux théories se sont affrontées, la théorie ondulatoire et la théorie corpusculaire. Aujourd'hui, il est scientifiquement admis que ces deux théories peuvent être vraies en même temps. Plus encore, selon Morin, dans le domaine scientifique mais également partout ailleurs, ce n'est ni le déterminisme ni le hasard qui créent la richesse fascinante qui fait l'objet de toute recherche scientifique. En effet, concernant ce qui génère de la *vie*, « ce n'est pas le déterminisme qui est d'une "richesse fascinante", ce n'est pas non plus le hasard. Isolés, ils sont chacun d'une pauvreté désolante ⁽⁷⁾ ». Non, la richesse fascinante, qui constitue le véritable objet de la connaissance scientifique, ce sont la ou les relations entre ordre et désordre, entre hasard et nécessité. Ce qui intéresse ou devrait intéresser, c'est la *réalité de leur opposition* et la *nécessité de leur liaison*, dans une vision dialogique.

Plus largement, notre rapport à la connaissance s'en voit totalement bouleversé, notamment en ce qui concerne le rapport entre sujet et objet impliqué dans le processus de connaissance, lui aussi conçu comme dialogique. En effet, dans le paradigme de simplification, la réalité observable est conçue comme unitaire, et fait dès lors appel à un principe de connaissance lui aussi unitaire. Selon Morin, il est nécessaire de *restaurer le sujet*, c'est-à-dire de réintroduire le connaissant dans toute connaissance. Ceci permet de montrer que de la perception à la théorie scientifique, toute connaissance est en réalité une reconstruction, une traduction par un esprit ou un cerveau dans une culture et un temps donné. Parmi les applications de la dialogique, nous pouvons également citer le domaine de l'éthique, sur lequel nous reviendrons dans le dernier chapitre. L'éthique est en effet intrinsèquement dialogique, car elle cherche constamment à affronter l'ambiguïté et la contradiction dans un désir d'unité.

Dialectique et dialogique : confrontation et démêlés

Après avoir défini le principe dialogique, voyons comment ce dernier peut être mis en lien avec la dialectique et la critique qu'en a fait Morin. Ceci nous permettra deux éclaircissements importants. Premièrement, nous déterminerons si le principe dialogique permet bel et bien de résoudre les insuffisances de la dialectique marxiste.

(7) E. MORIN, « Au-delà du déterminisme : le dialogue de l'ordre et du désordre », p. 114.

Ensuite, nous adopterons un point de vue critique concernant ce changement de terme opéré par Morin.

Morin s'est sans aucun doute inspiré de la dialectique hégélienne et marxiste pour développer sa dialogique, comme en témoigne son intérêt pour Marx développé dans le premier chapitre. Parmi les traits communs entre ces deux principes, il faut noter que dialectique et dialogique consistent toutes deux en une méthode, un outil en vue d'analyser la réalité et d'épouser son mouvement de la manière la plus adéquate possible, en ce compris les phénomènes qui ne peuvent être appréhendés par une logique classique. Pour Morin, thèse, antithèse et synthèse ne sont d'ailleurs que des abstractions schématiques, des outils mentaux : selon lui, « il n'existe pas de contradiction en soi ou de négation en soi dans la Nature ⁽⁸⁾ ». Ce sont cependant les outils les plus aptes, actuellement, à saisir les processus naturels de développement.

La critique principale du système marxiste consiste en son caractère figé, issu d'une insuffisance dialectique, elle-même issue d'une trop grande importance accordée à la synthèse, et du trop peu d'importance accordée aux oppositions et à leur déchirement. Morin ne nie cependant pas l'intérêt du dépassement des contradictions, mais ce dépassement n'est pas conçu comme l'avènement d'une entité supérieure finale, nulle raison donc de chercher à tout prix la synthèse parfaite. Il prend davantage la forme d'une synthèse complexe, qui n'est pas uniquement conçue sur un mode unitaire mais également différencié, multiple. Si cette synthèse est dépassement, elle est également conservation de la multiplicité. La synthèse est un outil qui permet de comprendre la formation de totalités nouvelles, mais ces totalités sont toujours provisoires, partielles. Au sein de la synthèse sont présentes la rupture, l'insuffisance, l'indétermination. L'unité est toujours présente ou toujours possible, même en présence de contradictions.

Dans la même idée, chez Marx, la dialectique possède un caractère temporel, la synthèse est pensée comme succédant à l'opposition. La lutte des classes est vue comme une étape nécessaire en vue du dépassement de l'état initial. Nous l'avons vu, cet aspect temporel proviendrait chez Marx d'une forme de hiérarchie entre les différentes oppositions, qui porte l'ensemble du système vers l'avènement d'un état supérieur. Pour Morin, cette hiérarchisation s'accompagne d'une simplification : la synthèse élimine au passage la diversité et mène finalement à l'isolement des concepts. Pour lui, il ne s'agit pas de hiérarchiser la relation ordre-désordre. Le principe

⁽⁸⁾ E. MORIN, *Pour et contre Marx* p. 25.

dialogique envisage au contraire les relations d'opposition et de complémentarité comme simultanées : l'opposition peut avoir lieu en même temps que l'association.

Cette conception figée de la dialectique et l'accentuation de la synthèse confère également au système marxiste un caractère déterministe. Nous en avons déjà parlé, Marx a cru dégager les lois du devenir historique, il était d'ailleurs certain de la mission historique du prolétariat pour créer une société sans classes. Or, pour Morin,

Comment ne pas voir que les relations de classes sont dialogiques, c'est-à-dire relations à la fois d'antagonisme et de coopération, et que, tantôt l'antagonisme se manifeste en lutte des classes, tantôt la coopération se manifeste sous forme de collaboration, de fait ou négociée ⁽⁹⁾.

Ce caractère *orienté* de la dialectique s'explique également par le fait qu'il s'agit d'un mouvement à trois termes, généralement résumé en thèse-antithèse-synthèse. Le principe dialogique, lui, ne suppose que deux termes, deux logiques qui s'interpénètrent. Ceci permet à la fois de conserver la dualité, mais également de garder l'issue *ouverte*, de conserver davantage de diversité et de spontanéité. Dès lors, il est *possible* que la dialogique donne naissance à un dépassement, mais ce troisième terme n'est nullement nécessaire, il n'est qu'un résultat, une conséquence de l'interpénétration des contraires. Ce troisième terme *caractérise la liaison* : c'est le cas dans la triade ordre-désordre-organisation. La dialogique reproche donc à la dialectique de se focaliser sur ce troisième terme, s'enfermant dans un mouvement à trois stades dont l'opposition est finalement exclue. La dialectique exclut la négation par un tour de logique, alors que la dialogique inclut l'entière singularité d'une négativité ou d'un désordre. Chez Marx, le moment négatif n'a qu'un rôle d'utilité dans la progression vers la synthèse finale, il n'existe pas en tant que tel. Le principe dialogique permet d'envisager le fait de faire avec la contradiction, de penser contre elle mais également avec elle. Sans chercher à la dépasser, il cherche à l'intégrer dans un système par la coopération des concepts, idées ou logiques. La dialogique, en ce sens, *assume* la tension entre deux notions devant s'exclure l'une l'autre, mais qui sont indissociables en une même réalité.

Le principe dialogique semble donc constituer un bon outil afin de pallier aux insuffisances de la dialectique marxiste. Cependant, sans remettre en question nos premières hypothèses, il semblerait que la critique de Morin soit davantage qu'une critique de Marx. En effet, les éléments issus de sa critique que nous venons d'exposer semblent également porter sur l'idée générale d'un mouvement dialectique, et non

⁽⁹⁾ E. MORIN, *Pour et contre Marx*, p. 87.

uniquement sur la version marxiste. D'ailleurs, la critique de Morin s'adresse parfois directement à Hegel, par exemple lorsqu'il souligne que « la dialectique, au sens de Hegel, est toujours un peu euphorique, puisque thèse et antithèse donnent toujours une synthèse. Il y a toujours ce troisième terme pour dépasser la contradiction ⁽¹⁰⁾ ». Dans d'autres passages, il associe ces deux formes de la dialectique : « La dialogique a dépassé la dialectique hégéliano-marxiste en l'intégrant. Elle a pour ainsi dire radicalisé la contradiction en reconnaissant qu'il est des contradictions fondamentales à la fois inéliminables et indépassables ⁽¹¹⁾ ». La critique de Morin semble donc sous certains aspects concerner uniquement Marx, et sous d'autres s'appliquer à la fois à Marx et à Hegel, plaçant les deux philosophes dans le même panier. Or, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le système hégélien ne semble pas souffrir des mêmes défauts que la dialectique marxiste. D'ailleurs, chez Hegel, il n'est pas une seule fois fait mention de ces trois étapes que sont la thèse, l'antithèse et la synthèse.

Morin ne chercherait donc pas uniquement à critiquer Marx, mais bien le mouvement dialectique dans son ensemble, ou du moins la dialectique hégéliano-marxiste. Ceci pourrait d'ailleurs expliquer son changement de terme, dont notre première hypothèse ne parvenait pas à rendre compte. Plus largement, Morin cherche visiblement à s'éloigner de la tradition hégéliano-marxiste. En ce sens,

Le dialogisme permet à Edgar Morin d'éviter le mot de dialectique, c'est-à-dire lui permet de faire porter sa réflexion sur la notion de contradiction sans avoir à penser son dépassement ce qui conduirait à une synthèse ou à un retour à l'unité. En un mot il permet à Edgar Morin de se dégager de la tradition hégélienne et marxiste qui avait pu animer ses premiers travaux ⁽¹²⁾.

Cette prise de distance avec la tradition hégéliano-marxiste lui permet également de puiser son inspiration dans d'autres sources. Ces sources sont diverses et reflètent les nombreux intérêts de Morin ainsi que son désir d'interdisciplinarité : littérature, sociologie, philosophie. La source profonde de la dialogique serait à trouver dans des pensées de l'opposition, dont la pensée contradictoire d'Héraclite. En effet, Héraclite, penseur présocratique, développe une philosophie du devenir et de la contrariété. Selon lui, « ce qui lutte forme la plus belle harmonie » et « c'est la discorde qui produit toutes les choses ⁽¹³⁾ ». Héraclite concevait déjà la pluralité dans l'un. On

⁽¹⁰⁾ N. VALLEJO-GOMEZ, « La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques. Entretien avec Edgar Morin », pp. 251-252.

⁽¹¹⁾ E. MORIN, *Pour et contre Marx*, p. 12.

⁽¹²⁾ G. BERGER, C. PEYRON-BONJAN, « Vocabulaire de la complexité. Post-scriptum à La Méthode d'Edgar Morin », Paris, 2007, cité dans J. GUESPIN-MICHEL, *La révolution du complexe : science, dialectique et rationalité*, Creative Commons, 2016, p. 65.

⁽¹³⁾ HÉRACLITE, fragment 88.

comprend rapidement pourquoi Morin dit se sentir plus proche d'Héraclite que de Marx. Héraclite dit également « même chose ce qui vit et ce qui est mort (...) car le changement de l'un donne l'autre, et réciproquement ⁽¹⁴⁾ » : il ne dit pas que la vie et la mort sont dépassées, mais bien plutôt que la vie est prise dans une interaction dialogique permanente, un antagonisme irréductible, mais à la fois une complémentarité avec son contraire, la mort, la corruption, la destruction. Morin affirme d'ailleurs se fonder davantage sur Héraclite que sur Hegel : Héraclite avait, selon lui, « perçu ce qu'il y a de plus profond dans la vie – *vivre de mort, mourir de vie*, et dans l'humain – *éveillés ils dorment* ⁽¹⁵⁾ ». À ses yeux, « toute connaissance est aporétique, (...) la connaissance apporte une nouvelle ignorance, (...) le dicible met au monde l'indicible ⁽¹⁶⁾ ». Héraclite percevait donc déjà que l'unité d'un système complexe, d'une organisation active, ne pouvait être saisie par une logique identitaire, et envisageait diversité dans l'un, mais également relativité de l'un, incertitudes, ambiguïtés, dualités, scissions, antagonismes.

D'ailleurs, Hegel place lui aussi la dialectique et la négativité qui en est le moteur sous l'influence d'Héraclite. Il détaille son rapport au philosophe présocratique dans le second tome de sa *Science de la logique*. Selon Hegel, la dialectique implique en effet une philosophie du devenir, qui fait de la contradiction, de l'antagonisme, la source de toute vie et de tout mouvement. Il explique que

Face à elle [la contradiction], l'identité est seulement la détermination de l'immédiat simple, de l'être mort ; tandis qu'elle est la racine de tout mouvement et [de toute] vitalité ; c'est seulement dans la mesure où quelque chose a en soi-même une contradiction qu'il se meut, a [une] tendance et [une] activité ⁽¹⁷⁾.

Encore une fois, le changement de terme opéré par Morin semble donc difficilement acceptable s'il est considéré comme une critique de la dialectique en tant que telle. Ceci appuie également l'hypothèse selon laquelle sa critique serait davantage motivée par une volonté d'éloignement de la tradition hégéliano-marxiste.

La notion de dialogique aurait donc surtout servi à Morin à se distancer du marxisme et à se défaire de l'étiquette marxiste, afin de s'ouvrir plus librement à d'autres sources. Cependant, ce choix, s'ancre bel et bien chez lui dans une critique de la dialectique. Pour Lucien Sève et Janine Guespin-Michel, cette critique de Morin se fonde sur une

⁽¹⁴⁾ HÉRACLITE, fragment 88.

⁽¹⁵⁾ E. MORIN, *Pour et contre Marx*, p. 12.

⁽¹⁶⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁷⁾ G.W.F. HEGEL, *Science de la logique*, tome II, p. 81.

conception erronée de la dialectique, qui considère les contradictions dialectiques simplement comme des *antagonismes*. Lucien Sève élabore lui aussi une critique de la dialectique marxiste, mais conserve délibérément le terme « dialectique ». Selon lui, les contradictions impliquées dans le mouvement dialectique ne peuvent être réduites à des antagonismes. Voyons quelles sont les principaux éléments de sa critique.

Lucien Sève et la réhabilitation d'une dialecticité générale

Lucien Sève, déjà abordé dans le troisième chapitre, est un philosophe français d'inspiration marxiste, lui aussi militant et membre du parti communiste français ⁽¹⁸⁾. Passionné par les philosophies en mouvement, il écrit notamment *Sciences et dialectique de la nature* (1998) et plus tard *Émergence, complexité et dialectique* (2005). Sa philosophie est, à l'instar de celle de Morin, son contemporain, en constant dialogue avec l'histoire des sciences et des sociétés. Il s'intéresse au corpus de textes de Marx mais surtout à une pensée en mouvement, qui cherche à transformer le monde. On l'a vu, Marx a subordonné sa pensée théorique à une volonté d'émancipation concrète, révolutionnaire. Il cherche à connaître le réel afin d'en révéler la puissance transformatrice. Sève, tout comme Morin et bien d'autres, déplore le manque de présupposés théoriques et philosophiques dans l'oeuvre de Marx, qui a exposé sa pensée à des interprétations abusives. Sève s'est attaché à clarifier la pensée de Marx et à en montrer la fécondité.

Il part du constat des découvertes scientifiques mettant au jour la non-linéarité des phénomènes. Cette pensée du non-linéaire, celle du chaos, de la complexité, de l'auto-organisation, ne dispose selon lui en général pas de la culture logico-philosophique dont elle a besoin. Pour lui, cette culture logico-philosophique nécessaire à la prise en compte de la complexité existe depuis toujours, et elle prend la forme d'une dialectique. Il conserve donc le terme, qu'il trouve particulièrement apte à rendre compte de la culture du non-linéaire et des contradictions. Or, c'est précisément ce que Morin reproche à la dialectique. Il nous faut donc comprendre pourquoi et comment Lucien Sève envisage une dialectique capable d'intégrer les contradictions.

Lucien Sève définit la dialectique comme « la pensée logique des contradictions ⁽¹⁹⁾ » : l'opposition est donc bien centrale. Selon lui, la pensée suit originellement une logique classique binaire, jusqu'à ce que cette logique suscite des contradictions, et

⁽¹⁸⁾ Lucien Sève s'engage au sein du Parti à partir de 1950, précisément au moment où Edgar Morin s'en voit exclu, et s'en éloigne ensuite à partir de 1984.

⁽¹⁹⁾ L. SÈVE, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », p. 83.

que ces contradictions s'avèrent impossibles à résoudre. La dialectique permet alors de *faire sens à ces contradictions*. Selon lui,

La dialectique est donc cette pensée logique qui ne se satisfait pas de *proscrire* les contradictions, ce qui n'a jamais empêché que s'en manifestent d'effectives, mais s'emploie à traiter ces dernières aux fins de les *résoudre* ⁽²⁰⁾.

La dialectique n'empêche donc pas la manifestation effective des contradictions, mais par contre, elle servirait à *résoudre les contradictions*. Or n'était-ce justement pas ce que Morin reprochait à la dialectique ? Dans le paragraphe suivant, Lucien Sève précise en quoi consiste cette résolution dialectique des contradictions. Comment s'opère cette résolution ?

En osant d'abord, passant outre l'interdit de la logique formelle, *penser l'unité des contraires* dont l'énoncé signale une contradiction dialectique – ainsi : désordre chaotique et ordre déterministe peuvent sous un rapport défini constituer une seule et même chose- en *étudiant les rapports* précis de ces contraires, toujours autrement plus complexes que ne l'admet sans examen le formalisme classique ; et par suite en se rendant capable de *discerner les formes plus englobantes*, matérielles ou conceptuelles – dans l'exemple pris ici, l'idée de *déterminisme probabiliste* où l'imprédictibilité d'une trajectoire singulière s'inclut dans une prédictibilité statistique d'échelle plus générale – formes plus englobantes, au sein desquelles ces contraires *passent sans s'effacer*, leur contradiction s'y *dépassant*. ⁽²¹⁾.

Résoudre les contradictions signifierait donc les dépasser, et ce sans les effacer, en vue de concevoir la multiplicité dans l'unité : exactement ce que préconisait Morin. Le noeud du problème pourrait se situer dans la signification associée au terme « dépassement ». Chez Sève, la singularité des éléments est conservée, mais la contradiction est cependant dépassée. Morin, lui, ne distingue pas explicitement les contraires de la contradiction, la différence de l'opposition. Cependant, nous savons que Sève et Morin cherchent tous deux à concevoir l'ordre et le désordre dans une forme englobante, et à rendre compte du fait que les contradictions ne peuvent être pleinement résolues.

En réalité, Lucien Sève a tout à fait conscience du problème qui fut associé à l'idée de dialectique selon lequel cette dernière ne permettrait pas de faire droit à la persistance des oppositions. Cette idée est selon lui infondée :

⁽²⁰⁾ L. SÈVE, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », p. 88.

⁽²¹⁾ *Ibidem*, pp. 88-89.

Une idée très répandue – et très mutilante – de la dialectique veut qu'elle méconnaisse par principe la complémentarité récurrente des deux contraires au bénéfice de leur seule incompatibilité à terme et de leur dépassement dans un troisième terme dit « supérieur ». S'il en était réellement ainsi, toute prétention de la dialectique à constituer la culture logico-philosophique dont a besoin la pensée du non-linéaire comme plus largement la science contemporaine relèverait de l'imposture. Et c'est en raison de préjugés de cet ordre que maints auteurs, fût-ce de qualité, s'en sont tenus à une proscription du vocabulaire même de la dialectique, préférant à l'impressionnante et rigoureuse culture théorique qui la sous-tend ces succédanés appauvris et flous que nous en proposent la « logique des magmas (Castoriadis) » ou la « dialogique » (Morin). Redisons-le, compte tenu de ce qu'a été l'histoire fort agitée de la dialectique, le lecteur ne peut prendre pour argent comptant aucune vue préalable de ce en quoi elle consiste, serait-elle cautionnée par des auteurs réputés ⁽²²⁾.

La définition de la dialectique avancée par Morin serait donc l'héritière d'une *fausse conception*, selon laquelle la dialectique implique nécessairement un état supérieur qui signerait la fin de la contradiction, évinçant ainsi la complémentarité des opposés. Morin se serait donc trompé, comme bien d'autres.

Lucien Sève ne manque d'ailleurs pas de rappeler ensuite que si le mouvement dialectique est souvent ramené à la triade thèse-antithèse-synthèse, cette expression ne correspond selon Hegel qu'à un formalisme vide. La dialectique impliquerait plutôt un mouvement à quatre terme que sont le positif, le négatif, la métamorphose du positif par le négatif, qui correspond au moment dialectique, et finalement le nouvel état positif, à l'intérieur duquel se condense tout le processus. Ce passage de trois à quatre terme pourrait peut-être contribuer à résoudre le problème de l'importance accordée au *dépassement* dans la philosophie hégélienne et puis marxiste. En effet, quatre termes permettent de conserver une certaine symétrie, une horizontalité. Voilà qui confirme donc encore notre hypothèse.

Pour Lucien Sève, il est donc indéniable que des contradictions réelles et inéliminables surgissent dans l'avancement des savoirs et des pratiques scientifiques, dont seule une méthode dialectique permet de rendre compte. En effet, au sujet de ces contradictions et par opposition à la logique classique,

⁽²²⁾ L. SÈVE, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », pp. 90-91.

La pensée dialectique s'efforce quant à elle de faire droit à leur vérité en découvrant ou inventant *l'unité plus profonde ou plus élevée* au sein de laquelle les contraires qui s'y manifestent peuvent coexister coopérativement ou conflictuellement *jusqu'à certains seuils* ⁽²³⁾.

Cette citation est probablement celle qui rend le mieux compte de la similitude entre les intentions d'Edgar Morin et celles de Lucien Sève.

Que dit Lucien Sève au sujet du cas particulier de la dialectique marxiste ? Face à la vision idéelle et déconnectée de la dialectique hégélienne, Marx souhaite considérer l'histoire réelle et les luttes qui y ont cours. Pour Sève, déjà chez Marx, les contradictions sont irréconciliables, pensées uniquement sous la forme d'un antagonisme, et intrinsèquement dissymétriques. Un contraire y est initialement dominant, et l'autre dominé. Dans une telle vision de la contradiction, les contraires ne passent pas ensemble dans une quelconque unité supérieure, l'un tend plutôt à éliminer l'autre après un renversement du rapport de dominance. Une fois le conflit disparu, apparaît une nouvelle phase de développement. Ceci correspond à une vision classique de la dialectique marxiste, celle dénoncée par Morin. Or, Lucien Sève montre que lorsqu'il étudie le fonctionnement de l'économie capitaliste,

Marx y détecte des contradictions d'une forme différente encore, qu'il ne conceptualise pas jusqu'au bout et qu'à sa place nous pouvons nommer *non antagoniques*, contradictions où les contraires sont en position logique de symétrie, et où ne s'opère ni élimination innovante de l'un ni dépassement synthétique des deux mais reproduction cyclique de leur opposition plus ou moins à l'identique ⁽²⁴⁾.

Il y aurait donc chez Marx *plusieurs dialectiques particulières*, et plus précisément trois modalités dialectiques : celle d'un fonctionnement cyclique, une dialectique répétitive où les contraires passent l'un dans l'autre. Ensuite, celle d'un « déploiement embryogénétique ⁽²⁵⁾ », dans lequel les contraires en viennent à passer dans un troisième stade qui les réconcilie. Pour finir, la dialectique du développement historique, une dialectique évolutive au sein de laquelle un contraire finit par éliminer l'autre, mettant fin à une phase donnée du processus. Outre la dialectique du déploiement programmé que nous décrivions précédemment, il y aurait donc également une dialectique de l'évolution aléatoire, de l'émergence non-finalisée, une dialectique des processus ouverts, qui inspirent une pensée et une pratique du possible. Morin, lui, ne semble pas tenir compte de ces différences.

⁽²³⁾ L. SÈVE, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », p. 92.

⁽²⁴⁾ *Ibidem*, p. 120.

⁽²⁵⁾ *Ibidem*.

À première vue, la présence de ces différentes formes de dialectique implique une conception *restreinte* de la dialectique plutôt qu'une conception générale ou universelle. D'ailleurs, chez Hegel par exemple, la contradiction est présente partout mais comme un processus isolé. Contre cette tendance, Lucien Sève promeut ce qu'il nomme une « dialecticité générale ». À ses yeux, dans la nature comme dans l'histoire, il n'y a pas de contradiction isolée, mais uniquement des enchevêtrements *complexes* entre des contradictions qui possèdent des logiques différentes et qui appartiennent à des niveaux distincts. Selon lui, l'abstraction hégélienne occulte ces interactions entre les différentes logiques. Ce faisant, Sève cherche à élargir le contenu de la dialectique, afin de parvenir à une dialecticité générale effective, qui s'avère être la seule réellement performante, et qui permette d'offrir aux savoirs d'aujourd'hui la culture logico-philosophique dont ils ont besoin. C'est donc au nom d'un élargissement de contenu que Sève justifie l'emploi d'une dialecticité générale, de la même manière que Morin entend élargir le contenu de la dialectique grâce à la dialogique.

Cependant, cette dialectique générale est encore loin d'être effective. Pour Lucien Sève, le renversement marxien constitue un pas dans cette direction, une nouvelle phase dans l'histoire de la dialectique, mais la reconversion matérialiste de Marx reste inachevée. Ceci n'est pourtant pas problématique, et ne justifie absolument pas d'abandonner l'idée d'une dialectique. En effet, la dialectique est une culture logico-philosophique vivante, elle n'est finalement *jamais achevée*. Pour Sève, la dialectique reste essentielle, notamment car elle garantit que le matérialisme ne retombe pas dans l'idéalisme. Le réel doit nécessairement être pensé en mouvement, et ce mouvement est celui du vivant. Hegel avait montré que la logique formelle ne pouvait penser le mouvement, la contradiction, les processus réels à l'oeuvre dans la nature et dans l'histoire. La dialectique est donc un mouvement interne qui ne fait appel à aucune causalité divine ou abstraite, c'est un processus sans fin, critique et révolutionnaire.

La nécessité d'une culture dialectique s'explique également par certains constats issus de l'histoire de la dialectique, que Sève expose dans son ouvrage *Sciences et dialectiques de la nature*. Tout comme Morin, il montre que les sciences de la nature et de la vie font souvent appel à la dialectique sans le savoir, en particulier la physique contemporaine ⁽²⁶⁾. Il souligne également la richesse de la tradition dialectique dans de nombreux peuples, qui l'ont employée selon des modalités diverses, ancrées dans

⁽²⁶⁾ Il cite notamment les travaux de Gilles Cohen-Tannoudji, physicien français spécialiste de la physique quantique.

un contexte particulier. D'importants marxistes, tels que Coletti ou encore Althusser ont rejeté soit partiellement soit totalement la dialectique, qu'ils ont identifiée à sa version dogmatique stalinienne, ou encore à un discours téléologique ou théologique qui se rapprocherait davantage de la doctrine de Hegel. Pour Sève, nulle raison de se priver de l'apport d'une méthode dialectique sur base d'un problème spécifique.

En conclusion de ce chapitre central, il nous faut faire le point sur les principaux éléments de réponse évoqués dans ces dernières pages. Nous avons premièrement défini les origines et les caractéristiques du principe dialogique selon les termes de Morin, et avons tiré de son oeuvre quelques exemples d'interactions dialogiques. Revenant sur les principaux arguments qu'il a avancé pour justifier sa prise de distance avec la dialectique, nous avons conclu que le principe dialogique permettait bien à Morin de pallier les insuffisances qu'il décèle dans la dialectique marxiste. En effet, la dialogique se veut davantage horizontale et ouverte, ce qui permet de préserver la richesse de l'unité multiple, c'est-à-dire à la fois la singularité des termes, leurs oppositions, et la richesse de leur association.

Nous avons ensuite repris une posture critique, en confrontant dialectique et dialogique. Sans remettre en cause notre première affirmation, nous avons constaté que la critique de Morin s'adressait, dans certaines de ses expressions, à la dialectique en général, ou du moins également à la dialectique hégélienne. Or, nos quelques incursions dans le système hégélien nous ont montré que les critiques de Morin ne semblent pas réellement justifiées à son égard. Quelles seraient alors les raisons de cette critique ? Pourquoi Morin a-t-il choisi de rejeter en bloc la dialectique ? Nous avons mis au jour deux éléments d'explication, qui ne sont d'ailleurs pas exclusifs. Premièrement, il semblerait que Morin ait élaboré son concept de dialogique afin de prendre ses distances avec la tradition hégéliano-marxiste à laquelle il fut longtemps associé, en vue d'élargir ses perspectives. Une deuxième explication nous est fournie par Lucien Sève et Janine Guespin-Michel, qui affirment que la critique de Morin se fonde sur une conception erronée de la dialectique, qui conçoit les contradictions uniquement comme des antagonismes. Sève montre que le dépassement ne correspond pas forcément à l'oubli des contradictions et cherche dès lors à rendre son importance à la tradition dialectique, toujours en mouvement. Ceci ne remet pas pour autant en cause l'intérêt *intrinsèque* du principe dialogique créé par Morin, qui contribue sans aucun doute à appréhender le caractère complexe des phénomènes. Voyons maintenant comment ce principe s'ancre dans la *pensée complexe* d'Edgar Morin.

Chapitre 6 : Le principe dialogique au coeur de la pensée complexe

L'idée d'une dialogique permet donc à Morin de rendre son importance à la contradiction. Bien que cette dernière structure le monde, elle ne correspond qu'à une seule des modalités de liaison du réel complexe, multiple. Intégrer la contradiction dans nos modes de pensée signifie nécessairement intégrer la multiplicité, le désordre, la différence, l'opposition, dans une réalité multidimensionnelle et changeante. La contradiction nous invite cependant sans aucun doute à la pensée complexe.

Nous l'avons vu, Edgar Morin s'intéresse à tout, il est soucieux de tout et cherche constamment à élargir son spectre d'analyse. Cependant, sa particularité réside dans la façon dont il a cherché à mettre en lien tous ces apports : c'est surtout sa *forme de pensée* qui le caractérise, une pensée systématique, complexe. En effet, ce constat de la complexité du réel a mené Edgar Morin à échafauder un système entier, un véritable ensemble philosophique, dans lequel il tisse des liens entre les disciplines et les concepts. Sa pensée complexe, Morin l'élabore à partir de 1960, et plus particulièrement dans son oeuvre maitresse, *La Méthode*, comprenant six volumes parus entre 1977 et 2004. *La Méthode* aborde plusieurs aspects théoriques de la complexité, et cherche à les appliquer à différents domaines du vivant. Il s'agit donc d'une oeuvre fondamentalement interdisciplinaire, où se mêlent phénoménologie, histoire, biologie, physique, anthropologie, et plus largement l'étude des comportements dans l'univers et dans les sciences humaines et sociales, cette liste n'étant jamais exhaustive. L'écriture de *La Méthode* a nécessité un important travail de recherche, que Morin n'a pu réaliser que sur une longue période.

Il s'agit bien d'une méthode, au sens d'un ensemble de démarches, de procédés, en vue de penser le complexe. Le principe dialogique y occupe d'ailleurs une place centrale. Cette oeuvre possède un caractère encyclopédique, au sens étymologique du terme : Morin y déroule sa méthode de façon cyclique, il progresse en spirale, élargissant et enrichissant toujours plus son système. *La Méthode* est un édifice à plusieurs niveaux, marquant l'interdépendance des domaines de recherche. Cette façon de procéder cherche à rompre avec la recherche qui enferme son objet. Selon Morin, le moindre sujet, même d'apparence minuscule ou très précis, ne peut être connu qu'au sein de son contexte. En 1990, il écrit également un petit opuscule qu'il intitule « Introduction à la pensée complexe », dans lequel se trouvent rassemblés les grands principes de son système. Nous tenterons ici d'en proposer quelques aspects.

Paradigme de la complexité

La pensée complexe s'inscrit dans un nouveau paradigme, un paradigme étant « ce par quoi sont subsumés les concepts clés et leurs relations logiques qui contrôlent la pensée ⁽¹⁾ ». Ce nouveau paradigme, cette conception des raisonnements et de la connaissance, s'oppose au paradigme occidental moderne, notamment représenté par Descartes. Nous l'avons vu, ce paradigme dominant se fonde sur l'idée de disjonction, de séparation, notamment entre esprit et matière, entre sujet et objet, entre pensée et chose étendue chez Descartes, entre le corps et l'âme, et donc entre la philosophie et la science. En effet, ce principe de disjonction a notamment « isolé radicalement les uns des autres les trois grands champs de la connaissance scientifique : la physique, la biologie, la science de l'homme ⁽²⁾ ». Cette séparation fut justifiée par le fait que la spécialisation extrême des disciplines pouvait nous permettre de mieux analyser le réel, d'en saisir davantage de détails, de le connaître en profondeur.

La disjonction s'accompagne également d'une réduction : ce qui ne peut être facilement appréhendé par les modèles existants doit être mis de côté. Le problème initial se trouve ici : la connaissance opère par sélection de données significatives, en même temps qu'elle rejette celles qu'elle considère comme non-significatives. Elle sépare, hiérarchise, unit, centralise, et ce en fonction d'un noyau de notions maîtresses. Dès lors, il s'agit d'un paradigme de la *simplicité* ou de la *simplification* : au plus clair, catégorisé, rationalisé, au mieux. Par ailleurs, il faut noter que certaines conceptions à première vue totalement opposées obéissent pourtant au même paradigme. Un scientifique qui méprise la philosophie ou à l'inverse un philosophe qui méprise la science peuvent cependant tous deux obéir au paradigme de la disjonction. Le paradigme contrôle la pensée et les esprits y obéissent inconsciemment.

Morin part du constat selon lequel ce paradigme de la simplicité ne parvient pas à rendre compte de la complexité du réel, mais participe plutôt à l'accroissement toujours plus important du fossé qui sépare nos modes de connaissance et les phénomènes tels qu'ils nous apparaissent. Pourtant, à ses yeux et de façon presque intuitive, la complexité des phénomènes ne peut s'appréhender que par une pensée complexe, et nécessite également une épistémologie complexe. Le paradigme de la simplicité, selon Morin, nous fait finalement passer à côté d'une grande partie de la

⁽¹⁾ N. VALLEJO-GOMEZ, « La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques. Entretien avec Edgar Morin », p. 252.

⁽²⁾ E. MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, p. 18.

richesse du réel. En effet, « les modes simplificateurs de connaissance mutilent plus qu'ils n'expriment les réalités ou les phénomènes dont ils rendent compte ⁽³⁾ ». Morin pense à contre-courant et entend rendre son importance à cette complexité en élaborant de nouveaux outils de pensée et de connaissance. Le paradigme de la complexité, se fonde sur la distinction, mais surtout sur la liaison, qui peut prendre des formes diverses. Le paradigme est en fait un paradigme d'unité, de distinction mais également d'implications mutuelles. La pensée complexe ne procède plus par isolation et par disjonction des dimensions du réel, des disciplines et des méthodologies correspondantes, mais par distinction et par conjonction. La distinction des éléments hétérogènes les sépare mais sans les isoler, et permet donc de les *conjoindre*.

Dans *Le paradigme perdu : la nature humaine* (1973), Morin s'oppose au paradigme de la disjonction notamment car ce dernier croit connaître l'homme en le soustrayant à la nature, en le séparant de son environnement. En effet, selon les principes philosophiques issus de la science moderne, la nature est autonome et peut être connue objectivement, tout comme l'homme, seul être doté d'une pensée rationnelle, peut et doit même être connu séparément. Selon ce mode de pensée, connaître l'homme signifie éliminer la partie naturelle qui est en lui, pour n'en garder que la spécificité. À l'opposé, dans une optique réductionniste, nous avons également parfois cru connaître l'homme en l'intégrant dans la nature. Par exemple, nous avons parfois tenté d'expliquer les comportements humains à partir des structures d'une société de fourmis. Morin, lui, cherche à établir un juste milieu, il pense la conjonction de ces deux modes de connaissance, et imagine un paradigme d'unité, de distinction et à la fois d'implications mutuelles. De même, dans nos facultés mentales, le cerveau implique l'esprit et l'esprit, lui aussi, implique le cerveau. Ceci signifie que le cerveau produit l'esprit qui le conçoit et l'esprit conçoit le cerveau qui le produit. Esprit et cerveau sont donc à penser dans une *unidualité complexe*, qui fait appel au principe dialogique. De manière générale, l'extraordinaire richesse issue de l'esprit humain et du vivant ne peut être appréhendée que par une vision complexe.

La première formulation de la pensée complexe par Morin date de 1982 :

Le but de la recherche de méthode n'est pas de trouver un principe unitaire de toute connaissance, mais d'indiquer les émergences d'une pensée complexe, qui ne se réduit ni à la science, ni à la philosophie, mais qui permet leur intercommunication en opérant des boucles dialogiques ⁽⁴⁾.

⁽³⁾ E. MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, p. 9.

⁽⁴⁾ E. MORIN, *Science avec conscience*, 1982, cité dans F. DISTLER, F. RASOLOFO-DISTLER, « Dans les pas d'Edgar Morin : vers une écologie de l'action complexe », p. 111.

La pensée complexe est une pensée qui relie ⁽⁵⁾, elle cherche à restituer les objets de connaissance dans le tout dont ils font partie, d'où l'importance des ponts qui structurent l'ensemble de *La Méthode*. La pensée complexe n'est cependant pas à confondre avec un principe unitaire et figé de connaissance grâce auquel chaque élément pourrait être saisi. Il s'agit avant tout d'une totalité ouverte, qui permette de conserver la singularité des éléments. D'ailleurs, le fait d'inclure de l'antagonisme au coeur de l'unité complexe pourrait bien constituer « l'atteinte la plus grave au paradigme de simplicité, et l'appel le plus évident à l'élaboration d'un principe et d'une méthode de la complexité ⁽⁶⁾ ».

Plus encore, la pensée complexe, loin de constituer un ensemble figé, serait davantage à considérer comme une totalité mouvante,

un ensemble évolutif en fonction de la situation et de son histoire personnelle où il s'agit à chaque fois, d'assumer les contradictions, de faire avec, de rendre complémentaires les antagonismes.

Ce qui nécessite un travail sur soi à la fois intentionnel, fait d'un équilibre « instable » ⁽⁷⁾.

La pensée complexe évolue donc au rythme des circonstances particulières et ne cherche pas à s'établir une fois pour toutes. Ceci a pour conséquence qu'elle constitue avant tout un défi, que nous devons constamment adresser. Il n'est en effet pas toujours aisé de progresser dans un équilibre instable, et qui plus est toujours en mouvement. Ce caractère évolutif de la pensée complexe implique un certain progrès. Ce dernier n'est plus considéré comme une notion linéaire, assurée, simple, irréversible, mais plutôt comme une notion problématique, complexe, réflexive, critique.

En tant que méthode de pensée et de connaissance, le paradigme de la complexité possède également une épistémologie propre, nécessaire à son développement. C'est d'ailleurs cette épistémologie qui permet la prise de conscience du problème paradigmatique. Nous l'avons souligné précédemment, la pensée unique du paradigme dominant implique logiquement un principe *unitaire* des connaissances. Dans la pensée traditionnelle, les champs de connaissances sont découpés, compartimentés en plusieurs disciplines. La pensée complexe, elle, ne se réduit pas à la science ni à la philosophie : elle permet leur communication en opérant un lien entre les deux. Elle implique également la nécessaire réintroduction du sujet connaissant dans la connaissance, qui s'oppose à la stricte séparation entre sujet et objet.

⁽⁵⁾ Le mot *complexus* signifie d'ailleurs « tissé ensemble »

⁽⁶⁾ N. VALLEJO-GOMEZ, « La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques. Entretien avec Edgar Morin », p. 251.

⁽⁷⁾ E. MORIN, *Science avec conscience*, p. 91.

Cette réintroduction du sujet dans les processus de connaissances met également en évidence le caractère *constructiviste* d'une épistémologie complexe. Morin cherche en effet à mettre au jour une forme de collaboration entre notre esprit et le monde extérieur pour construire la réalité. Jean-Louis Le Moigne, spécialiste français de la systémique et de l'épistémologie constructiviste, grand ami de Morin, souligne la contribution de la récursivité aux épistémologies constructivistes en référence à l'oeuvre morinienne :

Cette hypothèse de la boucle réursive du sujet concepteur et de l'objet conçu, sujet se connaissant construisant la connaissance, définissait le statut gnoséologique, sur lesquelles se fondent les épistémologies constructivistes ; c'est elle qui fonde aussi le « Paradigme de la complexité » par lequel nous réélaburons notre connaissance de *La Nature de la nature* (t. I), de *La Vie de la vie* (t. II), de *La Connaissance de la connaissance* (t. III), de *L'Écologie des idées* (t. IV), de *L'Identité humaine* (t. V) et de *L'Éthique* (t. VI) ⁽⁸⁾.

La notion de boucle réursive, sur laquelle nous reviendrons, couplée au rôle accordé au sujet connaissant dans la connaissance, permet d'envisager la construction de la connaissance par le sujet, en même temps que ce dernier progresse dans la connaissance de lui-même. Pour Jean-Louis Le Moigne, la pensée complexe permet d'appuyer un modèle multidimensionnel de l'organisation des disciplines et de la progression du savoir, et constitue dès lors un outil à la fois éclairant et indispensable. Voyons à présent quelles sont les grandes idées qui sous-tendent la pensée complexe telle qu'elle fut élaborée par Morin. Ceci nous permettra également de comprendre comment s'y inscrit le principe dialogique.

Fondements de la pensée complexe

La pensée complexe s'inspire de trois théories développées durant le XX^e siècle. Il s'agit de la théorie de l'information, de la cybernétique et de la théorie des systèmes. La théorie de l'information permet de concevoir le fait d'extraire du nouveau, de l'information, à partir de l'ordre et du désordre en interaction. Elle est principalement attribuée au mathématicien Claude Shannon qui cherche à modéliser l'information en s'inspirant des lois du bruit, de l'entropie et du chaos. Il s'est lui-même inspiré des travaux d'Alan Turing, de John Von Neumann et de Norbert Wiener. Le concept de cybernétique, quant à lui, correspond à la théorie des machines autonomes. Il est d'ailleurs attribué à Norbert Wiener, qui a introduit l'idée de rétroaction, en lien étroit avec celle de récursivité, que nous développerons un peu plus loin. Finalement, Morin puise également ses idées dans la théorie des systèmes, directement inspirée de la cybernétique. Selon lui, cette théorie jette les bases d'une pensée de l'organisation. On

⁽⁸⁾ J.-L. LE MOIGNE, *Les épistémologies constructivistes*, pp. 100-101.

y apprend que le tout serait tout à la fois plus que la somme des parties qui le constituent, et moins que la somme de ses parties puisque ces dernières ont des propriétés qui seraient inhibées par le tout dans son ensemble. Pour illustrer cette théorie, Morin prend notamment l'exemple de l'eau et de ses constituantes, les molécules d'hydrogène et d'oxygène. Ces dernières forment ensemble un tout très différent des deux molécules séparées, mais retrouvent leurs caractéristiques singulières lorsque nous les abordons séparément.

De ces trois théories, mises en lien, Morin extrait et construit trois principes : le principe dialogique, qui nous a occupés jusqu'à présent, le principe de récursion et le principe hologrammatique. Ces trois opérateurs de la pensée complexe doivent eux aussi être mis en interaction. Nous l'avons vu, le principe dialogique consiste à concevoir ensemble la contradiction et la complémentarité de plusieurs logiques, et permet donc d'assembler en une unité complexe des notions opposées et pourtant indissociables. Le principe dialogique s'applique notamment à l'uni-dualité ordre – désordre, à partir de laquelle il est possible de concevoir les phénomènes d'organisation. Un exemple frappant est celui des tourbillons de Bénard ou cellules de Bénard, un phénomène qui consiste en l'apparition spontanée de cellules de convection dans un liquide lorsqu'on lui applique une source de chaleur extérieure. La formation de ces structures convectives, tourbillonnaires, résulte de la déstabilisation du milieu fluide, c'est-à-dire d'un certain désordre, un chaos. Von Foerster, par exemple, s'est intéressé à la création d'ordre à partir de désordre, tout comme Henri Atlan qui a d'ailleurs théorisé l'idée d'un « hasard organisateur », à l'origine de la dialogique ordre – désordre – organisation. Toute interaction dialogique suppose une constante recherche d'imbrications, qui implique un mouvement circulaire, une *boucle dialogique*.

Ceci nous amène directement au second principe : le principe de récursion, qui s'inspire de l'idée de boucle rétroactive ou de rétroaction ⁽⁹⁾, formalisée dans la cybernétique de Wiener. Le concept de rétroaction brise la causalité linéaire en mettant en lumière une causalité en boucle, où l'effet retentit sur la cause et la modifie. Les produits et les effets ultimes deviennent alors les éléments premiers. Le principe rétroactif n'inclut cependant pas d'auto-organisation, mais seulement un processus causal avec effet d'organisation. Morin introduit alors le concept de « boucle réursive », dans lequel la notion de régulation est remplacée par celle d'auto-

(9) Le terme employé par Norbert Wiener pour désigner cette boucle est « *corrective feedback loop* ».

production, d'*auto-organisation*. Morin ajoute à la rétroaction l'idée de « production de soi, régénération et réorganisation permanente ⁽¹⁰⁾ », et le système devient alors une « totalité active ⁽¹¹⁾ ». L'auto-organisation récursive suppose que l'effet et les produits sont à leur tour nécessaires à la production de l'ensemble. Cette organisation, issue de l'interaction dialogique entre ordre et désordre, pourrait être infinie, précisément car le début s'alimente de la fin de la boucle, et la fin en devient le début. Ce processus est donc à la fois récursif et génératif, rappelant la construction en spirale de *La Méthode*. Dès lors, « une organisation active produit les éléments qui sont nécessaires à sa propre génération ou existence ⁽¹²⁾ ». Ici, contrairement à la boucle de rétroaction proposée par Wiener, les effets finaux n'ont pas seulement un effet sur les effets initiaux, ils deviennent le processus initial. Il s'agit d'une *praxis organisationnelle* : l'être entretient l'organisation qui l'entretient. Le système se régénère donc en lui-même, il se réorganise selon le principe d'auto-organisation. Von Neumann s'est d'ailleurs intéressé à la propriété qu'a le vivant de pouvoir se régénérer, contrairement à la machine artificielle qui, elle, ne peut se réparer. Un système qui se boucle lui-même, régi par un principe d'auto-organisation, possède donc également sa propre autonomie. Le chimiste belge Ilya Prigogine a notamment conceptualisé l'idée d'organisation en parlant de l'autonomie du vivant, capable de régénérer son énergie en allant la chercher dans son environnement. La vie constitue en effet l'exemple par excellence d'un système d'organisation active capable de s'auto-organiser et de s'auto-réorganiser. Ceci a mené Morin au principe d'*auto-éco-organisation*, selon lequel tout être vivant, pour se sauvegarder, doit s'auto-organiser en puisant de l'énergie, de l'information et de l'organisation dans son environnement.

Parmi les exemples de boucles récursives, nous pouvons citer le système individu-société. En effet, les individus sont le produit de la société, et produisent à leur tour la société. Cette dernière ne peut donc être vue comme un tout séparé : elle est produite par les interactions entre les êtres humains qui la constituent, dans un certain contexte. Le système produit les individus et les individus produisent le système. Cette boucle se reproduit infiniment à travers l'histoire, il n'est plus possible d'en repérer le commencement ni la fin.

⁽¹⁰⁾ E. MORIN, *La Méthode*, tome I : *La Nature de la nature*, p. 185.

⁽¹¹⁾ *Ibidem*, p. 187.

⁽¹²⁾ N. VALLEJO-GOMEZ, « La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques. Entretien avec Edgar Morin », p. 78.

Le principe dialogique s'inscrit dans le système de pensée complexe par cette idée de *boucle dialogique*. « Boucle » et « dialogique » pourraient d'ailleurs être considérés comme les deux mots clés de la pensée complexe. Ils sont liés par le fait que la dialogique joue à l'intérieur de la boucle. Par exemple, nous sommes le produit d'un processus sexuel, mais nous en sommes en même temps des producteurs, puisque le processus de reproduction est sans fin. Il y a donc bien une boucle : nous sommes produit et producteur dans la continuation et la perpétuation de l'espèce humaine. À la fois, il y a toujours en nous-mêmes une relation dialogique entre ce qui est individuel, phénoménal, et ce qui est de l'ordre de l'espèce, de la reproduction. Il existe donc un antagonisme, qui se manifeste par exemple lorsque nous voulons utiliser l'acte sexuel pour la jouissance et non pour la reproduction. Nous tentons de profiter de ce qui est uni comme jouissance et reproduction pour notre jouissance personnelle, en éliminant une des deux facettes. Un antagonisme demeure donc au sein de la complémentarité entre l'espèce et l'individu, au sein même de la boucle dialogique.

Pour finir, le principe hologrammatique met en relief le fait que si les parties sont dans un tout, le tout est lui aussi présent dans les parties du tout, et il est dès lors impossible de connaître un tout sans connaître ses parties ni de connaître les parties sans connaître le tout. Pour illustrer le principe hologrammatique, Morin prend l'exemple de la génétique et plus particulièrement de l'ADN : la totalité du patrimoine génétique ou héréditaire est présente dans chaque cellule singulière d'un être humain. En sociologie, le même constat peut être fait pour les notions d'individu et de société : l'individu est à la fois partie constituante de la société, et d'autre part la société est dans l'individu, car elle construit l'individu dans son interaction avec lui. La société se présente dans chaque individu en tant que tout à travers son langage, sa culture, ses normes. Pour Morin, ce principe hologrammatique s'applique également aux particules formées aux premiers instants de l'univers, qui seraient encore présentes dans les atomes qui nous constituent. Ainsi, nous sommes partie du monde, et le monde est lui aussi en nous.

À l'origine de ce principe hologrammatique se trouve une image physique, celle de l'hologramme, qui, apparaissant dans l'espace, donne une impression de relief et de couleur. L'image est en fait formée d'une multitude de points laser qui contiennent chacun l'image totale dans une plus faible densité. Ces petites images interfèrent entre elles et créent une grande image, plus dense et plus claire. Chaque point contient donc l'objet représenté en entier ou presque. Le principe hologrammatique peut aisément être mis en lien avec la notion d'organisation, et celle de récursion. En effet, « la complexité organisationnelle du tout nécessite la complexité organisationnelle des

parties, laquelle nécessite récursivement la complexité organisationnelle du tout ⁽¹³⁾ ». Ceci représente bien le caractère systémique de la pensée complexe. Tout et partie sont donc intrinsèquement reliés, et toute organisation fait apparaître des parties nouvelles, des qualités nouvelles, qui n'existent pas dans les parties isolées, que nous ne pouvons déduire d'éléments antérieurs. Ceci permet également d'envisager la possibilité d'émergences organisationnelles. Ces émergences s'imposent de fait, comme une donnée phénoménale que l'entendement doit tout d'abord constater. Cette idée d'émergence est centrale, c'est pourquoi nous y consacrons le prochain chapitre. Finalement, le principe hologrammique n'est pas sans faire penser à la contradiction *embryogénétique* développée par Lucien Sève. Cette dernière s'inspire de la notion biologique d'embryogenèse, qui désigne la formation d'un organisme pluricellulaire, et implique dès lors une relation entre un tout, l'organisme, et ses parties, les cellules. Chez Sève, la contradiction embryogénétique implique un mouvement dans lequel les contraires en viennent à passer dans un troisième stade qui les réconcilie.

Outre ces aspects théoriques, Morin donne également quelques indications pratiques quant à la mise en place du paradigme de la complexité. Ce paradigme ne peut devenir conscient qu'au bout d'une longue instauration, un enracinement difficile. Morin ne dit en effet jamais que le changement de paradigme soit une chose naturelle ou aisée. En toute logique, ce changement nécessite premièrement une réforme de la pensée et de l'éducation. Morin en a bien conscience, et développe plusieurs outils à cet effet. Il écrit notamment les *Sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, nous reviendrons plus en détails sur l'un d'entre eux. Les propositions de Morin ont d'ailleurs été mises sur la table lors des discussions concernant les lignes directrices de l'éducation mondiale, lorsque L'UNESCO a demandé à Morin d'exprimer ses idées sur l'essence même de l'éducation du futur dans le contexte de sa pensée complexe. Nelson Vallejo-Gomez fut chargé de retenir et d'intégrer les commentaires et les propositions fournies. Il en résulte un texte, agréé par Morin, auquel nous avons plusieurs fois fait appel dans cet exposé. Selon Morin, au terme de cette réforme de la pensée, le paradigme de complexité pourra opérer de lui-même.

D'autres pensées de la complexité

Edgar Morin n'est pas le seul à s'intéresser à la complexité du réel et à chercher de nouveaux modes de pensée pour l'appréhender. En effet, nous pouvons au moins citer deux autres philosophes francophones qui se sont intéressés à une forme de

⁽¹³⁾ E. Morin, *La Méthode*, tome III : *La Connaissance de la connaissance*, p. 102.

pensée complexe, il s'agit de Jean-Jacques Wunenburger et de Lambros Couloubaritsis. Tout comme Morin, Wunenburger cherche à rendre leur importance à des procédures intellectuelles qui mettent en avant des principes antagonistes, une pensée du pluriel, des logiques du paradoxe. Sa particularité est qu'il souhaite remettre au goût du jour des philosophies parfois mises de côté, notamment la pensée présocratique et néoplatonicienne, certaines pensées issues de la Renaissance, ou encore la philosophie de la nature romantique. Il insiste sur la nécessité de nous réapproprier cet héritage, afin de rendre sa vitalité à la rationalité contemporaine. Ces apports lui permettent de construire une nouvelle forme de raison, qui ne soit ni cartésienne ni totalement irrationnelle, mais toujours intelligible et structurée.

De son côté, le philosophe belge d'origine grecque Lambros Couloubaritsis consacre un ouvrage à la question de la complexité intitulé « La philosophie face à la question de la complexité. Le défi majeur du 21^e siècle », paru en 2014. Contrairement à ceux qui pensent la complexité à partir de la nature et des théories scientifiques qui s'y rapportent, Couloubaritsis pense la complexité d'abord en-dehors de la science, notamment à partir de la notion de mythe, et des notions métaphysiques. Ceci signifie qu'il traite la complexité *en tant que complexité*, abstraite, et non pas seulement en tant que complexité scientifique. Il cherche à savoir comment cette complexité peut nous aider à nous orienter dans le monde contemporain. Selon lui, la complexité est paradoxalement la chose la plus facile à laquelle nous pouvons accéder. Il prend notamment l'exemple de la connaissance de nous-mêmes, c'est-à-dire ce dont nous sommes le plus proche : rapidement, nous nous rendons compte que nous nous connaissons très peu, nous ne connaissons pas notre visage, notre corps, nos organes. Dès la conception que nous avons de nous-mêmes, nous nous rendons compte que nous sommes bien plus complexes que ce que nous pourrions imaginer au premier abord. Le même constat peut être fait au sujet des choses qui nous entourent : chaque objet s'avère complexe. Plus largement encore, nous nous demandons si le monde entier n'est pas complexe, si la réalité physique n'est pas entièrement complexe, et nous prenons conscience du fait que nous sommes finalement au coeur d'un monde complexe. Si Morin constate lui aussi la complexité du monde, Couloubaritsis a la particularité de s'intéresser en premier lieu à la conscience que nous avons de notre propre complexité.

Sa question est ensuite celle de savoir comment maîtriser ce monde complexe. Il dresse un panorama de l'histoire des sciences et de la philosophie, au travers de la pensée archaïque et des sciences modernes. Il constate, tout comme Morin, que nous avons

tendance à réduire la complexité du monde, c'est-à-dire à *simplifier*. Grâce à l'apport de Claude Lévi-Strauss notamment, nous avons compris que le monde archaïque n'était pas aussi simpliste qu'on le pensait, mais qu'il était en réalité infiniment complexe. Selon Couloubaritsis, c'est la philosophie grecque qui a entamé cette procédure simplificatrice avec l'avènement de la science, la simplification de la logique et des systèmes politiques, etc. Nous serions donc partis d'un monde complexe, et l'aurions ensuite peu à peu simplifié, jusqu'à parvenir à la physique de Newton ou encore à la logique binaire de l'informatique. Nous avons alors abouti à des théories particulièrement simplificatrices. Ensuite, la science moderne a redécouvert la complexité grâce, notamment à la microphysique

Cependant, les conclusions que tire Couloubaritsis de cette histoire de la complexité ne sont pas les mêmes que celles d'Edgar Morin. Il se demande s'il est possible de combiner d'une part des principes simples qui permettent à l'ensemble de la population de comprendre l'analyse, avec d'autre part l'incroyable et infinie complexité du monde. Il aboutit à un concept, celui de *simplexité*. Au lieu de penser, comme certains dont Morin, que cette simplification est une erreur et qu'il vaudrait mieux revenir au complexe, il se demande au contraire si cette simplification était suffisante. À ses yeux, il faudrait plutôt redécouvrir la simplicité, et ce en tenant compte de la complexité. Selon l'idée de *simplexité*, nous avons pris conscience de la complexité, mais il faut à tout prix simplifier car sinon nous ne pouvons tout simplement pas vivre. Cette simplification, cependant, ne doit pas être identifiée au réel, elle n'a pas de portée ontologique, elle ne réduit pas la réalité à des éléments simples, mais elle est une méthode pour la pensée, qui tient compte de la complexité. Dans la *simplexité*, je peux défigurer, reconfigurer, il y a place pour des nuances. Il s'agit en quelque sorte d'une *simplification nouvelle*.

La science, à partir des Lumières, avait pour objectif de nous émanciper vis-à-vis des dogmes. En un sens, ce fut le cas, cependant, selon lui, plus la science progresse, plus elle devient difficile à comprendre, plus elle devient *opaque*. Ceci prend la forme d'un paradoxe : ce qui émancipe l'homme devient le plus opaque, laissant ainsi une place immense à la religion, à ce qui est le plus proche de chacun dans sa culture, dans ses traditions. En effet, il constate que la plupart des peuples sont nés dans les religions et n'ont aucune prise sur la science. Le réel devenant de plus en plus complexe au niveau politique, économique, technique, les gens développent une forme d'angoisse face à cette réalité. La religion reprend alors le dessus : en effet, cette dernière est simple, et permet de mieux vivre sa propre existence. Or, ceci rassemble finalement tous les

paramètres pour créer un certain dogmatisme, fanatisme ou intégrisme, au détriment de la libre-pensée. C'est pour cette raison que Couloubaritsis, grâce à la notion de *simplicité*, tente de penser une nécessaire simplification, qui, sans chercher à représenter le réel, permettrait aux gens d'avoir une prise sur la science. En quelque sorte, ce serait pour lui une façon d'assumer le fait que nos méthodes de connaissance ne sont *que* des méthodes de connaissance, et dès lors, à condition de ne leur accorder aucun statut ontologique, nous pourrions grâce à elles simplifier nos observations, rationaliser, organiser, nuancer. De son côté, Wunenburger insiste également sur la nécessité de ne pas tomber dans une situation où il n'existerait plus que des savoirs éclatés, relatifs. Cette question mériterait un approfondissement, notamment autour de la question de la méthode de pensée et du statut de cette dernière chez Morin et chez Couloubaritsis, que nous mettons ici de côté. En effet, l'objectif d'une méthode qui cherche à rendre le réel intelligible doit-il être d'épouser le complexe ou de simplifier ?

Le principe dialogique s'ancre donc chez Morin dans un système ouvert, celui de la pensée complexe, dans lequel il s'associe au principe de récursion et au principe hologrammatique. Dans *La Méthode*, Morin fournit les balises nécessaires à l'élaboration d'une pensée qui tienne compte de la complexité dans tous les domaines du savoir. Il y met au jour les imbrications entre les concepts, les réalités, les procédés. Il montre comment du désordre surgit l'organisation, et pointe l'autonomie des éléments, qui, puisant leur énergie dans leur environnement, sont capables de se réorganiser continuellement. En réalité, cette systématique suscite parfois un sentiment de curiosité mêlée d'irritation en raison de son caractère flou, voire fuyant. La pensée complexe est en effet une pensée vivante, et elle constitue dès lors un défi, notamment celui de l'incertitude, du doute, que nous détaillerons dans le huitième chapitre. Ce système est cependant également organisé, régulé, ce qui permet de ne pas s'arrêter à un chaos désordonné. Il ne s'agit en aucun cas de prendre la méthode comme une recette toute faite car elle s'adapte continuellement. La pensée complexe a cependant des atouts constants : elle est à la fois responsable, car elle respecte la singularité de ses composantes, critique, car elle interroge continuellement ses présupposés, mais également créative, car elle laisse place à une constante réorganisation, qui prend la forme d'une nouveauté. Cette combinaison peut s'avérer très utile pour aborder les problèmes sociaux, politiques et organisationnels de notre temps, en leur offrant un regard transdisciplinaire. Le principe dialogique a donc toute son utilité si on cherche à élaborer une pensée complexe. Voyons à présent plus en détails quelques-unes de ses implications, qui s'ancrent, elles aussi, dans un paradigme de la complexité.

Chapitre 7 : Intégrer l'incertitude

À première vue, la notion de complexité implique trois caractéristiques : elle suppose premièrement une multiplicité d'éléments, ou en tout cas de parties dans un tout, ensuite une diversité d'éléments, une hétérogénéité, et pour finir, elle suppose une mise en lien de ces éléments, qui ne soit pas une simple juxtaposition mais plutôt une imbrication, une intrication. Cette mise en lien peut se faire selon diverses modalités : antagonisme, contradiction, opposition, complémentarité, relativité, etc. Le principe dialogique nous apprend notamment que plusieurs logiques peuvent être à la fois opposées et associées sous forme d'une unité différenciée, augmentant le niveau de complexité du système. Plus encore, le système complexe est en mouvement constant. Ce mouvement est le résultat d'une relation dialogique, d'un entremêlement d'ordre et de désordre, particulièrement fécond et nécessaire à toute évolution. Il est influencé par toute une série de facteurs, dont certains sont naturellement imprévisibles. Le système complexe possède donc une irréductible part de désordre, qui, bien que nécessaire à toute organisation, n'est pas toujours aisée à appréhender. Cette part de chaos apparaît comme une difficulté, qui confère à la complexité un aspect rebutant, du moins à première vue. Cette appréhension se traduit par une crainte d'ordre épistémique : la complexité prend la forme d'un obstacle à l'analyse du réel, à la connaissance, car elle se traduit par une forme *d'incertitude*. La prise en compte de la multiplicité et de la diversité des éléments et paramètres d'un système complexe toujours en mouvement débouche sur une constante remise en cause des acquis qui peut parfois s'avérer décourageante. Morin, et d'autres avant lui, constatent l'omniprésence de l'aléatoire, de l'imprévisible, et donc de l'incertain dans les phénomènes naturels et sociaux. Contre l'idéal de simplicité et de simplification qui règne au sein du paradigme dominant, il pose la nécessaire intégration de l'incertitude dans nos modes de connaissance, y compris dans le domaine des sciences dites « exactes ». Nous verrons comment Morin envisage cette intégration, et interrogerons en même temps la possibilité d'une connaissance incertaine et la valeur d'un tel mode de connaissance. Finalement, nous verrons comment, dans le cadre d'une pensée complexe, l'incertitude pourrait même être mise à profit pour la connaissance.

Constat et prise de conscience de l'incertitude

Nous évoquions précédemment le constat de phénomènes d'organisation spontanée ou d'auto-organisation, résultat de la relation dialogique entre ordre et désordre dans la nature et dans la société. Ces phénomènes, très nombreux, s'observent en réalité à tous les niveaux, du microscopique au macroscopique. Leur part de

désordre leur confère un caractère imprévisible, incertain. La question de l'incertitude des phénomènes et de la pratique scientifique fut beaucoup explorée dans le domaine des sciences sociales tout au long du XX^e siècle. En réalité, elle s'est presque imposée d'elle-même en raison de la nature de l'objet des sciences humaines et sociales : la vie humaine, sous de nombreux aspects, est à la fois changeante et imprévisible. Les méthodes d'analyse en sciences sociales n'ont donc eu d'autre choix, pour conserver une prise sur le réel, que de prendre en compte ce facteur d'imprévisibilité du sujet et des conditions d'observation, à la fois dans la production et dans l'interprétation des données. Ceci implique différentes conceptions de la science :

Celle selon laquelle « faire science » consiste à écarter toute possibilité d'incertitude. Celle, désormais la plus courante et la plus diversifiée, consistant, face à cette attitude qui ne questionne pas les effets de la situation d'enquête, à reconnaître l'incertitude et à tenter de la réduire ou de la neutraliser pour « faire science ». Celle, enfin, encore peu courante, qui vise à tirer parti de l'incertitude pour produire de la connaissance, à « faire science » non pas en dépit de l'incertitude sur les sujets dans la relation d'enquête, mais du fait même de celle-ci ⁽¹⁾.

Ceci est particulièrement visible dans le domaine de l'anthropologie ou de la sociologie, avec le développement de notions de « *turning point* » ou de « bifurcation » ⁽²⁾, mais également dans l'étude de l'histoire, qui, elle aussi, s'avère imprévisible : les événements de rupture tels que les guerres ou crises sont aléatoires, tout comme le cours de l'économie par exemple. La progression historique n'est ni linéaire ni prévisible. Les sciences sociales ne peuvent donc tout simplement pas écarter la question de l'incertitude, et cette affirmation a longtemps constitué un critère de démarcation entre sciences humaines et sciences de la nature ou sciences dites « exactes », qui, elles, parvenaient à éliminer l'incertitude en vue d'obtenir des résultats durables. Cependant, il est aujourd'hui largement admis que « toutes les sciences sont confrontées à des degrés divers à la question de l'incertitude ⁽³⁾ », et que l'incertain, avant d'être théorique, est également empirique : les phénomènes s'avèrent intrinsèquement imprévisibles.

⁽¹⁾ C. RINAUDO, « Le traitement de l'incertitude dans la relation d'enquête ethnographique en sciences sociales », p. 1.

⁽²⁾ À ce sujet, cf. M. GROSSETTI, « L'imprévisibilité dans les parcours sociaux », in *Cahiers internationaux de sociologie*, CXX, n° 1 (2006), pp. 5-28.

⁽³⁾ A. PENA-VEGA, « Dialoguer avec l'incertitude. Quand le doute est une chose sûre et les connaissances incertaines », p. 1.

Certaines découvertes scientifiques au cours du XX^e siècle ont remis en cause le caractère certain et pérenne des modèles scientifiques que nous pensions acquis. Le chimiste Ilya Prigogine (1917-2003) s'intéresse notamment aux phénomènes irréversibles et à la notion d'entropie sur laquelle nous reviendrons. Ses recherches portent ensuite sur la physique du non-équilibre linéaire, la possibilité de structures résultantes et sur l'étude quantitative des systèmes non-linéaires ouverts. L'étude des structures dissipatives lui vaudra en 1977 le prix Nobel de chimie, des phénomènes qui portent en eux une importante part de désordre. Il publie également avec sa compatriote la philosophe des sciences Isabelle Stengers un ouvrage intitulé « La fin des certitudes ⁽⁴⁾ », dans lequel, s'appuyant sur une kyrielle d'exemples issus des sciences de la nature dont l'issue ne peut être prédite, ils mettent en avant l'instabilité générale et rejettent le déterminisme.

La découverte de la physique quantique figure parmi les phénomènes imprévisibles les plus marquants. La physique est souvent considérée comme la science exacte par excellence, car elle cherche à mettre au jour et à modéliser les phénomènes naturels de l'univers, sous forme de lois. En tant qu'elle se situe au fondement des autres sciences, elle est parfois considérée comme inébranlable. Or, avec l'avènement de la physique quantique, l'entière de la physique classique, newtonienne, est remise en question. La physique quantique, et notamment la théorie de la relativité, nous présentent un monde qui prend la forme d'un jaillissement perpétuel, une danse frénétique des particules ⁽⁵⁾. Dans un tel modèle, la matière jaillit aléatoirement des particules, faites d'énergie. Des phénomènes fondamentalement aléatoires et indéterminés se retrouvent alors au centre des théories physiques qui représentent l'univers et son évolution. Parmi ces dernières, on retrouve le principe d'indétermination ou principe d'incertitude, mis au jour par Werner Heisenberg, un des fondateurs de la mécanique quantique. Selon ce principe, il existe une limite fondamentale à la précision avec laquelle il est possible de connaître simultanément deux propriétés physiques d'une même particule. En l'occurrence, cette indétermination porte sur la vitesse ou l'impulsion et sur la position d'une particule dans l'espace. Le principe postule que ces deux propriétés ne sont pas mesurables ou connaissables de façon simultanée : nous ne pouvons connaître avec précision à la fois la position d'une particule et sa quantité de mouvement. La transformée de Fourier permet de traduire des fonctions non-périodiques, telle que celle qui représente le mouvement des marées, en fonctions

⁽⁴⁾ I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *La fin des certitudes*, Paris, Odile Jacob, 1996.

⁽⁵⁾ Selon la formule du physicien Gilles Cohen-Tannoudji.

périodiques, rendant ce mouvement mesurable et donc prédictible. Cependant, elle a également pour conséquence que la répartition de la fonction initiale et celle de sa transformée présentent des comportements opposés : plus la masse de la fonction initiale est « concentrée », plus celle de la transformée est « étalée ». Dans notre exemple, plus la position de la particule est connue avec précision, plus l'imprécision de sa vitesse augmente, et inversement. Plus encore, la particule ne possède pas réellement de position ni de vitesse précise avant la mesure. Ces découvertes permettent de penser simultanément chaos et lois de la physiques, des notions à première vue contradictoires.

Nous pouvons également citer la théorie biologique de l'évolution, elle aussi imprévisible : nous savons désormais que l'évolution procède par périodes de continuité ponctuées de ruptures. Ces dernières sont particulièrement difficiles à déceler car elles sont précédées d'un processus incertain qui, s'il en prépare les issues, ne réduit pas pour autant la part improbable. Ceci remet en cause la conception linéaire et anthropocentrique de l'évolution et en révèle le caractère imprévisible. Il en va de même pour des préoccupations actuelles et concrètes telles que la crise climatique. En effet, si les mécanismes physiques expliquent le développement du climat, ce qui nous permet de relativement bien comprendre ses différents cycles, la science du climat peut appréhender son objet dans sa globalité et dans sa complexité uniquement si elle intègre conceptuellement l'incertitude dans sa démarche. L'incertitude est donc omniprésente dans les découvertes scientifiques, sous forme d'imprévisibilité, de désordre, de chaos, de contradictions, d'auto-production, d'auto-organisation, d'émergence, de spontanéité. Dans la plupart des cas, elle est issue d'une forme d'indétermination : certains facteurs ne semblent pas vouloir se plier à nos méthodes de calcul.

Pour Henri Atlan, la conscience de l'imprédictibilité et du facteur d'incertitude a beaucoup changé par rapport à il y a un siècle ou deux ⁽⁶⁾. En effet, si nous avons toujours su que nous ne connaissions pas tout, c'est-à-dire reconnu une certaine ignorance, nous pensions cependant que cette ignorance pouvait se transformer en savoir, que l'incertitude pouvait tout simplement disparaître avec le temps. Aujourd'hui, nous savons qu'il existe des indéterminations irréductibles. Edgar Morin constate lui aussi ce changement :

⁽⁶⁾ H. ATLAN, « La probabilité confrontée au temps », p. 41.

À la fin des années 1968 et 1970 travaillant sur les principes de la connaissance, j'ai été frappé par le développement de la connaissance scientifique moderne qui a désintégré la vision de la science classique, celle d'un monde mécanique, déterministe, ordonné pour faire apparaître partout le désordre, l'aléa, l'agitation thermique, les collisions, les tamponnements, l'imprédictible. Je pense certes qu'on peut miser sur d'innombrables certitudes locales, mais elles sont en archipel sur un océan d'incertitudes. Plus largement, je suis persuadé que connaître ou penser ne consistent pas à construire des systèmes sur des bases certaines ; c'est dialoguer avec l'incertitude ⁽⁷⁾.

Ce constat de l'incertitude et de l'aléa met au jour deux faits qui s'imposent à nous et que nous sommes poussés à prendre en compte : premièrement la pluralité des possibilités, c'est-à-dire que ce qui existe vraiment n'est qu'une infime partie de ce qui est potentiellement réalisable, et la voie que nous empruntons n'est pas la seule possible. Ensuite, le fait que la marche du monde n'est pas la marche vers le plus probable, vers davantage de certitudes, mais plutôt vers la multiplication des connaissances, des possibles, et donc vers un nécessaire entrelacement de l'incertitude et du complexe. Morin souligne que ces constats ont un impact considérable sur notre façon de concevoir la connaissance.

Avant de nous plonger dans cet aspect épistémique, il semble important d'analyser la réaction spontanée que nous pourrions avoir face à ce constat d'incertitude. La simple idée de complexité peut parfois susciter un sentiment négatif. Par exemple, au lieu de qualifier une réalité complexe d'« entremêlée », nous utilisons le terme « embrouillée », qui suggère une certaine difficulté. Ceci s'explique notamment par le fait que la pensée, qui constitue l'un des outils privilégiés pour comprendre le monde, est par nature limitée : elle est incapable d'embrasser un nombre illimité d'éléments, encore moins simultanément. La complexité est dès lors généralement perçue comme un obstacle à la compréhension et à la connaissance. C'est pourquoi nous cherchons bien souvent à la dépasser pour retrouver un sol solide. L'incertitude est perçue comme un élément perturbateur, qui menace la stabilité de l'ensemble, un problème que nous tentons de mettre de côté, que nous nions aussi parfois, par peur de perdre pied ou de devoir retourner en arrière. Une situation complexe est une situation dont nous avons du mal à saisir les tenants et aboutissants, dont nous ne parvenons pas à englober tous les éléments ni leurs imbrications, que nous ne savons pas par où aborder, face à laquelle nous nous sentons finalement

⁽⁷⁾ E. MORIN, *Relier les connaissances ; le défi du XXIème siècle*, Paris, Seuil, 1999, p. 201, cité dans A. PENA-VEGA, « Dialoguer avec l'incertitude. Quand le doute est une chose sûre et les connaissances incertaines », p. 3.

démunis. Afin de rendre la réalité complexe intelligible, la pensée doit fournir un effort, et cette tâche, qui demande temps et énergie, est souvent vécue comme difficile voire pénible, à tel point que nous concluons parfois que l'effort n'en vaut pas la peine. Plus encore, si la complexité requiert, pour être appréhendée, un esprit d'analyse et une réflexion approfondie, nous nous interrogeons bien souvent sur notre capacité à fournir cette réflexion : dans l'imaginaire commun, la complexité requiert, pour être saisie par la pensée, un certain degré de finesse, d'intelligence. Le caractère flou ou désordonné car encore indéterminé pourrait revêtir un caractère dérangeant, au point de mener à une forme d'irritation ou d'angoisse, de malaise. L'incertitude n'est donc pas uniquement une posture épistémique, mais également un état de conscience, un ressenti, une émotion. Prendre conscience de l'incertitude n'est donc pas seulement un acte de connaissance, mais également un ressenti, qui s'avère souvent négatif.

Ceci nous mène à un autre constat, selon lequel l'appréhension liée à l'incertitude est liée à notre vie intérieure subjective, notre conscience. Sous cet angle, l'incertitude s'apparente à une forme de mystère. Au-delà de ces difficultés qui la rendent parfois rebutante, la complexité revêt en effet un caractère mystérieux, presque attirant, qui pourrait nous faire changer d'avis à son propos. L'angoisse se mêle de curiosité, et la complexité excite et stimule l'esprit en même temps que ce dernier la rejette. Cette brèche lumineuse produit l'étincelle qui pourrait mener à une vision positive de l'incertitude.

L'incertitude au coeur du paradigme de la complexité

Nous serions donc face à un équilibre entre curiosité et appréhension qui, bien souvent, pencherait du côté négatif, l'aspect attrayant du complexe étant contrebalancé par l'aspect rebutant. Cette situation nous laisserait dans un vide générateur d'anxiété où nous aurions l'impression de manquer à la fois d'outils et d'énergie pour accepter et intégrer l'incertitude. En effet, selon Morin, si l'incertitude paraît souvent dérangeante ou rebutante, c'est principalement parce que nos modes de pensées traditionnels ne lui laissent aucune place. D'ailleurs, de ce constat empirique établi précédemment selon lequel il y a dans notre monde de l'imprédictibilité et du désordre, c'est-à-dire de l'incertain empirique, nous constatons qu'il y a aussi de l'incertain cognitif, précisément car « nos catégories mentales n'arrivent pas à saisir des réalités proprement inconcevables comme l'origine du monde ⁽⁸⁾ ». D'une façon un peu

⁽⁸⁾ E. MORIN, *Relier les connaissances ; le défi du XXIème siècle*, Paris, Seuil, 1999, p. 203. Cité dans : PENA-VEGA, A., « Dialoguer avec l'incertitude. Quand le doute est une chose sûre et les connaissances incertaines », p. 3.

similaire, Henri Atlan affirme qu'au-delà de l'incertitude empirique, il existe une incertitude qualitative, qui correspond tout simplement à l'ignorance ⁽⁹⁾, plus grande encore que la première car nous ne possédons aucun modèle pour nous la représenter. Ceci signifie qu'il existe une différence entre l'incertitude intrinsèque aux phénomènes, qui correspond davantage à une imprédictibilité, et d'autre part l'incertitude que nous projetons sur eux dans nos modes de connaissances, nos catégories mentales. Cette deuxième forme d'incertitude correspond à un *paradigme*, c'est-à-dire une représentation, une conception cohérente du monde qui repose sur un modèle théorique, un courant de pensée et sur l'ensemble des outils mentaux qui s'y rapportent. Ceci n'est évidemment pas sans lien avec le paradigme de la complexité développé dans le chapitre précédent : nous tenterons ici de montrer comment la notion d'incertitude peut être pensée à travers la notion de paradigme, et plus précisément à travers la nécessaire évolution proposée par Morin d'un paradigme de la simplicité ou de la réduction vers un paradigme de la complexité.

La conception négative du désordre et de l'incertain ainsi que la volonté de les réduire à tout prix s'inscrit dans le paradigme de la disjonction, encore aujourd'hui dominant. Dans cette optique, il faut nécessairement choisir entre deux éléments, l'un *ou* l'autre, car deux logiques, deux réponses ne peuvent être vraies en même temps. L'incertitude correspond précisément au symptôme de ce doute entre plusieurs possibilités : nous fuyons cette situation dans laquelle nous éprouvons des difficultés à prendre une décision et cherchons à nous arrêter sur une réponse unique et certaine. Ce mode de pensée s'apparente à la vision cartésienne, rationnelle de la connaissance, sur laquelle se fonde la science moderne. Le progrès scientifique y est considéré comme linéaire : nous progressons le plus vite possible sur le chemin de la connaissance, cherchant à tout prix des réponses, des certitudes, avec pour but ultime l'atteinte de la vérité. Dans cette optique, le ralentissement de la progression dans la connaissance est synonyme d'échec, et la réussite des chercheurs et de la recherche scientifique se mesure à la quantité et à la vitesse des découvertes, qui doivent s'intégrer sans heurts dans le modèle existant. L'incertitude, dans cette optique, est un facteur de ralentissement de la progression scientifique, elle semble inversement proportionnelle au niveau de connaissance : plus il y a d'incertitude, moins nous connaissons et inversement. La méthode cartésienne nous enseigne de conserver comme vrai uniquement ce qui peut être soumis à la vérification pour l'expérience, et

⁽⁹⁾ cf. H. ATLAN, « La probabilité confrontée au temps », *Communications*, vol. 95, n° 2, 2014, pp. 41-49.

de négliger tout ce qui est du domaine du doute, qui doit être considéré comme faux. Toute chose, tout objet connaissable est considéré comme quantifiable, paramétrable et modélisable, mais également reproductible et donc prévisible.

Or, nous l'avons vu, l'incertitude n'est pas uniquement théorique, mais également empirique : les phénomènes sont eux-mêmes imprévisibles. La théorie n'ayant pas de pouvoir sur les phénomènes, si elle cherche à être une représentation du réel, elle devrait chercher à s'y associer, à s'y accorder. L'incertitude remet donc en question la véracité même des théories, qui apparaissent dès lors simplificatrices : le paradigme de la disjonction s'avère simplificateur, réducteur. Il produit des objets que nous voudrions imaginer identiques, alors que l'écart entre la chose réelle et l'objet rêvé n'est en réalité jamais réductible. La prise de conscience du caractère non renouvelable de l'énergie ou encore de l'incapacité à totalement éliminer les déchets sont par exemple des preuves de ces écarts entre la pensée et la réalité. Ces découvertes questionnent jusqu'aux fondements des sciences : penser l'incertitude implique de renoncer à l'idéal d'une connaissance fondée sur des idées claires et distinctes. Il s'agit d'intégrer l'aléatoire comme un terme de l'équation de départ, et d'assumer, au moment venu, ce qui n'a pas pu être anticipé. Ceci remet également en question la science conçue comme quête d'une vérité unique, ne pouvant être détrônée. Plusieurs réponses, plusieurs logiques pourraient même s'avérer vraies en même temps, nous pensons notamment à la dualité onde-corpuscule au sujet de la lumière. Alors que la science traditionnelle conclut que les systèmes fermés et stables aux effets prévisibles et reproductibles sont la norme et que les systèmes ouverts et instables des exceptions, nous prenons conscience que ce serait plutôt l'inverse : les systèmes instables semblent être la norme. Faire place à ce constat dans nos théories scientifiques n'est possible qu'au sein d'une pensée complexe, dans laquelle l'incertitude est intégrée. Deux éléments semblent cependant constituer des obstacles à cette intégration de l'incertitude dans le paradigme dominant : la fermeture et la stabilité des systèmes.

Premièrement, il s'agirait de passer d'un système fermé à un système *ouvert*. En effet, la simplification du réel et la rationalisation à l'extrême des phénomènes nous font passer à côté de leur caractère complexe et de leur richesse. Des systèmes pour lesquels une simplification semblait au premier abord légitime pourraient dès lors nous amener à nous tromper totalement. En effet, plus un système se ferme aux influences, fluctuations et attractions de l'extérieur, plus il produit des écarts importants entre réalité et imaginaire, et plus ce que nous pensons être certain s'avère en réalité fort éloigné de la vérité. Seuls les systèmes ouverts permettent de réduire au maximum

l'incertitude. Ceci implique non seulement de faire face à l'évènement, et, ensuite, survivant à la secousse qu'il a provoquée, évoluer afin de s'enrichir de ce désordre. Intégrer l'incertitude signifie donc intégrer des éléments et des variables qui challengent l'ensemble. C'est également le constat établi par Ilya Prigogine qui souligne le fait que l'expérience en circuit fermé, néglige, par simplification, une donnée pourtant très importante : la sensibilité aux conditions initiales. Selon lui, l'infime variation d'un paramètre fait devenir significatif ce qui était insignifiant. Cette expression de la contingence d'un moment particulier, cette petite bifurcation du réel observable, réintroduit dans le modèle-objet l'incertitude de la dimension temporelle pour produire une chose inattendue, qui prend la forme d'un résultat unique.

Ceci nous mène au second obstacle du mode de pensée dominant : ce dernier suppose un système tellement stable qu'il en devient figé. En effet, la recherche acharnée de certitudes n'est possible que dans un système invariable, qui ne laisse que peu de place à l'évolution. La recherche scientifique nous a d'ailleurs habitués à rechercher des lois de la nature, qui ont pour but d'expliquer les phénomènes indépendamment du moment où celui-ci se produit, c'est-à-dire indépendamment des fluctuations du temps. En quelque sorte, cette vision imprègne encore la vision kuhnienne des paradigmes de pensée, selon laquelle ce n'est qu'au prix d'un long et fastidieux travail que les anomalies sont finalement prises en compte et que le système évolue. Or, nous avons déjà abordé les différents préjudices d'un système de connaissance figé. Morin défend à l'inverse une conception de la connaissance *en mouvement*, un système dynamique. C'est bien la dynamique des systèmes naturels et culturels qui l'intéresse. Cette évolution des systèmes au cours du temps est également abordée par Ilya Prigogine et Isabelle Stengers dans plusieurs ouvrages ⁽¹⁰⁾.

Plus généralement, le paradigme de la simplicité porte en lui un problème d'insuffisance logique : il pose la question du *choix* entre plusieurs logiques, plusieurs réponses, plusieurs « vérités ». Si nous cherchons un système ouvert et dynamique, ce dernier doit nécessairement dépasser cette insuffisance, en même temps qu'il intègre l'incertitude. Ce lien entre dialogique et incertitude pose donc le caractère logique de l'incertitude : en effet, selon Morin, il y a un principe d'incertitude au cœur de la logique. L'intégration de l'incertitude, met au jour la nécessité d'une logique intégrant l'affrontement dialectique de la contradiction, de l'opposition entre plusieurs éléments et donc plusieurs logiques. Cette logique qui intègre l'incertitude est celle gouvernée

⁽¹⁰⁾ *La fin des certitudes* (1996), mais également *Entre le temps et l'éternité* (1988).

par le principe dialogique, qui nous apprend que certaines contradictions sont indépassables, et que l'incertitude est permanente, mais qu'elle n'est pas pour autant problématique. Le principe dialogique contribue donc à accepter l'incertitude comme une part non seulement irréductible mais également indispensable au processus de connaissance. Une telle logique laisse place à la part de désordre du système, celle qui est à l'origine de l'incertitude. Incertitude et certitude pourraient être le pendant épistémique de l'ordre et du désordre, entretenant une relation dialogique.

Dans ce cadre, les deux insuffisances du paradigme dominant évoquées plus haut, à savoir son caractère fermé et à la fois figé, ne sont pas sans faire penser aux critiques adressées par Morin à la dialectique marxiste. En effet, dépasser les contradictions signifie également dépasser l'incertitude, et Morin accusait précisément la dialectique de dépasser trop aisément les contradictions. Le principe dialogique, lui, cherche à *conserver la contradiction* : plusieurs logiques peuvent à la fois être opposées et complémentaires. En tant qu'il donne la parole aux antagonismes, il permet de reconnaître la part d'ombre du réel, le mystère que nous évoquions précédemment, et ce peut-être davantage qu'un principe dialectique. Le principe dialogique permettrait mieux de rendre compte de l'intérêt de la persistance de l'incertitude.

Le paradigme de la pensée complexe conçu par Morin est donc un système ouvert, qui se distingue d'un système fermé par les flux permanents qu'il entretient avec son environnement. Ceci suppose une certaine ouverture, qui permet le maintien d'un équilibre délicat entre interne et externe, ainsi qu'une évolution constante, la structure devant constamment s'adapter aux flux qui l'alimentent. Ceci est comparable au phénomène biologique et systémique d'homéostasie. Cette adaptation prend la forme d'une auto-organisation : au lieu d'être détruit ou désorganisé, le système accroit sa complexité et son organisation. Pour ces systèmes instables, les lois de la nature ne correspondent plus à ce qui est certain, mais bien à ce qui est *possible*. Dans le paradigme de la complexité, l'évolution est conçue comme un processus dans lequel l'inconnu, l'aléatoire, le désorganisé, est reconnu et susceptible de se transformer en ordre connu et organisé.

Pourquoi et comment prendre en compte l'incertitude ?

Nous avons donc fait le constat de l'omniprésence de l'incertitude, qui, afin d'être intégrée, nécessite un changement de paradigme : d'un paradigme de la disjonction, hérité du modèle cartésien, vers un paradigme de la complexité. Cependant, sans pistes concrètes pour appréhender et intégrer cette incertitude dans

nos modes de connaissances, nous sommes dans une situation sans issue dans laquelle nous sommes poursuivis par l'incertitude sans que nous sachions quoi en faire. Il nous faut donc adresser cette incertitude, des changements significatifs dans notre manière de faire science sont nécessaires : l'incertitude, l'aléa, le hasard, l'aléatoire, ne doivent plus être refoulés, mais pris en compte dans la production de connaissance. Dans cette optique, l'incertitude n'est pas le produit d'une incomplétude au sens d'un manque, ou d'une immaturité. Elle n'est pas non plus synonyme d'échec ou d'obstacle au progrès de la connaissance. Au contraire, malgré sa présence, nous continuons à amasser des connaissances, ce qui nous oblige à penser ensemble connaissance et incertitudes.

Avant de nous plonger dans les pistes évoquées par Morin pour intégrer l'incertitude, voyons ce que nous pouvons dire au sujet de la *valeur* de ces connaissances incertaines : quelle importance accorder à ces connaissances qui comprennent une part irréductible d'incertitude ? Selon Morin, une fois que nous avons par exemple renoncé au déroulement certain, déterminé de l'histoire, lorsque nous avons renoncé à cette grande marche du progrès historique linéaire, nous ne sommes pas pour autant démunis, car, ce dont nous nous rendons compte à propos de cette indétermination,

C'est qu'elle ne nous laisse pas dans un vide total, mais qu'elle nous fait réfléchir sur le problème même du devenir de la vie, de l'histoire, de l'histoire de la vie, de l'histoire de l'humanité. Surtout, l'incertitude nous donne le désir et la volonté d'une conscience lucide, d'une pensée réformée qui à la différence de celle qu'on nous enseigne, depuis les petites écoles jusqu'aux grandes universités – une pensée toujours compartimentée à travers des disciplines closes –, utilise les savoirs disciplinaires pour, en quelque sorte, concevoir le global ⁽¹¹⁾ ».

Accepter l'incertitude nous permettrait de porter notre attention sur des questions, des réalités que nous ne touchions pas auparavant, que nous ne percevions pas encore. Nous pouvons même être convaincus que nous progressons à l'épreuve des incertitudes et non en prétendant y échapper. L'incertitude ne correspond donc pas à un scepticisme absolu comme nous pourrions être tentés de le croire : non seulement la cohérence est toujours possible, mais l'incertitude pourrait même s'avérer fructueuse pour la connaissance, en tant qu'elle accueille la nouveauté, nous y reviendrons. D'ailleurs, si à l'inverse nous imaginions un monde où règne la certitude, où tous les événements à venir, toutes les évolutions étaient connues à l'avance, sans aucune erreur, nous ne pourrions tout simplement rien apprendre, aucune information n'en vaudrait la peine, et la connaissance ne nous serait plus d'aucune utilité.

⁽¹¹⁾ E. MORIN, *Quel avenir pour l'espèce humaine ? Les clés du XX^e siècle*, p. 83.

Aucun intérêt donc à la certitude totale, ni au scepticisme total. C'est pourquoi l'objectif de Morin est à double sens : il est selon lui non seulement nécessaire d'intégrer en profondeur l'incertitude dans la connaissance, mais également à l'inverse de réintégrer la connaissance dans l'incertitude, pour façonner la nature même de la connaissance. Le paradigme de la complexité envisage la *coexistence* de la connaissance et de l'incertitude : il n'y a dès lors plus réellement de séparation entre ce qui est certain et ce qui est incertain, mais bien une seule réalité, intrinsèquement incertaine, qui s'avère être la source de la connaissance. Intégrer l'incertitude permet donc d'ouvrir le champ de connaissances et non de le fermer.

L'incertitude ouvre donc des portes qui pourraient mener vers davantage de connaissance, et d'autre part, et ce sera le deuxième argument contre un scepticisme généralisé, certains phénomènes incertains se prêtent bien à une lecture qui prend la forme d'une certitude *restreinte*, c'est-à-dire une lecture à l'aide des principes des sciences conventionnelles. Le syllogisme, par exemple, constitue un excellent outil logique, dans lequel il n'y a pas d'incertitude. Ce n'est qu'au moment de l'assemblage des syllogismes en un système d'idées que surgit l'incertitude, lors de l'élargissement. Le danger est alors d'extrapoler nos certitudes locales. Malgré celles-ci, et afin de comprendre les phénomènes globaux, écologiques climatiques, humains, sociaux, il faut dépasser cette rationalité simplifiée. Il y a donc bien une *incertitude générale*, qui doit être « suffisamment courageuse pour penser jusqu'au bout les conséquences désagréables et les défis de ce qu'elle propose, notamment avec un fondement paradigmatique ⁽¹²⁾ ». Cette distinction nous permet également de conserver nos critères de scientificité et de vérité, sans lesquels nous pourrions risquer de tomber dans le relativisme.

La complexité n'est donc pas qu'un chaos sans vérité, mais sa part d'incertitude et de désordre reste néanmoins un défi à affronter, qui nécessite des méthodes et outils adéquats. Ces pistes de réflexion, Morin les détaille notamment dans *Les Sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, un ouvrage dans lequel il propose, à l'invitation de l'Unesco, les modifications qu'il estime nécessaires afin que l'enseignement puisse appréhender la complexité du monde moderne. Parmi ces sept savoirs figure sans surprise l'incertitude. Si ces outils sont destinés à première vue à la pratique pédagogique, ils ont sans aucun doute une portée générale.

⁽¹²⁾ A. PENA-VEGA, « Dialoguer avec l'incertitude. Quand le doute est une chose sûre et les connaissances incertaines », p. 4.

Une première piste consiste, très largement, à privilégier la variété. En effet, plus un système est varié plus il est outillé afin de digérer les particules de chaos qui proviennent de l'extérieur. Autrement dit, plus l'ensemble déjà intégré est important et diversifié, plus il sera aisé d'y relier les nouveaux éléments. Un système trop restreint ou trop homogène, nous l'avons vu, pourrait mener à négliger des éléments pourtant essentiels. Ceci amène une conséquence essentielle :

La pensée (presque) unique, aussi puissante soit-elle, sera toujours moins efficace que la multiplicité des points de vue. L'étendue du spectre d'analyse a plus de pertinence que la profondeur de la réflexion ⁽¹³⁾.

En effet, élargir le spectre d'analyse n'empêche pas toujours sa profondeur, mais si nous prenons la peine d'opérer cet élargissement, la quête de profondeur se fera sur cette base élargie, et sera dès lors enrichie. Cette première piste nous mène aisément vers la seconde : Morin plaide pour une nécessaire interdisciplinarité, voire une *transdisciplinarité*. La diversité suppose en effet d'aller puiser des éléments dans plusieurs domaines de connaissances et de les mettre en lien pour multiplier les points de vue sur l'objet d'étude. Ces deux premiers éléments nous mènent ensemble au troisième : la nécessaire acceptation de la complexité. Face à une question complexe, nous l'avons vu, nos esprits ont l'habitude de classer, de diviser, de catégoriser. Ces techniques de simplification, bien que parfois utiles lors du processus de connaissance, peuvent également s'avérer catastrophiques si les conclusions provisoires sont prises comme définitives. La logique simplificatrice conduit notamment à isoler des facteurs ou encore à dégager des relations de cause à effet sans tenir compte d'autres aspects. C'est pourquoi tout élément doit nécessairement être replacé dans son contexte et associé aux effets des autres facteurs, mais également pondéré d'une probabilité de doute, c'est-à-dire prendre en compte un facteur d'incertitude. Jusqu'ici, rien de très surprenant.

Plus précisément, il s'agit également de rechercher les effets en combinant les mesures. Par exemple, une société correspond à un ensemble de relations entre personnes qui veulent vivre ensemble, il s'agit d'un système *non-linéaire* : les parties du tout ne sont ni additives ni proportionnelles. Si nous voulons avoir une approche globale, il est donc nécessaire de modifier simultanément des groupes de variables afin d'obtenir les effets d'amplification aux endroits voulus, et ce en maîtrisant les effets secondaires. Ceci implique également d'opérer une décentration en vue de rétablir un équilibre entre les différentes parties du système. En effet, la simplification s'accompagne bien

⁽¹³⁾ H. PIERRE, « Faut-il avoir peur de l'incertitude ? », p. 196.

souvent d'une centralisation, or, par exemple, nous avons souligné l'importance de distinguer les certitudes locales de l'incertitude globale. La décentralisation, qui permet de distinguer les particularités, permet également de diminuer le relativisme ou l'universalisme à l'extrême. Ensuite, la diversité accentuée par la décentralisation, si elle est générale, peut permettre une meilleure intégration. En effet, l'union dans la diversité est source de plus grande réactivité du système à son environnement. Un système qui intègre des éléments différents pour atteindre un but commun acquiert un niveau d'organisation qui lui permet de faire face à un large spectre de situations. Nous voyons ici pointer le principe dialogique. Dans la même optique, il est nécessaire de maintenir les contraintes, c'est-à-dire finalement de *se laisser agresser*. En effet, selon Morin, l'homme ou la société sera d'autant plus résistant si il est soumis aux influences extérieures, peu importe si ces influences sont perçues comme un apport ou comme une agression. Ces intrusions dans le système en éprouvent la résistance mais également la capacité à évoluer. En effet, du désordre surgit également l'organisation et donc l'évolution. Ceci permet d'augmenter la capacité de résilience des systèmes.

Pour finir, il ajoute deux derniers éléments : premièrement, préférer les objectifs à la programmation détaillée. En effet, moins le plan est précis, au plus il laisse de place pour la créativité et les bifurcations. Selon Morin, l'imagination, si elle est encadrée, est d'ailleurs la meilleure réponse aux fluctuations de l'environnement. Pour finir, il est nécessaire de respecter les temps de réponses, car les organisations ouvertes, instables, doivent trouver le bon moment pour évoluer : ni trop tôt pour ne pas déséquilibrer la structure, ni trop tard au risque que la structure, devenue trop rigide, rende le système inadapté à son environnement.

Depuis quelques décennies, l'incertitude est entrée dans le vocabulaire de la science. Nous découvrons des phénomènes complexes qui confirment le caractère imprévisible de notre environnement : auto-production, auto-organisation, entropie, etc. Nous découvrons en même temps que la stabilité et les certitudes dans la nature sont uniquement un modèle créé par l'homme, car il n'y a qu'un système dynamique, un équilibre qui correspond au produit d'un échange permanent et imprévisible dans la nature. L'avenir est donc incertain, et les outils de connaissance dont nous disposons, issus d'une vision cartésienne de la connaissance, ne nous permettent pas d'intégrer l'incertitude, ce qui suscite en nous une forme d'angoisse. Morin, lui, cherche à rendre sa juste place à l'incertitude, au sein d'un paradigme de la complexité. Pour ce faire, il propose des outils pour intégrer celle-ci, il espère ainsi réussir à expliciter l'intérêt d'une connaissance incertaine, conçue comme un défi stimulant.

Nous sommes cependant en droit de nous demander si ces pistes sont suffisantes pour combattre l'impression négative généralement associée à l'idée d'incertitude. Nous l'avons vu, cette difficulté dépend en partie de facteurs sur lesquels nous n'avons aucune prise, à commencer par le caractère limité de nos facultés d'entendement. Alors qu'Edgar Morin imagine que nous pourrions relever ce défi et embrasser la complexité, Lambros Couloubaritsis, lui, postule une nécessaire simplification, qui, purement méthodique, nous permettrait de penser la réalité avec notre entendement limité, sans pour autant nier sa complexité intrinsèque. Affirmant que la pensée n'est pas toujours capable de s'arrimer à la réalité, Couloubaritsis cherche, grâce à son concept de *simplicité*, à conserver la coupure épistémologique.

Sans entrer dans ce débat, nous pouvons cependant avancer que Morin n'affirme pas que l'incertitude soit intéressante en tant que telle, mais il met le doigt sur le fait que les incertitudes, bien loin de freiner nos avancements, sont en réalité

des stimulants de l'attention, de la vigilance, de la curiosité, de l'inquiétude, qui, elles-mêmes, stimulent l'échafaudage de stratégies cognitives, c'est-à-dire de modes de connaissance à travers l'incertain, le flou, l'aléa, le hasard ⁽¹⁴⁾.

Au sein même de l'incertain et du hasard se trouvent les germes de la connaissance, d'où l'importance d'intégrer l'incertitude dans nos modes de connaissance, voire de la susciter. Ceci permet également de concevoir la science non pas comme une recherche, mais plutôt comme une exploration. La prise en compte de l'incertitude permet notamment d'accueillir de nouvelles réalités, de nouvelles configurations.

⁽¹⁴⁾ A. PENA-VEGA, « Dialoguer avec l'incertitude. Quand le doute est une chose sûre et les connaissances incertaines », p. 1.

Chapitre 8 : Envisager les phénomènes d'émergence

Le réel serait donc fait d'incertitudes davantage que de certitudes, deux notions qui ne seraient d'ailleurs pas à opposer, mais qui entretiendraient plutôt une relation d'ordre dialogique, dans laquelle le désordre, source d'incertitude, serait nécessaire à toute connaissance. En ce sens, croire que nous n'avons que des certitudes et vouloir s'y rattacher à tout prix s'apparente à un mode de pensée simplificateur. Si au contraire nous acceptons l'aléa, l'incertitude, si nous nous détachons de ces lois universelles censées fournir une réponse à toutes nos questions, alors nous nous ouvrons au mystère de la complexité. Ce mystère prend la forme d'un inconnu attrayant car il contient une multitude de possibilités, il peut toujours surprendre en prenant des directions inattendues. Le système complexe est un système ouvert, et ses interactions avec l'extérieur forment un flux constant lui permettant d'évoluer suivant ses différentes formations. Alors que ce flux constant voit disparaître certains phénomènes, d'autres apparaissent : nous l'avons vu, ordre et désordre produisent de l'organisation. Plus encore, cette organisation prend la forme d'une auto-organisation : le système s'auto-produit, sans intervention extérieure. Ces nouveaux phénomènes et configurations, s'ils contiennent les éléments dont ils sont issus et leurs contradictions, forment également une entité *singulière*, qui ne ressemble aucunement à ce qui existe déjà dans le système : le phénomène d'auto-organisation a pour conséquence l'apparition d'éléments radicalement nouveaux, qui semblent émerger à un moment donné et dans un lieu donné. Ces organisations prennent la forme d'une *nouveauté*, ou plus encore, elles relèvent d'un phénomène *d'émergence*. Alors que la nouveauté correspond à ce qui n'est encore jamais arrivé, du moins pour nous, la notion d'émergence souligne quant à elle le fait que ces éléments nouveaux *surgissent* spontanément, sans que nous nous y attendions. Le mystère qui se situe au cœur de la réalité complexe est donc extrêmement fécond car il recèle une multitude d'opportunités, peut-être même une infinité. Le paradigme de la complexité ne peut donc être abordé sans évoquer la notion d'émergence. Pour ce faire, nous nous intéressons au lien qu'entretiennent incertitude et émergence, avant de tenter de caractériser ce phénomène d'émergence : comment et pourquoi apparaissent ces nouvelles entités, d'où viennent-elles ? Pour finir, nous replacerons l'idée d'émergence dans le mouvement dialectique ou dialogique.

Du désordre à l'émergence

Nous retenons du chapitre précédent la présence irréductible du désordre dans les phénomènes naturels, à l'origine de l'incertitude. Ce désordre naturel est associé à la notion d'entropie. Cette dernière, issue du domaine de la thermodynamique,

correspond au degré de désorganisation d'un système. Ce degré de désordre prend la forme d'une grandeur physique abstraite et mesurable, notée S , qui s'exprime en joules par kelvin. L'entropie est proportionnelle à la quantité de matière dans le système : plus il y a de matière, plus la quantité de désordre est élevée. Elle s'inscrit dans le second principe de la thermodynamique classique, qui établit l'irréversibilité des phénomènes physiques, notamment lors des échanges thermiques. Le concept est introduit en 1865 par Rudolf Clausius, physicien prussien, et est ensuite repris par Ludwig Boltzmann, physicien et philosophe autrichien, cette fois dans le cadre de la thermodynamique statistique, dont nous retiendrons la célèbre formule de Boltzmann permettant de calculer l'entropie d'un système microscopique. Ce dernier introduit l'entropie en tant que mesure du degré de désordre d'un système microscopique.

La notion d'entropie a permis de s'affranchir de l'opposition manichéenne entre ordre et désordre, ouvrant une brèche au sein même de cette opposition. Elle théorise le constat selon lequel le désordre constitue l'élément fondamental de l'évolution des systèmes dont nous ne pouvons faire fi. Plus encore, tout système fermé tend vers davantage d'entropie, et ultimement vers un équilibre qui correspond au degré maximum d'entropie. Dès lors, la question n'est plus de savoir pourquoi il y a du désordre dans l'univers, mais bien plutôt au contraire pourquoi nous y trouvons de l'ordre et de l'organisation. Dans ce cadre, le désordre n'est plus perçu comme un intrus mais devient déterminant dans les théories de la complexité : il est la règle. Cette théorisation de l'entropie a donc participé au renversement de l'idée selon laquelle désordre et incertitude doivent à tout prix être réduits, et favorisé le développement d'une conception dans laquelle incertitude et aléa sont inclus dans nos procédés scientifiques.

Ceci ne nous permet cependant toujours pas de comprendre la notion d'émergence. En effet, à ce stade, l'entropie, peu importe le niveau d'échelle auquel elle se rapporte, implique le fait suivant : plus l'entropie du système est élevée, c'est-à-dire moins ses éléments sont ordonnés et moins ils sont liés entre eux, moins ces éléments sont capables de produire des effets mécaniques, et plus grande est la part de l'énergie inutilisable pour l'obtention d'un travail, c'est-à-dire l'énergie qui est libérée de façon incohérente. Le désordre est donc synonyme d'incohérence et tend à ralentir la progression du système. L'entropie est ici perçue uniquement comme un élément perturbateur, freinant la progression. Si le désordre est sans aucun doute source d'incohérence, cette vision de l'entropie ne met au jour que l'aspect négatif du désordre, celui qui est source de désarroi. Or, nous l'avons vu, le désordre, s'il peut

s'avérer délétère pris isolément, est pourtant indispensable à toute organisation. L'entropie reste donc accrochée à une conception simplificatrice du réel, qui ne permet pas de penser les phénomènes d'émergences. Afin d'y remédier, il nous faut explorer l'aspect *productif* de ce désordre, en le replaçant dans la relation dialogique ordre-désordre-organisation. Nous sommes donc ici encore loin d'une pensée complexe.

Durant le XX^e siècle, le concept d'entropie est généralisé et étendu à d'autres domaines, notamment dans le cadre de la théorie de l'information, que nous avons citée parmi les sources de la pensée complexe, développée, entre autres, par le mathématicien américain Claude Shannon. Dans le cadre de la théorie de l'information, l'entropie caractérise le degré d'incertitude qui règne sur l'information émanant d'une source. Fait intéressant, plus la source émet d'informations différentes, plus l'entropie, ou incertitude, est importante. Si une source envoie toujours le même symbole, alors son entropie est nulle, minimale. S'il y a plusieurs symboles, l'entropie augmente, l'incertitude augmente. Cependant, la quantité d'information, elle aussi, augmente. En effet, plus le récepteur reçoit d'information sur le message transmis, plus l'entropie vis-à-vis de ce message croît. Ceci implique également que plus la source est redondante, moins elle contient d'information. L'entropie indique alors la quantité d'information nécessaire pour que le récepteur puisse déterminer sans ambiguïté ce que la source lui a transmis. Cette application de la notion d'entropie permet d'envisager que le désordre puisse également être une source d'information, de diversité et donc une richesse. Cependant, cette corrélation, bien qu'elle confère un caractère positif certain à l'entropie, ne permet toujours pas d'envisager l'organisation et donc l'apparition de propriétés radicalement nouvelles.

Afin de rendre compte du constat d'organisation au sein du désordre, certains ont avancé l'idée d'une néguentropie, ou syntropie, qui cherche à rendre compte des processus d'organisation des systèmes physiques, écologiques, biologiques et éventuellement humains et sociaux. Cette néguentropie correspond à une entropie négative, c'est-à-dire une variation dans le système qui génère une baisse du degré de désorganisation d'un système, et s'oppose dès lors à la tendance naturelle qui, elle, tend vers la désorganisation. La notion de néguentropie naît dans le cadre de la théorie de l'information, et postule que l'information ne peut être obtenue qu'en empruntant de la néguentropie à un système physique, par l'intermédiaire d'un appareil de mesure. Elle peut être interprétée en termes d'énergie ou d'information.

La néguentropie est donc conçue comme la négation de l'entropie. Or, bien que nous sachions que l'entropie est plus importante en termes de *quantité*, elle n'est pas pour autant la plus importante. En effet, sans organisation, rien ne pourrait exister. La néguentropie apparaît dans la théorie comme un élément secondaire, or, en termes d'importance, elle pourrait au contraire être première. C'est en effet l'organisation, qui, bien que constituée d'une nécessaire part de désordre, permet les phénomènes d'émergence. Plus encore, l'entropie et la néguentropie semblent toujours s'insérer dans un cadre mécaniste, au sein duquel chaque élément doit être quantifiable et prévisible. Dès lors, l'entropie suggère que l'équilibre de désordre doit, à terme, être considéré comme stable. Or, un tel équilibre correspond à la mort du système : un système qui ne contient que du désordre ne permet plus l'organisation et est dès lors voué à disparaître. L'idée de néguentropie, qui conserve un caractère mécaniste, ne semble pas suffisamment contrebalancer cet aspect. L'unique solution en vue de permettre l'émergence consiste à concevoir un système ouvert, c'est-à-dire en mouvement, qui puisse, grâce à son ouverture, bénéficier d'une nouvelle énergie. L'organisation nécessite en effet une grande quantité d'énergie. Sans elle, le système se ferme et se condamne à sa propre destruction. Si le système est véritablement ouvert, il est toujours susceptible d'évoluer, de se mouvoir et d'accueillir de nouvelles organisations. L'émergence doit donc être conçue comme utile, productive et sans limites. En effet, Morin conçoit l'émergence comme infinie.

La prise en compte de l'incertitude et de l'aléa permet donc d'envisager l'émergence de propriétés nouvelles. Cependant, le système doit nécessairement être conçu comme *ouvert*. Sans cela, la présence du désordre finit par se stabiliser et le système meurt. Un système ouvert, où les flux avec l'extérieur sont constants, permet cette nouveauté. Les conceptions « mécanistes » de l'ordre et du désordre, si elles ont le mérite de mettre en lumière l'omniprésence de l'incertitude, ne rendent cependant pas compte du caractère miraculeux et constant de l'organisation. Pour Morin, certitude et émergence ne sont pas incompatibles : l'incertitude permet précisément l'émergence. L'incertitude, si elle est partout, n'est donc pas forcément *première* : ce sont bien les phénomènes d'émergence qui attirent notre attention.

Caractéristiques de l'émergence

Le concept d'émergence a été formalisé dans le domaine philosophique dans le courant du XIX^e siècle, notamment par des philosophes britanniques, même s'il possède sans aucun doute des sources antérieures. Le premier à l'employer avec une définition philosophique précise est George Henry Lewes, mais c'est John Stuart Mill

qui est généralement présenté comme la première source d'inspiration du courant émergentiste ⁽¹⁾. De façon générale, l'idée d'émergence cherche à rendre compte des propriétés qui découlent de propriétés plus fondamentales, et ce tout en demeurant nouvelles ou irréductibles à celles-ci. Par exemple, John Stuart Mill constate dans son « Système de logique déductive et inductive », que les propriétés de l'eau ne sont pas réductibles à celles de l'hydrogène ou de l'oxygène ⁽²⁾. Le concept d'émergence est largement étudié dans le champ des sciences, notamment en physique, chimie et biologie. Il s'oppose au réductionnisme, qui cherche toujours à expliquer les phénomènes par leurs parties, ainsi qu'aux doctrines dualistes, qui, elles, rejettent l'indépendance de certaines entités. Le concept d'émergence se veut être une voie médiane qui permette de décrire des propriétés des phénomènes de façon moniste, sans pour autant tomber dans le réductionnisme. Il rend compte du fait qu'il n'est pas toujours possible de connaître les phénomènes grâce à la connaissance de leurs composants fondamentaux. L'émergentisme s'est scindé en plusieurs courants, qui, chacun à leur manière, cherchent à clarifier les termes « découler », « nouveau », ou encore « irréductible » et leurs diverses acceptions.

Selon le philosophe américain Timothy O'Connor, si nous considérons par exemple une tornade, nous pourrions imaginer que son existence dépend de la poussière et des débris qui la composent, qui dépendent à leur tour des propriétés et de l'interaction de leurs composants fondamentaux microscopiques. Or, O'Connor souligne que les caractéristiques de la tornade semblent pourtant être de nature différente de celles de ses constituants fondamentaux ⁽³⁾. Nous pouvons par exemple avoir une bonne compréhension de la façon dont fonctionne la tornade, sans pour autant connaître la physique des particules. Selon lui, ceci s'applique à d'innombrables entités complexes issues du vivant comme les plantes et animaux, mais également l'économie, l'écologie, ainsi qu'une myriade d'autres réalités et systèmes étudiés dans toutes les sciences. Toutes ces entités, si elles dépendent à divers égards de leurs composants, semblent également avoir des comportements et propriétés autonomes, et dès lors obéir à des lois scientifiques spéciales. C'est précisément ce que tente d'expliquer l'émergentisme, essayant de penser ensemble la dépendance et l'autonomie des phénomènes vis-à-vis de leurs composantes.

⁽¹⁾ J.-S. Mill n'utilise pas le terme en tant que tel, mais parle plutôt de la différence entre des lois homopathiques et des lois hétéropathiques.

⁽²⁾ J.-S. MILL, *Système de logique déductive et inductive*, p. 492.

⁽³⁾ cf. T. O'CONNOR, art. « Emergent Properties », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

Les théories émergentistes sont généralement réparties selon deux catégories : celles qui relèvent de l'émergence forte, et celles qui relèvent de l'émergence faible. L'émergence faible a lieu lorsque la dynamique causale du tout est déterminée entièrement par celle des parties. Une propriété est dès lors subjectivement interprétée par un observateur comme émergente. Par exemple, lorsque les molécules d'eau se cristallisent en glace, ce phénomène peut s'expliquer à partir des propriétés de l'hydrogène et de l'oxygène. Il n'y a donc pas de propriété réellement nouvelle, si ce n'est celle qu'un humain peut observer, et qui, au premier abord, est susceptible de le surprendre. L'émergence forte, quant à elle, postule qu'il semble impossible de voir le lien causal entre le niveau micro et le niveau macro, et cette impossibilité pourrait provenir des limites de l'être humain. L'émergence forte nous intéresse plus particulièrement dans l'étude des systèmes complexes : à partir d'un certain niveau de complexité et d'organisation, des propriétés authentiquement nouvelles semblent émerger au sein même de ces systèmes. Parmi les exemples classiques d'émergences généralement considérées comme fortes, nous pouvons citer le phénomène de la conscience, une propriété émergente du cerveau, et celui de la vie, propriété émergente de la physico-chimie des organismes vivants. Pour certains, l'émergence n'existe que dans sa version faible, et les propriétés nouvelles peuvent dès lors toujours être réduites à des éléments existants.

Sans rentrer dans ce débat, nous retiendrons que la notion d'émergence peut être résumée par l'idée selon laquelle le tout est plus que la somme des parties. Pour comprendre les phénomènes d'émergence, il est donc nécessaire de se pencher sur le couple conceptuel tout-parties. Pour ce faire, nous suivrons à nouveau l'analyse de Lucien Sève dans l'ouvrage collectif « Émergence, complexité et dialectique ». Selon lui, la pensée du non-linéaire, qui fait l'objet de ses recherches, nous confronte à de nombreux paradoxes. L'un d'eux traite directement de l'émergence : « dans le passage non linéaire des parties au tout semble se produire une *génération spontanée* de propriétés du tout qui n'appartiennent en rien aux parties, alors même qu'on veut le penser comme n'étant rien d'autre que le tout-des-parties ⁽⁴⁾ ». Il semblerait donc qu'il y ait davantage dans le tout que dans les parties, et que c'est ici que serait à chercher la nouveauté. Le couple conceptuel tout-parties, en l'apparence plutôt simple, correspond à première vue à n'importe quel type de « plusieurs » considérés comme une unité. Dans cette vision classique, tout et parties forment deux déterminations qui

(⁴) L. SÈVE, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », p. 126.

sont opposées et extérieures l'une à l'autre, que nous pouvons mettre en lien de deux façons différentes : soit en conjonction, soit en disjonction. Considérés en conjonction, le tout est préalable, et peut être divisé en parties, qui sont alors des fragments, des morceaux, des segments du tout. Le mot « partie » possède en ce sens un caractère logiquement *second*, car il morcèle l'objet initial. Sève prend l'exemple d'un rocher délité ou encore d'un gâteau découpé. Dans le cas de la disjonction, les parties sont cette fois des réalités premières, susceptibles de s'unir en un tout, comme des pièces d'un puzzle ou encore des ingrédients d'un gâteau. Dans ce cas, nous parlons plutôt d'éléments ou de composants. Le tout est alors logiquement second par rapport aux parties.

Cette conception classique de la relation tout-partie implique que chacun des deux termes peut être pensé sans l'autre, indépendamment : le tout sans les parties et l'élément sans le tout. Dans cette optique, si tout et partie peuvent être associés, ils ne possèdent cependant pas de liaison interne nécessaire. Selon Lucien Sève, cette façon de concevoir le tout ne permet pas de penser le phénomène d'émergence : elle ne permet pas de rendre compréhensibles les propriétés inédites du tout. Il postule que pour pouvoir rendre compte de l'émergence, il est nécessaire de passer d'un rapport *mécanique* à un rapport *dialectique* entre tout et parties.

D'une conception mécaniste à une conception dialectique de l'émergence

Lucien Sève entreprend alors de restituer l'émergence dans un mouvement dialectique. Il précise que cette entreprise est déjà initiée par Hegel, qui, dans sa *Science de la logique*, souligne déjà le fait que « la démarche d'entendement qui croit pouvoir penser le tout avant la partie et la partie avant le tout s'enferme ce faisant dans le non-sens ⁽⁵⁾ ». En effet, intuitivement, sans le tout, les parties ne sont pas des parties, et indépendamment des parties, le tout n'est pas un tout. Plus concrètement, les atomes, seuls, ne sont pas des parties, mais ils le sont uniquement lorsqu'ils entrent dans la composition d'un tout qu'est par exemple la molécule. Pour Hegel déjà, tout et partie ne forment qu'un seul et même concept, celui du *rapport tout-partie* : il les pense ensemble. Plus encore c'est le rapport qui est ici considéré comme primordial et non les objets. Tout et parties ne peuvent être pensés indépendamment l'un de l'autre,

Dans cette optique, le tout est donc par essence totalisation de parties, la partie, partition d'un tout : nous avons typiquement affaire ici à une unité dialectique de contraires ⁽⁶⁾.

⁽⁵⁾ L. SÈVE, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », p. 128.

⁽⁶⁾ *Ibidem*, p. 129.

Tout et parties doivent donc être pensés comme une unité complexe. Leur rapport, initialement conçu comme « extérieur et mécanique », devient cette fois dialectique : les parties ne sont plus indifférentes au tout ni le tout aux parties, mais la relation interiorise entièrement l'autre, tout et parties sont *identiques dans leur différence*. Plus encore, la forme dialectique implique la nécessité de penser ce rapport en mouvement : le tout forme ses parties en même temps qu'il est formé par elles. Sous cette forme dialectique, le rapport tout-parties devient ce que Lucien Sève a nommé une « totalité organique ⁽⁷⁾ ». À ses yeux, seule cette vision dialectique permet de penser non seulement le fait que le tout est présent en entier dans chacune des parties, ce qui n'est pas sans faire penser au principe hologrammatique repris par Morin, mais également le fait que cette totalité organique en mouvement laisse place aux émergences.

Afin de mieux comprendre la possibilité des phénomènes d'émergence au sein de cette totalité organique, il nous faut revenir sur la notion de loi, déjà traitée dans le troisième chapitre, ainsi qu'à la critique de la dialectique comme loi universelle que nous avons amorcée. Premièrement, les phénomènes d'émergence, au sens d'une émergence forte, supposent l'impossibilité d'expliquer les lois d'un stade supérieur de la totalité organique grâce aux lois du stade inférieur. En effet, nous l'avons vu, les propriétés émergentes semblent obéir à des lois spéciales, c'est d'ailleurs ce qui fait leur singularité. Lucien Sève rappelle ensuite que pour Karl Marx, « des lois naturelles ne peuvent absolument pas être abolies ⁽⁸⁾ ». Or, ce dernier affirme également que si elles ne peuvent jamais être supprimées, nous pouvons en changer la *forme sous laquelle elles se manifestent*. Les lois seraient donc universelles, mais pourraient changer de forme. En d'autres termes,

Toute loi énonce bien une incontournable nécessité, mais il s'agit là d'une nécessité universelle ne prescrivant pas par elle-même quels processus singuliers vont l'accomplir dans des circonstances elles-mêmes singulières. En d'autres termes, la loi définit un champ de possibilités formelles en même temps que d'impossibilités réelles ⁽⁹⁾.

Ceci permet de fournir une justification au phénomène d'émergence, en justifiant qu'un certain niveau d'organisation de la matière respecte bien les lois qui lui sont prescrites par le niveau inférieur, car ces dernières sont universelles, mais que ceci

⁽⁷⁾ L. SÈVE, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », p. 132.

⁽⁸⁾ K. Marx, F. Engels, *Correspondance*, tome IX : 1867-1868, p. 263. Il s'agit de la lettre de Marx à Kugelmann du 11 juillet 1868.

⁽⁹⁾ L. SÈVE, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », p. 139.

n'empêche pas ce niveau d'organisation supérieur de « surimposer à son tour ses propres logiques, par lesquelles sont choisis dans l'infinité des possibles formels les processus qui vont avoir réellement lieu ⁽¹⁰⁾ ». Voici comment Lucien Sève explique la possibilité du phénomène d'émergence, cette possibilité se trouvant déjà en germe dans les écrits de Marx. Pour expliquer cette émergence en niveaux, il prend l'exemple de l'évolution biologique, généralement déterminée par les conditions du milieu naturel. Nous observons que dans le développement historique de l'humanité, qui prend en main la production de sa propre existence par un mécanisme d'auto-production, les logiques sociales prennent le dessus sur les logiques naturelles, les déterminismes naturels initiaux. Le rôle des conditions naturelles initiales se réduit alors petit à petit à un simple support, « à mesure que s'affirme la spécificité du niveau supérieur ⁽¹¹⁾ ».

Sans dialectique, il semble donc impossible de concevoir la notion d'émergence, ni même de comprendre d'où proviennent les propriétés émergentes. A première vue, soit ces propriétés préexistent, mais alors l'émergence n'est pas réelle, soit elles sont des créations extérieures, création ex-nihilo. Or, ces hypothèses aux yeux de Lucien Sève, sont toutes deux absurdes. Une seule solution est envisageable : penser dialectiquement. L'émergence de propriétés nouvelles s'explique à partir de la totalité préexistante, mais cette totalité étant une totalité *organique*, elle contient des différences de niveaux, et permet entre ces niveaux des *sauts qualitatifs*. Pour ce faire, le passage de la quantité à la qualité est en effet nécessaire. Dans cette optique, « ce qui évolue, ce n'est pas la matière, c'est l'organisation, et les propriétés d'un niveau d'organisation, si elles restent tributaires de celles de ses constituants, ne peuvent pour autant en être déduites ⁽¹²⁾ ». Pour Lucien Sève, cette vue dialectique est universelle et s'observe dans toutes les sciences contemporaines.

Morin constate lui aussi que la vie témoigne d'une capacité d'innovation surprenante : il y a dans le vivant une tendance à un dépassement imprévisible qui, en dehors du champ scientifique, s'apparente à une évolution créatrice telle que développée par Henri Bergson. Ce dernier combattait lui aussi l'explication mécaniste et finaliste de l'évolution, en imaginant la possibilité d'une création permanente de nouveauté par la nature, imprévisible. Cette tendance est révélée par les phénomènes

⁽¹⁰⁾ L. SÈVE, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », p. 139.

⁽¹¹⁾ *Ibidem*, p. 140.

⁽¹²⁾ *Ibidem*, p. 152.

d'émergence. Ces phénomènes contrastent avec la loi d'entropie qui, nous l'avons vu, condamnent les phénomènes à la décomposition. Selon Morin, si nous constatons régulièrement des faits qui relèvent de l'émergence et les décrivons, la notion théorique d'émergence est, quant à elle, encore sous-développée ⁽¹³⁾. La réalité de cette force est cependant immense. Tellement immense que se pose par ailleurs la question des *limites* de cette émergence. En effet, dès l'instant où nous quittons le cadre mécaniste selon lequel les phénomènes émergents doivent être prévisibles et quantifiables, il est possible d'envisager qu'ils soient au contraire infinis. Morin, dans le cinquième tome de sa *Méthode*, à propos de l'émergence de la conscience, décrit l'être humain comme se situant entre deux infinis :

L'émergence en l'homme de cet achèvement inouï qu'est la conscience est en même temps la conscience de son inachèvement, de son immaturité, de sa fragilité, de sa dépendance, de son incomplétude. Un Pascal découvre en même temps que l'homme est à ses propres yeux plus riche, plus digne, plus vrai que l'univers qu'il contemple et qu'il pense, et qu'il est infirme, lamentable, errant d'erreurs en erreurs. L'homme sait qu'il n'a qu'une vie, qu'elle est son seul bien, et il voit s'engouffrer en lui l'idée de sa propre mort à la fois subie, reconnue, intégrée, inacceptable, inintégrable, désintégrant... L'horreur anthropologique de la mort, les mythes de survie, renaissance, résurrection, immortalité expriment la nature, la structure, l'aspiration auto-transcendante et la carence mortelle de tout individu-sujet ⁽¹⁴⁾.

L'homme serait donc pleinement conscient dès l'instant où il prendrait conscience de cet infini. Des interrogations subsistent cependant : les émergences du vivant humain peuvent-elles dépasser toute imagination, toute idée ? Nous évoquons dans le quatrième chapitre l'importance de l'imaginaire et de l'utopie. Nul besoin cependant de se cantonner au domaine du mythe pour envisager l'émergence : si la science peut imposer de trancher, elle peut également laisser la voie ouverte à des émergences infinies, encore inimaginables. Il faut cependant rester vigilants : Morin nous met notamment en garde contre les manipulations génétiques qui déclenchent d'imprévisibles phénomènes d'émergences et qui pourraient se retourner contre leurs origines. Nous l'avons vu, l'organisation fructueuse ne peut avoir lieu à n'importe quel moment, au risque de s'avérer problématique. Ceci est particulièrement vrai en ce qui concerne le vivant, car c'est là que se situe le niveau d'organisation le plus élevé.

⁽¹³⁾ C'est sans compter les développements récents autour de la notion d'émergence. À ce sujet, cf. T. O'CONNOR, art. « Emergent Properties », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

⁽¹⁴⁾ E. MORIN, *La Méthode*, tome II : *La Vie de la vie*, p. 278.

Morin pense l'émergence à partir de la triade conceptuelle ordre – désordre – organisation : dans la pensée complexe, la conjonction entre ordre et désordre correspond au principe d'émergence. La fonction d'organisation, en effet, permet la création de valeur à partir de l'ordre et du désordre, et fait émerger des propriétés nouvelles. L'émergence relève donc également chez Morin d'un mouvement impliquant différents niveaux de la réalité, semblables à ceux décrits par Lucien Sève. Selon Morin,

Il nous faut faire le plein emploi, sans cesse, de la notion d'émergence puisque les développements innovateurs des organisations vivantes produisent de nouvelles émergences, et que les émergences qui apparaissent à un palier d'organisation deviennent les éléments de base d'un nouveau palier organisationnel, qui produit de nouvelles émergences, lesquelles deviennent à leur tour éléments de base pour de nouvelles organisations et émergences ⁽¹⁵⁾.

Cette conception en *paliers* permet ici aussi d'expliquer le fait que la connaissance des phénomènes ne se réduit pas toujours à celle de leurs composants fondamentaux.

Plus encore, chez Morin, la puissance créatrice est aussi associée à une forme dialectique, ou plutôt dialogique. La conception dialogique semble en effet davantage pouvoir rendre compte de l'infinité des possibilités, car elle conserve une certaine ouverture dans la contradiction. La dialectique, elle, semble proposer des opportunités plus limitées car plus cadrées. Cependant, sous un autre angle, la concrétisation de la nouveauté suppose nécessairement un saut qualitatif, qui lui-même suppose l'existence de différents niveaux. La notion de dialectique semble davantage rendre compte de cette conception en niveaux, en tant qu'elle est portée vers un *dépassement*, une *surdétermination*. Dans une dynamique dialogique, l'émergence serait donc à la fois conçue comme moins importante, car moins *pressée*, mais à la fois plus importante car *multipliée* par ses possibilités et surtout radicalement *nouvelle, spontanée*. L'idée de dialogique permettrait davantage de rendre compte du caractère surprenant de l'émergence, tout comme l'imprévisibilité. D'ailleurs, Hegel considère fondamentalement qu'il n'y a pas de hasard, c'est-à-dire pas d'imprévisibilité dans la nature : dans sa dialectique, l'un se divise en deux et avec ce deuxième terme commence l'opposition. Selon Morin, cette conception ne permet pas de rendre compte d'une rencontre imprévisible, inédite, par exemple entre des acides nucléiques et des protéines, rencontre qui est pourtant à l'origine de la vie. La pensée dialogique permettrait davantage de comprendre cette émergence organisationnelle et nouvelle, cette création dans la rencontre entre deux instances singulières.

⁽¹⁵⁾ E. MORIN, *La méthode*, tome II : *La Vie de la vie*, p. 374.

Alors que la science classique prône une élimination complète du hasard, Edgar Morin, lui, s'inscrit dans une démarche abductive qui favorise l'émergence. En effet, nous ne pouvons pas déduire les phénomènes d'émergence : ils s'imposent comme des faits, des événements, une donnée phénoménale que nous ne pouvons que constater *a posteriori*. L'émergence prend la forme d'une auto-réorganisation dans la nature : l'organisation fait apparaître des qualités nouvelles, qui n'existaient pas dans les parties isolées. Cette réorganisation n'est possible que grâce à la présence du désordre, du chaos. Le principe d'émergence, s'il n'explique en rien les phénomènes, permet de constater ce qui a lieu, notamment lors des crises, où incertitudes et inattendu sont multipliés. Les crises sont d'ailleurs souvent le résultat d'émergences. Ces phénomènes d'émergence font l'objet de recherches dans le domaine scientifique, qui posent la question de l'origine de ces phénomènes ainsi que la question de leur radicalité : les propriétés nouvelles sont-elles réellement nouvelles ? Comment expliquer la relation entre la nouveauté et son substrat ? Pour comprendre réellement les phénomènes d'émergence forte, il faut saisir leur caractère non-linéaire, et les aborder d'un point de vue dialectique. Ce point de vue dialectique nous a permis, avec Lucien Sève, de penser l'évolution qualitative d'un système pourtant soumis à des lois universelles. Morin, lui aussi, conçoit le système complexe comme un système en mouvement, évoluant par paliers, ce qui lui permet également de concevoir les phénomènes d'émergences. Dans ce cadre, l'idée de dialogique prend également tout son sens, car elle possède en elle un potentiel immense : elle permet à un système d'évoluer tout en conservant ses singularités. Or, l'émergence consiste précisément à penser ensemble singularité et unité, dépendance et autonomie.

Chapitre 9 : Tisser du lien

Dans l'ensemble de son oeuvre, Edgar Morin cherche à *relier*. La pensée complexe est avant tout une pensée qui relie, et cette relation prend des formes diverses, qui jalonnent l'entière de son système philosophique. Cette relation, c'est celle qui unit tout et partie, les molécules formant l'atome, les réactions physico-chimiques formant la vie, les hommes formant la société. Celle aussi qui unit les hommes entre eux ainsi que l'homme à son environnement et à l'univers. La pensée complexe suppose une épistémologie complexe, qui, elle aussi, cherche à relier : relier les concepts, les idées, mais également les sciences, les disciplines, les champs de recherche. Morin pointe ainsi de nouvelles façons de faire science, qui s'opposent au paradigme de la disjonction, de la séparation.

La pensée complexe cherche à mettre au jour ces relations, ces imbrications, à les explorer, les exploiter. Loin d'être de simples dualités linéaires, ces relations rendent compte des différentes modalités de liaison et de leur profondeur. Elles visent à relier au sein d'une unité complexe, notamment grâce au principe dialogique : la mise en lien implique systématiquement et simultanément la contradiction, la séparation. Si Morin cherche à opposer, c'est toujours ultimement pour mieux relier : nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le désordre n'est utile que s'il mène à l'organisation, s'il permet d'enrichir l'ensemble. De même, l'ouverture s'accompagne toujours en même temps d'une nécessaire concentration. Les outils développés par Morin se veulent généraux, ils excèdent le strict domaine scientifique. La pensée complexe, fondée sur la relation, s'applique à tous les domaines de la vie, depuis les réactions chimiques élémentaires jusqu'aux phénomènes sociaux.

Partant du constat du rôle fondamental de la relation dans l'oeuvre de Morin, nous interrogerons le concept de *reliance*, ses origines et ses implications dans le cadre d'une pensée complexe. Ceci nous permettra ensuite d'élargir notre spectre disciplinaire, étant donné que la notion de *reliance* est notamment mobilisée par Morin pour penser l'éthique, un domaine que nous n'avons que brièvement abordé et cependant central. En effet, au-delà des observations, qu'est-ce qu'une vie bonne selon Morin ? Nous interrogerons également un autre concept, celui de *résonance*, développé par le sociologue et philosophe Hartmut Rosa, qui, lui aussi, place la liaison au coeur de sa vision de l'éthique.

La notion de *Reliance* et ses origines

Contre l'injonction de séparation, Morin, lui, cherche toujours plus à *relier*. Pour ce faire, il s'inspire notamment des écrits du scientifique et philosophe Blaise Pascal. Ce dernier possède un esprit à la fois polyvalent et curieux : ses intérêts et compétences semblent n'avoir aucune limite. Tout comme Morin, il s'agit pour Pascal de relier les disciplines et d'élargir toujours plus le champ d'exploration. L'importance de la relation dans sa pensée ne s'arrête cependant pas là. En effet, Morin souligne que Pascal est également à l'origine d'une pensée et d'une connaissance complexes qui se fondent sur l'idée de *reliance*. Dans un passage trop peu connu de ses *Pensées*, il écrit :

Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties ⁽¹⁾.

Aux yeux de Morin, ce passage exprime très justement l'exigence première, fondamentale, selon laquelle toute connaissance, si elle est pertinente, doit nécessairement chercher à relier ce qui est séparé. Cette idée s'oppose et dépasse à la fois le principe analytique de connaissance proposé par Descartes dans son *Discours de la Méthode*, selon lequel connaître correspond à « diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ⁽²⁾ ». Pascal oppose à cette méthode de séparation un principe de *reliance*, permettant de considérer l'intrication des phénomènes : dans cette optique, ce qui est causant est à la fois causé, comme dans tout phénomène de rétroaction. Il envisage donc l'union de termes généralement séparés, jusqu'aux *plus différents*. Il affirme déjà avant l'heure la nécessité de combiner la connaissance du tout où émergent des qualités inconnues aux parties, et d'autre part la connaissance des parties, dont les qualités peuvent être utilisées par le tout.

Plus encore, Pascal saisissait déjà l'importance d'associer voire d'unir des notions contraires en vue de comprendre, de connaître les phénomènes. Son anthropologie est basée sur un principe de *contextualisation* des connaissances, qui le mène non seulement à reconnaître les contradictions, mais également à intégrer l'incertitude. En effet, la situation de l'homme, pensée dans le monde, comporte contradictions et incertitudes. Il aborde également le mystère qui entoure cette incertitude :

⁽¹⁾ PASCAL, *Pensées de Blaise Pascal*, p. 242.

⁽²⁾ DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, 1991, p. 25.

Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes. La fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti ⁽³⁾.

Selon Morin, l'anthropologie de Pascal possède tous les atouts d'une anthropologie complexe : il pense l'être humain avec ses qualités contradictoires et ce dans un contexte particulièrement ample. Plus encore, cette anthropologie s'accompagne déjà chez lui d'une épistémologie complexe, qui met au jour les limites de la logique et le caractère insondable de l'infini. Finalement, nous pouvons affirmer que le principe de reliance tel que formulé par Pascal constitue le fondement même de la conception morinienne de la connaissance et de la pensée complexe.

Morin pense donc lui aussi la notion complexe de *reliance*. Ce concept, il le reprend d'une source plus récente : le sociologue belge Marcel Bolle de Bal, qui l'introduit dans le domaine sociologique à partir des années 1970. Ce dernier pense le concept de *reliance sociale*, grâce auquel il entend « étudier et comprendre la problématique du lien social dans la société contemporaine ⁽⁴⁾ ». À l'origine, le concept est appliqué au domaine sociologique uniquement. Il fut repris quelques fois, sans vraiment réussir à se faire une place dans le domaine académique. Selon Bolle de Bal, deux auteurs ont cependant fait exception : il s'agit d'Edgar Morin et de Michel Maffesoli, qui n'ont d'ailleurs tous deux qu'un pied dans la sociologie ⁽⁵⁾.

En ce qui concerne Edgar Morin, c'est dans le sixième et ultime tome de *La Méthode* qu'il explore l'idée de reliance, dont un des chapitres s'intitule « Éthique de reliance ». La notion de reliance traverse cependant l'oeuvre de Morin. Dès sa première rencontre avec ce terme, il dit l'avoir vu se multiplier comme un virus, qui aurait trouvé dans sa pensée un terrain favorable. La reliance s'avère donc à la fois finale et première : au-delà de ce dernier tome, elle est présente, en filigrane, dans l'ensemble de son oeuvre.

Chez Morin, l'idée de reliance ne s'applique pas seulement au domaine sociologique : il cherche, sans surprise, à passer d'une théorie de la reliance restreinte à une théorie

⁽³⁾ PASCAL, *Pensées de Blaise Pascal*, p. 238.

⁽⁴⁾ M. BOLLE de BAL, « Reliance, déliance, liance : émergence de trois notions sociologiques », p. 99.

⁽⁵⁾ À propos de ces deux reprises, cf. M. BOLLE DE BAL, « Éthique de reliance, éthique de la reliance : une vision duelle illustrée par Edgar Morin et Michel Maffesoli », in *Nouvelle revue de psychosociologie*, VIII, n° 2 (2009), pp. 187-198.

de la reliance généralisée. Il reprend les trois dimensions principales du projet de reliance telles qu'exposées par Marcel Bol de Bal : reliance à soi, aux autres, au monde. Il y ajoute la reliance à l'espèce humaine, et parle également d'une forme de reliance cosmique, à l'univers. Partant de la science des citoyens et de leurs relations, Morin l'applique à l'ensemble des notions qui composent son système. Selon lui, « un monde ne peut advenir que par la séparation et ne peut exister que dans la relation entre ce qui est séparé ⁽⁶⁾ ». Voici comment Morin, à son tour, définit la notion de reliance :

La notion de reliance... comble un vide conceptuel en donnant une nature substantive à ce qui n'était conçu qu'adjectivement et en donnant un caractère actif à ce substantif. "Relié" est passif, "reliant" est participant, "reliance" est activant. On peut parler de "déliance" pour l'opposé de "reliance" ⁽⁷⁾.

Trois éléments semblent émerger de cette définition, tous trois ayant pour but de combler le vide conceptuel que renferme la « simple » notion de relation. Premièrement, le passage d'une conception « adjectivante » de la relation à une conception « substantive » : le terme de reliance permet de concevoir le lien comme intrinsèque à l'objet de la pensée, ancrant ce lien dans l'ordre de l'être. Ensuite, elle permet de rendre *actif* ce substantif : alors que la notion de relation est davantage passive, celle de reliance permet de la concevoir activement, comme le fruit d'une transformation réelle. L'idée de relation est généralement conçue comme une relation de A à B, éventuellement réflexive ou réciproque de B à A. Morin cherche à *dépassiviser* ce concept de relation, en vue de rendre compte des transformations de A et de B engendrées par la relation qui relie l'un à l'autre, cette relation étant considérée substantivement. La notion de reliance permet donc d'élargir en des sens divers celle de simple relation, qu'elle soit sociale, ou autre.

Quant au troisième élément issu de cette définition, il s'agit de l'idée de *déliance*. En effet, la reliance ne faisant pas exception à la règle, elle forme avec l'idée de déliance un couple conceptuel à caractère dialogique. La reliance est donc conçue comme une réalité *duelle*, car elle inclut et génère toujours de la déliance, elle porte en elle son contraire. Reliance et déliance ne peuvent être dissociées car elles sont ensemble nécessaires à la vie sociale, psychique et culturelle, et plus généralement à la pratique de la pensée complexe.

⁽⁶⁾ E. MORIN, *La Méthode*, tome VI : *L'Éthique*, p. 27.

⁽⁷⁾ *Ibidem*, p. 239.

Cette aptitude combinatoire spécifique à Edgar Morin le mène également à se réapproprier les mots pour en dégager de nouveaux sens, qui puissent rendre compte de la complexité du monde. Il unit ainsi de nombreux termes et expressions pour répondre à la complexité, il en résulte une série de mots composés, des néologismes, auxquels il associe certains préfixes récurrents : *l'anthropo-socio-sphère*, *l'éco-auto-organisation*, ou même la *dialogique*. Il crée également l'idée de « boucle tétralogique », qui caractérise l'ensemble d'ordre, de désordre, d'interactions et d'organisation qui a donné naissance à l'univers ⁽⁸⁾.

Les principes de la pensée complexe que sont la dialogique, la boucle récursive et le principe hologrammatique permettent d'expliquer les phénomènes, la vie humaine, le monde, mais ces expliquants sont cependant eux-mêmes inexplicables. Leur point commun semble devoir être trouvé dans cette idée de reliance : ils cherchent tous à mettre en lien ce qui est disjoint, chacun correspondant à une *modalité* de la reliance.

Éthiques du lien

Plusieurs théories éthiques se fondent sur l'idée de lien et cherchent à l'exploiter. Parmi elles figure celle d'Edgar Morin, mais également celle de Hartmut Rosa et son éthique de la *Résonance*. En effet, pour Morin, l'idée de reliance possède également une portée éthique. Cette éthique de la reliance s'inscrit bien entendu dans une éthique de la complexité, au même titre que la reliance s'inscrit au cœur de la pensée complexe. Le premier chapitre du dernier tome de *La Méthode* est consacré aux rapports entre éthique et reliance. Selon Morin, notre société sépare plus qu'elle ne relie, ce qui fait de nous des êtres en mal de reliance. C'est pourquoi il est nécessaire de s'atteler à développer une éthique de la reliance, qui puisse faire de cette culture du lien un moteur de notre vie sociale, et nous permettre de tendre vers ce qu'il conçoit comme une vie bonne. Selon Morin,

tout regard sur l'éthique doit percevoir que l'acte moral est un acte individuel de reliance :
reliance avec un autrui, reliance avec une communauté, avec une société et, à la limite, reliance
avec l'espèce humaine ⁽⁹⁾.

Un acte moral ou éthique est donc fondamentalement *reliant* : « tout acte éthique est un acte de reliance ⁽¹⁰⁾ ». À l'inverse, la reliance possède intrinsèquement un caractère éminemment moral, éthique, une dimension normative. Pour Marcel Bolle de Bal,

⁽⁸⁾ Cf. E. MORIN, *La Méthode*, tome I : *La Nature de la nature*, p. 56.

⁽⁹⁾ E. MORIN, *La Méthode*, tome VI : *L'Éthique*, p. 16.

⁽¹⁰⁾ *Ibidem*, p.33.

« Edgar Morin conçoit la reliance comme une éthique, un objectif, une finalité, à la limite un impératif ⁽¹¹⁾ ». En effet, Morin va jusqu'à penser une forme d'impératif de la reliance, au sens où la reliance devrait être à l'origine de nos actions, nos décisions, nos comportements, comme un moteur vital. La reliance prend la forme d'un impératif catégorique fondamental, au sens où « il commande les autres impératifs à l'égard d'autrui, de la communauté, de la société, de l'humanité ⁽¹²⁾ ». Parmi ces impératifs secondaires mais non moins importants, nous pouvons citer la tolérance, la liberté, la fidélité, l'amitié, l'amour, le respect, ou encore la courtoisie.

Pour Morin, l'éthique de reliance est celle d'individus autonomes et responsables. Autonomes car nous l'avons vu, la reliance suppose nécessairement une forme de déliance, qui permet à chaque individu de conserver et de cultiver sa singularité. La responsabilité, quant à elle, s'inscrit dans une relation substantive avec autrui. L'éthique de la reliance est une éthique altruiste, qui a pour mission de conserver l'ouverture vers un *autre*. Le lien, en effet, n'est possible que moyennant une ouverture vers la diversité. La reliance permet également de sauvegarder une identité commune : il s'agit ici de scruter ce qui relie les individus par-delà leur séparation.

La morale peut également être mise en lien avec la notion de la *délance*. En effet, prise isolément, la déliance est à l'origine de comportement *immoraux*, qui caractérisent le paradigme dominant. Morin, lui, constate un besoin vital de reliance :

Notre civilisation sépare plus qu'elle ne relie. Nous sommes en manque de reliance, et celle-ci est devenue besoin vital ; elle n'est pas seulement complémentaire à l'individualisme, elle est aussi la réponse aux inquiétudes, incertitudes et angoisses de la vie individuelle. Parce que nous devons assumer l'incertitude et l'inquiétude, parce qu'il existe beaucoup de sources d'angoisse, nous avons besoin de forces qui nous tiennent et nous relient. Nous avons besoin de reliance parce que nous sommes dans l'aventure inconnue. Nous devons assumer le fait d'être là sans savoir pourquoi. Les sources d'angoisse existantes font que nous avons besoin d'amitié, amour et fraternité, qui sont les antidotes à l'angoisse ⁽¹³⁾.

Face à l'individualisme, il est donc nécessaire de penser des forces qui nous relient, des forces qui nous tiennent ensemble, qui prennent la forme d'une *association dans la séparation*. En effet, la déliance, séparée de toute volonté d'association, permet le mal, alors que le bien, lui, est reliance dans la séparation. La portée éthique du couple

⁽¹¹⁾ M. BOLLE DE BAL, « Éthique de reliance, éthique de la reliance : une vision duelle illustrée par Edgar Morin et Michel Maffesoli », p. 192.

⁽¹²⁾ E. MORIN, *La Méthode*, tome VI : *L'Éthique*, p. 114.

⁽¹³⁾ *Ibidem*.

dialogique reliance – déliance est donc significative. D'ailleurs, dans le cadre de prescriptions morales, la nécessaire présence du négatif, de la déliance, pourrait davantage poser question que dans le domaine épistémologique descriptif. En effet, la nature dialogique de la reliance suppose que le bien porte toujours en lui les germes du mal. La déliance n'est cependant problématique que si elle se fige dans un système fermé et individualiste qui n'envisage plus aucune mise en lien.

Plus spécifiquement, c'est dans l'expression communautaire du lien social que Morin trouve la perspective éthique de la reliance. L'éthique de la communauté constitue selon lui une forme particulière de l'éthique de reliance et de solidarité : le sentiment de communauté est source de responsabilité et de solidarité, qui sont eux-mêmes sources de l'éthique. Cette reliance communautaire est imprégnée de l'opposition classique sociologique entre les relations primaires et affectives de la communauté d'une part, et de l'autre les relations secondaires, technobureaucratiques et froides de la société. Au sein d'une éthique de la reliance, ces deux formes d'éthique sont à la fois considérées comme opposées et complémentaires.

La reliance communautaire, interpersonnelle, suppose à la fois une dimension du *faire*, pragmatique, qui offre un motif à nos comportements, et d'autre part elle cherche à mettre au jour une forme de *comprendre*, épistémique. L'éthique de la reliance permettrait de tonifier la compréhension interpersonnelle. Cette reliance interpersonnelle, communautaire, n'est pas sans faire penser à une forme d'éthique de la discussion ⁽¹⁴⁾. En effet, le principe dialogique s'applique également aux échanges verbaux qui prennent la forme d'une discussion. Ceci nous ramène au tout début de cet exposé, aux racines de la dialectique, qui sont à trouver dans la forme du dialogue, notamment socratique. Nous l'avons vu, Morin a cherché à se détacher du terme dialectique, notamment pour intégrer d'autres sources. Même si ce détachement peut être critiqué, il lui a notamment permis de retrouver une conception non-hégélienne de la dialectique, déjà présente dans le dialogue socratique. Dans cette conception du dialogue, il s'agit de *faire émerger ensemble, avec l'autre*, grâce aux différences et aux contradictions, des idées radicalement nouvelles. Nous avons en effet toujours besoin de l'opposition entre deux ou plusieurs logiques, deux argumentations. Dans ce cadre, la recherche de la vérité n'est possible que dans la controverse, à travers elle. Le dialogue socratique est, en ce sens, une leçon d'éthique et de politique, sur le plan

(14) L'éthique de la discussion est ici entendue comme une réflexion sur les conditions de possibilité d'une compréhension mutuelle dans une situation d'échange verbal. L'éthique de la discussion est notamment théorisée par les philosophes Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel.

communicatif. Le principe dialogique pourrait donc être utile en vue d'établir une démarche rationnelle de raisonnement partagée par plusieurs interlocuteurs, et plus largement pourrait être révélateur d'une forme de libéralisme politique, basé sur le consensus par discussion rationnelle. La pragmatique dialogique participe donc sans aucun doute d'une éthique de la reliance. Elle naît d'une certaine incompréhension, à laquelle elle cherche à substituer une tolérance, qui n'est permise que par des interlocuteurs qui se donnent à voir vrais et sincères, mais également contradictoires.

Le principe éthique de reliance, couplé au principe dialogique qui l'anime, pourrait donc nous permettre de nous entendre au sujet d'une réalité qui, nous l'avons vu, excède pourtant les possibilités de l'esprit. Il y a dans la pragmatique dialogique une forme de bienveillance, de *tolérance*. L'intolérance, au contraire, serait associée à une forme de faux universalisme, dans lequel les individus croient maîtriser la synthèse parfaite, et cacherait en réalité un manque de considération et de respect de l'autre. La vraie tolérance situe l'esprit humain au-delà, ou plutôt en-deçà d'une telle synthèse, dans une unité dialogique : le trésor de l'humanité se situerait dans l'uni-dualité des hommes qui veulent se donner la main, c'est-à-dire à la fois dans l'unité et la pluralité humaine. Le principe dialogique creuse dans les différences, les oppositions, les divergences et nous apprend que c'est précisément au sein de ces divergences, ces déliances, que nous pouvons trouver la compréhension, la tolérance.

Parmi les philosophies et éthiques de la relation, il faut citer la pensée du sociologue et philosophe Hartmut Rosa, dont la démarche est en certains points similaire à celle de Morin. Dans le prolongement de l'approche des philosophies de la « théorie critique », Rosa cherche à analyser la société et les problèmes d'ordre social en mobilisant les outils des sciences sociales. Selon lui, l'homme est soumis à une forme d'aliénation dont la source est à trouver dans la logique d'accélération qui caractérise la modernité. En réponse à cette aliénation, il met en avant le phénomène de « résonance », qui prend la forme d'expériences résonantes avec le monde. La notion de résonance possède elle aussi une dimension normative : selon Rosa, pour garantir une vie bonne, « ce n'est pas l'accès aux choses mais la qualité de la relation au monde qui doit devenir la norme de l'action politique et individuelle ⁽¹⁵⁾ ». Les seules ressources matérielles, symboliques ou psychiques ne suffisent pas à accéder au bonheur : la qualité d'une vie humaine, dès lors, dépend du rapport au monde, et ce rapport au monde doit permettre une *résonance*. Cette résonance accroît notre

(15) H. ROSA, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, p. 501.

puissance d'agir et, en retour, notre aptitude à nous laisser toucher et transformer par le monde. La résonance s'oppose à une relation instrumentale et muette avec le monde, telle que la conçoit la modernité cartésienne. Hartmut Rosa définit la résonance comme « une forme de relation au monde associant affection et émotion, intérêt propre et sentiment d'efficacité personnelle, dans laquelle le sujet et le monde se touchent et se transforment mutuellement ⁽¹⁶⁾ ». Cette relation, à la fois réciproque et transformante, prend des formes diverses : la relation avec autrui dans les sphères de l'amitié, de l'amour ou de la politique, mais également la relation avec une idée ou un absolu dans les sphères de la nature, de la religion, de l'art et de l'histoire, ou encore la relation avec la matière, les artefacts, dans les sphères du travail, de l'éducation ou du sport. Tout comme dans la notion de *reliance*, la relation est ici conçue comme primordiale.

Cependant, Hartmut Rosa ne conçoit pas pour autant aliénation et résonance comme des réalités totalement séparées. La résonance n'est en effet pas concevable sans son contraire, l'état d'aliénation. Aliénation et résonance sont donc à penser, chez Rosa, dans un rapport dialectique, que Morin n'hésiterait pas à nommer « dialogique ». À la dimension logique de la dialogique, la résonance ajoute une dimension presque *acoustique*, il s'agit d'une relation de vibration entre deux corps. Or, cette vibration n'est pas possible entre deux corps qui oscillent à la même fréquence, elle n'unit pas les semblables, mais bien plutôt « des dissemblables qui se répondent ⁽¹⁷⁾ ». De la même manière que Morin critiquait la logique du même, ici aussi, deux réalités identiques mèneraient à des interactions linéaires qui ne produiraient qu'un contact figé et prévisible. Cette contradiction est donc nécessaire à la résonance, qui s'oppose, elle aussi, à la logique moderne de domination qui fonctionne par exclusion de la diversité. La tendance moderne à l'effacement des différences mène à une altération des axes de résonance, et ultimement à une existence dans laquelle l'aliénation s'avère généralisée, c'est-à-dire dans laquelle le sujet et le monde sont soit hostiles, soit indifférents l'un de l'autre, et où ils sont dès lors déconnectés. La relation dialogique implique que l'expérience résonante se détache toujours sur un fond aliéné. L'aliénation est présente au sein même de la résonance et la nier reviendrait à nier la résonance.

La relation de résonance implique également que le monde et le sujet s'expriment de façon authentique, elle n'est pas un simple état émotionnel mais atteste de

⁽¹⁶⁾ H. ROSA, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, p. 270.

⁽¹⁷⁾ *Ibidem*, p. 443.

l'établissement d'une relation substantive entre le sujet et ce qui cause son sentiment. La résonance consiste et nécessite une certaine disposition, une ouverture : il s'agit de se laisser toucher, happer par ce qui bouleverse nos habitudes, nos conceptions. Par la résonance, le monde se rend disponible. Les phénomènes d'émergence, les nouveautés, l'organisation, sont des stimulants de l'attention, des vecteurs par lesquels le monde se rend à nous disponible. Cette ouverture du monde peut nous faire le plus grand bien si nous parvenons à l'accueillir. Cependant, la résonance suppose également une part d'*indisponibilité*, sans laquelle elle n'est pas concevable. Cette part d'indisponibilité suggère aussi une incontrôlabilité, une incertitude. La réciprocité ne doit pas être directe, linéaire, elle inclut également un facteur négatif, antagoniste. Tout comme la reliance, la résonance suppose une interpénétration des contraires, qui lui permet de prendre vie et d'évoluer.

Nous concluons ce dernier chapitre en appuyant le rôle central du *lien* dans l'élaboration d'une pensée et d'une épistémologie complexe. Ceci fait par ailleurs sens à la définition même du terme « complexité », qui, étymologiquement, signifie « tissé ensemble ». Ce *tissage*, bien plus que l'idée de *mélange*, suppose une relation qui relève d'une imbrication, d'une intrication. L'idée de *reliance*, avancée par Morin après Marcel Bolle de Bal, cherche à rendre compte de la réciprocité et de l'épaisseur des liens qui unissent les différentes parties d'un tout complexe. Elle permet également de concevoir une relation active et transformatrice. Plus encore, elle révèle les fondements des différents principes de la pensée complexe, et notamment de toute interaction dialogique : la reliance permet de rappeler que la contradiction, ultimement, est mise à profit en vue d'accroître la quantité et surtout la qualité des liens qui unissent le système.

La reliance implique également une forme de devoir-être, une éthique de la reliance. Ceci nous permet de concevoir la complexité au-delà du constat descriptif, et d'envisager que ces descriptions puissent avoir une valeur normative, prescriptive, et dès lors orienter nos comportements, nos décisions. L'apport de Rosa nous permet également de concevoir ce lien sous la forme d'une vibration, une résonance qui permette d'augmenter la qualité de notre rapport au monde. Résonance et reliance ajoutent à la relation une certaine épaisseur, à la fois ontologique et prospective. Elles fournissent ainsi une ligne conductrice à notre existence : il s'agit, autant que faire se peut, de chercher à établir des liens avec les autres êtres humains, avec notre environnement et plus largement, avec le monde, mais également de se rendre disponible, de se laisser toucher et surprendre en retour.

Conclusion

Pour conclure, il nous faut tout d'abord revenir sur la question de départ. Nous avons proposé une comparaison entre d'une part la dialectique marxiste, et d'autre part la dialogique de Morin, afin de comprendre les différences et similitudes entre ces deux termes, et de saisir les raisons qui ont poussé Morin à adopter un concept alternatif, abandonnant ainsi l'idée d'une méthode dialectique pourtant ancrée dans la tradition philosophique depuis l'Antiquité. Conjointement, nous avons cherché à adopter un point de vue critique quant à l'apport de Morin, à la fois en nous demandant si ses reproches envers la dialectique étaient fondées, et en interrogeant la fécondité d'un principe dialogique censé répondre à cette critique. Finalement, nous avons exploré le principe dialogique et son ancrage dans la *pensée complexe* d'Edgar Morin par le biais de trois thèmes connexes, ce qui nous a également encore permis d'enrichir les réponses à nos questions.

Voici, en résumé, les éléments de réponse que notre analyse a permis de mettre au jour. Premièrement, nous avons explicité les circonstances de la rencontre de Morin avec Marx, qui s'ancre à la fois dans un profond intérêt pour Marx, et dans l'engagement de Morin dans les milieux communistes et socialistes se revendiquant du marxisme. Cependant, dès les années 1950, il s'en éloigne car il ne se reconnaît plus dans les idéaux du parti et préfère tracer sa propre voie. En même temps, il prend ses distances avec les théories marxistes. Selon lui, le marxisme n'a pas permis d'envisager une action réelle, impactante, transformatrice. Plus encore, Marx omet des éléments essentiels à toute analyse qui se veut globale. Dès lors, Morin entend élargir ses perspectives en allant également puiser ses sources hors de la tradition marxiste.

La critique de Morin adressée à Marx est-elle fondée ? Nous nous sommes premièrement demandés si ces reproches ne s'adressaient pas spécifiquement aux reprises dégradantes du marxisme. En effet, il n'est pas toujours aisé de distinguer la théorie marxiste originelle de ses reprises, la question fait d'ailleurs toujours l'objet d'un débat. La difficulté est encore accentuée lorsqu'on sait que Marx ne parle pratiquement pas de dialectique, sauf en quelques rares occasions. Notre analyse nous a permis d'affirmer que la critique morinienne ne porte pas uniquement sur les reprises ultérieures, notamment soviétiques : Morin insiste plusieurs fois sur le fait que les fondements cognitifs de Marx sont eux-mêmes problématiques. Selon lui, la philosophie de Marx ne permet pas de concevoir une activité réellement productrice. En effet, la dialectique marxiste ne tient pas compte de la fécondité réciproque entre

idées et réalité, elle ignore ainsi le devoir-être et empêche l'action concrète. Cette insuffisance provient plus spécifiquement de la définition marxiste du mouvement dialectique : celui-ci se concentre sur la synthèse et omet l'importance primordiale des contradictions, il est constamment projeté vers un au-delà, une unité supérieure. Or, pour Morin, les contradictions sont essentielles, elles constituent le moteur de toute organisation, et donc de la vie même. Morin considère donc que la conception marxiste de la dialectique souffre dès le départ d'insuffisances, qu'elle contient les germes de sa sclérose. D'ailleurs ces germes se sont développés, ils furent accentués lors des reprises, notamment soviétiques, qui ont appuyé et exalté le caractère synthétisant de la dialectique en en faisant une loi générale, dénaturant au passage son statut de méthode hérité de Hegel.

Ensuite, nous nous sommes demandés si la critique de Morin portait sur des éléments spécifiques à la dialectique marxiste, ou si au contraire elle pouvait s'appliquer à toute dialectique. Pour ce faire, nous avons cherché à savoir quelles étaient les *particularités* de l'appropriation marxiste de la dialectique. Avec Louis Althusser, nous avons soutenu l'idée selon laquelle Marx aurait produit une dialectique qui serait à penser hors du lot. En effet, selon lui, la dialectique marxiste a pour spécificité d'englober plusieurs formes de contradiction qui entretiennent entre elles des rapports hiérarchiques, qui confèrent au mouvement dialectique un caractère évolutionniste, constamment porté vers l'avant. C'est précisément ce que reproche Morin à la dialectique. Nous avons donc trouvé dans la philosophie de Marx et son interprétation par certains de ses commentateurs des éléments *spécifiques* qui pourraient expliquer la critique de Morin à l'égard de la dialectique. Nous en avons conclu que la critique de Morin était à première vue justifiée, du moins à l'égard de la dialectique marxiste.

Pourtant, son entreprise critique a mené Morin à troquer la dialectique au profit d'un nouveau concept, la *dialogique*. La justification avancée par Morin pour expliquer ce changement est la même que précédemment : il s'agirait avant tout d'une question de *balance* entre l'importance accordée aux contradictions et à leur dépassement, à la synthèse. Morin reproche à la dialectique d'accorder une trop grande attention au troisième terme, effaçant ainsi l'opposition. Le principe dialogique, lui, cherche à penser simultanément la convergence et la divergence, l'uni-dualité, l'*unitas multiplex*. Cette association constitue selon lui la garantie d'un système ouvert, vivant et novateur. Il entend conserver la richesse de la contradiction et rendre ainsi compte de la complexité de notre monde.

Cependant, si sa critique ne s'applique qu'à la dialectique marxiste, pourquoi a-t-il consciemment cherché à changer de terme ? Cette évolution a-t-elle vraiment du sens ? Sans remettre en cause notre première affirmation, nous nous sommes rendus compte que la critique de Morin s'adressait dans certains cas à une conception plus générale de la dialectique, ou du moins à la tradition dialectique hégéliano-marxiste. En effet, certaines de ses critiques englobent également la dialectique hégélienne. Or, en nous penchant sur cette dernière, nous avons constaté que si la critique de Morin est bien fondée en ce qui concerne Marx, elle ne l'est pas pour Hegel : la dialectique hégélienne ne semble pas souffrir des mêmes problèmes, même si elle souffre également de défauts qui lui sont propres, à commencer par son manque d'ancrage dans le réel. La critique morinienne ne peut donc pas s'appliquer à la dialectique en général.

Qu'est-ce qui a mené Morin à critiquer la dialectique dans son ensemble ? Premièrement, il semblerait que ce changement de terme opéré par Morin ait pour lui une forte signification symbolique, issue, notamment, de ses expériences personnelles. En effet, il pourrait logiquement témoigner d'un refus de Morin de participer à la philosophie marxiste après ses démêlés avec le parti communiste français. Morin s'est d'ailleurs éloigné de la philosophie marxiste alors qu'il prenait ses distances avec le Parti communiste. Il chercherait donc à se défaire de l'étiquette marxiste, qui n'a plus d'intérêt pour lui. Plus largement, ce pourrait être un acte de rupture avec la tradition hégéliano-marxiste, notamment parce que celle-ci a mené à des catastrophes auxquelles elle reste malgré tout attachée. En effet, les dérives issues de réappropriations de la philosophie marxiste conservent un poids considérable dans la tradition dialectique, même si elle n'en n'est qu'une reprise, une instanciation particulière, et que, nous l'avons vu, elle s'en éloigne à bien des égards. Morin met ainsi le doigt sur ce qui fut mal interprété et nous met en garde sur le fait que nous ne sommes jamais à l'abri que cela se reproduise.

Sans remettre en cause la pertinence de notre première hypothèse, nous avons également pointé un autre élément qui pourrait expliquer le refus de Morin que ses travaux enrichissent l'héritage de la dialectique, qui concerne le mouvement dialectique en tant que tel. Pour Lucien Sève, la conception de la dialectique dont Morin cherche à se distancer suppose *une conception erronée des contradictions dialectiques*, qui les réduit aux antagonismes. La contradiction purement antagonique est intrinsèquement dissymétrique : elle ne peut être résolue que si une partie finit par écraser l'autre. Les différentes parties s'émancipent alors de leur conflit et une nouvelle entité est créée. Cette forme de contradiction est fondamentalement stérile

car tout conflit finit par être totalement écrasé sous un troisième terme. Cependant, ceci n'est pas nécessairement le sort de toutes les contradictions. Au-delà de ce pur antagonisme sclérosant, Sève constate que les opérations dialectiques peuvent prendre des formes diverses. Parmi elles, on trouve des contradictions non-antagoniques, caractérisées par une symétrie. Dans ce type de contradiction, nous n'observons pas d'élimination innovante ni de dépassement synthétique. Au contraire, il permet de concevoir la dialectique comme un *cycle*, au sein duquel l'opposition joue un rôle central.

Ceci permettrait donc de trouver au sein même d'une dialectique les éléments que Morin a cru bon d'aller chercher dans un autre concept. D'ailleurs, les contradictions non-antagoniques, cycliques, permettent notamment de penser les processus de rétroaction. Pour Lucien Sève, ces processus constituent même l'apport principal de la culture dialectique à la pensée du non-linéaire, et permettent également d'envisager l'émergence.

Morin se serait donc arrêté à une forme spécifique de la contradiction dialectique, sans envisager qu'elle puisse prendre d'autres formes. C'est pourquoi il nous a semblé nécessaire de prendre ici nos distances avec Edgar Morin et d'envisager, avec Lucien Sève, la possibilité d'une dialectique *en mouvement*. En effet, loin de s'arrêter à une conception figée de la dialectique, Lucien Sève cherche constamment à l'interroger et à interroger ses fondements. À ses yeux,

la figure adéquate de la dialectique est celle du réseau ouvert de catégories, où l'intime connexion qu'elles ont toutes entre elles demeure sans cesse multiforme, révisible, accueillante à des catégorisations nouvelles à partir du constant mouvement des savoirs et des pratiques ⁽¹⁾.

Pour lui la dialectique est un terme, évolutif, comme tout autre d'ailleurs. Il y a dans la tradition dialectique de bons et de moins bons apports. La dialectique est un chantier ouvert, qui l'était déjà chez Marx et chez Hegel. Plus spécifiquement, il existe une importante diversité des aspects logiques des contradictions, y compris dans la tradition dialectique, déjà particulièrement visible si nous comparons Hegel et Marx. D'ailleurs, selon Lucien Sève, *la négation de la négation* hégélienne envisageait déjà la rétroaction. Sève reconnaît et intègre donc l'héritage hégéliano-marxiste, mais il cherche également à s'en éloigner, soulignant l'importance d'une critique constamment renouvelée.

⁽¹⁾ L. SÈVE, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », p.119.

Opérer une rupture nette avec la dialectique contribue finalement à en asseoir une vision négative, à la figer dans une de ses acceptions, l'associant éternellement à ses défauts. Morin, en quelque sorte, resterait prisonnier du même présupposé que Marx, qui, lui aussi, reprochait à la dialectique hégélienne d'empêcher l'action. Cette rupture pourrait d'ailleurs lui avoir porté préjudice : sa conception appauvrie de la dialectique pourrait avoir conduit certains penseurs marxistes ou marxien à sous-estimer l'apport des travaux de Morin. La critique morinienne de la dialectique semble donc fondamentalement questionnable, car elle se fonde sur une conception en partie erronée des contradictions qui sous-tendent le mouvement dialectique. Du moins, les raisons qu'il avance pour justifier ce changement de terme ne semblent pas recevables.

Cependant, la dialogique n'est pas radicalement autre chose que la dialectique, elle en est même très proche. Il est donc nécessaire, tout en intégrant ces conclusions et en conservant notre posture critique, de relativiser la rupture de Morin vis-à-vis de la tradition dialectique. En effet, adopter un terme nouveau ne signifie pas pour autant balayer la dialectique : Morin, en effet, préfère les *métamorphoses* aux révolutions violentes. D'ailleurs, Morin exprime à de nombreuses reprises son intérêt profond pour les méthodes dialectiques, en particulier celle de Marx. Il reconnaît donc cet héritage et s'en inspire directement. Plus encore, dans un passage de son *Autocritique*, et ce n'est peut-être pas un hasard, il se considère lui-même comme *dialecticien* ⁽²⁾.

D'autre part, ceci ne diminue en rien l'intérêt intrinsèque du principe dialogique avancé par Morin. Si nous l'isolons un instant de cette critique, la notion de dialogique s'avère en effet tout à fait pertinente : les trois derniers chapitres de ce mémoire nous ont permis d'en saisir la portée. La dialogique permet à Edgar Morin de mettre l'accent sur des éléments centraux dont nous devons nécessairement tenir compte si nous saisissons l'importance d'une pensée complexe, et si nous cherchons à nous outiller pour adresser avec justesse les défis du monde contemporain.

Plus spécifiquement, la dialogique permet de saisir l'association complexe qui opère à chaque niveau d'analyse, à chaque degré de connaissance. Elle met en lien plusieurs logiques, dans une vision totalement symétrique. Ce caractère *horizontal* des interactions dialogiques permet de saisir la richesse de ce qui se déroule sur un même plan, sans chercher absolument à passer à un quelconque niveau supérieur. Il s'agit d'évoluer tout en gardant toujours en tête notre point de départ, et en cherchant

(2) E. MORIN, *Autocritique*, p. 141

constamment à y retourner, rétroactivement, afin de l'observer sous un angle nouveau. Dès lors, nous l'avons vu, la dialogique s'avère particulièrement féconde pour penser les phénomènes d'émergence. Elle permet également d'accepter la présence du désordre, de la contradiction, de l'incertitude, et de comprendre que bien loin de nous déstabiliser, celles-ci nous enrichissent.

La notion de dialogique permet de penser ensemble l'ouverture et le lien, qui forme peut-être l'une des uni-dualités les plus fondamentales d'une pensée complexe qui progresse en spirale. La notion de lien, abordée dans le dernier chapitre, nous permet donc de penser ensemble l'entière des apports de Morin et, parallèlement, de nos propres réflexions. Plus spécifiquement, invoquer ici la notion de *reliance* nous permet de faire sens de tous les concepts, théories et disciplines que nous avons invoquées, et que nous avons déjà tenté autant que faire se peut de relier. Les opérateurs de la pensée complexe que sont le principe dialogique, le principe hologrammatique et le principe de récursion organisationnelle nous fournissent des outils pour penser le lien. Pour finir, nous avons vu que la complexité s'accompagne d'un nécessaire devoir-être, qui prend la forme d'un impératif de *reliance* : dans tous les domaines, il nous faut chercher à relier plutôt qu'à séparer. Plus spécifiquement, Morin nous rappelle l'importance des liens que nous entretenons avec d'autres : il souligne l'importance de la *solidarité vécue*, qui est « la seule chose qui permette l'accroissement de complexité ⁽³⁾ ». En effet, nous avons besoin des autres pour pouvoir exploiter et multiplier notre *vitalité*.

Morin a donc mérite de proposer une philosophie immense et pourtant toujours à compléter, toujours fondamentalement *ouverte*, qui désigne un mouvement d'ensemble, ce mouvant pouvant également être retrouvé dans chaque situation concrète, chaque totalité concrète. Ainsi, nous pouvons y trouver une ligne directrice pour nos actions, nos décisions. Morin répond ainsi à un sentiment, à un appel, à une attente universelle, celle d'une pensée à la fois responsable, critique et créative. Le principe dialogique et la pensée complexe constituent donc sans aucun doute une pierre à l'édifice d'une pensée non-linéaire, à la fois unitaire et différenciée.

La méthode de Morin s'oppose fondamentalement à toute simplification, elle refuse la réduction, la disjonction, la pensée binaire, la logique de l'identité, la recherche du même, qui supposent l'exclusion de l'autre, du différent, du divers. Le titre de *La*

⁽³⁾ E. MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, p. 124.

Méthode n'est d'ailleurs pas choisi au hasard. Morin reconnaît la dette cartésienne mais il s'engage dans une voie différente. En effet, pour Morin, si nous cherchons à bien conduire notre raison dans le monde actuel, nous ne pouvons partir que de l'incertitude. Descartes part lui aussi du doute, mais sa méthode se présente comme un programme avec un critère de véracité infaillible. Pour Morin, la chose indubitable qu'il affirme, à savoir son *cogito ergo sum*, reste, elle aussi, incertaine. La méthode de Morin est davantage une stratégie auto-récursive qui implique un nécessaire renversement cartésien. La mission de la méthode n'est plus d'assurer un critère d'infaillibilité, mais plutôt d'inviter à penser par soi-même dans la complexité.

Cette insatiable quête d'ouverture revendiquée par Morin constitue cependant un éternel point sensible de son système. Il semblerait que la pensée complexe cherche inlassablement à s'arrimer aux phénomènes, à concevoir ensemble pensée, connaissance et réel. Or, n'y a-t-il pas des limites à cette ouverture, c'est-à-dire finalement des limites à la pensée complexe ? Ceci soulève la question du statut de méthode accordé relié à cette pensée. En effet, l'objectif d'une méthode, a priori, est de rendre le réel intelligible. Or, si le réel est infiniment complexe et que nos catégories de pensée sont, elles, intrinsèquement limitées, la pensée complexe pourrait, à l'extrême, se retourner contre elle-même et dès lors constituer un obstacle à la connaissance. Cette quête infinie de généralité pourrait porter préjudice à la pensée complexe et à la pensée de Morin en général : un excès de complexité pourrait s'avérer déstructurant. Avec Lambros Couloubaritsis, nous avons mis au jour l'importance de marquer une différence entre nos outils de pensée et le réel, complexe. En effet, toute pensée complexe, si elle cherche à être une méthode pour la connaissance, doit nécessairement toujours également chercher à simplifier. Cependant, nous l'avons vu, Morin souligne lui aussi l'intérêt de construire des certitudes restreintes, sur lesquelles nous pouvons nous reposer, sans pour autant oublier le caractère intrinsèquement complexe de notre monde.

Nous comprenons donc *l'intention* de la critique d'Edgar Morin, qui nous permet de rester vigilants, de ne pas céder à la dialectique unitaire, figée, celle qui fait fi de la persistance des dualités, des oppositions, des rugosités. L'intérêt de ce travail fut principalement double : nous avons mis en lumière l'intérêt du mouvement dialectique, et d'autre part nous avons souligné l'intérêt d'une pensée complexe. Ces deux éléments ne sont pas incompatibles, bien au contraire. En effet, la dialogique permettrait d'enrichir la dialectique de *l'épaisseur du complexe*. Nous aurions donc

tout intérêt à tenter de mettre en lien dialectique et complexité, une entreprise ardue et globale, à laquelle participe notamment Janine Guespin-Michel. Elle remarque :

Cependant, n'est-il pas envisageable, si la conscience de ce que la dialectique peut apporter à la pensée du complexe diffuse parmi les scientifiques en même temps que les sciences de la complexité s'imposent dans l'univers académique et dans la société, que l'on parvienne à un stade de « pensée dialectique du complexe » ⁽⁴⁾.

C'est pourquoi nous ne voyons pas d'objection à la mise en place d'une *pensée dialectique du complexe* de ce genre, qui s'inspire nécessairement de la tradition dialectique, et peut-être même plus spécifiquement de la dialectique matérialiste, mais qui s'efforce également d'y revenir dans une optique critique et réflexive. Nous aurions en effet tout intérêt à oser confronter, retourner, faire évoluer la dialectique, sans pour autant l'effacer. Ceci nous permettrait de dépasser cet héritage, tout en le conservant. Cette entreprise, encore à poursuivre, s'annonce comme un défi essentiel, riche et stimulant.

⁽⁴⁾ J. GUESPIN-MICHEL, *La révolution du complexe : science, dialectique et rationalité*, p. 65.

Bibliographie

ALTHUSSER, L., *Être marxiste en philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005.

ATLAN, H. « La probabilité confrontée au temps », in *Communications*, XCV, n° 2 (2014), pp. 41-49.

BELLER, M., « Philosophie dialogique et historiographie : une esquisse (trad. C. Heintz et A. Bouvier) », in BOUVIER, A., CONEIN, B (éds), *L'épistémologie sociale. Une théorie sociale de la connaissance*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2007, pp. 211-236.

BOLLE De BAL, M., « Reliance, déliance, liance : émergence de trois notions sociologiques », in *Sociétés*, II, n° 80 (2003), pp. 99-131.

BOLLE DE BAL, M., « Éthique de reliance, éthique de la reliance : une vision duelle illustrée par Edgar Morin et Michel Maffesoli », in *Nouvelle revue de psychosociologie*, VIII, n° 2 (2009), pp. 187-198.

COULOUBARITSIS, L., *La philosophie face à la question de la complexité. Le défi majeur du XXI^e siècle*, tome 1 : *Complexités intuitive, archaïque et historique*, Bruxelles, Ousia, 2014.

CUGNO, A. « Pour et contre Marx. Temps présent, 2010 », in *Revue Projet*, CCCXIX, n° 6 (2010), p. 102.

DISTLER, F., et RASOLOFO-DISTLER, F., « Dans les pas d'Edgar Morin : vers une écologie de l'action complexe », in *Projectics / Proyética / Projectique*, XXX, n° 3 (2021), pp. 111-121.

ENGELS, F., *Dialectique de la nature* (trad. E. Bottigelli), Paris, Éditions sociales, 1975.

ENGELS, F., MARX, K. , *Correspondance*, tome IX : 1867-1868, Paris, Éditions Sociales, 1982.

ENGELS, F., MARX, K., *L'Idéologie allemande* (trad. H. Auger), Paris, Messidor / Éditions sociales, 1982.

FETSCHER, I., « Hegel et Marx », in *Archives de Philosophie*, XXII, n° 3 (1959), pp. 323-368.

FEUERBACH, L., *L'essence du christianisme* (trad. J.-P. Osier), Paris, Éditions François Maspero, 1973.

GALANO, J.-M., « Feuerbach, un matérialisme inachevé », in *La Pensée*, n° 401 (2020), pp. 79-91.

GARO, I., *Marx, une critique de la philosophie*, Paris, Seuil, 2000.

GUESPIN-MICHEL, J., *La révolution du complexe : science, dialectique et rationalité*, Creative Commons, 2016.

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1970.

HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit* (trad. A. Kaan), Paris, Gallimard, 1989.

HETZEL, L., « La dialectique matérialiste dans Le Capital. Quelques pistes pour rouvrir un vieux chantier », in *Actuel Marx*, LI, n° 1 (2012), pp. 118-133.

LAPIERRE N., « La part juive », in *Communications*, n° 82 (2008), pp. 95-106.

LE MOIGNE, J.-L., *Les épistémologies constructivistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

LEFEBVRE, H., *Le Matérialisme dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

MACÉ, A., « Dialectique générale et dialectique restreinte : Le Marxisme avec la nature », in BOURDEAU, V., MACÉ, A. (éds), *La Nature du Socialisme. Pensée sociale et conceptions de la nature au XIXe siècle*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2017, pp. 307-339.

MARX, K., *Le Capital. Critique de l'économie politique* (trad. J. Roy), tome I, Paris, Éditions Sociales, 1976.

MARX, K., *Manuscrits de 1844. Économie, politique et philosophie* (trad. E. Bottigelli), Paris, Éditions Sociales, 1962.

MILL, J.-S., *Système de logique déductive et inductive*, Bruxelles, Mardaga, 1995.

MORIN, E. « Au-delà du déterminisme : le dialogue de l'ordre et du désordre », in *Le Débat*, VI, n° 6 (1980), pp. 104-122.

MORIN, E., *Autocritique*, Paris, Seuil, 1970.

- MORIN, E., « Edgar Morin », in *Ballast*, IV, n° 1 (2016), pp. 34-45.
- MORIN, E., « L'honneur de la vérité », in *Inflexions*, XXVII, n° 3 (2014), pp. 149-157.
- MORIN, E., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005.
- MORIN, E., *La Méthode*, tome I : *La Nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.
- MORIN, E., *La Méthode*, tome II : *La Vie de la vie*, Paris, Seuil, 1980.
- MORIN, E., *La Méthode*, tome III : *La Connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.
- MORIN, E., *La Méthode*, tome VI : *L'Éthique*, Paris, Seuil, 2004.
- MORIN, E., *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil, 2015.
- MORIN, E., *Mon chemin. Entretiens avec Djénane Kareh Tager*, Paris, Fayard, 2008.
- MORIN, E., *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.
- MORIN, E., *Pour et contre Marx*, Paris, Temps présent, 2010.
- MORIN, E., *Quel avenir pour l'espèce humaine ? Les clés du XX^e siècle*, Paris, Seuil-Unesco, 2000.
- MORIN, E., *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 1982.
- NOËL-LEMAITRE, C., *Marx pas à pas*, Paris, Ellipses, 2021.
- NOPPEN, P.-F., « L'objet de la théorie dialectique. Le débat entre Max Horkheimer et Theodor W. Adorno », in *Archives de Philosophie*, LXXV, n° 3 (2012), pp. 449-470.
- O'CONNOR, T., art. « Emergent Properties », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.
- PENA-VEGA, A. « Dialoguer avec l'incertitude. Quand le doute est une chose sûre et les connaissances incertaines », in *Gazeta de Antropologia*, XXXIII, n° 2 (2017), 4 p.
- PIERRE, H. « Faut-il avoir peur de l'incertitude ? », in *Inflexions*, XXI, n° 3 (2012), pp. 187-200.
- PLATON, *La République* (trad. G. Leroux), Paris, Flammarion, 2002.
- PRIGOGINE, I., STENGERS, I., *La fin des certitudes*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- RINAUDO, C., « Le traitement de l'incertitude dans la relation d'enquête ethnographique en sciences sociales », actes du colloque intitulé : *Incertitude et*

connaissances en SHS : production, diffusion, transfert, Nice, Maison des sciences humaines et sociales, 23 et 24 juin 2014.

ROSA, H., *Résonnance. Une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, 2018.

SÈVE, L., « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », in SÈVE, L., GUESPIN-MICHEL, J. (éds), *Émergence, complexité et dialectique*, Paris, Odile Jacob, 2005, pp. 57-210.

SÈVE, L., « Dialectique de la nature : un nœud de questions à reconsidérer », in *Actuel Marx*, I, n° 25 (1999), pp. 69-82.

TOSEL, A., *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Éditions Kimé, 1996.

TYLKOWSKI, I., « La conception du dialogue » de Mikhail Bakhtine et ses sources sociologiques (l'exemple des *Problèmes de l'œuvre de Dostoïevski [1929]* », in *Cahiers de praxématique*, n° 57 (2011), pp. 51-68.

VALLEJO-GOMEZ, N., « La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques. Entretien avec Edgar Morin », in *Synergies Monde*, n° 4 (2008), pp. 249-262.

Table des matières

Introduction.....	4
Mise en contexte et problématisation	4
Jalons historiques de la notion de dialectique et appropriation marxiste	6
Le principe dialogique, suggéré par Edgar Morin	13
Point de départ et plan de l'exposé	16
Chapitre 1 : Rencontre entre Marx et Morin.....	18
L'aventure communiste.....	20
Et après ?.....	23
Prise de distance avec le marxisme.....	26
Chapitre 2 : La dialectique marxiste	30
Marx et Hegel : de l'idée à la matérialité.....	32
Le matérialisme historique.....	36
Le mouvement dialectique, garant de la <i>praxis</i> transformante	40
Chapitre 3 : Poursuites et critiques de la dialectique marxiste	45
L'apport de Friedrich Engels : penser ensemble nature et histoire	47
Louis Althusser et le rejet des lois dialectiques	51
Lucien Sève et la réhabilitation d'une dialectique universelle	54
Chapitre 4 : L'impasse dialectique chez Marx.....	58
Le pseudo-universalisme marxiste.....	59
Le problème de l'action et l'insuffisance dialectique	63
Spécificité du système marxiste et rapport à la dialectique hégélienne.....	67
Chapitre 5 : Le principe dialogique chez Edgar Morin	71
Le principe dialogique : définition.....	71
Quelques exemples d'interactions dialogiques.....	75
Dialectique et dialogique : confrontation et démêlés.....	77
Lucien Sève et la réhabilitation d'une dialecticité générale	82
Chapitre 6 : Le principe dialogique au coeur de la pensée complexe.....	88

Paradigme de la complexité.....	89
Fondements de la pensée complexe.....	92
D'autres pensées de la complexité.....	96
Chapitre 7 : Intégrer l'incertitude	100
Constat et prise de conscience de l'incertitude.....	100
L'incertitude au coeur du paradigme de la complexité.....	105
Pourquoi et comment prendre en compte l'incertitude ?.....	109
Chapitre 8 : Envisager les phénomènes d'émergence	115
Du désordre à l'émergence	115
Caractéristiques de l'émergence	118
D'une conception mécaniste à une conception dialectique de l'émergence.....	121
Chapitre 9 : Tisser du lien.....	127
La notion de <i>Reliance</i> et ses origines	128
Éthiques du lien	131
Conclusion	137
Bibliographie	145
Table des matières.....	149

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial