

Edgar Morin

**« LES OBJETS LES PLUS IMPORTANTS
NE PEUVENT ÊTRE INTERROGÉS
QUE DE MANIÈRE PLURI- ET TRANSDISCIPLINAIRE »**

Un entretien réalisé par Christophe Miqueu

Depuis près de soixante ans, Edgar Morin déploie une œuvre qui, le plus souvent à contre-courant, articule non seulement sociologie et philosophie, mais s'efforce, beaucoup plus largement, de dépasser les cloisonnements disciplinaires, de décompartmenter et relier les domaines de recherches, pour développer une pensée qui puisse être à l'écoute d'une réalité complexe. L'ambition scientifique et humaniste dont témoigne cette œuvre foisonnante traduit avant tout une volonté de comprendre le réel sans le simplifier et d'offrir une manière de le questionner sans forcément disposer de réponses toutes-prêtes. À l'occasion de la sortie du numéro « Philosophie et sociologie » de *Klēsis*, il a accepté de répondre à nos questions et de revenir sur son parcours de réformateur de la pensée évoluant en dehors des sentiers battus.

Monsieur Morin, vous êtes l'un des penseurs français les plus célèbres, et votre œuvre, multiforme, au croisement de plusieurs domaines de recherche, celle d'un « touche-à-tout » comme vous vous définissez vous-même¹, témoigne avant tout d'un amour infini pour la connaissance. On vous présente néanmoins encore souvent comme sociologue ou comme philosophe, et on ajoute parfois l'adjectif « inclassable ». Accepteriez-vous une de ces deux identités disciplinaires (ou les deux) pour définir votre pensée ? Et si non, comment vous présenteriez-vous ?

C'est un problème parce qu'il est vrai que j'ai fait ma carrière au CNRS dans la section sociologie. En fait, la sociologie est bien sûr présente dans mes recherches, mais elle est inséparable de l'aspect historique, psychologique, voire réflexif de mon travail. Je pourrais dire aussi que mon champ est l'anthropologie, mais le terme est d'ordinaire rétréci à l'étude des sociétés archaïques alors que je l'emploierais dans son sens allemand qui renvoyait au 19^e siècle à une tentative de réfléchir sur l'homme à partir de ce que nous apporte les sciences de la nature. Je suis fasciné par la phrase de Marx :

¹ E. Morin, *Itinérance. Entretien avec Marie-Christine Navarro*, Paris, Arléa, 2006, p. 7.

« les sciences de la nature embrasseront les sciences de l’homme et les sciences de l’homme embrasseront les sciences de la nature ». L’homme est un être naturel que l’on ne peut comprendre sans les sciences de la nature ; mais les sciences de la nature sont les produits de l’histoire et de la culture humaines et dans ce sens les sciences de l’homme doivent embrasser les sciences de la nature, cela selon un processus en boucle qui lie et renvoie les unes aux autres.

Au fond, c’est vrai que j’ai horreur qu’on ne me définisse que comme sociologue, ou philosophe. Si on met les deux qualificatifs ensemble, c’est déjà mieux que rien. Je considère que la philosophie comme la sociologie dominantes sont fermées sur elles-mêmes. Comme le mot sociologue, le mot philosophe est trop réducteur et clos aujourd’hui. J’assumerais bien sûr tous ces mots (je définirais alors par exemple la philosophie comme réflexion sur le monde, la vie, l’humain, deuxième regard, et surtout le regard sur les principes de notre connaissance). Mais je m’étonne qu’on ne m’ait jamais désigné par exemple comme historien alors que ma formation a été d’abord en histoire. De plus je me considère aussi comme écrivain, car j’adore jouer avec les mots. Et s’il fallait me définir, je le ferais par rapport au refus des définitions disciplinaires.

Vous refusez en effet explicitement dans vos travaux tout enfermement disciplinaire au profit d’une appréhension transdisciplinaire des choses. L’approche transdisciplinaire du réel telle qu’elle est notamment mise en œuvre par la notion de complexité dans votre œuvre est l’objet méthodologique central de votre réflexion. Sur quelle dimension de cette nouvelle approche insisteriez-vous aujourd’hui pour définir et transmettre cette méthodologie ?

Je dois d’abord dire que j’étais multidisciplinaire par formation. Je suis entré à l’université comme étudiant avec pour but, non une carrière, mais la connaissance de l’humain et du social. Sous l’influence de la lecture du *Suicide* de Durkheim, j’avais perçu que l’acte le plus subjectif pouvait avoir des causes sociales. L’aspect social propre à cette discipline qu’est la sociologie m’a donc immédiatement intéressé. Mais je me suis aussi inscrit en histoire, en philosophie (il y avait alors un certificat de sociologie qui accompagnait les études de philosophie), en science politique et en droit (c’est alors dans le cadre des études de droit que l’on pouvait faire de l’économie). J’ai donc eu dès le départ une formation non strictement disciplinaire. Ma curiosité couvrait tous les domaines, ma culture était multiforme et mes influences multiples : littéraire avec Dostoïevski, philosophique avec Montaigne et Pascal, etc.

Quand j’ai écrit *L’Homme et la mort*², je me suis rendu compte qu’il fallait interroger ce que disent les sciences biologiques, la préhistoire, l’ethnologie, les religions – de celles du salut au bouddhisme – les philosophies (notamment le moment où il n’y a plus eu de croyance en l’immortalité), les différentes psychanalyses, la

² Le Seuil, Paris, 1951.

psychologie de l'enfant, la poésie (et de manière générale la littérature), l'histoire et les temps présents (car il y a une crise contemporaine de la mort). Ca m'obligeait à faire un voyage d'autant plus intéressant que par (mal-)chance, j'étais chômeur et que je ne disposais que d'un contrat pour écrire ce livre. J'ai alors rassemblé différents modes de connaissance et j'ai compris que les objets les plus importants ne peuvent être interrogés que de manière pluri-et transdisciplinaire.

La complexité, c'est donc à la fois l'idée de relier ce qui est séparé (c'est le sens étymologique de « *complexus* ») et l'idée qu'il y a des limites à la logique classique et qu'il est nécessaire non d'éliminer mais affronter les contradictions. Comment expliquer qu'à la fois tout témoigne de l'horreur de la mort et qu'en même temps des êtres humains soient capables de mourir pour leur patrie, leurs idées, etc., sinon par une conception de la complexité humaine ? Les problèmes profonds se manifestent à travers des contradictions. Dans mon enquête sur une commune bretonne³, il fallait que je ferme (pour ne pas perdre la singularité de mon objet d'étude) et que j'ouvre (pour le situer dans les grands courants de transformation nationale et européenne). Je ne pouvais avoir une manière figée d'aborder les problèmes, j'étais obligé d'avoir une méthode en mouvement.

L'importance de la contradiction d'Héraclite, « vivre de mort, mourir de vie », est en particulier une pensée qui m'a beaucoup inspiré. Hegel et Marx ont aussi joué un rôle important, mais tandis qu'ils voyaient la contradiction comme ce qui devait être dépassé, je pensais au contraire que la contradiction est structurelle, vitale. C'est en écrivant mes livres sur la méthode⁴ que je suis arrivé à concevoir le problème sous sa forme épistémologique. Dans le tome 4, *Les Idées*, j'aborde en particulier la question de la paradigmatologie qui concerne les principes qui gouvernent inconsciemment nos modes de connaissance. Il faut à mes yeux dépasser le paradigme traditionnel fondé sur la disjonction et la réduction, et au contraire aller vers un paradigme de l'implication mutuelle, de la relation récursive entre le tout et les parties pour comprendre les réalités complexes. Tout cela m'a conduit au cœur des problèmes de la connaissance et impose ce que j'ai appelé la connaissance de la connaissance.

Cette connaissance de la connaissance à laquelle vous consacrez le troisième volume de votre méthode, vous avez souvent dit qu'elle pouvait être enseignée. Comment envisageriez-vous concrètement ce type d'enseignement destiné à apprendre ce que signifie connaître ?

³ *Commune en France. La métamorphose de Plozevet*, Paris, Fayard, 1967.

⁴ Il s'agit d'un ensemble regroupant six volumes paru au Seuil : *La Nature de la nature* (t. 1), 1977 ; *La Vie de la vie* (t. 2), 1980 ; *La Connaissance de la connaissance* (t. 3), 1986 ; *Les Idées* (t. 4), 1991 ; *L'Humanité de l'humanité* (t. 5), 2001 ; *L'Éthique complexe* (t. 6), 2004.

Dans *Les Sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*⁵, publication réalisée à la demande et avec l'aide de l'Unesco, j'aborde cette question. On peut partir d'un exemple : la connaissance élémentaire de la perception visuelle. La perception n'est pas une photographie du réel, c'est une traduction en langage neurochimique et une reconstruction à partir d'un processus complexe du cerveau. Percevoir, c'est donc traduire et reconstruire. Mais cela implique que le risque de l'erreur et de l'illusion est dans la connaissance perceptive elle-même. Une hallucination a les mêmes caractères que la perception, et même dans les perceptions les plus banales, on retrouve des composantes hallucinatoires. Quand on lit des textes par exemple, on saute, sans s'en rendre compte, des mots. Je me rappelle d'une expérience hallucinatoire. Je me promenais dans Paris, rue des Arquebusiers, avec une forte envie d'uriner, et j'ai aperçu une boutique dont l'enseigne indiquait « urinoir ». Evidemment, c'était tout à fait impossible, il s'agissait de « luminaire » et la déformation hallucinatoire du réel perçu était due à mon envie irrésistible.

On peut donc dès les toutes premières classes trouver des moyens de communiquer à ce sujet : la dispute est un bon exemple pour les enfants car elle est toujours une boucle qui en s'intensifiant fait passer aux extrêmes. Il s'agit ensuite de raffiner l'approche au lycée puis à l'université en introduisant progressivement aux rudiments de la logique. Il s'agit également ensuite d'enseigner les conditions d'une connaissance pertinente, celle qui nous oblige à situer ses données et informations dans leur contexte .

La transversalité méthodologique que vous défendez est loin d'être acceptée par tous. Entre philosophes et sociologues par exemple, les liens ne se tissent pas toujours aisément et même le dialogue n'est pas toujours évident, au motif que, selon des distinctions classiques, la sociologie, science empirique, s'intéresse aux faits sociaux dont elle tente d'apporter une description objective, tandis que la philosophie, science spéculative, s'intéresse aux concepts et ne rechercherait que ce qui fonde les choses abstraitement. Que pensez-vous de cet état de fait et de cette frontière habituellement tracée entre les deux disciplines ?

Les disciplines sont saines à partir du moment où elles sont ouvertes. La sociologie est née d'une volonté de coupure venant de philosophes désirant séparer les études empiriques des études spéculatives. C'est Durkheim qui le premier a véritablement approfondi la distinction afin de rendre la sociologie indépendante de la philosophie. Mais longtemps la sociologie a été enseignée dans le cadre des études de philosophie. La coupure a été vraiment officialisée à la Libération avec l'influence de la sociologie américaine qui était fortement empirique. Pour elle, la philosophie n'était que du vent, alors que la sociologie était une science véritable car vérifiable parce qu'elle

⁵ Seuil, Paris, 2000.

procédait avec des échantillons représentatifs de population, des questionnaires, etc. Une fois la coupure validée, la discipline est apparue dans les institutions comme le CNRS et les universités. Mais beaucoup de patrons de la sociologie comme Friedmann ou Aron étaient des philosophes de formation. La création d'une licence de sociologie est venue autonomiser la discipline puisqu'il n'y avait plus dès lors de rapport ombilical avec la philosophie. Cette disciplinarisation de la sociologie a été très dommageable et a conduit à des visions closes et unilatérales. L'individu était dissous pour n'être plus qu'un objet manipulé par la société. L'ambition de faire de la sociologie une science s'appuyant sur le modèle des sciences dures se heurtait à l'impossibilité propre à cette discipline de disposer de laboratoires comparables à ceux des physiciens par exemple. Les tenants de ce sociologisme scientiste, déterministe, n'ont pas compris que leur scientificité avait des limites. Mais malgré tout, les sociologues ont toujours combiné leur approche avec la philosophie. Chez Bourdieu par exemple, la part de l'essayisme est énorme bien qu'occultée du reste à ses propres yeux. On peut dire que l'ambition du scientisme s'est avérée vaine et qu'elle n'était au fond qu'une maladie infantile. Ma distance est donc extrême avec ce type d'approche à laquelle je préfère une sociologie riche, qui vit sur une dialogique. Certes, la part de scientificité est capitale, elle doit comporter un souci permanent de vérification et de critique des données, mais la part de réflexivité et d'immersion dans le temps est elle aussi capitale. Sans la réflexion philosophique, la sociologie est insuffisante, mutilée.

Vous écriviez en 1984 dans Sociologie⁶ qu'une métasociologie est ce qu'il faudrait envisager pour parvenir à réaliser une sociologie de la sociologie, mais que la philosophie est désormais « trop extérieure » à la sociologie pour constituer cette réflexion ? Pensez-vous la même chose aujourd'hui ? Ou bien votre discours sur le « méta-point de vue » a-t-il évolué depuis ?

Je n'emploierais peut-être pas aussi facilement le mot « métasociologie », mais je maintiens en gros que la philosophie, en raison de sa fermeture, n'est pas apte à appréhender la sociologie, et qu'une sociologie strictement scientiste n'est pas apte à connaître ce qu'elle soulève. Il y a dans les deux cas un véritable manque de réflexion sur les fondements car les deux disciplines ne se donnent pas les moyens d'élaborer une telle réflexion. De plus toute théorie, toute philosophie naît dans des conditions historiques et sociales singulières, mais elle peut avoir une valeur d'élucidation qui dépasse ses conditions de formation.

Seriez-vous inversement tenté de réfléchir à la philosophie comme fait social ?

⁶ Fayard, Paris.

Je reviendrais à ce que Hegel disait : la philosophie est d'abord ce qui nourrit les professeurs de philosophie. À partir du moment où elle est universitaire, il y a une rupture avec la tradition philosophique des grecs, avec l'importance des discussions sur les places publiques. Il y a également une rupture avec des philosophes classiques qui étaient aussi de grands savants comme Pascal, véritable lien vivant entre science et philosophie. La philosophie ne peut être une catégorie socioprofessionnelle ; elle est devenue une discipline, alors qu'elle est par nature le contraire d'une discipline.

Par ailleurs, de même qu'un Latour a vu qu'il y a des modes dans les sciences, on pourrait mettre en valeur qu'il y a des modes dans la philosophie. Des modes et des conflits. En tant que discipline, elle est un milieu de rivalités, et un peu comme dans *Le bourgeois gentilhomme* de Molière, on pourrait sans cesse donner du « Monsieur le philosophe ». Peu nombreux sont ceux qui dominent leurs passions, trop nombreux ceux qui manquent de sérénité intellectuelle. Heureusement, je généralise, et il reste des individus d'exception qui ne tombent pas dans ce type de comportement.

Précisément, de qui vous rapprocheriez-vous dans la philosophie française contemporaine ?

Des touche-à-tout comme moi ! Castoriadis, Moscovici, Lefort. Parmi les philosophes philosophant, Ricœur est un personnage d'ouverture, de culture dont je me suis toujours senti proche. Pour ce qui est des philosophes étrangers, Gadamer m'a beaucoup apporté, et j'ai toujours eu grand plaisir à lire Heidegger.

La tradition phénoménologique a-t-elle joué un rôle dans l'élaboration de votre pensée ?

J'ai en fait beaucoup plus correspondu avec le courant herméneutique qui était plus proche du thème de la connaissance de la connaissance. Si je résumais mes repères fondamentaux, il y aurait d'abord Héraclite, ensuite Montaigne et Pascal, puis Rousseau, Hegel et Marx.

Et quel est votre rapport à Spinoza, avec qui vous partagez au moins deux choses : la part marrane de votre identité, et une volonté farouche de comprendre le réel ?

Pour Spinoza ce que je retiens, c'est qu'il a éliminé le Dieu créateur extérieur au Monde pour introduire la substance créatrice dans le Monde lui-même, c'est la liberté absolue de son esprit qui l'a rendu indépendant de toute Église, c'est sa lucidité politique. Du reste, j'en ai parlé dans *Le monde moderne et la question juive*⁷ et vous

⁷ Seuil, Paris, 2006.

pourrez y retrouver un ou deux passages meilleurs que ce que je vous dis dans l'improvisation.

Quels sont selon vous les champs d'investigation que la sociologie comme la philosophie doivent aujourd'hui particulièrement privilégier d'un mouvement commun, ou à tout le moins concerté ?

Ce sont avant toute chose les événements importants qu'elles ne prennent pas assez la peine de saisir sur le vif. En mai 68 fermentait de façon souterraine un certain nombre de transformations que l'on n'a pas suffisamment compris. L'événement a cela de bon pour le penseur qu'il crée la surprise et nous oblige à réviser nos schémas de pensée habituels. Il y a ainsi beaucoup de phénomènes historiques qui ne sont pas suffisamment pensés, ou qui n'ont pas été assez réfléchis : le nazisme, le communisme, plus récemment le 11 septembre. De plus en plus les choses importantes sont oubliées. Il y a comme une montée de l'insignifiance, une incapacité à réfléchir sur les choses les plus importantes qui nous arrivent et modifient le cours du monde, une sorte de cécité qui est inséparable de l'état de cloisonnement qui rend incapable de penser ce qui est global et fondamental.

À propos justement de ce qui est global et fondamental, votre dernier livre, L'an I de l'ère écologique⁸, est une intervention dans le débat écologique. Quelle devrait être la place des intellectuels, particulièrement des sociologues et des philosophes, dans cette discussion ?

C'est un problème auquel devraient s'atteler les philosophes, les sociologues, mais aussi les historiens, les anthropologues, etc. Dans le fond, chacun devrait être sollicité par ce problème. Et dans le même temps, il faudrait que ceux qui s'engagent pour traiter politiquement cette question s'intéressent aux problèmes de fond. Les écologistes ont négligé par exemple mes travaux ou ceux de Moscovici sur la question. L'écologie, c'est pas seulement la dégradation du milieu naturel, c'est aussi les conséquences de cette dégradation sur tout ce qui touche à l'humain et au social, c'est le problème du cours actuel de la civilisation seulement intéressée par les notions de croissance et de développement, qui dans leur déferlement incontrôlé, si elles ont eu pour conséquence certains bienfaits, sont aussi la cause des catastrophes présentes et à venir. Il faut changer le cours de cette croissance, et cela ne dépend pas que des gouvernements. Les penseurs doivent contribuer à ce changement, en repensant notre mode et notre art de vie. On ne doit plus considérer la biosphère comme problème extérieur, sa dégradation doit nous amener à modifier notre vision intérieure de notre civilisation.

⁸ Avec la collaboration de N. Hulot, Paris, Tallandier, 2007.

Voilà une application concrète de la citoyenneté planétaire dont vous êtes partisan ?

Sans perdre notre identité nationale, je crois en effet important, comme je l'ai fait dans *Terre-patrie*⁹, de mettre en valeur notre identité planétaire, car nous sommes entrés dans une époque où prend de plus en plus de sens l'idée d'une communauté de destin humaine. Nous devons donc de ce point de vue devenir des citoyens de la terre.

⁹ Avec la collaboration d'A. B. Kern, Seuil, Paris, 1993.