

Nuit et Brouillard

François L'Yvonnet et Edgar Morin

François L'Yvonnet : *Il y a une continuité remarquable tout au long de votre œuvre – depuis au moins Introduction à une politique de l'homme, écrit en 1962-1963¹, jusqu'à vos derniers écrits – à savoir, une certaine exigence de re-fondation, qui prend parfois des allures programmatiques...*

Edgar Morin : La notion de programme me gêne un peu, ici ; car, qu'est-ce qu'un programme ? Sinon une séquence d'action qui est déjà prédéterminée, qu'il faut suivre et qui ne tient pas compte du fait que l'environnement et les conditions peuvent changer. Je préfère le mot de stratégie, même si une stratégie s'inspire toujours de quelque principe, en fonction de finalités. Ce que j'ai voulu faire, dans le premier ouvrage que vous avez cité : *Introduction à une politique de l'homme*, ce n'est pas tant un programme, que de retrouver les principes ; si constance il y a, c'est bien dans cette conviction qu'il y a des fondements ou des idées mères à re-penser. C'est un peu l'intention qui présida – dès les années 1950 – à la création de la revue *Arguments*, que j'ai animée avec d'autres amis : re-penser le marxisme, re-penser les idées reçues, et cela, à tous les niveaux : politique, philosophique, anthropologique, etc. Cette re-pensée a eu un caractère anthropologico-politique avec *l'Introduction à une politique de l'homme*, qui a été conçue comme un élément d'un ensemble plus vaste, que j'ai extrait prématurément, et qui a paru plus tard sous le titre : *Le Vif du sujet*².

L'idée, toujours, c'est la *radicalité*, c'est-à-dire, la question des racines, de l'extraction des radicaux. J'étais très influencé par Hegel, et surtout par Marx, plus précisément par son anthropologie, mais celle-ci m'est apparue comme mutilée ou limitée, n'ayant en vue que l'homme producteur, l'homme prométhéen qui s'accomplit et se libère en réalisant ses capacités productives ; il y a, chez Marx, l'absence de la dimension intérieure, onirique, de l'ambiguïté profonde, de ce que j'ai appelé plus tard *l'homo sapiens-demens*. La dimension du délire humain fait totalement défaut chez lui.

F. L'Y. : *Il faut noter ici l'importance qu'aura pour vous la lecture des œuvres de Georges Bataille et de Roger Caillois...*

E. M. : Plus encore Bataille que Caillois... *La Part maudite* est un livre qui m'a beaucoup influencé, et j'ai inscrit dans une dialogique – c'est-à-dire une opposition complémentaire – la consommation de Bataille et la consommation ; la consommation : phénomène de supermarché et la consommation : phénomène existentiel fondamental... exaltant et dangereux, bien entendu.

F. L'Y. : *Comment articulez-vous les notions d'homo sapiens/demens/ludens et l'idée de consommation ?*

E. M. : Il n'y a pas de frontière nette entre *homo sapiens* et *homo demens*, je dirai même que le comble d'une vie raisonnable serait une vie folle, c'est-à-dire une vie monotone, organisée, rationalisée... Dans le côté *demens* de l'être humain il y a toutes les ressources de l'imagination, de l'invention. *Homo ludens* est une des expressions d'*homo sapiens/demens* sur le plan du jeu et

de la gratuité – comme *homo faber* en est l'expression sur le plan de la technicité. Et cela, malgré tous les efforts pour réduire le jeu à du non-jeu, à de l'apprentissage. Ainsi, chez les animaux qui jouent à se battre, on considère que ce jeu est un apprentissage à la chasse et au combat adulte. Autant de tentatives réductrices qui détruisent la nature même du jeu, qui est une sorte de déploiement qui s'auto-justifie dans le plaisir et la jouissance qu'il donne.

Pour ma part, je lierai beaucoup plus le thème de la consommation à la bi-polarité – qui est liée à celle de *sapiens/demens* ou *sapiens/ludens* – du poétique et du prosaïque... Le poétique, c'est ce qui transcende le prosaïque, c'est tout ce qui nous donne émotion, jouissance, extase... Et nous trouvons le comble de l'extase dans les moments paroxystiques qui nous procurent alors un sentiment d'une intensité ou d'une ardeur telle, que le mot de consommation proposé par Bataille, trouve toute son expression. La consommation renvoie à l'acte flamboyant de l'intensité existentielle. Une belle consommation ne laisse pratiquement aucune cendre, aucun résidu... Il est certain que c'est dans la dimension poétique de la vie que nous rencontrons ces moments extraordinaires où nous nous accomplissons en nous dépassant nous-mêmes, en nous oubliant et en nous retrouvant. Nous vivons alors, en quelque sorte, l'unité des contraires...

E. L'Y. : *Nous retrouvons ici les concepts batailléens de perte, de dépense improductive, de prodigalité somptuaire, qui excèdent les catégories de l'anthropologie et de l'économie politique classiques...*

E. M. : En effet, tout ce qui, plus généralement, concerne la destruction. Cela m'a permis de comprendre beaucoup de choses, notamment les aspects destructeurs qui peuvent apparaître dans des fêtes joyeuses. Bref, la conception anthropologique de Marx était trop restreinte, celle de Freud, essentielle à bien des égards, m'apparut également trop limitée en fonction des dimensions de la *psyché*, j'ai lu aussi C. G. Jung, Otto Rank, toute cette constellation d'esprits qui ensemble éclairent une bonne partie de la complexité de la réalité psychique de l'homme ; très importante était pour moi la réalité psychique de l'imaginaire, soulignée dès mon livre sur la mort³, et qui m'a permis de caractériser *homo*, pas seulement par l'outil, mais aussi par le mythe et par la mort. Ce qui, d'ailleurs, est encore plus vrai que je ne le croyais, puisque l'outil commence bien avant *homo sapiens*, et que la sépulture commence avec Néandertal. En somme, dès mes premiers textes, prévaut l'idée que la réalité humaine est faite à moitié d'imaginaire (significative, à cet égard, est la phrase de Gorki sur la réalité semi-imaginaire de l'homme, qui inspira le titre à mon livre sur le cinéma : *L'homme imaginaire*⁴).

Tout ceci pour dire, que pour re-penser la politique, l'histoire, la réalité humaine tout court, il fallait prendre en compte cette dimension délirante et imaginaire de l'homme, sans négliger, bien sûr, les déterminations économiques et sociales...

Autres « radicaux » à extraire, ceux du surréalisme. Ce que je retenais de ce mouvement, c'est que la poésie n'est pas simplement une affaire de littérature, mais qu'elle relève aussi et peut-être d'abord, du vécu ; reprenant la phrase d'Hölderlin, qui dit que : « poétiquement l'homme habite sur terre », je disais, qu'en fait, il l'habite poétiquement et prosaïquement, et que si on ne peut échapper à la prose – toutes nos activités pratiques, rationnelles, techniques et utilitaires – nous ne pouvons rester enfermés en elle, car alors nous n'aurions plus de vie ; une vie, comme je vous l'ai dit, c'est la poésie, qui est dans la fête, dans l'amour, le jeu, la communion, l'extase, etc. En somme, l'idée que la dimension poétique de l'humanité doit être prise en compte, non dans un *programme* politique, mais dans une *vision* anthropologique.

Enfin, j'essayais d'extraire les « radicaux » de la science. À l'époque, je parlais de néo-scientisme ; tout en développant une critique de la science, et du pseudo-rationalisme scientifique, il m'apparaissait clairement que les sciences nous apportaient tout de même des découvertes formidables, qui changeaient notre conception du monde, de la vie et de l'humanité.

Marx, Freud, le surréalisme et la science : quatre pivots d'une politique radicale, qui devaient – en conséquence – nous permettre de re-fonder la politique ; avec en plus l'idée, qui était déjà

présente dans *Arguments*, d'adopter le point de vue de l'ère planétaire, et voir, ainsi, le XX^e siècle comme un moment nouveau dans cette ère planétaire.

F. LY. : « Ère planétaire », « planétarisation »... quelle signification particulière conférez-vous à ces notions ?

E. M. : L'idée d'ère planétaire m'est venue de Heidegger, via Kostas Axelos qui collaborait à la revue *Arguments*, à la fin des années 1960. Cette idée je me la suis appropriée en lui donnant un contenu historique : l'ère planétaire commence avec Christophe Colomb et les circumnavigations de Vasco de Gama, avec toutes ces entreprises qui relient les fragments diasporés de l'humanité, qui opèrent un certain processus de connexion et d'unification de la planète par des procédés d'ailleurs barbares, comme les guerres de conquête et les diverses colonisations... L'idée d'ère planétaire est à mes yeux beaucoup plus importante que celle de « Temps Modernes » avec laquelle elle coïncide. Et cela, d'autant plus, si on fait coïncider – ce qui est le cas *de facto* – les premiers grands voyages autour de la Terre avec la révolution copernicienne ; à partir de ce moment, va s'imposer l'idée que la terre n'est plus le centre du monde, mais une planète parmi d'autres. Comme Axelos le rappelait très justement, planète en grec veut dire : « astre errant ». Or, nous avons fini par voir dans la planète quelque chose qui, au contraire, n'erre pas du tout, mais a un mouvement régulier, cyclique, absolument impeccable, autour du Soleil. On commence seulement à comprendre maintenant, en vertu des conceptions d'une physique chaotique, que le mouvement de la Terre autour du Soleil n'était certainement pas le même il y a cent millions d'années, comme il ne sera plus le même dans cent millions d'années.

L'idée d'*astre-errant* est devenue pour moi de plus en plus significative, non pas tant à cause du mouvement physique de la planète, que de l'aventure humaine elle-même. Ce qui s'est imposé au cours de ces dernières années, avec le collapse du mythe du progrès, c'est le caractère inconnu de notre aventure humaine, caractère qui était pourtant présent dès les origines : les australopithèques, nos ancêtres, ne savaient pas très bien où ils allaient...

Les grandes civilisations historiques se fondaient sur un temps cyclique, répétitif, et non sur un devenir. Quand on a adopté le devenir, en rejetant la répétition, c'était un devenir téléguidé, avec une flèche directionnelle et ascensionnelle, un devenir qui était réputé connaissable, puisque les prédictions optimistes annonçaient les progrès de la technique, de la société, de la Raison... Jusqu'à l'effondrement de la grande promesse d'un futur garanti, on vivait dans une aventure balisable ; or, nous découvrons aujourd'hui le caractère inconnu de l'aventure humaine. Inconnu dans tous les sens du terme : pas seulement parce que nous ne savons pas de quoi demain sera fait (que savons-nous en effet des grandes bifurcations du futur : l'Europe se fera-t-elle ou se défera-t-elle ? Dans quoi sombrera l'Afrique ? Quand cessera l'hégémonie américaine ? Quid de la Chine ? Sera-t-elle une superpuissance ou se disloquera-t-elle ? Y aura-t-il un conflit nucléaire, un jour, au Moyen-Orient ?...). Mais surtout – autre inconnu –, même si l'on suppose des progrès scientifico-techniques, se décidera-t-on à cultiver notre jardin terrestre, ou bien à partir en balade et vagabonder vers d'autres planètes et d'autres cieux, ou peut-être à mener les deux aventures à la fois ? Est-on seulement capable d'un grand progrès humain ? Il y a ainsi des questions fondamentales qui restent absolument ouvertes, étant donné que le sort du cosmos lui-même est inconnu. Même si les astrophysiciens se mettaient d'accord pour dire que le cosmos, soit se dilatera à l'infini, soit à un moment donné se re-contractera pour arriver à un nouveau *Big-crush*, les deux inconnus demeureront !

L'inconnu, à tous les niveaux, fait partie intégrante de l'aventure planétaire.

F. LY. : Est-ce à dessein que vous omettez aujourd'hui de nommer parmi les « radicaux » (Marx, Freud, le surréalisme, la science), celui que vous extrayiez naguère du christianisme, dans Introduction à une politique de l'homme : l'amour ?

E. M. : Je pourrais vous répondre qu'il est implicitement contenu dans le surréalisme, dans la dimension poétique de l'existence... Mais je regrette qu'il n'y soit qu'en filigrane.

F. L'Y. : *Alors, quelle place faut-il accorder à l'amour ?*

E. M. : J'ai écrit un petit livre qui porte un titre éloquent : *Amour, Poésie, Sagesse*⁵. J'ai voulu faire ressortir ensemble trois thèmes devenus beaucoup plus importants, quasi-obsessionnels, dans leur caractère existentiel. L'analyse du complexe d'amour, par exemple, qui occupe la première partie de l'ouvrage, insiste sur la rencontre entre quelque chose qui vient du fond de l'être biologique, du monde sexué, animal...

F. L'Y. : *Éros...*

E. M. : Oui, que l'on peut appeler *éros*, mais avec prudence, car *éros* a également une connotation psychique puisque *Éros* rencontre *Psyché*... Il y a donc cette rencontre, entre *éros* qui nous pousse et nous possède, et de quelque chose d'anthropologique, qui a nécessité l'apparition du langage qui a permis d'exprimer des mythes ; et, ce qu'il y a de plus fort dans l'être mythologique, dans la nature imaginaire de l'homme, c'est cette chose qui le pousse au culte, à l'adoration, à l'extase, à la mystique. Dans le fond, c'est la réunion de ces deux éléments, l'un extrêmement physique et l'autre extrêmement mystique, qui devient l'amour. J'avais déjà noté cette idée essentielle dans mon livre sur la mort : les localisations de l'âme dans beaucoup de civilisations peuvent être dans le regard ou bien dans le souffle ; rencontre étonnante dans la fascination amoureuse, du regard – qui vient lui aussi de l'héritage biologique, c'est le désir – et de ce côté mystique : le baiser sur la bouche devenant l'accomplissement de cette rencontre des deux âmes dans le souffle commun, une sorte de mime ou d'*analogon* d'un acte de pénétration. C'est toute la force de l'amour, qui est une des religions anthropologiques, bien que non reconnue comme telle parce que dans le domaine privé...

L'amour est une composante sans laquelle, comme dit la chanson de Piaf, « On n'est rien du tout... »

F. L'Y. : *Au début des années 1960, vous écriviez la chose suivante : « Aujourd'hui le bonheur est une idée inquiétante en Europe⁶ ». Le diriez-vous encore aujourd'hui ? Le bonheur est-il toujours une idée neuve, comme le disait Saint-Just ? Ou bien n'est-ce qu'une vieille lune qui n'existe que dans les rêves des moralistes ?*

E. M. : « Une idée inquiétante en Europe »... En disant cela, je me référais à ce qui fut le propre de la mythologie ou de la religion du communisme, à savoir la promesse du bonheur universel, avec cette idée que la politique peut apporter le bonheur ! Idée qui est en germe dans la phrase de Saint-Just, mais qui s'est trouvée accomplie dans la mythologie infantile du monde stalinien, où l'on affirmait que les gens étaient heureux, libres, désaliénés... Toute promesse de bonheur doit être jugée inquiétante. La fonction de la politique est de créer les conditions pour que les hommes connaissent le moins de souffrance et d'oppression possible, mais l'idée d'un être humain complètement accompli est une idée mythologiquement inquiétante ; c'est imaginer que nous pourrions nous libérer de toutes nos entraves. Or, nous avons aussi besoin de nous aliéner, et l'amour même est aussi une forme d'aliénation : nous nous retrouvons, tout en nous perdant. Une partie de notre vie est fécondée par le fait que nous nous aliénon dans ce que nous aimons, dans nos fidélités, dans la communauté, etc.

D'autre part – et j'aime à citer cette phrase du *Tao* : « Le bonheur marche auprès du malheur » – il y a cette idée très forte que l'expérience du bonheur suppose celle du malheur. Si on est heureux avec quelqu'un, sa disparition physique, sa mort ne peut que nous rendre

malheureux. La jouissance a besoin de l'expérience de la souffrance. On ne peut donc faire une promesse de bonheur merveilleux et permanent, c'est seulement la récompense de quelques moments privilégiés de l'existence. Sans doute, des gens peuvent vivre très contents toute une vie, et dire qu'ils ont eu une vie heureuse... Mais « heureux » et « bonheur », sont deux choses assez différentes, on peut être heureux d'être avec des amis autour d'une bonne bouteille de vin, sans dire pour autant que l'on vit dans le bonheur. On ne peut pas évacuer l'inquiétude...

Il y a donc une dialogique du bonheur et de ce qui le nie.

F. L'Y. : *Le bonheur est-il – pour parler comme les Anciens – le souverain bien (summum bonum), la fin parfaite ?*

E. M. : Quand il s'épanouit, lorsqu'il est vécu dans son épanouissement, c'est effectivement un souverain bien.

F. L'Y. : *Bien que nous ne sachions pas ce qui pourrait nous rendre heureux...*

E. M. : De toute façon il ne sera jamais que provisoire, temporaire. On ne peut l'acclimater, pas plus qu'on ne peut s'en rendre propriétaire, il dépend plus d'un heureux concours de circonstances, qui peut parfois sembler providentiel, que d'une volonté affirmée.

F. L'Y. : *On peut penser aux derniers vers d'Edipe Roi de Sophocle : « Il faut se garder de croire au bonheur de nul homme avant qu'il n'ait franchi le terme de sa vie... »*

E. M. : Bien qu'il s'agisse encore d'une phrase optimiste !

F. L'Y. : *L'optimisme n'est pas vraiment de mise... La « folle violence » – l'expression est de vous – bien qu'inséparable de la nature d'homo sapiens/demens semble avoir donné au XX^e siècle toute sa démesure. Dans un passage de votre livre Pour sortir du XX^e siècle⁷ – où vous distinguez la violence de la méta-violence – vous dites que : « L'issue ne peut venir ni de la violence elle-même ni de l'a-violence, c'est-à-dire du monde calfeutré, recroquevillé des tièdes, des émoussés, des blasés... », mais qu'il faut dépasser la violence, comme dépasser l'a-violence qui « permet à la violence de prospérer et de se déchaîner », par une méta-violence...*

E. M. : C'est l'expérience de la saturation et du dégoût de tout ce à quoi aboutit la violence qui nous conduit à la dépasser ; je suis de ceux qui, considérant l'histoire, pensent que, parfois, une explosion irrationnelle de violence peut être un déclic pour que quelque chose de nouveau sorte des profondeurs de la société. Le 14 juillet 1789 est un acte profondément irrationnel si on le voit tel qu'il est, le peuple se dirige vers une prison qui est déjà quasi vidée, qui n'est plus vraiment une prison, mais le symbole est en même temps très fort, puisque c'était la Bastille. Mai 1968 est une explosion, à la fois violente et festive, le 22 mars qui en fut le déclic, est un accident, en soi minime, à propos de logements étudiants de filles et de garçons sur le campus de Nanterre. Mais, cela dit, je suis convaincu que recommencer ces déclenchements violents ou répéter ces opérations violentes, c'est à la longue, d'abord inefficace, et ensuite tout à fait malsain.

Il y eut, certes, des expériences de politique non-violente, en particulier en Inde, avec Gandhi...

F. L'Y. : *La « Satyâgraha » gandhienne – la « force de la vérité » ou « revendication civique du vrai » – chère à Louis Massignon, que vous avez connu, et qui en fit une « arme » contre la répression policière en France au moment de la guerre d'Algérie...*

E. M. : Cette idée que l'on peut se libérer de l'oppression par des moyens non-violents, est en effet très importante. Elle vient, me semble-t-il, de l'expérience de toutes les folies à laquelle mène, non pas la violence en tant que violence, mais la violence rationalisée, justifiée comme accoucheuse de l'histoire, comme nécessaire, en quelque sorte, pour que surgisse un monde nouveau, la violence apocalyptique, associée à l'idée de révolution ; pour les Staliniens et leurs admirateurs, par exemple, s'il n'y avait pas quelques millions de morts, ce n'était pas une « vraie » révolution ! Une « vraie » révolution est une révolution qui tue, une révolution qui ne tue pas est louche, c'est de la social-démocratie. Il y eut ainsi un culte de la violence – une association entre histoire et violence – qui lui conférait une légitimité ; or, c'est cette saturation à l'extrême qui me fait penser à l'idée qu'on ne peut aller au-delà (*méta*) de la violence que si on est passé par elle.

F. LY. : *Quelle peut-être aujourd'hui l'actualité d'un penseur de la révolution comme Marx ? A-t-il encore quelque chose à nous dire ? Peut-il nous aider à penser notre temps ? Je songe, en particulier, à tous ces philosophes qui, comme Gilles Deleuze, Jacques Derrida ou Michel Henry, chacun à leur manière bien sûr, ont redécouvert, sur le tard, une actualité de la pensée de Marx, une vérité non marxiste de la pensée de Marx...*

E. M. : Marx en tant que penseur historique reste une figure à interroger, mais une figure aux facettes multiples. Il a fait une tentative puissante et complexe pour entre-articuler la philosophie, la science et la politique. Dans les œuvres du jeune Marx, dans son anthropologie, je trouve encore des formules qui m'éblouissent ; lorsqu'il dit que « les sciences de l'homme embrasseront les sciences de la nature et que les sciences de la nature embrasseront les sciences de l'homme », il exprime exactement, me semble-t-il, mon projet fondamental, à savoir ne pas réduire l'homme à la nature ou la nature à l'homme, mais unir les deux démarches, dans une sorte de dialogique : nous faisons partie de la nature et nous sommes hors de cette nature. D'autres aspects de la pensée de Marx gardent aussi une grande pertinence, comme ce qu'il a écrit sur le fétichisme de la marchandise... Cela dit, les philosophes dont vous parlez n'ont jamais été marxistes, ils ne le sont devenus que crépusculairement, ils ont un peu la nostalgie de quelque chose de perdu. Pour ma part, j'ai toujours fait la distinction entre Marx et les marxismes...

En revanche, ce qui me semble totalement caduc chez Marx, ce sont les fondements philosophiques, scientifiques et épistémologiques de sa conception du monde, cette idée de matière qui était celle de la science du siècle dernier ; le monde physique est beaucoup plus complexe que l'idée de matière. Il y a chez lui cette idée d'une science qui apporte la certitude, la prédiction... Nous savons, aujourd'hui, que la science est beaucoup plus hypothétique. Bref, il y a chez Marx une absence d'anthropologie riche, et pas seulement parce qu'il s'est limité à l'homme prométhéen, dont on parlait tout à l'heure. Pour toutes sortes de raisons, les fondements de sa pensée sont obsolètes, bien que sa pensée reste forte.

Le propre des marxismes, par contre, c'est de prendre chacun une partie du message, comme le font souvent les épigones, et donc de mutiler une pensée complexe. Les marxismes de partis sont devenus très vite sclérosés et rigides, le plus rigide étant le marxisme-léninisme, qui, à mon avis, a très peu à voir avec le marxisme. Il est vrai que le marxisme a pu prendre d'autres formes, plus ou moins autonomes, et plus intéressantes aussi, à condition d'être elles-mêmes en propre critique et dépassement, comme les penseurs de l'école de Francfort, Adorno et Horkheimer, dont on ne sait pas s'ils sont marxistes ou post-marxistes, ou en France, Henri Lefebvre ou Lucien Goldmann. C'est-à-dire, tous les marxismes un peu dialectiques, qui essaient de lier la pensée de Hegel, qui voient bien les contradictions, et la pensée politico-économique de Marx, tous les marxismes qui ont essayé d'intégrer des pensées ultérieures, comme celle de Gabel, qui a introduit l'idée de réification, ou de schizophrénie...

Il y a ainsi des marxismes intéressants, mais le mot marxisme est un corset trop étroit, et Marx n'est qu'une étoile dans ma constellation. Certes, il peut y avoir encore de nouveaux marxismes

aujourd'hui, car la pensée dominante, la pensée dite unique, libérale ou économistique, révèle de plus en plus ses insuffisances intellectuelles, et plus encore ses énormes dangers historiques. À l'occasion de cette crise, il y a des tentatives de retour au paléo-marxisme, mais il est bien trop pauvre pour succéder au modèle libéral ; de même que les solutions proposées par le RPR et le PS pour sortir de la crise, sont d'une grande pauvreté... Une alternance sans dépassement.

F. L'Y. : *La « crise », maître mot de notre temps... Mot piège, aussi, qu'on nous sert un peu à toutes les sauces. Peut-être faut-il jouer sur la proximité sémantique, qu'atteste l'étymologie grecque, entre la crise et la critique. La réalité, fût-elle économique-sociale, est-elle en crise – elle serait alors objective ; ou bien est-ce la pensée qui est en crise, et qui dès lors rate son objet ?*

E. M. : Le mot « crise » doit être pris dans son acception tardive, car si le sens grec, et hippocratique, du mot *krisis* est ce qui permet le diagnostic, elle est devenue, au contraire, ce qui nous donne l'indécision. Quand arrive la crise, tout ce qui fonctionnait de façon mécanique et répétée, se bloque. La crise, c'est alors l'incertain, parce qu'il y a eu un blocage, une rupture des régulations, c'est-à-dire le surgissement de *feed back* positifs, de toutes les déviances qui étaient jusqu'alors régulées et qui maintenant se déchaînent, aboutissant à des situations diverses, régressives ou créatrices ; car la crise est toujours, à la fois progressive et régressive, en ce sens où elle oblige à penser la réalité nouvelle – les vieux schémas ne valent plus, et on cherche soit une voie ou solution nouvelle, soit une solution magique, un bouc émissaire à sacrifier, un coupable. La crise est donc très ambivalente. Cela étant dit, le mot crise est difficile à employer, parce que nous sommes dans une évolution rapide, avec, comme tels, des phénomènes de déstructuration suivis de phénomènes de restructuration, des décompositions et des ré-compositions. De ce point de vue-là, on peut dire que toute l'histoire, depuis le XVIII^e siècle, est une vaste crise, ou un vaste *feed back* positif. On peut tout de même repérer quelques moments typiques, la grande crise économique de 1929-1932, en particulier, qui s'est elle-même traduite par des convulsions politiques et sociales historiques.

En restant très prudent, je crois qu'on peut dire qu'il y a d'abord la crise planétaire, c'est-à-dire un ensemble de contradictions fortement liées, dont il est difficile de voir l'issue, et la crise de la civilisation occidentale, celle-ci arrivant à un moment où ses accomplissements produisent autant, sinon plus, d'effets négatifs que positifs... La crise serait ici plus avancée dans le vécu que dans la pensée.

Nous sommes, en France, dans une époque très curieuse, une période de pré-crise, de basse pression, comme si l'orage allait éclater mais n'éclatait pas, ou alors ce sont des orages très rapides qui éclatent – comme les grèves de 1995 – pour se résorber aussitôt. Un peu comme des éruptions volcaniques qui dégagent des gaz, et puis après, tout rentre dans l'ordre. Il est très difficile dans ces conditions de risquer le moindre diagnostic. La pensée de la crise peut se tromper sur la réalité de la crise, c'est vrai, mais il n'est pas moins vrai qu'il y a une crise de la pensée, à un méta-niveau, parce que le mode de pensée que l'on nous a inculqué, cette pensée qui sépare, qui compartimente, qui rend incapable de contextualiser et de globaliser...

F. L'Y. : *La pensée qui discerne et trie, au sens de la krisis...*

E. M. : Exactement, cette pensée est incapable d'assumer les fonctions nécessaires à toute pensée et à toute connaissance aujourd'hui. La pensée est en ce sens en crise, mais ne se sait pas en crise.

F. L'Y. : *Cette « crise » est-elle analysable également en terme de crise de transmission des savoirs, de crise des instances traditionnelles de leur transmission, que sont l'école, le maître, etc. ?*

E. M. : Il y a d'abord, comme je vous l'ai dit, une crise objective, qui est très peu passée dans les consciences, à savoir l'antinomie entre le caractère fragmenté et compartimenté des savoirs, et le caractère transversal, global et multidimensionnel des réalités et des problèmes. Il y a, par derrière, une deuxième crise qui est liée à l'accroissement exponentiel de l'information dans tous les domaines (qui touche aussi bien les sciences que le journalisme !), et l'incapacité à organiser cette information. Ces deux crises sont liées. Ce qui est atrophié dans les deux cas, c'est l'aptitude de l'esprit à organiser l'information, à la contextualiser, à la situer dans un ensemble global, à faire la relation entre la partie et le tout, entre l'événement et le système dans lequel il s'intègre...

Il y a un paradoxe qu'a très bien exprimé le poète Eliot, lorsqu'il dit : « Où est la connaissance que nous perdons dans l'information, et où est la sagesse que nous perdons dans la connaissance ? ». D'un côté, l'information n'est pas la connaissance : ainsi, par exemple, si la nuée d'informations que nous recevons tous les jours à travers le journal télévisé se dispersent, c'est parce que nous n'avons pas la capacité de leur donner sens, de les inscrire. D'un autre côté, pour qu'il y ait une pensée capable d'affronter le défi de la globalité, il faut une pensée organisatrice, qui a, en elle-même, les principes d'organisation. Et cela est essentiel, car si on n'a pas ces principes d'organisation, on ne peut même pas savoir qu'ils manquent ! Ainsi la plupart des spécialistes sont-ils absolument heureux et béats, ils ne pensent pas qu'il y a un problème qui se pose, et restent persuadés qu'il suffira chaque fois de provoquer une réunion d'experts, et que tout sera réglé...

Au niveau de la transmission, le caractère « fonctionnel » de l'enseignement par discipline conduit au caractère « fonctionnaire » de l'enseignant, qui devient un professionnel, et la profession désintègre la mission, il n'a plus rien à dire, même sa *libido* n'arrive pas à s'exprimer, pas plus qu'il n'arrive à éveiller la *libido* de l'élève. Comme le disait Platon, c'est l'*éros* qui permet d'enseigner. La fonctionnarisation, je dirai même la perte de l'amour, de l'*éros*, se traduit toujours par la compensation par l'argent... Il faut alors augmenter les salaires, les moyens, les crédits, etc.

L'école elle-même est en crise, et pas seulement pour la raison susdite, mais parce qu'en réalité les enfants et les adolescents sont eux-mêmes plongés dans une autre culture, qui leur est propre – une culture adolescente –, qui déborde l'école, et où ils se forment eux-mêmes... L'école voit son rôle amoindri. La crise qui se manifeste surtout dans certaines zones suburbaines révèle les fortes dislocations que sont la rupture de la communauté, les conflits, les luttes de gangs, le caractère dramatique de la lutte des « classes »... Cette lutte des « classes » – qui oppose les élèves et les maîtres – a d'ailleurs toujours existé, les élèves ayant toujours formé, dans leur majorité, une communauté qui se débrouillait pour copier sur le voisin, se rendre divers menus services, etc. ; une communauté formée dans la résistance et la collaboration. Cette lutte prend aujourd'hui des allures beaucoup plus dramatiques et violentes, parce que certains seuils sont dépassables par la violence. Alors les ruptures, les désintégrations du milieu social ambiant, notamment dans les banlieues (et les grands ensembles), se répercutent assez naturellement sur l'école.

F. L'Y. : *Que faut-il penser, dans cette perspective d'éclatement et de dislocation sociale, du phénomène « communautariste » qui nous vient des États-Unis ?*

E. M. : Il y a quelque chose de profond dans les analyses, déjà anciennes, de Michel Maffesoli, lorsqu'il parle de néo-tribalisme, à savoir ce facteur indubitable de l'atomisation des individus que sont la disparition des anciennes solidarités traditionnelles (grandes familles, villages, quartiers, etc.). À cette atomisation, les individus réagissent en créant des communautés plus ou moins temporaires, qui peuvent être parfois d'une seule nuit, comme la *rave*. Il y a aussi – je l'ai moi-même vécue à la fin des années 1960 en Californie – une double poussée remarquable, vers à la fois plus de liberté et plus de communauté. Nombre de ces communautés s'avèrent pourtant très fragiles. Parmi ce qu'on appelait alors en Californie les « communes », les plus durables étaient celles qui se fondaient sur quelque chose de religieux ; les autres étaient très

précaires, même les plus totales d'entre elles se tournaient en leur contraire, comme la communauté sexuelle, par exemple, qui au lieu d'apporter l'épanouissement de tous, ne favorisait que les bons baiseurs et les bonnes baiseuses, au détriment des autres qui étaient alors marginalisés.

F. LY. : *Vous appelez à une réforme de la pensée, et pour les éducateurs à la résurrection trinitaire de la mission, de l'amour et de la foi...*

E. M. : Il faut de l'*amour* – *éros* ou *philia* – pour la matière que l'on enseigne et pour ceux à qui on l'enseigne. C'est une condition *sine qua non* d'une vraie transmission. *Mission*, parce que l'enseignement n'est pas une tâche quelconque, mais une tâche de salut public, comme éteindre le feu ou soigner les malades. La *foi*, elle, est inséparable de la mission et de l'amour, car il faut être persuadé, de quelque manière, des vertus irremplaçables d'une bonne éducation, il faut avoir foi dans la culture, dans l'esprit humain. Lorsque je parle de foi, c'est toujours au sens pascalien, celle qui comporte un pari, un doute... Les instituteurs du début du siècle avaient le sentiment d'une mission, d'être des porteurs de lumière face aux curés porteurs de l'obscurantisme, ils avaient la foi dans leur mission et étaient portés par l'amour pour la démocratie, le progrès etc. Il y a donc un circuit récursif entre ces trois termes, mission, amour et foi.

F. LY. : *S'il est assez banal de parler d'une crise de l'école, comment intégrer cette réflexion sur la résurrection trinitaire de la mission, de l'amour et de la foi, à un projet de réforme de l'institution scolaire et de ses programmes ?*

E. M. : Comment peut-on avoir un sentiment élevé de la mission éducatrice, dans le cadre d'un enseignement disciplinaire clos, fragmenté, où on vend de la chimie, de la physique, des mathématiques, etc. Lors des « Journées thématiques » que j'ai organisées en mars dernier, à Paris, on a, par exemple, délibérément intégré les sciences physiques dans le Monde, avec la Terre, et donc aussi avec la vie sur la Terre... Entendons-nous bien, je ne suis pas pour la suppression des disciplines, mais pour qu'elles trouvent leur cadre dans des objets naturels, qui sont les objets permanents de la réflexion philosophique de toute notre histoire, avec les questionnements fondamentaux : Qu'est-ce que le monde ? Qu'est-ce que la nature ? Qu'est-ce que l'être humain ? Or tous ces concepts ont été littéralement détruits. Le cosmos a été détruit, réduit à l'espace-temps, jusqu'à sa résurrection très récente avec la découverte de la dispersion des galaxies par *Hubble*. La vie, elle, continue à être détruite, le biologiste François Jacob dit que l'on n'étudie pas la vie dans les laboratoires, mais des molécules, des comportements... Du fait que l'on n'étudie pas la vie, on dit qu'elle n'existe pas, alors que la vie, me semble-t-il, est d'abord un type d'organisation et un type de qualité qui naît de cette organisation. Quant à l'homme, il a été détruit par Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault et le courant structuraliste... Lévi-Strauss disant que le but des sciences de l'homme n'est pas de révéler l'homme mais de le dissoudre. Notons aussi que la jouissance éprouvée dans l'étude des structures est tout de même assez limitée ! En revanche, si on est capable de ressusciter les objets naturels de toute notre réflexion culturelle et philosophique, et si, de plus, on est capable d'étudier les sciences non pas pour elles-mêmes, mais en vue d'étudier la condition humaine, c'est-à-dire, en situant l'homme dans le gigantesque cosmos dont il est issu et qu'il porte en lui, dans la vie sur la Terre... Alors la signification des sciences devient tout autre. Elle nous introduit au grand roman de l'histoire du monde, dont nous faisons partie, et qui est en plein suspens.

Comment a-t-on pu parler de la fin des grands récits, sous le prétexte que le grand récit progressiste et marxiste ne tenait plus la route, alors qu'au même moment commençait le plus extraordinaire des récits, celui qui part d'un supposé *Big Bang*, et qui au cours des 15 milliards d'années qui nous en sépare, voit s'allumer et se détruire des astres, des soleils, des trous noirs... Apparaître enfin la Terre, avec une Lune qui la stabilise et sans laquelle il n'y aurait peut-être

pas eu de vie, sans parler des multiples catastrophes, comme l'arrivée de météorites... Et puis, l'évolution biologique, et l'histoire humaine...

Ce n'est pas un récit linéaire, bien sûr, mais un formidable récit tout de même... Pensons à la disparition des grands empires de l'Antiquité, avec pourtant des germes de civilisation qui apparaissent chez les barbares... Jamais la chose enseignable n'a été aussi romanesque ! Reportez-vous à *Hypérion*, le roman d'Hölderlin...

F. L'Y. : *Faut-il prôner un nouvel humanisme ?*

E. M. : Le mot humanisme est lui-même à ré-interroger. Il faut faire un *cracking*, entre l'humanisme qui reconnaît une égale valeur, ou vertu, à tous les humains, quels que soient leur condition, leur sexe, leur race, etc., et l'humanisme qui a été la justification anthropocentrique d'une certaine divinisation de l'homme voué à maîtriser et conquérir la nature. Cet humanisme là, formulé par Bacon, Descartes, Marx..., s'est avéré ridicule et dément, puisqu'en voulant maîtriser la terre l'homme se détruit lui-même. Cette tendance anthropocentrique assez récalcitrante a persisté en dépit des blessures narcissiques dont parle Freud ; il est curieux de constater que malgré Copernic qui nous a éjecté du centre du monde, malgré Darwin, qui nous a éjecté de la création privilégiée, malgré Freud, et malgré *Hubble*, on continue encore à faire comme si nous étions au centre de tout ! Encore ? Pas vraiment, car les choses changent, la conscience écologique est en train d'arranger tout ça.

Il y a donc un humanisme à liquider, pour en conserver un autre.

F. L'Y. : *Après le désenchantement du monde (la triple blessure infligée à notre narcissisme correspond à un triple décentrement), faut-il rêver d'un réenchantement ?*

E. M. : C'est déjà fait. Puisqu'il y a un très grand roman, qui est d'abord un roman physique devenu biologique, puis anthropologique... Le monde désenchanté c'était le monde mécaniste du déterminisme général, dépouillé de toute poésie, de tout événement et de toute aventure. Le monde est enchanté parce qu'il porte en lui de façon indicible, plus que jamais, le grand mystère. Lorsqu'on a éliminé l'idée d'un dieu anthropomorphe créateur du monde – une invention judéo-chrétienne – on voit réapparaître le mystère du monde. Pourquoi y a-t-il un monde plutôt que rien ? Pourquoi y a-t-il de la matière ? Où est la réalité ? Plus une science avance, plus elle touche le mystère du monde.

Le monde n'est pas ré-enchanté à la manière d'un conte de fée, avec la *happy end* qu'est la résurrection. C'est un autre enchantement, qui prend un double aspect, à la fois terrifiant et émerveillant.

F. L'Y. : *Ce « mystère du monde » autorise-t-il de parler d'une mystique matérialiste, une mystique qui se nourrirait du silence du monde ?*

E. M. : Je n'aime pas le mot matérialisme, car il n'y a plus de matière. La matière, aujourd'hui, n'est qu'un des aspects que peut prendre la *phusis* ; elle peut prendre aussi bien l'aspect de l'énergie, de la matière, ou se dématérialiser (comme le photon). Le mot matière, avec tout ce qu'il comporte de réification, doit être abandonné. Quand au mysticisme... pourquoi pas ? Lorsque saint Jean de la Croix parle de la « nuit obscure », la *noche oscura*, d'où toute lumière vient, bien qu'elle soit de nuit, il développe l'idée d'un renversement des choses, « Plus haut est le savoir, plus bas il se trouve » – écrit-il. Cette façon de penser m'est assez familière.

F. L'Y. : *On trouve aussi dans le Tao cette idée de laisser flotter les choses : le balancement entre le « wu » et le « you », l'être et le non-être, le positif et le négatif...*

E. M. : Ou chez Héraclite – un quasi contemporain de Lao Tseu – lorsqu’il dit que « le chemin du haut et le chemin du bas sont le même ». Cette idée de permutation, de renversement est très féconde. C’est une forme de pensée que l’on a pu appeler dialectique, que je préfère nommer *dialogique*, où les termes se renversent l’un dans l’autre. C’est le « vivre de mort et mourir de vie » de Héraclite qui témoigne d’une capacité pour les contraires à s’identifier tout en demeurant contraire. On arrive alors à la limite du dicible. La limite du dicible, c’est l’aporie, on est devant deux notions qui s’imposent et qui s’excluent absolument. On est devant l’inconcevable, donc l’indicible, qui ne peut qu’être traduit métaphoriquement par la poésie. S’il y a assurément des moments mystiques de la vie, devant le vol d’une libellule, une fleur, un visage, un coucher de soleil, que sais-je encore..., une connaissance mystique, par contre, se nie et se détruit elle-même, puisque pour qu’il y ait connaissance, il faut qu’il y ait séparation. Ce qui est uni, ce qui est « un » n’est pas connaissable par nous-mêmes (moi-même, je ne me connais que parce que je puis me dédoubler par la conscience). Connaître suppose toujours la séparation. Atteindre l’unité absolue et la fusion absolue, c’est réaliser la connaissance en la détruisant. Il y a donc une aporie de la connaissance mystique.

F. LY. : *N’y a-t-il pas comme une sorte d’hésitation entre : d’un côté, le retour vers l’« un », la fusion, donc vers l’indicible, et d’autre part la tentation d’aller au-delà du « deux », vers le « trois », le trinitaire, que ce soit la Trinité chrétienne ou l’Aufhebung hégélienne (la synthèse dialectique) ? Comme s’il y avait une difficulté à se tenir dans le « deux », dans la contrariété pure, dans l’oscillation, dans le flottement...*

E. M. : Ce que j’appelle dialogique maintient l’unité du « deux » : les deux termes sont antinomiques, mais en même temps inséparables et complémentaires. La dialogique maintient le « deux » sans dépassement, sans *Aufhebung*. Ainsi, « vivre », c’est bien la contradiction qui fait la vie, sans qu’il y ait un dépassement vers quelque chose d’autre. Pour ce qui concerne la Trinité théologique, c’est un peu différent me semble-t-il, car elle crée une boucle réursive : le Père génère le Saint-Esprit, qui génère le Fils, qui régénère le Père. Autrement dit, et c’est ce qui fait la beauté de la Trinité chrétienne à mes yeux, les trois personnes sont à la fois le même et pas le même, comme Jésus qui est à la fois totalement homme et totalement Dieu, et non moitié l’un, moitié l’autre, ou plutôt l’un que l’autre. À son niveau théologique, le christianisme entretient l’aporie... Ce sont des types de pensée très intéressants. M’apparaît aussi comme trinitaire, la devise de la République : liberté, égalité, fraternité. Chacun des termes en s’imposant détruit l’autre, tout en les appelant, car ils sont complémentaires. Il faut maintenir la contradiction, autant que possible.

F. LY. : *Ne faut-il pas imaginer un « réenchâtement » qui concernerait la vie sociale et politique, mais qui, par là même, remettrait en cause l’idéal d’une politique purement rationnelle ?*

E. M. : Le monde s’est réenchâté quand on a cru le désenchâter, avec Marx, qui sans s’en rendre compte annonçait le « Messie », l’« Apocalypse » et le « Salut ». Le rationalisme lui-même est un providentialisme, une déification de la raison. Autrement dit, il y a eu au cours de l’histoire des tas de pseudo-désenchâtements. Mais on ne peut pas vivre dans un monde désenchâté, car il serait sans affectivité. L’élément religieux – qui au sens propre *relie*, qui soude les communautés – fait à mon sens partie des démocraties. Une société très complexe est une société qui laisse beaucoup de liberté à ses membres, mais à l’extrême elle risque de se désintégrer si elle n’a plus de pouvoir de coercition ; mais alors, si on veut un minimum de coercition et beaucoup de solidarité – pour que cette société soit viable – il faut que chaque membre sente en lui la communauté et la solidarité, qu’il vive d’une certaine façon le lien religieux qui l’unit aux autres. La démocratie a besoin de mystique et de religion.

Plus profonde que celle qui consiste à dire que toutes les idées se valent, est la tolérance qui laisse dire des choses intolérables pour soi, car cette liberté est nécessaire au fonctionnement de la démocratie. La tolérance vraie n'est pas indifférente, elle comporte une souffrance, celle de tolérer une idée odieuse. À un niveau plus élevé encore, la tolérance c'est de savoir qu'il y a toujours une vérité dans la vérité contraire. C'est ce que disait Pascal. Quand on sait que le contraire d'une vérité profonde est une autre vérité profonde, on quitte la platitude...

F. L'Y. : *Dans votre livre Pour sortir du XX^e siècle vous appelez de vos vœux un néo-athéisme, vous écrivez : « Nous, néo-athées, nous pouvons demander aux croyants de devenir néo-croyants, c'est-à-dire d'établir un nouveau commerce avec leur(s) Dieu(x)⁸ ». Qui sont-ils, ces néo-croyants et en quoi vont-ils de pair avec les néo-athées ?*

E. M. : Je suis, et l'un et l'autre. Au début, je parlais de néo-athéisme, parce que l'athéisme vulgaire ne concevait la religion que comme un tissu de sornettes et d'erreurs. Simplification caricaturale, que Marx ne commettait pas, puisque la religion pour lui est comme le soupir de la créature malheureuse et donc l'expression d'un besoin humain bien réel. Allant plus loin, j'arrivais à l'idée qu'il fallait que les mythes, qui sont inscrits dans toutes les religions, soient pris en considération, car ils ne sont pas simplement des jeux de symboles, mais un langage, qui dit quelque chose que l'on ne peut pas traduire dans notre langage rationnel, sans qu'il y ait déperdition de sève. Donc, je crois dans la réalité et dans la vérité cachées des mythes ; vérité qu'ils cachent et révèlent à vrai dire, car tout mythe voile et dévoile en même temps. L'importance accordée aux mythes, au monde mythologique, caractérise ce néo-athéisme.

Néo-croyant, je le suis aussi, parce que, notamment dans *Terre patrie*, j'en suis arrivé à prôner l'évangile de la perdition, qui suppose, disons, une fraternisation sur la base d'un constat : « Puisque nous sommes perdus, et non sauvés, nous devons être frères ! ». Cette idée d'une fraternité terrienne est plus que de la solidarité, et a, dans sa fraternisation même, quelque chose de religieux, c'est ce que j'appelais alors, *religion du quatrième type*. Les religions du premier type sont celles avec des dieux ; celles du deuxième type sont les religions du salut, comme le christianisme ou l'islam ; celles du troisième type sont cachées sous le rationalisme, avec le culte de la déesse Raison, de la science et du progrès (Berthelot, Marx, etc.) ; la religion du quatrième type, en rupture avec ces mythes-là, est fondée sur le mythe de fraternisation dans une commune identité terrienne. Voilà comment on peut être croyant et athée en même temps.

Aujourd'hui, je ne parle plus tellement de néo-athéisme, ni de néo-croyance, je préfère parler de la dialogique à laquelle je ne veux, ni ne peux échapper, entre la foi et le doute.

F. L'Y. : *Vous faites une distinction entre la foi du fanatique qui exclut le doute et celle qui, au contraire, se nourrit du doute, ou commerce avec lui, celle des grands mystiques, comme Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila, par exemple...*

E. M. : La foi du fanatique refoule en profondeur le doute et sera d'autant plus fanatique qu'elle le refoule profondément ; ainsi, Torquemada, pour éradiquer toute espèce de doute, commettra les pires actes. Certes, il est aussi des fois moins « raffinées » et plus naïves qui excluent le doute... Pourtant, je crois que toute foi, dans le fond, essaye de refouler un doute mais aussi le contient, parfois même de façon forte, comme chez Pascal, comme chez nombre de grands mystiques, en effet...

F. L'Y. : *Nous retrouvons la noche oscura, la « nuit obscure » sanjuaniste...*

E. M. : Exactement, idée que l'on rencontre aussi chez Thérèse de Lisieux ou sœur Faustina, une mystique polonaise du début du siècle. Miguel Unamuno disait très justement : « *O fe sin duda, no hay fe* » – il n'y a pas de foi sans doute.

Je pense que le doute lui-même refoule des croyances archaïques que nous avons en nous ; prenons un exemple : pourquoi y a-t-il si peu de différence entre la vie des gens qui croient en l'immortalité de leur âme et ceux qui n'y croient pas ? Sinon parce que, dans le fond, ceux qui y croient ne peuvent s'empêcher d'en douter quand même, et les autres, qui n'y croient pas, mais ayant en eux quelques contenus de croyance archaïque, ne serait-ce que cet inconscient qui « vit dans l'immortalité », comme disait Freud, ne peuvent totalement ne pas y croire.

NOTES

1. *Introduction à une politique de l'homme* [1965], Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Politique », 1969 .
2. *Le Vif du sujet* [1969], Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1982.
3. *L'Homme et la mort* [1951], Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1977.
4. *Le Cinéma ou l'homme imaginaire*, Paris, Minit, 1956.
5. *Amour, Poésie, Sagesse*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
6. *Introduction à une politique de l'homme*, *op. cit.*, p. 44.
7. *Op. cit.*, p. 367, sq. = *ibid* ????
8. *Op. cit.*, p. 283.= *ibid* ????