



EDGAR MORIN

Computo, ergo sum

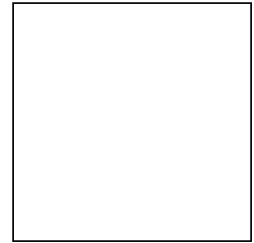
NOUS SOMMES, JE CROIS, DANS UNE ÉPOQUE où non seulement il y a le retour de l'« observateur » dans les sciences physiques, mais aussi le retour du « concepteur », de l'« observateur-concepteur ». Ceci pose indirectement le problème du sujet, particulièrement dans la question des sciences dites humaines.

Or, il faut tout d'abord remarquer que dans la conception classique de la science, l'idée de sujet ne peut être que du bruit. *Noise*, dans le sens de la théorie de l'information, est ce qui perturbe, ce qui perturbe la connaissance. Ainsi, pour avoir une vision objective des choses, il faut chasser rageusement le sujet, ce perturbateur perçu comme humeur, impression fautive, affectivité, voire délire. Et l'expulsion du sujet est absolument inévitable dans le sens où on obéit au paradigme fondateur, très bien formulé par Descartes : le monde de la scientificité est le monde de l'objet et le monde de la subjectivité est le monde de la philosophie, de la réflexion.

Voici donc deux univers, l'un et l'autre légitimés et l'un et l'autre s'excluant mutuellement : d'un côté, un sujet métaphysique, mais absolument non intégrable dans la conception scientifique, et de l'autre côté, bien entendu, le problème de l'objectivité scientifique non intégrable dans la conception métaphysique du sujet.

Effectivement, il s'agit d'une question paradigmatique et un paradigme, ça ne se renverse pas en un jour.

Il faudrait peut-être reprendre la question du sujet, non pas par rapport à l'idée métaphysique traditionnelle, ni par rapport



Edgar Morin est
sociologue,
philosophe, écrivain.

à la définition qui le ramène à l'humeur ou à l'affectivité (voire même la définition noble, qui en fait un apanage de la conscience), mais aller à une définition plus fondamentale, une définition « biologique » du sujet. Quand je dis « biologique », je mets tout de suite ce correctif : une définition biologique du sujet, vous n'en trouverez absolument pas dans les ouvrages de biologie, dans les articles de *La Recherche*, ou ailleurs. Mais, effectivement, ce que vous trouvez dans la biologie contemporaine (du reste, pas seulement contemporaine), c'est la notion d'individu. La biologie classique se fondait sur ce couple bizarre et en même temps inévitable, « individu-espèce ». La biologie contemporaine ne nie pas l'individu, elle le traite sous l'aspect de phénotype (dans le cas de la biologie moléculaire), par rapport au génotype. Néanmoins, il est évident qu'elle le conçoit mal ; ce qu'elle conçoit bien est l'idée de singularité : l'espèce vue non pas comme une chose générale, mais en tant que productrice de singularité, elle-même singulière.

Cette notion d'individu est à la fois totalement certaine et totalement incertaine. Niels Bohr, entre les deux conceptions antagonistes de l'onde et du corpuscule pour définir la particule – conceptions antagonistes, mais qui s'imposaient l'une et l'autre puisque la particule se comportait tantôt comme une onde continue et immatérielle, tantôt comme un corpuscule, une entité discrète et matérialisée –, avait conclu qu'il fallait accepter ces deux visions complémentaires. Il remarquait que ce type de contradiction se retrouve dans d'autres domaines sans qu'on s'en rende compte, par exemple espèce-individu. En effet, quand certains biologistes (ou non biologistes) voient la vie, sous un certain angle il n'y a que des individus ; personne n'a jamais vu une espèce dans le concret, dans la nature. Mais si le biologiste voit la vie dans le temps, l'individu se dissout et l'espèce devient visible. Idem dans ces polémiques incessantes sur le problème de la sociologie. Quand vous regardez la société sous un certain angle, c'est une machine sociale où l'individu n'existe absolument pas. Quand vous l'examinez sous un autre angle, la seule chose existante ce sont les interactions entre les individus, lesquelles font émerger la société. Je pense que cette aporie est indépassable – nous ne pouvons pas trouver quelque chose de supérieur qui

permette de l'intégrer, nous devons vivre là-dessus et cela veut dire que l'individu est à la fois quelque chose de certain et d'incertain. C'est une notion à éclipses ; elle apparaît et disparaît selon le regard et, évidemment, un regard complexe essaie de voir ces deux aspects. Vous allez retrouver exactement ce même problème pour la catégorie du sujet : il n'y a de sujet que constitué par un individu.

Mais, avant d'aborder cette catégorie du sujet, il faut, là aussi, changer une habitude mentale, celle qui fait que les idées de liberté et d'autonomie sont classées dans la métaphysique et la philosophie et que la science ne connaît que des déterminismes. Il me semble que cette idée commence à être sapée grâce aux théories de l'organisation et de l'auto-organisation qui, à mon sens, sont de l'« auto-éco-organisation » (car une auto-organisation est une organisation qui travaille, qui a besoin de se nourrir, de prendre dans le milieu extérieur non seulement de l'énergie, mais aussi de l'organisation : ce que nous mangeons, par exemple, ce sont des choses déjà moléculairement bien organisées que, néanmoins, nous transformons pour entrer dans une autre organisation). L'idée d'autonomie qui est celle d'auto-organisation est indissociable de l'idée de dépendance, dépendance écologique à l'égard du milieu, et là encore, nous avons une idée très difficile à admettre. La plupart des théoriciens de l'auto-organisation oublient du reste le côté « éco » du concept ou l'éliminent parce qu'il est perturbant. Et pourtant, von Foerster, dans son premier texte sur les *self organizing systems* commençait en disant que parler d'auto-organisation est un paradoxe puisque c'est une organisation dépendante de l'extérieur. Ce paradoxe se retrouve aussi dans l'idée de sujet et dans celle d'individu, où nous avons quelque chose d'autonome, mais dépendante de quelque chose qui n'est ni individuel ni subjectif : pour se comprendre, le sujet a besoin du non-sujet et l'individu du non-individuel.

Arrivons au concept même de sujet. Il est totalement ignoré par la biologie mais a émergé en filigrane, depuis une vingtaine d'années, dans le domaine très spécifique et en plein développement de l'immunologie, quand on a conçu que, dans notre organisme, il y avait un système immunologique

constitué par un ensemble de cellules qui jouaient le rôle de « gendarmerie », de milice, en rejetant les éléments étrangers, les virus, les microbes agressifs. Mais l'important est que ce rejet se fait sur un mode discriminatoire : si par malheur un virus a une conformité dans son relief moléculaire avec les molécules spécifiques de notre organisme, le « gendarme » ou le « douanier » – comme un douanier abusé aux frontières par une carte d'identité très bien imitée – laisse passer l'intrus ou le contrebandier, en le prenant pour une molécule de soi. L'immunologie a été obligée de se fonder sur l'idée de l'opposition *self/non-self* ; cette distinction « soi/non-soi » est donc une distinction de nature cognitive : elle met en œuvre des processus de reconnaissance. Qui reconnaît ? C'est très difficile à dire puisque ce n'est évidemment pas une molécule dotée du pouvoir de reconnaissance. L'ensemble des cellules de l'organisme opère cette action cognitive et va déclencher les processus de rejet éventuels. Le rejet signifie que non seulement il y a la distinction « soi/non-soi », mais aussi la valorisation du choix, c'est-à-dire un rapport évidemment inégalitaire et, en quelque sorte, l'autotranscendentalisation du soi par rapport au non-soi.

Ce caractère cognitif est très important. Parlons-en. J'abandonne le système immunologique des organismes multicellulaires complexifiés pour en arriver à l'organisation de la cellule vivante – de la bactérie, par exemple. Ce type d'organisation – et cela est remarquable – est lié à quelque chose de « cognitif », mais de façon absolument indifférenciée. Pourquoi ? À partir de ce que les biologistes appellent mémoire, programme, c'est-à-dire quelque-chose dans lequel ils mettent un sens informationnel (puisque'ils disent que les gènes contiennent de l'« information », ne réifions pas ce terme), à partir de ce qui est un savoir accumulé de l'espèce donnée se produit toute une série d'opérations par lesquelles l'être recompose les molécules qui se dégradent, traite l'univers extérieur, reconnaît le danger et s'enfuit ou, au contraire, reconnaît la nourriture et part dans sa direction. Il y a une série d'opérations que l'on peut appeler « computantes » – mais attention à ce mot : je l'emploie pour éviter le mot « calcul » qui, parce qu'il est parasité par l'arithmétique, nous fait tout de suite penser de façon numérique. La computation suppose

un traitement sur des symboles, sur des données : c'est quelque chose qui traite, mais de façon cognitive. Et le propre de toute organisation vivante (parce que ce qui est vrai de la cellule sera vrai aussi du polycellulaire et ce qui est vrai de la bactérie sera vrai de l'éléphant ou de l'homme) est sa dimension cognitive inséparable de l'organisation. Or, la bactérie vit, s'organise, et cela évidemment par soi, pour soi. Là nous retrouvons le mot du vocabulaire hégélien, le *für sich*, le « pour soi », qui est une indication de subjectivité. Mais cette « computation pour soi » peut être appelée égocentrique, du moment où l'on donne à ce mot son sens le plus littéral : « je me mets au centre de *mon* monde pour le traiter ». J'emploie ce terme de « computation » en sachant la difficulté qu'il y a à le faire admettre : il renvoie aux machines artificielles, donc au langage d'ingénieur et au langage objectiviste. Je dois plutôt dire *computo* : « elle compute » à la première personne, elle compute « pour soi ». À ce moment-là, employer le verbe « *computo* » devient un scandale pour les partisans du noble « *cogito* », qui disent : « Mais comment ! Vous utilisez ce mot ignoble, venu de la machine, pour définir ce qui est si beau dans la pensée, dans la conscience humaine ! » Je n'y peux rien. Elle compute pour soi. Elle se situe dans ce site égocentrique.

Tout acte organisateur, acteur, de la bactérie suppose de façon automatique l'équivalent de l'opération « je suis moi ». « Je », ça veut dire : « j'occupe le site du centre de mon monde ». « Je », c'est l'occupation d'un site (du reste, du point de vue linguistique, il est évident que le « je » ne peut signifier que cela puisque n'importe qui peut dire « je » mais, comme nous le verrons, personne ne peut dire « je » pour moi). De ce site, je peux produire l'objectivation de ce « je », qui est le « moi », être matériel, vivant. Or, ce moi objectif est distinct, distingué et, en même temps, réapproprié. Et pourquoi prétendrais-je que la bactérie dit « je suis moi », bien qu'elle ne le dise pas ? Parce que, si vous réfléchissez au fait qu'elle est capable de traiter objectivement les molécules qui constituent son propre être, si elle est capable de transformer des molécules étrangères en molécules de soi, qui lui appartiennent, il est évident qu'il faut sans cesse être capable d'objectiver ce qui nous constitue et cela, tout en le resubjectivant, en l'inscrivant dans ce circuit valorisé par rapport au non-soi.

L'objectivation du « je » et la resubjectivation du « moi » constituent le circuit permanent « je suis moi », circuit automatique qui permet toutes les opérations vivantes et vitales. Ce circuit « je suis moi » se fonde sur l'auto-référence, notion qui, depuis G. Spencer-Browner et Varela, a commencé à émerger et être considérée en elle-même. De même que nous ne pouvons pas parler d'auto-organisation sans parler d'« auto-éco-organisation », il ne peut pas y avoir d'auto-référence sans « exo-référence ». Autrement dit, l'auto-référence n'est pas seulement pouvoir se référer à soi, mais aussi se référer à soi par rapport à un monde extérieur au centre duquel on se mettra. Donc, « auto-exo-référence » est un constituant nécessaire pour pouvoir traiter ce monde, se traiter soi-même dans ce monde. À ce moment-là, on peut dire que l'égo-centrisme, le « pour soi », est lié l'égo-finalité : le sujet devient sa propre finalité, et cela parce qu'il instaure son auto-transcendance. Là encore, il faudrait se débarrasser de cette opposition alternative entre transcendance et immanence, qui vient caractériser les grands débats philosophiques sur Dieu. L'auto-transcendance est le processus par lequel on devient transcendant par rapport à l'univers extérieur.

Un principe d'exclusion et un principe d'inclusion : voilà le double principe constitutif du sujet. Le principe d'exclusion, je viens de l'énoncer : je dis « je », mais personne ne peut le dire à ma place. Le « je » est ainsi la chose à la fois la plus banale et la plus personnelle – j'exclus de mon site tout autre que moi. Le remarquable est que quand vous avez deux jumeaux homozygotes, exactement issus du même œuf, donc exactement semblables génétiquement, et souvent aussi somatiquement et psychologiquement, ils se reconnaissent très bien, ils ne se confondent pas.

D'après des études citées par René Zazzo, des jumeaux séparés dès la naissance – à la suite, par exemple, de la maladie ou de la mort de la mère – se ressemblent plus psychologiquement que des jumeaux élevés ensemble : la cohabitation des jumeaux faisait sécréter par chacun une différenciation psychologique par rapport à l'autre alors que, n'ayant pas cette sorte d'alter ego et de miroir, les jumeaux séparés se ressemblaient totalement ; et pourtant, ils ne se confondent pas. Je donnerai un autre exemple qui m'avait beaucoup frappé.

Au zoo de San Diego, on voit une monstruosité rare (mais pas rarissime), un certain type de serpent du désert, un serpent qui a deux têtes bien qu'il n'ait qu'un seul corps. Ces serpents ne vivent pas très longtemps parce que les têtes se disputent pour la nourriture : quand l'une va d'un côté, l'autre veut aller ailleurs... Vous avez là un seul organisme, mais un double sujet... et vous vous rendez compte à quel point le fondement de l'idée du sujet est dans le principe d'exclusion.

À ce niveau là déjà, si nous voulons définir le sujet, nous pouvons dire que celui-ci est lié à l'auto-exo-organisation propre à l'individu, lequel individu n'est pas solitaire puisque dépendant d'une organisation génétique, sociale, etc.. Mais l'idée de sujet correspond d'abord au caractère organisationnellement, activement et cognitivement égocentrique de l'individu. La définition du sujet que je vous propose, vous le voyez, ne repose ni sur l'affectivité ni sur la conscience, mais sur une « bio-logique », une logique organisatrice de la vie. Au principe d'exclusion il faut immédiatement ajouter le principe d'inclusion qui, d'une certaine façon, le contredit ; et nous allons retrouver le même type de clignotement et d'incertitude que nous constatons dans le rapport individu-espèce, individu-société.

Prenons les cellules de notre organisme : nous avons trente-quarante milliards de cellules, qui sont extrêmement différenciées, mais qui, évidemment, sont incluses dans la totalité de l'organisme, lui-même assujetti à une macrosubjectivité. Nous pouvons dire que chaque cellule a sa petite microsubjectivité, sa relative autonomie, son *computo* mais, bien entendu, elles ont l'avantage d'avoir la même identité génétique ; bien qu'étant très différenciées, elles sont toutes sœurs et sont parties d'une macroindividualité, d'une macrosubjectivité qui sont les nôtres. Notre propre subjectivité, à son tour, a plusieurs niveaux : il y a la subjectivité de l'organisme, avec l'immunologie, et il y a la subjectivité cérébrale, spirituelle, mentale, dont nous sommes évidemment conscients par la conscience.

Prenons cette idée d'inclusion. Nous voyons dans la nature les animaux vertébrés, les mammifères ou les insectes prendre un soin jaloux de leur progéniture et capables de se sacrifier

pour elle : ce sujet « égocentrique » est en même temps « géocentrique ». Nous avons alors le problème de la relation égo-altruiste où se combinent la distinction égoïste et l'appartenance altruiste. Le remarquable est que ce sont là deux forces antagonistes : si, d'un côté, la nature nous montre tous ces dévouements merveilleux des mères ou des pondueuses, voire parfois des mâles, pour leur progéniture, de l'autre côté nous voyons bien, parfois, des lionnes dévorer leurs enfants et d'autres cas, jugés par nous aberrants, où l'égocentrisme reprend le dessus.

Nous arrivons donc à une sorte de dualité dans laquelle, au sein de ce concept apparemment égocentrique de sujet, il y a la possession par quelque chose qui transcende, qui dépasse le moi. Dans cette relation double, on est capable de donner tous les soins à l'être aimé, comme éventuellement de le bouffer ; « *ich liebe dich, ich tote dich* », « je t'adore, je te tue », est peut-être un des adages de l'amour.

Tout être vivant, tout sujet est porteur à la fois d'un principe d'exclusion et d'un principe d'inclusion. Pour nous, il y a plusieurs inclusions, la famille (je ne dirai pas « travail-patrie » ...), les inclusions communautaires et l'inclusion dans la société. Mais il y a dans tout ceci un phénomène très étrange, par exemple : *nous possédons des gènes qui nous possèdent* – voilà la seule formule par laquelle je peux exprimer la relation de l'individu à l'espèce. Nous sommes possédés par des injonctions qui viennent d'avant nous, qui nous sont léguées par notre mémoire héréditaire et auxquelles nous obéissons ; mais le fait d'avoir ces gènes nous permet aussi d'avoir l'autonomie, d'avoir l'existence du sujet ; en quelque sorte, le *fatum* génétique peut se transformer en destin individuel, avec toujours une formidable incertitude. Nous sommes doublement possédés en tant que sujets, d'abord par quelque chose qui tient d'avant nous – nos parents, nos ancêtres –, mais aussi par la société.

Jayne, dans son très joli livre, *Les Origines de la conscience*, parle de la « bicaméralité » du cerveau : il dit que, dans les anciens empires, une partie de l'esprit était occupée par l'individu, le sujet, sa vie quotidienne mais, dans l'autre partie, régnaient les règles de l'empire théocratique, du roi-dieu.

Aujourd'hui encore, ces deux chambres existent, elles communiquent, des courants d'air les traversent, et une partie de nous est totalement habitée et possédée par des choses dont nous sommes inconscients et qui nous dépassent.

J'ai oublié de le dire tout à l'heure : quand je parle d'auto-exo-référence ou d'auto-éco-référence, il est évident que nous installons un principe d'objectivité ; le sujet n'est pas condamné à avoir une vie erronée parce qu'il se met au centre de ce monde, au contraire, s'il veut survivre, il est condamné à avoir une vision un peu objective de ce qui est dans son monde extérieur. Le sujet est contraint à la stratégie et à l'objectivité. Autrement dit, les concepts de sujet et d'objet, au lieu de se repousser absolument, deviennent ici tout à fait complémentaires.

J'ai parlé du « *computo* ». Je crois que nous pouvons donner un sens général à la formule « *cogito, ergo sum* » que Descartes a copiée sur la bactérie : « pour continuer à vivre, j'ai besoin de computer incessamment ce qui se passe dans mon organisme et ce qui se passe à l'intérieur de moi, en fonction de moi, de mon auto-éco-référence ; si j'arrête cette computation, je meurs, je n'existe plus ». Et l'on peut dire : « *computo, ergo sum* », donc je suis, à la première personne. « J'existe en tant que sujet. »

On peut dire qu'il est très curieux que notre connaissance s'ignore elle-même. Oui, c'est très curieux : notre connaissance ignore beaucoup d'elle-même, elle naît sur un fonds d'inconscience et continue à travers des processus inconscients. Je suis complètement inconscient des processus cérébraux qui s'effectuent quand je formule un phonème et mes mots (c'est le phénomène le plus banal) et là, la connaissance se trouve totalement immergée dans de l'activité organisationnelle.

Deuxième chose : nous pouvons comprendre un peu, donc interpréter, le *cogito* cartésien. Je ne vais pas me livrer ici à une de ces innombrables exégèses du *cogito* cartésien, mais sachez qu'il n'aurait pas été possible s'il n'y avait pas, de façon sous-jacente et automatique, le *computo*, c'est-à-dire le « je suis moi » ; parce que, quand vous dites « je pense », aussitôt cela veut dire « je pense que je pense » et il est évident que « je pense » est une opération réflexive qui détache de vous le propre fait que « je pense ». Je pense moi pensant, je

m'objective, moi pensant. Et m'étant objectivé moi pensant, je me récupère ce moi et je dis *ce moi = je*. J'ai enfin le fondement objectif de ma subjectivité, sur le mode du « suis » et non pas de l'être pur. Ainsi, le *cogito* serait l'opération consciencialisée qui s'effectue à partir du *computo*.

L'idée de sujet peut maintenant être définie de façon très claire : « le sujet est la qualité biologique de l'individualité », il est la qualité propre à l'individu biologique.

Bien entendu, cette définition lapidaire nécessite toute la mise en marche de concepts qu'il fallait prendre ici et là... Le propos que je tiens est profondément répugnant à beaucoup, il choque beaucoup et je le comprends parfaitement. J'associe des notions du vieil arsenal de la philosophie et de la métaphysique – dont tous les scientifiques avaient fini par dire « À la poubelle ! » – à des notions physiques auxquelles je donne la dignité subjective : c'est extrêmement choquant, je le conçois. Mais comment faire autrement ? Cette conception permet de montrer que vous avez, dans cette définition du sujet, à la fois la solitude et la communication, la fermeture égocentrique sur soi (la fameuse incommunicabilité) et la communicabilité, notamment la communicabilité avec les autres sujets, les alter ego, les ego alter, ceux qui sont de la communauté. Et nous, nous avons la communauté humaine et la communauté des êtres vivants que nous partageons avec les quelque vingt milliards de bactéries qui se baladent dans nos intestins et qui ont quand même cette qualité de sujet.

Je voudrais dire un mot sur la question de la triple identité. Il y a dans le sujet une référence à l'identité génétique, une référence à l'identité particulière et une référence à l'identité subjective. Autrement dit, nous ne pouvons pas confondre subjectivité et singularité. Il est vrai que je suis exactement semblable à mon frère jumeau. Nous avons la même singularité, mais ce qui me différencie de lui est que moi, je dis « je » pour moi. Ce problème montre que sujet, particularité, singularité et individualité ne se confondent pas absolument. Le sujet aussi, du fait qu'il est lié à la vie, a une dimension existentielle ; le mot « existentiel » désigne l'incertain dans un monde aléatoire, y compris l'incertain de soi. Il paraît évident

que l'être vivant, dépendant de son environnement, est en situation existentielle et, dans cette situation, le sujet – la subjectivité – est ce qui essaie de défendre cette sorte de capital qui est le « soi », le « pour soi », le « de soi », contre tous les aléas de l'existence.

Maintenant, un mot sur ce que j'appellerai le *principe d'incertitude du sujet*. De même que l'individu est une notion certaine et incertaine, le sujet est à la fois une notion certaine et incertaine. Il n'est pas présent en permanence, il disparaît, et on ne peut pas l'essentialiser ni le clore comme notion. Cette incertitude oscille paradoxalement entre le tout et le rien

Si je suis au centre de mon monde, je suis ce qu'il y a de plus précieux au monde, pour moi. Mais si je prends conscience du fait que je ne suis pas le à seul dire « je », que nous sommes des milliards de sujets à le répéter et qu'en plus, nous sommes tous des êtres passagers, temporaires, qui naissent et mourront, il est évident que ce trésor le plus précieux devient absolument rien. Le sujet est né et va mourir ; il émerge un jour, il n'était pas présent de toute éternité et il va mourir. À la mort, les éléments physicochimiques du corps se séparent, le corps se décompose lentement et ses éléments se répandent ; mais ce qui, immédiatement à la mort, est désintégré, c'est le sujet, c'est l'opération du « je suis moi » : c'est ça qui est irrémédiablement atteint. La mort, c'est d'abord la mort radicale, l'anéantissement du sujet. Prendre conscience de cette situation – ce qui arrive à la conscience humaine –, c'est prendre conscience d'une situation absolument dérisoire : nous sommes à la fois tout et rien. Nous devons vivre cette contradiction, que nous pouvons un peu atténuer, je crois, par ce principe d'inclusion : « je ne suis pas le seul, il y a les miens, il y a les nôtres... » ; l'inclusion tempère l'horreur de la contemplation solitaire du « tout-rien ».

Cette définition biologique du sujet s'enrichit si nous nous plaçons à l'échelle humaine. Dans la conception que je vous ai donnée, il est clair que le sujet ne peut que se développer avec le développement des individus, avec le développement cérébral, avec le développement de l'intelligence.

Une étape capitale dans le développement de la subjectivité est l'hyperdéveloppement de l'affectivité, qui s'est manifesté

chez les mammifères – affectivité liée à ce rapport tellement étonnant entre les enfants, la mère, le besoin d’allaitement, le côté thermique, les poils, la chair, les jeux fraternels où on se mordille... Mais si, effectivement, la notion de sujet s’enrichit d’affectivité, cette affectivité croissante ne se fait pas de pair avec une régression de l’intelligence. Les mêmes mammifères développent des possibilités de computation, de stratégie, de traitement cérébral ; quant à nous, nous arrivons avec la conscience.

L’erreur, l’illusion métaphysique était de croire qu’il y avait inséparabilité entre la notion de sujet et la notion de conscience, alors que la conscience est une efflorescence actuellement ultime de la subjectivité. Cela me permet aussi d’affirmer qu’il n’y a pas plus de subjectivité quand on accroît la dimension ; par exemple, il y a nos petites subjectivités des cellules et il y a notre subjectivité d’individu – l’humain, qui est double : organique, biologique, et cérébral, mental. Il y a aussi l’État, la société, qui est une sorte de macrosubjectivité avec un certain nombre de traits, de pour-soi, d’auto-référence, d’égoïsme (le propre de l’État-nation est de se mettre au centre du monde). Mais on peut dire que la subjectivité de l’individu est supérieure parce qu’elle est la seule qui puisse se réfléchir dans la conscience, alors que la subjectivité de l’État n’est absolument pas réfléchie. Il n’y a pas une méta-conscience, et le jour où il y en aurait une, nous ne serions plus que des cellules dans un macro-organisme.

Nous pouvons dans ces conditions non seulement réintégrer l’observateur et le concepteur dans la connaissance, comme l’exige le développement complexifié et complexifiant des sciences en mouvement d’aujourd’hui, mais aussi tenter de donner quelque sens, quelque signification à la notion de sujet. Dans un sens étroit, la subjectivité est perturbation, humeur, affectivité, volonté de puissance, tous ces éléments-là que celui qui veut connaître le monde objectif essaie évidemment de mettre de côté (ou encore, il essaie de mettre de côté ses intérêts pour connaître).

Mais il est certain que la subjectivité n’est pas seulement cela. Quelle est la tragédie de la science, très bien diagnostiquée par Husserl dans *La Crise des sciences européennes* ⁽¹⁾? La science, qui a développé des moyens raffinés pour connaître

1. Edmund Husserl, *La crise des sciences européenne et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976.

toutes sortes d'objets et même en inventer certains, n'a aucune méthode pour se connaître elle-même, aucune méthode pour ce pouvoir réflexif. Ses processus d'élucidation se sont engagés dans une aventure totalement aveugle qui ignore que ces mêmes processus s'accompagnent alors de processus d'aveuglement tout aussi puissants. La nécessité de la pensée et de la re-pensée du sujet s'impose, non seulement dans toutes les catégories citées par Félix Guattari ici, mais aussi de façon fondamentale au cœur même de nos conceptions. Pour avoir ces conceptions, il faut pouvoir s'arracher au paradigme de la disjonction entre sujet et objet, tel qu'il a été formulé à l'aube de la science classique, tel peut-être qu'il conduit au désastre.

E. M.

Discussion avec Edgar Morin

Alice Cherki, Félix Guatrari, Mony Elkäim
et Paul Virilio

Alice Cherki : Vous avez dit : le principe d'incertitude du sujet est d'être dans le tout et rien. Diriez-vous la même chose du sujet quand vous lui conférez la possibilité d'être aussi un sujet mental ? Est-ce que vous le situeriez dans le tout et rien, ou pensez-vous que ce principe d'incertitude soit réaménagé, revariabilisé à ce moment-là ?

Edgar Morin : Le principe d'incertitude se place à plusieurs niveaux. Dès qu'on se situe au concept d'individu, il y a incertitude ; dès qu'on se situe au concept d'autonomie, il y a incertitude ; de même, au niveau du sujet. Une des formes ultimes et suprêmes de cette incertitude, mais qui ne se réduit pas aux autres, est celle du tout et rien.

Pour comprendre le sujet, il faut mettre du non-sujet, accoupler des notions antinomiques. À mon avis, le tout et rien apparaît au niveau mental quand on se considère soi-même ; nous sommes à la fois comme tout et rien. C'est le mental et la conscience qui disent : « Nous sommes tout et rien » et qui nous font projeter cette idée-là sur tous les autres sujets, évidemment...

A. C. : C'est en même temps elle, la conscience, qui prend conscience de la précarité du sujet...

E. M. : Oui, vous avez raison. Nous avons affaire, dans le monde vivant, à une connaissance inconsciente d'elle-même, une connaissance qui ne se connaît pas, mais qui connaît et qui produit une stratégie contre le danger de mort. Il y a donc implicitement une lutte contre cet anéantissement du sujet dans le monde du vivant. Mais c'est la conscience de la mort qui le frappe en tant que sujet qui sépare l'homo sapiens des autres animaux, sous la forme d'une horreur de la mort, de croyances symboliques en un au-delà de la mort. Ma conception de l'enracinement biologique du sujet n'est jamais réductrice.

Mony Elkaïm : Un mot pour dire à quel point j'ai aimé votre concept d'auto—exo-référence, qui me semble extrêmement important et qui introduit déjà ce dont Félix Guattari parlait ici : les dispositions de tout ordre, qui sont incorporelles. On parle beaucoup d'auto-référence en faisant l'impasse sur ce que vous montrez très clairement : il n'est pas possible de la penser sans le terme *d'exo*. Et quelle est cette relation-là, comment la penser en des termes qui ne soient pas forcément de l'inconscient individué, mais des termes que Félix appellerait « incorporels » et qui mettent en jeu ces dispositions, ces agencements ?

Paul Virilio : J'ai été tout à fait intéressé par ce que vient de dire Edgar Morin. Il se plaçait sur un terrain qui est le mien. Je suis urbaniste, je tiens à le dire parce que c'est important pour la suite.

Pouvons-nous penser l'existence d'un sujet ou d'un objet sans trajet ? Ne pouvons-nous pas dire qu'à côté de l'objectif, du subjectif, il y a place pour le *trajectif* ? Dans la carrière du « je », il y a cet être passager, dont nous parlait Edgar Morin, inscrit dans le temps, mais aussi dans l'espace. J'ai été intéressé aussi par cette référence d'un sujet qui n'existe que comme auto-exo-référence à un monde extérieur, c'est-à-dire au monde du territoire, de l'aménagement et de la cité.

Or sans cesse se restreint ce monde, cette exo-référence à un monde extérieur. Nous allons, grâce aux technologies du

temps réel qui dépassent les technologies de l'espace réel, les technologies du transport et du déplacement, du trajet d'un point à un autre, nous allons vers une auto-endo-référence. Le sujet deviendrait donc, selon la définition de Morin, sa propre fin ; il y a là une éventualité que les techniques nous proposent ou plutôt nous imposent.

Ma question serait un peu celle-là : est-ce que ce paradoxe d'un être en fin, d'un « je » qui serait sa propre finalité, n'interroge pas Edgar Morin ?

E. M. : Je voudrais revenir sur ce qu'a dit Mony Elkaïm au sujet d'auto-exo, qui trouve son correspondant dans le problème de l'ouverture et de la fermeture. Dans la tradition systémique de Bertalanffy, on parlait des systèmes ouverts ; les systèmes vivants sont ouverts sur leur environnement. Et, dans la tradition de Maturana, puis de Varela, on a parlé de systèmes clos, c'est-à-dire de la nécessité de la clôture organisationnelle pour qu'on puisse survivre. Et on a voulu résoudre élégamment ce paradoxe ouverture/fermeture, en disant : l'ouverture est thermodynamique, la fermeture organisationnelle. Ce n'est pas si simple. Par exemple, nous avons en nous le rythme de l'alternance du jour et de la nuit, sommeil-veille, qui est régulier même en dehors de la stimulation extérieure de la levée du jour. Il est évident que c'est l'intériorisation de l'organisation cosmique qui vient de la rotation de la Terre autour du Soleil, c'est-à-dire que, d'une certaine façon, l'extérieur est aussi à l'intérieur.

À mon avis, il faut maintenir le paradoxe ouverture/fermeture. L'organisation vivante est par nature paradoxalement ouverte et fermée, comme l'identité vivante et, bien sûr, l'identité culturelle.

Maintenant, la question du *trajectif* : Ma première réaction est de voir le trajet de la façon suivante : quand nous considérons le problème de l'identité du « moi-je », tout le monde sait que cette identité reste la même bien que l'individu passe de l'enfance à l'adolescence, à l'âge adulte, à la sénescence, qu'il change totalement de morphologie. Il n'y a pas seulement cette trajectoire d'une vie, il y a aussi le trajet ininterrompu des molécules qui se dégradent et qui sont

recomposées, des cellules qui meurent et qui reviennent. Non seulement nous ne sommes pas morphologiquement les mêmes, mais nous ne sommes pas matériellement les mêmes, et pourtant, nous sommes toujours les mêmes. Autrement dit, la notion de sujet s'auto-reconstruit sans cesse, elle n'est pas statique, elle ne peut être que circuitaire dans ce mouvement de recomposition ; ce qui, sur le plan du principe logiciel, se traduirait par « je suis moi, je suis moi, je suis moi... » sur le plan thermodynamique par « l'énergie arrive, tourbillonne en moi et repart, l'air arrive dans les poumons, détoxifie le sang qui recommence son circuit »... Ainsi, tout est en mouvement rotatif, tourbillonnant, et sans ces polymouvements permanents, il n'y a pas de sujet. Comprendre cette sorte de stabilité entre naissance et mort, dans la trajectorialité, c'est cela le côté paradoxal.

Félix Guattari : Tout à fait d'accord sur le multicentrage de la subjectivité que tu proposes. Mais je me suis heurté au fait que tu considères a priori qu'il n'y a pas de niveaux de conscience aux échelons disons subhumains, des animaux, des bactéries.

Il n'y a pas de conscience verbalisée, articulée dans une sémiologie de communication qui envoie des messages relatifs à ce caractère sui référentiel ; mais aussi, dans la conscience humaine, tous ces niveaux de conscience animale, de devenir végétal, cosmique, me paraissent très importants parce que c'est à travers cette multiplicité, ce feuilletage des niveaux de conscience que s'instaurent des agencements de différents niveaux, en particulier des niveaux sociaux, de rapports à la machine – disons le caractère extensif de ces niveaux de conscience.

J'ai peur que, à prendre à la lettre ce que tu dis, on réifie le niveau de conscience au niveau de la conscience verbale et qu'on laisse de côté tous les niveaux de conscience non verbaux qui coexistent avec ce niveau de conscience, donc qu'on leur ôte ce statut de noblesse et de priorité absolue.

E. M. : Ce serait peut-être une question de définition, de vocabulaire ; je ne tiens pas tellement aux frontières entre les mots. Il m'est commode d'appeler conscience quelque chose

qui est inséparable du langage ; lequel permet l'objectivation de la pensée, l'objectivation de soi.

Évidemment, il y a un problème de frontières très troublant, par exemple l'image du miroir : mon double me fait prendre conscience de moi, même d'une façon apparemment réifiée. Je rappelle l'étude sur un chimpanzé femelle à qui on avait appris un langage de sourd-muet : quand on lui a montré son visage dans le miroir, on lui a dit « *Qui est-ce ?* », et elle a répondu « *C'est moi, Uzashoe* ». Elle a expliqué qu'elle se reconnaissait, il y avait donc un phénomène analogue à la conscience de soi, qui n'a pu être testé effectivement que par la possibilité de lui donner un langage, étant donné qu'elle avait la capacité cérébrale d'acquiescer ce langage. Bien d'autres animaux ne font pas attention à leur image dans le miroir...

Je crois qu'une certaine sphère de choses relève de cette conscience avec langage, objectivation de la pensée, sans qu'on puisse tracer la frontière où cela commence. Cela ne veut pas dire qu'au-dessous, il y ait une zone brute et massive d'inconscience. Nos phénomènes de conscience qui, en un sens, peuvent être ennoblis comme forme raffinée de la connaissance, souffrent eux-mêmes de possibilités de fausse conscience (croire qu'on est conscient, alors qu'on est inconscient, car on est soi-même parasité par le mensonge et par l'illusion).

Ce qu'on appelle « conscience » n'est pas la lucidité, c'est une possibilité d'élucidation. Je crois qu'il y a des niveaux de cognitif très raffinés, pas seulement dans le monde animal, mais je dirai même dans le monde végétal, pour lequel évidemment les mots nous manquent, mais moi, je ne parlerai pas de conscience.

Une expérience a été faite dans une forêt américaine, où des chercheurs ont arraché toutes les feuilles d'un arbre. Qu'a fait ce malheureux arbre ? Il a pensé qu'il avait affaire à un parasite, et non seulement il a commencé à reconstituer de la sève, mais en même temps il a commencé à élaborer une substance antiparasite. Le deuxième phénomène intéressant est que les arbres de la même espèce du voisinage ont commencé à sécréter la même substance.

Il y a donc des phénomènes de communication, des phénomènes cognitifs. Si l'usage du mot « conscience » restreint choque – ce que je comprends très bien –, je compense cette restriction par l'amplification et la généralisation du cognitif. Je dis qu'il y a du cognitif dans les bactéries et dans l'unicellulaire, des stratégies extrêmement raffinées chez les plantes, par exemple les radis, qui sont des égocentriques dégueulasses, qui sécrètent des substances toxiques qui empêchent les autres plantes de pousser à côté.

Il me semble tout à fait réaliste de voir l'importance des phénomènes cognitifs, extrêmement raffinés, des stratégies de perception, de connaissance, de scénario, d'action, etc. qui se font dans le monde animal, et d'utiliser ce terme de conscience à partir du moment où l'on verbalise, où l'on conceptualise.

Un auditeur : Moi aussi, je suis de formation psychanalytique et je suis surpris par les sauts épistémologiques qui ont été utilisés dans le discours d'Edgar Morin. En revanche, je m'y retrouvais un petit peu quand il a été question de trajet du sujet vers l'objet : je me posais la question, qui a été évoquée d'ailleurs, du dehors et du dedans, la subjectivité dans le dedans. Et je suis étonné qu'on ait simplement évoqué à la fin la question du langage, c'est-à-dire la question du « *oui ou non, ça m'appartient, ça ne m'appartient pas* ». Donc, dans cette difficulté épistémologique, pourquoi le langage n'est-il pas évoqué dans votre propos, monsieur Morin ?

E. M. : Pourquoi le langage n'est-il pas évoqué ? En effet, c'est un manque, mais il y en a d'autres dans mon exposé. Je voudrais dire que, dans la conception que je propose, dès qu'il y a sujet, il y a à la fois communication, présence de l'autre, et fermeture.

Mais ce qui est très frappant, c'est un phénomène qu'on a cru d'abord pouvoir interpréter comme une sexualité chez les bactéries, parce qu'on voyait une bactérie s'approcher d'une autre et brusquement mettre une sorte de pédoncule, lui injecter quelque chose de torride ; on a pensé que c'était un accouplement, mais c'était une bactérie qui faisait cadeau d'une information à une autre, c'était un mode de communication : elle transmettait un message que l'autre intériorisait.

Le problème de la communication à travers des voies codées est très important : il suffit que la femelle d'un papillon émette une phéromone pour qu'à deux kilomètres de là, le mâle frémissse et se précipite. Les sociétés animées ont toutes un langage à double articulation, avec toutes les possibilités syntaxiques, de néologismes, de pensées, etc.. Donc je pense qu'à chaque niveau de subjectivité, il y a des langages qui sont plus raffinés, qui permettent des expressions beaucoup plus riches, plus variées et complexes.

Il y a ensuite le problème d'un gouffre épistémique. À partir du moment où une disjonction existe entre ce qu'on appelle traditionnellement la philosophie, et la science classique, il y a une sorte de trou entre les deux où tous les déchets vont dans les poubelles de la pensée.

Effectivement, mes propos sont « déroutants » ou extravagants pour beaucoup. Vous me dites : « *Vous faites des sauts épistémologiques !* », ce ne sont pas des sauts, mais des bonds sur des précipices. Je pense qu'il est parfois nécessaire d'unir des mots qui viennent de sources différentes, et de naturaliser si possible les concepts philosophiques, et vice versa, de philosopher des concepts naturels. C'est toujours le même problème, on dit qu'on ne peut pas faire rétroagir sur le monde vivant des concepts proprement humains, que c'est faire de l'analogie ; mais si vous prêtez à votre chat des sentiments, est-ce que cette projection n'est pas le fruit de l'évolution de l'affectivité qui s'est manifestée chez les mammifères et qui s'est exaspérée chez l'animal domestique, humanisée même ? Est-ce qu'on n'est pas dans un circuit qui permet de tels mouvements ? Faut-il faire des sauts ou du sur-place ? Quand on fait des trajectoires, peut-être faut-il faire aussi des sauts.

La formule « s'autoriser de soi », employée au cours d'une des discussions, m'a fait penser à quelque chose et je ne sais pas si c'est à cela qu'il fallait penser : à cette polémique renouvelée sur l'inné et l'acquis ; traditionnellement, l'inné, c'était la fatalité héréditaire, le déterminisme, et l'acquis, c'était ce qui permettait la liberté, le développement, etc.. Et on s'est rendu compte que, sous un certain angle, les choses pouvaient s'inverser, notamment avec l'idée de Chomsky qu'il y avait une sorte de capital inné, organisationnel, capable

d'inventer le langage ; cet inné devient un capital dont dispose l'autonomie de la personne ; alors que l'idée d'acquisition, telle qu'elle était formulée par Lyssenko et Staline, signifie « on peut faire n'importe quoi de l'individu », c'est le modelage par le milieu extérieur.

Pour moi, *s'autoriser à*, c'est se référer à nos capacités intellectuelles autonomes pour penser. Autrement dit, ne pas avoir besoin de demander l'autorisation au chef, au maître, au directeur de recherche, etc., c'est être capable de s'autoriser. Bien entendu, parfois on se croit autorisé à, et on peut ne dire que des conneries, mais ça, c'est le risque de l'autonomie de penser. Dans le sens où j'ai senti la phrase, elle est très belle. Il faut *s'autoriser à*.

A. C. : Même de Lacan ?

E. M. : Même de Lacan. J'ignorais cette référence, mais pour moi ça ne la pollue pas.

A. C. : Juste une question à ce propos-là. Est-ce que vous appelez cela de la subjectivité ou de la singularité ?

E. M. : De *s'autoriser à* ? Je dirai que c'est de la subjectivité qui se fonde sur le caractère tout à fait singulier des capacités du cerveau humain et que cette singularité permet une subjectivité particulière.

