Jean

BAUDRILLARD

Edgar

MORIN

La violence du monde

BIBLIOTHEQUE FRANCOPHONE MULTIMEDIA

3 8700 00764507 1

INSTITUT DU MONDE ARABE

معهد العالم العربي

le félin KIRON

La violence du monde

303.62
BAU

Jean Baudrillard
Edgar Morin

BIBLIOTHEQUE FRANCOPHONE
LIMOGES
MULTIMEDIA

La violence du monde

le félin KIRON
INSTITUT DU MONDE ARABE

© Éditions du Félin / Institut du Monde Arabe, 2003

Éditions du Félin, 10, rue La Vacquerie, 75011 Paris
Institut du Monde Arabe, 1, rue des Fossés-Saint-Bernard, 75005 Paris

ISBN : 2-86645-490-1

À propos de la violence du monde

Prendre de la distance par rapport aux sentiments de haine et de contre-haine, se placer par-delà le bien et le mal, générateurs d'amalgames et de raccourcis, saisir la logique et l'esthétique du mortel jeu de miroir entre le « je » et l'« autre », interroger la globalité de la violence consubstantielle à notre monde en détresse..., telles sont, parmi bien d'autres, les questions que nous avions souhaité poser sans détour, aux Jeudis de l'IMA, mais d'une manière forte et singulière, avec Jean Baudrillard et Edgar Morin, après les sinistres attentats du 11 septembre 2001 à New York.

Leur réflexion, chacun à sa manière, sur cette hécatombe, contraste fortement avec celle, sommairement formatée et réductrice, de pseudo-spécialistes ou de penseurs autoproclamés de l'islam, de l'islamisme et de la « chose terroriste ».

Les textes de Jean Baudrillard et Edgar Morin nous invitent à penser et à nous pencher sur l'archéologie de l'archaïque, à en décrypter les résidus inconscients et les champs diffus et fertiles par-delà les nations et les frontières. En cela leur pensée n'est pas celle du conjoncturel mais du temporel complexe, mouvant et global.

Maati KABBAL[1]

---

1. Journaliste et écrivain, organisateur des Jeudis de l'Institut du monde arabe.

La violence du mondial

Jean Baudrillard[1]

1. Né en 1929, sociologue inclassable et philosophe intempestif aux prises de positions originales, longtemps enseignant à l'université de Paris-X Nanterre, Jean Baudrillard est l'un des intellectuels français les plus connus à l'étranger. Depuis la parution de son premier livre, *Le Système des objets*, en 1968, il est l'auteur d'une œuvre abondante publiée principalement aux Éditions Galilée *(N.d.E.)*.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Galilée :

L'Effet Beaubourg, 1977.
De la séduction, 1979.
Simulacres et simulation, 1981.
Le Miroir de la production, 1985.
L'Autre par lui-même, habilitation, 1987.
Cool memories I, 1987.
Cool memories II, 1990.
La Transparence du mal, 1990.
La guerre du Golfe n'a pas eu lieu, 1991.
L'Illusion de la fin, 1992.
Le Crime parfait, 1994.
Fragments, Cool memories III, 1995.
Écran total, 1997.
L'Échange impossible, 1999.

Chez d'autres éditeurs :

L'Échange symbolique et la mort, Gallimard, 1976.
À l'ombre des majorités silencieuses, Denoël, 1978.
Le PC ou les paradis artificiels du politique, cahiers d'utopie, 1978.
Les Stratégies fatales, Grasset, 1984.
Amérique, Grasset, 1986.
Figures de l'altérité, avec Marc Guillaume, Descartes et Cie, 1994.
Amérique, Descartes et Cie, 2000.

Le thème est la violence du mondial, les événements du 11 septembre, mais je vais commencer par les Twin Towers et leur architecture, car les attentats du 11 septembre concernent aussi l'architecture. C'est un des édifices les plus prestigieux de New York qui a été détruit, et c'est une certaine architecture qui a été atteinte en même temps que tout un système de valeur occidental, et un ordre du monde. Il n'est donc pas inutile de commencer par une analyse historique et architecturale des Twin Towers pour saisir la signification symbolique de leur destruction.

Et d'abord, pourquoi les Twin Towers ?

Pourquoi deux tours au World Trade Center ?

Tous les grands buildings de Manhattan s'étaient contentés de s'affronter dans une verticalité concurrentielle, d'où résultait un panorama architectural, à l'image du système capitaliste, une

jungle pyramidale dont l'image célèbre se profilait quand on arrivait de la mer. Cette image a changé en 1973, avec la construction du WTC. L'effigie du système est passée de l'obélisque et de la pyramide à la carte perforée et au graphe statistique, et ce graphisme architectural incarne un système, non plus concurrentiel, mais numérique et comptable où la concurrence a disparu au profit des réseaux et du monopole. Parallélépipède parfait de 400 mètres de haut, sur base carrée, vases communicants, parfaitement équilibrés et aveugles – on dit que le terrorisme est aveugle, mais les tours l'étaient aussi –, monolithes, qui ne s'ouvrent plus sur l'extérieur et sont soumis à un conditionnement artificiel. Le fait qu'il y en ait deux signifie la fin de toute référence originale. S'il n'y en avait qu'une, le monopole ne serait pas parfaitement incarné, seul le redoublement du signe met véritablement fin à ce qu'il désigne.

Il y a une fascination particulière dans cette réduplication. Si hautes qu'elles soient, les deux tours signifient pourtant un arrêt de la verticalité. Elles ne sont pas de la même race que les autres buildings, elles culminent dans l'exact reflet l'une

de l'autre. Les buildings de Rockefeller Center miraient encore leurs façades de verre et d'acier dans une spécularité indéfinie de la ville. Les tours, elles, n'ont plus de façade, plus de visage. En même temps que la rhétorique de la verticalité, disparaît la rhétorique du miroir. Ne reste plus qu'une sorte de boîte noire, une série close sur le chiffre deux, comme si l'architecture, à l'image du système, ne procédait plus que du clonage ou d'un code génétique immuable.

La violence du mondial passe aussi par l'architecture

New York est la seule ville au monde à retracer ainsi, tout au long de son histoire, avec une fidélité prodigieuse, la forme actuelle du système et toutes ses péripéties. Il faut donc supposer que l'effondrement des tours – événement lui-même unique dans l'histoire des villes modernes – préfigure une forme d'aboutissement dramatique, et pour tout dire de disparition, à la fois de cette forme d'architecture et du système mondial qu'elle incarne. Dans leur pure modélisation informatique, bancaire, financière, comptable et numérique, elles en étaient en quelque sorte le cerveau, et en frappant là, les

terroristes ont frappé au cerveau, au centre névralgique du système.

La violence du mondial passe aussi par l'architecture, et donc la contestation violente de cette mondialisation passe aussi par la destruction de cette architecture. En termes de drame collectif, on pourrait dire que l'effroi, pour les quatre mille victimes, de mourir dans ces tours est inséparable de l'effroi d'y vivre – l'effroi de vivre et de travailler dans ces sarcophages de béton et d'acier.

Ces monstres architecturaux, tel aussi le centre Beaubourg, ont toujours exercé – tout comme les formes extrêmes de la technologie moderne en général – une fascination ambiguë, un sentiment contradictoire d'attraction et de répulsion, et donc, quelque part, une envie secrète de les voir disparaître. Dans le cas des Twin Towers s'y ajoute quelque chose de particulier : précisément leur symétrie et leur gémellité. Il y a dans ce clonage et dans cette symétrie parfaite, certes une qualité esthétique, mais aussi une sorte de crime parfait contre la forme, une tautologie de la forme qui peut entraîner, par une répercussion

violente, la tentation de briser cette symétrie, de restituer une asymétrie, et donc une singularité.

L'effondrement des tours est l'événement symbolique majeur

Leur destruction elle-même a respecté l'asymétrie des tours : double agression à quelques minutes d'intervalle. Suspense entre les deux impacts. Après le premier, on peut encore croire à un accident. Seul le deuxième impact signe l'acte terroriste. Et dans le crash du Boeing, à Queens, un mois après, les télévisions ont attendu, elles ont gardé l'antenne (du moins en France) pendant près de quatre heures, dans l'attente d'un éventuel deuxième crash en direct. Celui-ci n'ayant pas eu lieu, on ne saura jamais si ce fut un accident ou un attentat.

L'effondrement des tours est l'événement symbolique majeur. Imaginez qu'elles ne se soient pas effondrées ou qu'une seule se soit effondrée : l'effet n'aurait pas du tout été le même. La preuve éclatante de la fragilité de la puissance mondiale n'aurait pas été la même. Les tours, qui étaient l'emblème de cette puissance, l'incarnent encore dans leur fin dramatique, qui

ressemble à un suicide. En les voyant s'effondrer d'elles-mêmes, comme par implosion, on avait l'impression qu'elles se suicidaient, en réponse aux suicides des avions-suicide.

Les Twin Towers ont-elles été détruites ou se sont-elles effondrées ? Je m'explique : les deux tours sont à la fois un objet physique, architectural, et un objet symbolique (symbolique de la puissance financière et du libéralisme mondial). L'objet architectural a été détruit, mais c'est l'objet symbolique qui était visé et qu'on voulait anéantir. On pourrait penser que c'est la destruction physique qui a entraîné l'effondrement symbolique. Mais en fait, personne – pas même les terroristes – n'avait escompté la destruction totale des tours. C'est donc en fait leur effondrement symbolique qui a entraîné leur effondrement physique, et non le contraire.

Comme si la puissance qui portait ces tours perdait brusquement toute énergie, tout ressort, comme si cette puissance arrogante cédait brusquement sous l'effet d'un effort trop intense : celui justement de vouloir toujours être l'unique modèle du monde.

Ainsi les tours, fatiguées d'être ce symbole trop lourd à porter, se sont-elles effondrées, cette fois physiquement, dans leur totalité. Leurs nerfs d'acier ont craqué, elles se sont effondrées verticalement, sans force, aux yeux ébahis du monde entier.

Jusque dans leur échec, les terroristes ont réussi en ratant leur coup sur la Maison-Blanche

L'effondrement symbolique s'est donc fait par une sorte de complicité imprévisible – comme si le système entier, de par sa fragilité interne, entrait dans le jeu de sa propre liquidation, et donc dans le jeu du terrorisme. C'est très logiquement, et inexorablement, que la montée en puissance de la puissance exacerbe la volonté de la détruire. Mais il y a plus : quelque part elle est complice de sa propre destruction.

Les innombrables films-catastrophes témoignent de ce fantasme, qu'ils conjurent par l'image et les effets spéciaux. Mais la fascination qu'ils exercent est le signe d'un passage à l'acte toujours proche – la dénégation de tout système, y compris la dénégation interne, étant d'autant

plus forte qu'il se rapproche de la perfection et de la toute-puissance.

On a dit : « Dieu même ne peut se déclarer la guerre. » Eh bien, si ! L'Occident, en position de Dieu (de toute-puissance divine et de légitimité morale absolue), devient suicidaire et se déclare la guerre à lui-même.

On ne devrait construire que ce qui soit digne d'être détruit

On pourrait même aller plus loin et dire que, jusque dans leur échec, les terroristes ont réussi au-delà de leurs espérances, en ratant leur coup sur la Maison-Blanche – tout en réussissant sur les tours bien au-delà de l'objectif. En ratant la cible White House, ils ont montré involontairement que ce n'était pas là la cible essentielle, que le pouvoir politique ne signifiait au fond plus grand-chose, et que la puissance était ailleurs.

Quant à la question de savoir ce qu'il faudrait reconstruire à la place des tours, elle est insoluble. Simplement parce qu'on ne peut rien imaginer d'équivalent qui vaille la peine d'être détruit – qui soit digne d'être détruit. Les Twin Towers valaient la peine d'être détruites, on ne peut pas en dire

autant de beaucoup d'œuvres architecturales. La plupart des choses ne valent même pas d'être détruites ou sacrifiées. Seules les œuvres de prestige méritent de l'être, car c'est un honneur.

Cette proposition n'est pas si paradoxale qu'elle le semble, et pose une question fondamentale à l'architecture : on ne devrait construire que ce qui, par son excellence, soit digne d'être détruit. Faites un tour d'horizon en fonction de cette interrogation radicale, et vous verrez ce qu'il en est : pas grand-chose ne résisterait à cette hypothèse extrême.

Cela rejoint ce qui devrait être la question de base de l'architecture, et que les architectes ne formulent jamais : c'est qu'il n'est pas normal de bâtir et de construire. Il faudrait garder à cette entreprise son caractère absolument anormal, insolite, problématique, et dont la seule excuse serait qu'elle vise à s'effacer et à se faire invisible.

Tout est dans le premier instant. Tout se trouve conjugué immédiatement, dans le choc des extrêmes. Et si on escamote ce moment de stupéfaction, d'admiration – immoral certes, mais où

se trouve condensée, à travers l'immoralité de l'image, l'intuition stupéfiante de l'événement –, si on récuse ce moment-là, on perd toute possibilité de comprendre. Si la première pensée est de dire : cela est monstrueux, cela est inacceptable, alors toute l'intensité, tout l'impact de l'événement se perd dans les considérations politiques et morales. Tous les discours nous éloignent irrévocablement de l'événement et nous ne pourrons plus jamais nous en rapprocher, pas plus que du Big Bang ou du crime originel.

Habituellement, dans notre univers médiatique, l'image est là à la place de l'événement

À un événement unique, il faut donc une réaction unique, immédiate et sans appel. Une réaction qui utilise en quelque sorte l'énergie potentielle de l'événement – tout ce qui va s'ensuivre, y compris la guerre, n'étant qu'une forme de dilution, d'exténuation progressive. D'où la difficulté de revenir indéfiniment sur le commentaire : c'est un peu comme de demander aux terroristes eux-mêmes de répéter leur acte au ralenti, clé en main et avec un mode d'emploi.

L'événement est là d'abord. L'événement et l'image sont là d'abord, simultanément, inextricablement. Événement – image. Image – événement. Habituellement, dans notre univers médiatique, l'image est là à la place de l'événement. Elle s'y substitue, et la consommation de l'image épuise l'événement par procuration. Cette visibilité de substitution est la stratégie même de l'information – c'est-à-dire, en fait, la poursuite de l'absence d'information par tous les moyens. Tout comme la guerre actuelle est la poursuite de l'absence de politique par d'autres moyens.

Ainsi, la guerre d'Afghanistan n'est pas une guerre, mais ce que nous en disent les médias, n'est pas non plus de l'information. Donc tout s'égalise, le jeu est égal. Le fait qu'il n'y ait pas d'information compense en quelque sorte le fait qu'il n'y ait pas de guerre, dans une sorte d'annulation respective comme celle dont parle Bertolt Brecht dans ses « dialogues d'exilés ».

Donc, dans le régime normal des médias, l'image sert de refuge imaginaire contre l'événement. C'est une forme d'évasion, de conjuration de l'événement. Dans ce sens, elle est une

violence faite à l'événement. Dans le cas du WTC, au contraire, il y a surfusion des deux, de l'événement et de l'image, et l'image elle-même devient événementielle. Elle fait événement en tant qu'image. Du coup, elle n'est plus ni virtuelle ni réelle, mais événementielle. De même, dans un événement aussi exceptionnel, il y a surfusion du réel et de la fiction. Il n'y a donc pas perte du réel, mais au contraire un plus de réel lié à un plus de fiction, et on a affaire, en quelque sorte, à un fait symbolique total tout comme Mauss parlait du fait social total.

À ce stade extrême, l'image tout comme l'événement deviennent inimaginables. C'est ce que tout le monde, d'ailleurs, s'est dit en voyant s'effondrer les tours : c'est inimaginable ! Et en effet, il n'y a pas de représentation possible de cet événement. Il est irreprésentable par quelque discours ou interprétation que ce soit qui en tienne lieu, politique, économique, psychologique. En tant qu'événement pur, il est au-delà de tout ça. Et s'il n'est pas représentable, c'est qu'il n'est pas réel à proprement parler – il est à la fois non réel et plus que réel. Au lieu de produire de

l'information ou de générer une information dite « réelle », il produit de l'incertitude, une immense incertitude, justement parce qu'il brise la succession linéaire des faits « réels » et la succession linéaire, ininterrompue, des images. Au milieu même du déferlement d'événements insignifiants et d'images banales à laquelle nous avons affaire, il signifie un arrêt brutal sur image, un arrêt violent sur le monde, un arrêt violent dans la chaîne de l'information.

Un surcroît de violence ne suffit pas à ouvrir sur la réalité.

De même qu'il n'y a pas de représentation possible, il n'y a pas de diffusion d'un tel événement à proprement parler. Il est à la fois spectaculaire et clandestin. Pas de diffusion, mais une sorte de diffraction (comme d'un phénomène fractal), de distillation, d'efficacité silencieuse qu'on essaie bien sûr de diluer dans tous les commentaires, qui en sont comme les métastases.

Au fond, en tant qu'événement pur, cet événement a déjà disparu (comme ben Laden !). Il est voué à disparaître dans un immense travail poli-

tique et idéologique de mystification, qui est en fait un travail de deuil. Il faut qu'il soit effacé. Il faut que toutes les conséquences en soient effacées par le discours. Il faut en revenir au cours normal des choses, dont la guerre fait partie.

Le réel s'ajoute à l'image comme une prime de terreur

L'effondrement des tours du WTC est inimaginable, mais cela ne suffit pas à en faire un événement réel. Un surcroît de violence ne suffit pas à ouvrir sur la réalité. Car la réalité est un principe, et c'est ce principe qui est perdu. Réel et fiction sont inextricables, et la fascination de l'attentat est d'abord celle de l'image – les conséquences à la fois jubilatoires et catastrophiques en sont elles-mêmes largement imaginaires.

Dans ce cas donc, le réel s'ajoute à l'image comme une prime de terreur, comme un frisson de plus. Non seulement c'est terrifiant, mais en plus c'est réel. Plutôt que la violence du réel soit là d'abord, et que s'y ajoute le frisson de l'image, l'image est là d'abord, et il s'y ajoute le frisson du réel. Quelque chose comme une fiction de plus,

une fiction dépassant la fiction. Ainsi Ballard (après Borges) parlait de réinventer le réel, comme l'ultime et la plus redoutable fiction.

Cette violence terroriste n'est donc pas un retour de flamme de la réalité, pas plus que celui de l'histoire. Cette violence terroriste n'est pas « réelle ». Elle est pire, dans un sens : elle est symbolique. La violence en soi peut être parfaitement banale et inoffensive. Seule la violence symbolique est génératrice de singularité. Et dans cet événement singulier, dans ce film-catastrophe de Manhattan, se conjuguent au plus haut point les deux éléments de fascination de masse du xx^{e} siècle : la magie blanche du cinéma et la magie noire du terrorisme ; la lumière blanche de l'image et la lumière noire du terrorisme.

Dans ce sens, l'événement est toujours premier et il est imprévisible.

Ainsi celui de New York a été maintes fois imaginé comme scénario (*La Tour infernale*...) par Hollywood ou par la CIA, mais jamais imaginé comme possible. Il est donc resté totalement imprévu. Les scénarios virtuels sont capables d'épui-

ser toutes les éventualités mais jamais l'événement lui-même. Or, réelles ou éventuelles, la plupart des choses ne font pas événement. Elles sont de l'ordre de la continuité des causes et des effets. L'événement, lui, au sens propre, est de l'ordre de la discontinuité et de la rupture. En ce sens, tout événement digne de ce nom est terroriste. C'est une forme de passage à l'acte symbolique et qui pour cela est source d'une fascination singulière. L'équivalent d'un attracteur étrange.

On a dit que les événements du 11 septembre constituaient un retour en force du réel dans un monde devenu virtuel, avec une sorte de nostalgie pour les bonnes vieilles valeurs du réel et de l'histoire même violente, mais il ne s'agit pas de cela. Il ne s'agit pas du tout de l'irruption du réel, mais de celle du symbolique, de la violence symbolique décrite par ce que j'appellerais l'échange impossible de la mort.

Il y a différentes hypothèses possibles sur le terrorisme, de l'hypothèse zéro à celle que j'appellerais souveraine. À l'exception de cette dernière, elles tendent toutes à lui donner un sens

historique, politique, religieux, psychologique et, par-là même, à en effacer la singularité.

Cette thèse condamne le terrorisme à être un geste d'impuissance

L'hypothèse zéro, c'est que l'événement terroriste n'a pas d'importance particulière. Il est insignifiant, il n'aurait pas dû exister et, au fond, il n'existe pas. Ce n'est qu'une péripétie accidentelle dans la course mondiale au bien et au bonheur. Cela rejoint la vision théologique selon laquelle le mal n'est qu'une illusion.

Deuxième hypothèse, ce sont des fous suicidaires, des fanatiques d'une cause pervertie, des psychopathes assimilables aux *serial killers* et à éliminer en tant que tels (on voit d'ailleurs le sort qui leur est fait à Guantanamo). C'est la thèse la plus générale d'une manipulation des terroristes eux-mêmes par quelque puissance maléfique, la thèse du complot. Elle se prolonge dans l'idée que le terrorisme ne ferait qu'exploiter le ressentiment et la haine de tous les peuples opprimés pour justifier sa violence et sa rage de destruction. Et cette idée se retrouve, mais sous

une forme inverse, dans la tentative de justifier le terrorisme comme expression réelle du désespoir des peuples opprimés de la terre entière. Hypothèse maximale, en ce sens qu'elle est l'ultime tentative de donner au terrorisme une sorte de cause objective et donc de raison historique. Mais si on y regarde bien, cette thèse qui repose sur le désespoir, est elle-même désespérée. Elle condamne le terrorisme à être un geste d'impuissance, un aveu d'impuissance qui ne représente la misère mondiale que pour la sabor-der dans un geste définitif.

Le système étant le cancer et le terrorisme sa métastase

D'ailleurs, s'il fallait trouver au terrorisme une cause ou une condition objective de possibilité, alors la domination du reste du monde, certes, en est une, mais aussi l'asservissement sophistiqué – le nôtre – à une technologie intégrale, au surdéveloppement qui fait de chaque existence individuelle un objet d'indifférence totale, voire de haine et de contre-transfert. Et cela dans les pays surdéveloppés. Il peut y avoir rejet de cette réalité virtuelle écrasante, de cette suprématie technique

et artificielle, éprouvée comme une domination elle aussi et une humiliation secrète. Tout cela peut entraîner une dénégation violente en représailles, en quelque sorte, à cet excès de réalité. Au fond, le désespoir est peut-être des deux côtés.

On peut aussi reconnaître dans le terrorisme une forme d'action politique et de volonté propre, comme une forme de projet et d'intention justifiée de contester l'ordre du monde. Mais c'est aussitôt pour en dénoncer l'échec et la manipulation par le système lui-même. C'est la version entre autres de Arundati Roy, l'écrivaine indienne, qui, tout en dénonçant cette puissance mondiale, dénonce en même temps le terrorisme comme son frère jumeau, jumeau diabolique du système, le système étant le cancer et le terrorisme sa métastase.

Donc le terrorisme vu cette fois comme doublure complice, comme mécanisme de *feed-back*, force d'opposition pratiquement nécessaire dans une dialectique perverse qui fonde l'empire, comme une machine infernale et un mouvement perpétuel. La puissance du mal comme régénératrice de la puissance divine. Là encore, au fond, une proposition presque théologique. On peut

aller jusqu'à imaginer que si le terrorisme n'existait pas, le système l'aurait inventé, et voir dans les attentats de New York, comme on l'a fait, un coup de la CIA. Dialectique désespérée elle aussi, puisque c'est supposer que rien ne peut faire événement contre le système, que toute dénégation et toute violence est *a priori* complice du cours des choses, du cours inexorable de la mondialisation. C'est nier toute la singularité, toute la violence spécifique et le moment même de l'événement. C'est disqualifier non seulement les intentions des acteurs mais l'enjeu même de leur action. C'est juger et dévaluer l'action par rapport à son résultat, à ses conséquences dites objectives, et jamais en elle-même dans sa puissance symbolique propre.

On pourrait d'ailleurs renverser cette dialectique et dire tout aussi bien que c'est l'ordre mondial qui génère sa propre dénégation et que cette puissance terroriste de dénégation profite de toute montée en puissance du système pour croître elle-même de plus belle dans une sorte de course-poursuite, une course contre la montre où les jeux ne sont pas faits.

Si la prétention du terrorisme était de déstabiliser l'ordre mondial ou de déstabiliser l'État comme on disait jadis, alors elle est absurde. Étant donné que l'ordre mondial ou l'État sont déjà tellement inexistants, à proprement parler, et sources d'un tel désordre et d'une telle déstabilisation, il est bien inutile de vouloir en faire davantage. Le risque est même, par ce désordre supplémentaire, de renforcer l'ordre et le contrôle de l'État, comme on le voit aujourd'hui, dans l'établissement de nouvelles mesures sécuritaires partout.

Alors, quel est donc le message secret des terroristes ?

Mais peut-être est-ce là le rêve des terroristes ?

Au fond, ils rêvent d'un ennemi immortel, car s'il n'existe plus, il devient beaucoup plus difficile de le détruire. De telles tautologies ne s'inventent pas, mais le terrorisme est tautologique et sa conclusion est une sorte de syllogisme paradoxal : si l'État existait vraiment, il donnerait au terrorisme un sens politique. Celui-ci n'en ayant manifestement aucun – ses conséquences sont à peu près nulles ou utopiques – c'est la preuve que l'État

n'existe pas. C'est une façon de signer la fin du politique et sa dérision, ainsi sans doute que la fin de la guerre, du concept de guerre, largement dépassé aujourd'hui par un affrontement asymétrique.

Le message secret, l'échange impossible de la mort

Alors, quel est donc le message secret des terroristes ?

Il y a une fable de Nasreddin où on le voit tous les jours passer la frontière avec des mules chargées de sacs. À chaque fois on le fouille, on fouille les sacs, mais on ne trouve jamais rien. Et Nasreddin continue de passer la frontière avec ses mules. Longtemps après, on lui demande ce qu'il pouvait bien passer en contrebande. Et Nasreddin de répondre : « Je passais des mules… »

Ainsi cherche-t-on toutes sortes d'interprétations à l'acte terroriste, en termes de religion, de martyre, de vengeance ou de stratégie politique. Qu'est-ce qui se cache là ? Quel est l'objectif ? Quel est le véritable objet de contrebande ?

Or, le message secret, c'est tout simplement, semble-t-il, à travers ce qui nous apparaît comme

un suicide, l'échange impossible de la mort, le défi au système par le don symbolique de la mort, en quelque sorte l'arme absolue. Et il semble bien que les tours du WTC aient compris le message, et l'aient répercuté dans une sorte d'intelligence immédiate, d'intelligence profonde et de complicité avec le mal.

Par-delà toutes ces hypothèses, je ne vois plus, en effet, que cette hypothèse souveraine – que j'appelle souveraine au sens où Nietzsche parlait de l'hypothèse souveraine du devenir.

(Il y a l'hypothèse zéro de l'inertie, l'hypothèse minimale du changement, l'hypothèse maximale de l'histoire, et l'hypothèse souveraine du devenir.)

Dans le cas du terrorisme, l'hypothèse souveraine, c'est celle qui essaie de le penser au-delà des acteurs et de la violence spectaculaire, comme l'émergence d'un antagonisme radical au cœur même du processus de la mondialisation, de quelque chose d'irréductible, dans sa singularité, à cette réalisation intégrale, technique et mentale du monde, à cette évolution inexorable

vers un ordre mondial achevé, un achèvement du monde sous le signe d'une puissance définitive. Soit qu'on voie, dans le terrorisme sous toutes ses formes, une contre-puissance vitale aux prises avec la puissance de mort du système – celle d'une mondialisation sans appel –, soit qu'on y voie une puissance de mort, c'est-à-dire de division, de dénégation, contre une puissance positive de réconciliation totale, d'un monde totalement soluble dans l'échange. Donc une puissance de défi et d'échec à ce que j'appellerais l'identification totale du monde et qui, bien sûr, croît en violence et en virulence, au fur et à mesure que le système lui-même croît en emprise et en cohérence, jusqu'à un événement de rupture comme celui des Twin Towers qui ne résout bien sûr absolument pas cet antagonisme, mais lui donne d'un seul coup une dimension symbolique.

L'hypothèse souveraine, c'est au fond que le terrorisme n'a pas de sens, pas d'objectifs et ne se mesure pas à ses conséquences réelles, politiques ou historiques. Et c'est parce qu'il n'a pas de sens – au sens où nous l'entendons – qu'il fait

événement dans un monde de plus en plus saturé de sens, de finalité et d'efficacité. Tel est l'esprit du terrorisme, sa stratégie implicite : on ne vaincra jamais le système en termes de rapport de forces, ça c'est l'imaginaire éventuellement révolutionnaire qu'impose le système lui-même, qui ne survit que d'amener sans cesse ceux qui l'attaquent sur le terrain de la réalité qui est pour toujours le sien. Ce qu'il faut, c'est déplacer la lutte dans la sphère symbolique, où la règle est celle du défi, de la réversion, de la surenchère. Telle qu'à la mort, il ne puisse être répondu que par une mort égale ou supérieure. Défier le système par un don auquel il ne peut pas répondre, sinon par sa propre mort et son propre effondrement. L'hypothèse terroriste, c'est que le système lui-même se suicide en réponse au défi multiple de la mort et du suicide. Car ni le système, ni le pouvoir n'échappent à l'obligation symbolique : celle de répondre sous peine de perdre la face.

Ni le système, ni le pouvoir n'échappent à l'obligation symbolique

Dans ce cycle vertigineux de l'échange impossible de la mort, celle du terroriste est un point infinitésimal, mais qui provoque une aspiration, un vide, une convexion gigantesque. Autour de ce point infime, tout le système – celui du réel et de la puissance – se densifie, se tétanise, se ramasse sur lui-même et s'abîme dans sa propre surefficacité. La tactique du modèle terroriste est de provoquer un excès de réalité, et de faire s'effondrer le système sous cet excès de réalité. Toute la dérision de la situation en même temps que la violence mobilisée du pouvoir se retourne contre lui, car les actes terroristes sont à la fois le miroir exorbitant de sa propre violence et le modèle d'une violence symbolique qui lui est interdite, de la seule violence qu'il ne puisse exercer : celle de sa propre mort.

Ce qui peut surgir de l'éclatement du système mondial...

C'est pourquoi toute la puissance visible ne peut rien contre la mort infime mais symbolique de quelques individus.

Ce qui peut surgir de l'éclatement du système mondial, ce sont, dans ce sens-là, des singularités.

Or les singularités ne sont ni positives, ni négatives. Elles ne sont pas une alternative à l'ordre mondial, elles sont à une autre échelle, elles n'obéissent plus à un jugement de valeur, elles peuvent donc être le meilleur ou le pire, leur seul bénéfice absolu est de briser le carcan de la totalité. On ne peut pas les fédérer dans une action historique d'ensemble. Elles sont le désespoir de toute pensée unique et dominante, mais elles ne sont pas une contre-pensée unique. Elles inventent leur jeu et leurs propres règles du jeu. Je dirai que la singularité, c'est ce qui est de l'ordre de l'échange impossible.

La singularité n'est pas forcément violente, elle peut être subtile. Ça peut être celle des langues, du langage, de l'art, de la culture, de la pensée aussi, si elle ne s'échange pas, contre la vérité ou contre la réalité. Mais il y a d'autres singularités, violentes celles-là, et le terrorisme en est une. Il est une singularité parce qu'il met en jeu la mort, qui est sans doute la singularité dernière, la singularité radicale. Or, dans l'événement terroriste de New York, tout se joue sur la mort, non seulement par l'irruption de la mort en direct – en

temps réel sur les écrans – qui balaye d'un seul coup tous les simulacres de violence et de mort qu'on nous distille quotidiennement à doses homéopathiques,
mais par l'irruption d'une mort bien plus que réelle, symbolique et sacrificielle, c'est-à-dire l'événement absolu et sans appel.

La terreur n'a pas de fin, c'est un phénomène extrême

Le terrorisme est l'acte qui restitue une singularité irréductible au cœur d'un système d'échange généralisé. Et toutes les singularités, que ce soit au niveau de l'espèce, de l'individu, des cultures, qui ont payé de leur mort l'installation de cette circulation mondiale des échanges, réglée par une seule puissance, se vengent aujourd'hui dans ce transfert terroriste de situation. Mais c'est le système lui-même qui a créé les conditions objectives de cette réaction brutale : en ramassant sur lui toutes les cartes, il force l'Autre à changer le jeu et à changer les règles du jeu. Les nouvelles règles du jeu sont féroces, parce que l'enjeu est féroce. À un système dont l'excès de puissance pose un défi

insoluble, les terroristes répondent par un acte dont l'échange lui-même est insoluble et impossible. C'est donc terreur contre terreur. Or la terreur n'est pas la violence. Ce n'est pas une violence réelle, déterminée, historique, celle qui a une cause et une fin. La terreur n'a pas de fin, c'est un phénomène extrême, c'est-à-dire qui est au-delà de sa fin, en quelque sorte : elle est plus violente que la violence. N'importe quelle violence traditionnelle, aujourd'hui, régénère le système, on le sait, pourvu qu'elle ait un sens. Seule menace réellement le système, la violence symbolique, celle qui n'a pas de sens et ne porte aucune alternative idéologique. Or le terrorisme ne porte en lui, c'est évident, aucune alternative idéologique ou politique. C'est en cela qu'il fait événement et qu'il est l'objet d'une jubilation particulière : dans le passage à l'acte symbolique, jubilation que nous ne retrouvons jamais dans le réel ou dans l'ordre réel des choses.

Bref, et pour conclure, avec les tours du WTC, un écran de protection est définitivement tombé et, dans les débris du miroir brisé, nous cherchons désespérément notre image.

Marx disait : « Un spectre hante aujourd'hui l'Europe, c'est le communisme. » Nous, nous pouvons dire : « Un spectre hante aujourd'hui l'ordre mondial, c'est le terrorisme. »

Et il y a sans doute à cela une raison profonde : ce qui est insupportable, c'est moins le malheur, la souffrance ou la misère, que la puissance elle-même et son arrogance. Ce qui est insupportable et inacceptable, c'est l'émergence de cette toute nouvelle puissance mondiale.

Jean BAUDRILLARD

Avant-propos à l'intervention de Edgar Morin[1]

Présenter Edgar Morin n'est pas une tâche facile dans la mesure où c'est un penseur singulier comme Jean Baudrillard. Son œuvre témoigne d'une pensée moderne résolument ancrée dans la réalité de son temps, mais qui a le mérite d'échapper aux catégories. La considérer comme relevant uniquement de l'anthropologie revient à ignorer la diversité de son champ de réflexion. Si Edgar Morin fait œuvre de sociologue, on ne peut cependant pas réduire sa pensée à cette discipline.

Je crois que le terme qui le qualifie le mieux est celui de philosophe. Il l'est au sens où c'est un

---

1. Par François L'Yvonnet, philosophe et animateur d'une émission culturelle sur France Culture.

théoricien, c'est-à-dire une personne qui connaît la théorie. En grec, la *théoria,* c'est la contemplation, l'observation. Plus largement, elle désigne la vision qui intègre les divers savoirs et cherche à tracer des chemins nouveaux. E. Morin cite très justement Antonio Machado : « Sur le chemin qui se construit en cheminant. » Vous dites parfois que vous êtes un bricoleur ou un braconnier du savoir : c'est une très belle image qui résume votre façon d'organiser un ensemble d'idées, de concepts pour l'appliquer à un domaine particulier. Je pense à Montaigne lorsqu'il évoque les abeilles butineuses qui s'en vont de-ci, de-là, et produisent du miel. À cet égard, je crois qu'il faut se reporter au dernier livre d'E. Morin, *La Méthode V,* pour mesurer l'ampleur des données qu'il brasse et sa capacité à les articuler entre elles.

Philosophe, Morin l'est aussi dans un deuxième sens : il est un créateur de concepts, tel que Gilles Deleuze définit la fonction du philosophe. Ceux qui ont lu les ouvrages d'Edgar Morin ont pu remarquer la fécondité théorique de ses concepts qui se trouvent au fondement de la complexité. Citons, à titre d'exemple, les trois principes qui

sont le dernier étage de l'édifice de la complexité. Ou encore le principe dialogique qui dépasse et conteste la conception hégélienne de la dialectique, c'est-à-dire de la contradiction qui ne se résout pas dans le troisième terme. Il faut être capable de penser ensemble ce qui se combat et se complète, comme la vie et la mort pour citer Héraclite, « vivre de mort et mourir de vie », ou bien la raison et la folie, ou encore le combat de Shakespeare et de Marx dont parfois vous rêvez de la copulation improbable.

Le principe récursif, deuxième des principes – qui me semble exemplaire de votre méthode –, excède la causalité classique, c'est-à-dire cette symétrie figée entre la cause et l'effet : la cause produit l'effet, l'effet est produit par la cause ; il y a ici l'idée d'une boucle récursive. À cet égard, on trouve un exemple dans votre livre sur la nature qui engendre la culture et, en retour, modifie la nature.

Le troisième principe est le principe hologrammique : si la partie est dans le tout, alors le tout se retrouve aussi dans la partie. Ce principe est à l'œuvre dans la société, laquelle est incarnée dans chaque individu par l'intermédiaire de la culture.

Edgar Morin est un philosophe, dans un troisième sens, comme l'étaient à leur manière les philosophes matinaux, car il pense la conjonction de la théorie et de la pratique. Il n'appartient pas à la triste espèce des philosophes de salon. Ce n'est pas non plus un donneur de leçons, ce qui se fait rare parmi les intellectuels.

Avant d'être un penseur, c'est un homme capable de prendre des positions courageuses et lucides sur un certain nombre de questions d'une grande actualité. C'est un homme engagé dans l'histoire de son temps, pour preuve son engagement au sein de la Résistance et ses prises de position en faveur d'un règlement de la crise palestienne. Edgar Morin a écrit récemment un article, dans *Le Monde*[1], consacré à ce sujet douloureux où il parvient à faire une analyse très détachée des passions communes. Il faut signaler lorsque des hommes courageux osent prendre à contre-pied les idées reçues et provoquer l'indi-

1. Cf. l'article dans *Le Monde* du 4 juin 2002, « Israël-Palestine : le cancer », par Edgar Morin, Sami Naïr et Danielle Sallenave.

gnation des autres. La lutte contre le stalinisme l'a conduit à quitter le parti communiste dans les années cinquante. L'action entreprise, au sein du ministère de l'Éducation nationale, est significative d'une volonté de s'investir dans la réforme du programme éducatif. Il tente de convaincre un ministre de la nécessité de décloisonner les disciplines et peut-être d'éduquer les éducateurs, pour reprendre la célèbre question posée par Marx : « Qui éduquera les éducateurs ? » – on se le demande peut-être encore… En définitive, je crois qu'Edgar Morin est le penseur de la complexité des avant-postes. Il me semble que tout ce qui est réel est vôtre, et que tous ceux qui ne le connaissent pas devraient lire *Mes démons* qui est un livre remarquable. Il est à la sociologie et à l'anthropologie ce que *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss représente pour l'ethnologie : une réflexion à la fois fondatrice et critique.

Le thème de notre rencontre est le suivant : « Au cœur de la crise planétaire. » Si chacun de ces mots a des résonances moriniennes, il faut pourtant se reporter à l'étymologie du terme « crise ». Ce mot vient du grec *krisis* et appartient au

langage médical et au corpus hippocratique : la crise est ce qui permet de faire le diagnostic. Il me semble que le problème réside dans la difficulté à porter un diagnostic sur l'état de notre planète. La planète est en proie à un état de crise qui atteint jusqu'à la pensée. Dès lors, il est légitime de nous interroger sur la capacité à la pensée en crise de penser la crise. N'y a-t-il pas une circularité qui se met en place condamnant à un échec quant à la tentative de penser la crise planétaire ?

Un état de crise qui atteint la pensée

Au cœur de la crise planétaire

par Edgar Morin

DU MÊME AUTEUR

Une politique de civilisation, avec Samir Naïr, Arléa, 1997.
Vidal et les siens, avec Véronique Nahoum-Grappe, et Haim Vidal Sephila, Éd. du Seuil, 1989, rééd. 1996.
Pleurer, aimer, rire, comprendre. Journal 1995, Arléa, 1996.
Terre-patrie, en collaboration avec Anne-Brigitte Kern, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1996.
La Complexité humaine, textes rassemblés avec Edgar Morin et présenté par Heins Weinmann, Flammarion, coll. « Champs/ L'essentiel », 1994. Une excellente introduction à l'œuvre d'Egar Morin.

La Méthode : La Nature de la nature (t. I), Éd. du Seuil, 1977 et coll. « Points-Essais », 1981 ; *La Vie de la vie* (t. II), Éd. du Seuil, 1980 et coll. « Points-Essais », 1985 ; *La Connaissance de la connaissance* (t. III), Éd. du Seuil, 1986 et coll. « Points-Essais », 1992 ; *Les Idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation* (t. IV), Éd. du Seuil, 1991 et coll. « Points-Essais », 1995 ; *L'Humanité de l'humanité, l'identité humaine*, (t. V), Éd. du Seuil, 2001.

Science avec conscience, Fayard, 1982 ; Éd. du Seuil, coll. « Points-Sciences », 1990.
Science et conscience de la complexité (textes rassemblés et présentés par Christian Attias et Jean-Louis Le Moigne), Librairie de l'université, Aix-en-Provence, 1984.
Introduction à la pensée complexe, ESF éditeur, Paris, 1990.
Penser l'Europe, Gallimard, 1987 et coll. « Folio », 1990.
Introduction à une politique de l'homme, Éd. du Seuil, 1965 et coll. « Points-Politique », 1969.
Journal de Californie, Éd. du Seuil, 1970 et coll. « Points-Essais », 1983.
Mes démons, Stock, 1994.
Mai 68 : la brèche, en collaboration avec Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, Fayard, 1968 ; nouvelle édition, suivie de *Vingt ans après*, Éd. Complexe, 1988.

Ce débat nous plonge « au cœur de la crise planétaire ». Le mot « planétaire » nous indique qu'il s'agit du problème le plus difficile à traiter dans la mesure où il est complexe. Ce qui se passe, sur la planète, se situe dans l'interférence entre des processus économiques, sociaux, religieux, nationaux, mythologiques, démographiques, etc. C'est pourquoi la tâche la plus difficile est de penser notre planète, mais c'est aussi la plus nécessaire.

Tout d'abord, je voudrais faire un bref rappel historique afin de dissiper un malentendu qui consiste à penser que ce mot de « mondialisation » qu'on utilise depuis 1990 a pu laisser supposer que ce processus commence seulement à la fin du xx^{e} siècle. Or la mondialisation – « la planétarisation » est un terme que je préfère utiliser – est la dernière étape connue d'un processus qui a débuté avec la conquête des Amériques et le

développement des navigations autour du monde aboutissant à la mise en relation de plus en plus étroite de toutes les parties du monde. Évidemment, ce processus s'est accéléré avec la colonisation et l'esclavage qui constituent une période très longue de l'histoire humaine. En effet, ce n'est qu'au XIX^e^ siècle qu'a lieu l'abolition de l'esclavage alors que le processus de décolonisation se généralise après le milieu du XX^e^ siècle.

Le paradoxe, dans cette période de l'histoire humaine tellement cruelle, est que les idées, comme l'émancipation, ont eu pour foyer les pays mêmes de la domination. Par exemple, Bartolomé de Las Casas, un prêtre espagnol, parvient à convaincre le clergé espagnol que les Indiens d'Amérique ont une âme, qu'ils sont des êtres humains, bien que le Christ n'ait pas séjourné sur le continent américain. Montaigne affirme que notre civilisation n'est pas nécessairement supérieure. De la même manière, Montesquieu montre que nous avons un regard ethnographique sur les Persans, qui pourraient, à leur tour, avoir le même regard sur ceux qui les jugent. Avec l'humanisme des Lumières se développe l'idée selon laquelle

tous les hommes sont égaux en droit. À partir de la fin du XIX^e siècle, les idées internationalistes, formulées par Victor Hugo, dont on a fêté le bicentenaire en 2002, tentent de créer les États-Unis d'Europe comme prélude aux États-Unis du monde.

Autrement dit l'économie envahit tous les secteurs humains

Vous avez un double processus : celui qui est dominant et celui qui le parasite, lui enlevant les aspects les plus cruels. Ce phénomène s'effectue à partir du moment où les colonisés revendiquent des droits au nom des idées de leur colonisateur : droit d'avoir une nation, droit de l'homme, droit du peuple. Alors, que se passe-t-il à partir de 1990 ? Si l'ère de la colonisation est pratiquement terminée, il se passe néanmoins des événements qui vont influencer le cours de l'humanité. À la suite de la fin de l'Union soviétique et de la faillite des économies bureaucratiques, le marché d'État devient mondial, c'est-à-dire universel et guidé par le libéralisme. Le marché concurrentiel est capable non seulement de réguler l'économie, mais aussi de traiter les grands problèmes

sociaux. Ce nouvel élan du marché et du capitalisme est en plein dynamisme parce que, d'une part, c'est un marché géographiquement nouveau, et, d'autre part, l'information devient une marchandise comme le soleil, les loisirs, le corps humain. Tous entrent dans le circuit de la marchandise, autrement dit l'économie envahit tous les secteurs humains. À présent, l'explosion des moyens de communication rend possible la diffusion instantanée des informations d'un point à l'autre de la planète. En ce sens, c'est à la fois l'aspect technique et économique qui caractérise la mondialisation. Elle est également liée à la donne politique, en l'occurrence à la progression de la démocratie dans les pays de l'ex-Union soviétique. L'Amérique latine connaît aussi une ouverture politique avec la chute des dictatures, mais qui est plus fragile. Néanmoins, il faut nuancer nos propos en se rappelant que des séquelles subsistent de la longue période coloniale, et que des inégalités demeurent présentes entre les différentes parties du monde.

La mondialisation peut être considérée comme un phénomène qui contribue à unifier la planète.

En effet, elle répand, dans le monde entier, l'économie marchande, la science, la technique, l'industrie, mais aussi les normes, les standards du monde occidental. Ce processus d'unification va générer un processus contraire qui se manifeste par l'émergence d'une opposition face à cette unité afin de sauvegarder son identité culturelle, nationale ou religieuse. Cette résistance va être renforcée par l'apparition, à la fin du xx^{e} siècle, d'un événement en apparence anodin : la désintégration de la foi dans le progrès. Auparavant, les hommes étaient convaincus que l'avenir du monde serait meilleur grâce à ce qu'on appelait le développement, ou encore le progrès. Ces mots magiques, pour certains, sont synonymes d'une amélioration de l'état du monde apportée par la croissance économique et industrielle. L'URSS annonçait un avenir radieux, l'Ouest assistait avec ferveur au développement des sociétés industrielles. Cette croyance s'est désintégrée, entraînant une prise de conscience de l'incertitude de l'avenir. On s'est

Les agents bénéfiques du progrès sont ambivalents

rendu compte avec certains événements que le progrès n'arrivait pas, ou pis, qu'apparaissaient de nombreux phénomènes régressifs. De ce fait, les agents bénéfiques du progrès – la science, la technique, l'industrie, l'économie – sont profondément ambivalents. La science produit à la fois des connaissances, des bienfaits remarquables, mais aussi des armes, comme l'arme nucléaire : première possibilité d'anéantir l'humanité. À cet égard, des possibilités manipulatrices peuvent être fort utiles dans de nombreux cas, mais elles risquent de manipuler les êtres humains qui les ont pensées et créées. On a pris conscience que, si la technique permet de domestiquer les énergies matérielles, elle a également implanté massivement une mentalité fondée uniquement sur le calcul. Une logique qui convient parfaitement aux machines artificielles et qui, malencontreusement, est appliquée aux sociétés humaines qui ne sont pas des machines dans le sens déterministe, trivial. De la même manière, l'industrie permet de produire des objets en série accessibles à des couches de plus en plus nombreuses de personnes. Or il a été prouvé que ceux qui

travaillent au sein de ces entreprises sont asservis par leur travail. De plus, les sociétés industrielles produisent des pollutions, des dégradations de la nature. En ce qui concerne la question du profit et du capitalisme, les réflexions de Marx sont très pertinentes. Le capitalisme est un instrument de progrès car il crée un immense prolétariat apte à faire la révolution. Les caractères régressifs sont mis en avant par Marx dans le fait, par exemple, que la loi anonyme de la marchandise tend à anéantir tous les rapports humains qui se caractérisent par leur gratuité. Telle est l'une des prédictions de Marx qui se réalise de façon posthume. Nous nous rendons compte que la civilisation occidentale, identifiée à « la » civilisation parce qu'elle est présente partout dans le monde, porte en elle-même des carences et des problèmes. Ainsi, les fameuses méthodes de développement apportées par l'Europe aux pays africains ou du Moyen-Orient ont échoué. Dès lors, si le progrès est mort, alors le futur est vain. Lorsque l'on a

L'espoir d'un nouveau type de société, une société-monde

travaillent au sein de ces entreprises sont asservis par leur travail. De plus, les sociétés industrielles produisent des pollutions, des dégradations de la nature. En ce qui concerne la question du profit et du capitalisme, les réflexions de Marx sont très pertinentes. Le capitalisme est un instrument de progrès car il crée un immense prolétariat apte à faire la révolution. Les caractères régressifs sont mis en avant par Marx dans le fait, par exemple, que la loi anonyme de la marchandise tend à anéantir tous les rapports humains qui se caractérisent par leur gratuité. Telle est l'une des prédictions de Marx qui se réalise de façon posthume. Nous nous rendons compte que la civilisation occidentale, identifiée à « la » civilisation parce qu'elle est présente partout dans le monde, porte en elle-même des carences et des problèmes. Ainsi, les fameuses méthodes de développement apportées par l'Europe aux pays africains ou du Moyen-Orient ont échoué. Dès lors, si le progrès est mort, alors le futur est vain. Lorsque l'on a

L'espoir d'un nouveau type de société, une société-monde

perdu le futur et quand le présent est angoissé et malheureux, que reste-t-il à faire ? Le seul moyen d'échapper à cette aporie est de se retourner sur le passé, qui cesse d'être un tissu de superstitions pour devenir un recours. C'est pourquoi, dans le monde, apparaissent des phénomènes – que l'on peut nommer intégrisme, fondamentalisme, nationalisme – qui prennent des formes extrêmement diverses mais qui ont pour point commun d'émerger dans les situations de crise.

Pourtant, à travers cette crise, il faut garder l'espoir d'un nouveau type de société, une société-monde. En quoi consiste-t-elle ? Si une société dispose d'un territoire avec des moyens de communication, alors la planète est un territoire avec des moyens de communication comme jamais aucune société n'en a eu par le passé. Poursuivons notre raisonnement : une société dispose d'une économie fortement régulée par des lois, des règles, des interventions d'une puissance supérieure, en l'occurrence étatique, alors que l'économie mondiale souffre d'un manque de contrôle. Si toute société a une culture qui lui est propre, on assiste à l'émergence d'une culture qui

Il y a des ébauches de citoyens terrestres

se répand dans le monde entier. Par exemple, les adolescents d'un très grand nombre de pays ont les mêmes goûts fondamentaux : musique, vêtements, etc. Il y a une culture adolescente qui s'est répandue dans le monde entier. Une société a toujours son *underground*, sa zone souterraine de délinquance : il s'est développé une mafia planétaire en ce qui concerne la drogue qui part de Colombie et qui aboutit en Russie. En ce qui concerne le choix politique des sociétés, l'État national est devenu une formule instituée. Paradoxalement, ce point commun entre toutes les sociétés est ce qui les divise : les États nationaux dans leur prétention à la souveraineté absolue s'opposent à la création d'une instance qui serait méta ou supra-nationale. Si toute société a des citoyens, il est plus difficile d'évoquer l'existence de citoyens du monde sinon en parole. Cependant, il y a des ébauches de citoyens terrestres dans les nombreuses organisations non gouvernementales. Par exemple, Amnesty International combat dans le monde

entier l'arbitraire policier, Green Peace lutte pour la défense de la biosphère, Survival International défend les petits peuples aujourd'hui en cours d'extermination. À partir de Seattle et Porto Alegre apparaissent des mouvements que l'on qualifie d'antimondialisation et qui, en fait, ne le sont pas tous. Certains militent pour une autre mondialisation car, selon la formule, le monde n'est pas une marchandise, c'est-à-dire qu'il doit être autre chose.

Nous avons, d'une certaine manière, le *hard-wear* d'une société mais pas le *soft-wear*, autrement dit l'infrastructure mais pas la superstructure. Si la mondialisation a installé l'infrastructure d'une société-monde, elle est incapable de l'instaurer, voire empêche son émergence. L'événement tragique du 11 septembre 2001 a provoqué un électrochoc dans le monde entier. On s'est rendu compte qu'il existe un réseau souterrain, s'étendant au-delà des frontières des pays du Moyen-Orient, appelé *Al qaida*, décidé à mener une lutte implacable contre l'Occident. Le fait que ce réseau existe montre que c'est un phénomène d'émergence d'une société-monde qui rend nécessaire la création d'une police mondiale.

L'injustice la plus grave n'est pas matérielle mais morale

Alors, une alternative va s'imposer : l'initiative d'une police mondiale va-t-elle être menée par les Nations unies ou bien les États-Unis, touchés en leur tête, vont-ils en prendre les commandes ? Il faut rétablir une erreur de vocabulaire, celle qui consiste à proclamer : « Guerre au terrorisme ! » Or la guerre ne peut être faite que contre un État, et non contre une organisation qui ne dispose pas d'un État comme *Al qaida*. Dès lors, la guerre contre l'Afghanistan semble ne pas avoir sa raison d'être, car elle n'a pas résolu le problème du terrorisme. Avicenne comme Hippocrate affirmaient que, lorsqu'une maladie est diagnostiquée, il faut soigner ses causes. Si elle est très grave, ses symptômes : calmer la fièvre. En d'autres termes, les symptômes sont au niveau de la police, mais les causes sont plus profondes. L'idée d'une police planétaire ne doit pas se dispenser d'une politique planétaire. Nous avons la *world policy* mais pas la *world politics*. Reste à penser cette politique qu'il faudrait mener à l'échelle mondiale.

Aujourd'hui, l'état du monde est le suivant : riche et pauvre. Le phénomène fondamental n'est pas dans la pauvreté matérielle, la faiblesse des revenus. Elle est dans la situation d'inégalité profonde où se trouvent les démunis par rapport à l'accès aux soins médicaux, mais aussi à l'humiliation que leur infligent sans arrêt ceux qui ont le pouvoir. L'injustice la plus grave n'est pas matérielle mais morale : elle ne se mesure pas en dollars, mais dans le fait que certains hommes sont privés des droits fondamentaux dont jouissent les puissants. Le cancer, l'injustice – dont est frappé tout un peuple pour reprendre le titre de l'article paru dans *Le Monde* auquel j'ai collaboré – est le lot quotidien du peuple palestinien. L'humiliation systématique subie par les Palestiniens est ressentie plus largement par une immense majorité de la population arabo-islamique. Si ce cancer n'est pas résolu, si le droit à la nation n'est pas reconnu pour la Palestine, la situation mondiale ne peut que s'aggraver.

À mon avis, la politique planétaire nous oblige à rompre avec la notion de développement, y compris celui qui est durable ou humain (forme amadouée

Le concept aveugle de sous-développement

du développement). Le mot « développement » signifie que la croissance technique et économique est la locomotive d'un développement social et humain, lequel va s'effectuer selon le modèle occidental. Or il ne faut pas oublier que, dans les sociétés occidentales développées, il y a aussi du sous-développement psychologique, moral, des carences de plus en plus évidentes. L'idée de développement suppose que l'état actuel des sociétés occidentales est la finalité pour toutes les autres sociétés et, par extension, la finalité de l'histoire humaine : il y a une sorte de « fukuyamisme[1] » généralisé implicite dans l'idée de développement. On utilise volontiers l'expression de « développement humain » ; le mot « humain », dans ce cas précis, est complètement vide de sens, ou bien il renvoie au modèle d'humanité occidentale qui peut comporter des vertus. L'individualisme, la démocratie ou les droits fémi-

1. Cf. l'ouvrage de Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1992 *(N.d.E.)*.

nins sont des caractères positifs. À l'inverse, la notion de développement est pseudo-universaliste, elle semble valoir pour tous. Nous savons que c'est un mythe typé d'un sociocentrisme occidental, et je dirais même, un moteur d'occidentalisation forcené. L'universalisme signifie que c'est l'Occident qui est porteur de l'intérêt universel de l'humanité. Le développement, avec son caractère fondamentalement technique et économique, ignore ce qui n'est pas calculable, mesurable comme la vie, la souffrance, la joie, le malheur, les qualités de la vie, l'esthétique, les relations avec le milieu naturel. En d'autres termes, il ne tient pas compte des richesses humaines non calculables, comme la générosité, les actes gratuits, l'honneur, la conscience. Le concept aveugle de sous-développement balaie les trésors culturels qui sont inclus dans les sociétés archaïques et traditionnelles. Certes, dans ces sociétés, il y a des erreurs, des superstitions, des légendes, des manques. On en trouverait, également, dans les sociétés dominantes occidentales mais qui ne sont pas les mêmes. Nous avons, par exemple, le mythe du progrès, ou encore le mythe

d'être les propriétaires de la raison qui sont des illusions irrationnelles. Dans les sociétés archaïques, comme chez les Indiens d'Amazonie, il y a la connaissance de plantes guérisseuses. De la même manière, on considère comme analphabètes ceux qui ne savent ni lire ni écrire. Cette définition est juste, mais c'est un mot qui fustige ceux qui sont détenteurs d'une culture millénaire préalable à l'alphabet.

Le développement technico-économique produit également des sous-développements moraux et psychologiques liés à l'hypertrophie individualiste. Si l'individualisme occidental est, à mes yeux, une grande vertu de l'histoire occidentale, il se transforme en hyperindividualisme, en perte de solidarité à l'égard d'autrui, en égocentrisme forcené. Il y a les vices qui viennent de la spécialisation exagérée où chaque esprit est enfermé dans une catégorie et devient incapable de connaître le global et le fondamental. Cette compartimentation généralisée à laquelle on assiste amène à penser que notre système d'éducation comporte des vices fondamentaux car il cloisonne les connaissances alors que son rôle est

de les relier. Le développement des apports positifs, comme les droits humains, les responsabilités individuelles, la culture humaniste, la démocratie, ne sont pas incompatibles avec Pinochet, Staline ou Hitler.

Si les progrès scientifiques techniques, médicaux, sociaux sont admirables, il ne faut pas sous-estimer le redoutable pouvoir destructeur et manipulateur de la science et de la technique. C'est la première fois dans l'histoire de l'homme que, grâce à la science et à la technique, on est capable d'anéantir irrémédiablement toute l'humanité. La biosphère est également menacée de dégradation : ces dangers sont le fruit de notre progrès. Le développement, dont le modèle est occidental, ignore que celui-ci comporte des inconvénients. Son bien-être génère du mal-être, son individualisme comporte de l'égocentrisme et de la solitude, ses épanouissements urbains du stress et des nuisances, et ses forces déchaînées conduisent à la mort nucléaire. Qu'est-ce que cela veut dire ? Il ne faut plus continuer sur cette route et ne plus indiquer le chemin que nous avons suivi : il faut changer de voie. Toute

La capacité de créer du nouveau existe de façon latente dans l'humanité

nouvelle évolution suppose une transformation, et toute transformation suppose une involution, c'est-à-dire un retour à des forces créatrices. Prenons une métaphore biologique afin d'expliciter notre propos. Les cellules souches, qui fonctionnent au moment du développement de l'embryon, sont capables de produire les organes les plus divers : elles ont la capacité d'être polymorphes. On a appris que ces cellules souches existent aussi chez l'adulte, dans la moelle osseuse, le cerveau. Certaines expériences de laboratoire ont montré la possibilité de régénérer un cœur de souris avec des cellules souches déjà présentes. Autrement dit, la capacité de créer du nouveau existe de façon latente dans l'humanité : elle a elle-même des potentialités génériques — j'emprunte à dessein ce terme au jeune Marx qui parlait de l'homme *générique*. En ce sens, je peux affirmer que l'humanité dispose de qualités virtuelles qui sont dégradées, figées, réifiées dans les civilisations. C'est pour cette raison que des civi-

lisations sont plongées dans des situations inextricables et que la régénération vient toujours d'ailleurs. Rousseau pensait que la bonté naturelle existe ; certainement il se trompait par naïveté, mais il avait raison quant au fait que, dans toute civilisation, notamment dans la sienne, il y a des facteurs de décadence, de dégradation. Bien entendu, ces positions peuvent sembler exagérées. Selon lui, le théâtre devait être aboli parce qu'il dissout les mœurs. Le fond du diagnostic fait par Rousseau est juste : tout progrès, surtout s'il est matériel et technique, se traduit par une régression dans un autre sens. C'est pourquoi il faudrait un nouveau commencement, c'est-à-dire ne plus continuer dans la même direction. À cet égard, la phrase de Heidegger prend toute sa dimension : « L'origine n'est pas derrière nous, mais elle est devant nous. » Nous sommes dans l'obligation, aujourd'hui, quand nous faisons le bilan de tous les processus planétaires, de ne plus continuer sur la même voie et d'imaginer un commencement, mais la question est de savoir comment.

« L'origine n'est pas derrière nous, mais elle est devant nous. »

Nous savons qu'il faut solidariser la planète, qu'il faut en finir avec les guerres, résorber les inégalités les plus criantes. Certaines choses peuvent être faites comme un service civique des pays riches pour aider concrètement là où il y a des besoins dans les pays pauvres et ne pas fournir des aides, des crédits qui disparaissent dans des trafics de corruption. Nous savons que l'Occident souffre de la domination du calcul, du profit, de la technique. Dès lors, s'il ne trouve pas en lui les moyens de résoudre ses propres problèmes, comment faire ? L'une des solutions consisterait à favoriser l'émergence d'une société-monde ou bien à accroître le pouvoir des Nations unies. Il faudrait créer un Parlement mondial, mais aussi que des instances voient le jour pour lutter contre la dégradation de la biosphère. Ce sont des mesures qui sont rendues nécessaires par l'état d'urgence où se trouve actuellement la planète. Mais il ne faut pas oublier que nous sommes à une époque où il y a une immaturité des nations, des États nationaux, des peuples et des individus. Il est très difficile de demander à un État national ou à une assemblée d'États natio-

naux de volontairement se priver de leur pouvoir absolu et de le transférer à une autorité qui leur serait supérieure : c'est d'ailleurs la grande difficulté dans laquelle se trouve l'Europe. Les phénomènes d'incompréhension sont terribles entre peuples et ils s'exaspèrent dès que surgit un conflit. Les individus n'ont pas acquis ce minimum d'aptitude à comprendre autrui. Paradoxalement, dans certains cas, nous comprenons mieux les civilisations lointaines ou étrangères que nos propres voisins ou les membres de notre propre famille, car l'incompréhension règne d'abord chez nous. Nous n'avons pas la conscience d'une citoyenneté commune qui devrait faire de nous les citoyens de ce que j'appelle la « terre-patrie ». Le mot « patrie » renvoie au masculin et à la paternité, et la terre à la dimension maternelle et féminine – nous disons la « mère patrie ». Dans l'idée de patrie nous avons une substance maternelle qui nous aime et que nous devons aimer, et une substance paternelle qui dispose d'une autorité à laquelle nous devons obéir parce que nous pensons qu'elle est légitime. La terre est une matrice parce que l'humanité provient d'une

évolution biologique, qui est née elle-même de la terre. Les humains ont une identité commune, pas seulement le même code génétique, la même capacité cérébrale, mais les mêmes capacités d'émotion, de sympathie, d'amitié donc de haine. Nous avons également entre nous une communauté de destin. Cette notion est intimement liée à celle de patrie selon le théoricien austro-marxiste Otto Bauer : elle vient du passé, elle est dans le présent et elle est ce que l'on veut garder dans l'avenir. Notre destin commun nous est dicté par l'ère planétaire et surtout par les menaces mortelles. Nous avons donc les ingrédients pour une citoyenneté terrestre, mais nous n'en avons pas encore la conscience. Quand on a voulu réformer l'humanité, on a pensé à une voie : celle de la morale. Or les discours de la morale n'ont jamais changé les comportements humains, de même que l'éducation ou les grandes religions universalistes. Les meurtres causés par les religions d'amour sont considérables : s'il y avait moins d'amour dans ces

Nous avons entre nous une communauté de destin.

religions, il y aurait peut-être moins de haine pour les déviants, les hérétiques, les infidèles. Une autre voie est de liquider les structures de la domination de l'homme par l'homme, liquider physiquement les capitalistes et pourquoi pas les classes moyennes, ou encore les paysans.

Je n'ai pas l'intention de terminer mon discours sur une note de désespoir, c'est pourquoi je vais vous proposer deux principes d'espérance dans la désespérance. Quand un système n'est pas capable de régler les problèmes qu'il rencontre, il n'a plus qu'à mourir, ou bien, et c'est ce qui arrive, il crée un méta-système, un système plus riche, plus puissant par une sorte de métamorphose. Pour expliciter mon propos, je vais prendre un exemple emprunté à la biologie. Nous savons que l'être vivant est constitué d'éléments physico-chimiques issus du monde matériel : la vie n'a donc aucune substance originelle, son originalité vient de la complexité de son organisation qui est une auto-organisation. À l'origine, on peut penser que des macromolécules se sont réunies et maintenues ensemble dans un tourbillon, où les constituants sont solidaires. Ce tourbillon molécu-

laire a pu créer une source d'énergie qui s'est développée à un moment donné. La complexité, la richesse des constituants sont telles que l'organisation physico-chimique était insuffisante à la maintenir, alors est apparu un nouveau type d'organisation : l'auto-organisation. Elle dispose de qualités nouvelles : celles de se reproduire, de traiter les informations, de se mouvoir, toutes ces capacités qui vont se développer dans la vie. Le système physico-chimique incapable de traiter ses problèmes a créé son méta-système. Supposons qu'un observateur découvre la Terre il y a quatre milliards d'années. À cette époque, la Terre était agitée de convulsions : éruptions volcaniques, cyclones, tempêtes, orages. Regardant cette planète de fou, il dirait : « C'est une planète de fou où rien ne peut se passer. » Pourtant, c'est là que la vie naissait. Si le même observateur revient, il voit que la faune et la flore se sont développées, alors que rien ne le laissait prévoir. Quand il s'agit d'un grand changement, ce dernier est invisible. Autre exemple,

Quand il s'agit d'un grand changement, ce dernier est invisible.

celui de la métamorphose de la chenille en papillon : la chenille en s'autodétruisant s'autoconstruit en un être nouveau qui est le même tout en étant un autre qui va être la libellule ou le papillon. C'est le problème des métamorphoses qui est en jeu : comment passe-t-on d'une forme à une autre ? On ne peut jamais le prévoir. Voilà le premier élément d'espérance. Le deuxième élément c'est que l'improbable peut souvent arriver dans l'histoire. Définissons d'abord le probable : c'est ce qui, pour un observateur situé à un moment donné et disposant des meilleures informations, peut laisser prévoir le futur. En ce qui nous concerne, le probable est visible dans la dissémination de l'arme nucléaire, la miniaturisation de cette arme, le développement des armements bactériologiques, la dégradation de la biosphère, l'accroissement des conflits. Les probabilités sont hautement désastreuses. L'improbable s'est produit dans l'histoire lors d'un événement majeur que les gens de ma génération ont vécu en 1940 : la défaite historique de la France et de

C'est le problème des métamorphoses qui est en jeu

l'Europe. En été 1941, les troupes nazies déferlaient sur l'Union soviétique et étaient aux portes de Léningrad, de Moscou et du Caucase. La prédiction de Hitler, à savoir que son empire durerait mille ans, était certes exagérée, mais il était hautement probable que cette domination allait persister. L'improbable est arrivé sous l'influence de trois facteurs. D'abord, l'armée allemande fut contrainte d'arrêter sa progression en raison de la venue précoce de l'hiver. Ensuite, Hitler, qui avait prévu de lancer une offensive en mai 1941, a dû la reporter d'un mois en raison d'une révolte à Belgrade. Cette révolte populaire et militaire s'est formée pour s'opposer au passage de l'armée sur leur territoire dont le but était de rejoindre les troupes italiennes de Mussolini. L'armée de terre allemande a donc perdu un mois à liquider la résistance yougoslave, principalement serbe. Peut-être aurait-elle pris Moscou s'il n'y avait pas eu ce délai qui a permis à l'hiver d'arriver ? Enfin, un autre facteur déterminant concerne l'excellent espion soviétique appelé Sorge qui aurait prévenu Staline d'une attaque allemande, mais le dictateur ne l'a pas cru. Cette fois-ci, il a pris au sérieux l'in-

formation de l'espion sur le fait que le Japon se destinait à des aventures dans le Pacifique contre les États-Unis. Dès lors, Staline peut déplacer des troupes fraîches d'Extrême-Orient et les envoyer sur le front de Moscou. Il en profite pour mettre un nouveau général à la tête des troupes soviétiques, le général Fukhof, qui mène l'armée soviétique à une grande victoire contre les troupes allemandes. Voici comment, en très peu de temps, le probable s'est transformé en improbable et l'improbable en probable. Essayons d'avoir un peu foi dans l'improbable, mais essayons aussi d'agir en sa faveur.

Essayons d'avoir un peu foi dans l'improbable

Intervention du médiateur François L'Yvonnet :

Avant de donner la parole à l'assemblée, je voudrais souligner le caractère remarquable du discours d'Edgar Morin qui a la capacité de passer du cosmologique au biologique, à l'anthropologique par des changements de niveaux, et des visions qui s'appellent les unes les autres.

Edgar Morin, vous opposez à l'évangile chrétien du salut (« puisque nous serons tous sauvés, soyons frères »), un évangile de la perdition : puisque nous serons tous perdus, soyons frères. Est-ce qu'il n'y a pas là contre l'espérance une sorte de vision tragique qui fait penser à Sénèque : « Quand tu auras désappris à espérer je t'apprendrai à vouloir ? » N'est-ce pas dans le présent qu'il faut essayer de construire un avenir improbable ?

Ne pas perdre conscience de notre finitude terrestre

EDGAR MORIN. – En évoquant l'évangile de la perdition, je parlais à titre personnel : je ne fais pas de prosélytisme et je ne cherche pas à imposer cet évangile. J'ai voulu exprimer l'idée qu'il ne faut pas perdre conscience de notre finitude terrestre. D'ailleurs, toute la cosmologie actuelle indique que nous sommes sur une planète minuscule, notre galaxie est périphérique. Admettons qu'il existe des grands voyages touristiques intergalactiques, la Terre n'est même pas sur le trajet. Nous sommes perdus dans l'univers : c'est la

perdition. Mais ce trou perdu est notre monde, avec sa végétation, ses animaux. C'est notre maison commune, notre jardin qu'il faut essayer de cultiver dans un sens plus large que dans Voltaire à la fin de *Candide*, autrement dit il s'agit de civiliser les rapports humains. La perdition est également quelque chose de positif, elle nous pousse à nous concentrer sur notre destin de Terrien. Un autre sens peut être attaché au mot de perdition, c'est la prise de conscience de l'*homo sapiens* de sa condition mortelle : nous sommes voués à la mort et nous le savons. Personnellement, je pense qu'il n'y a pas de vie après la mort. Comme le Soleil, notre Terre va mourir, mais ce n'est pas une perspective immédiate. On considère que le Soleil a une durée de vie de quatre milliards d'années, alors on a le temps de faire des voyages interstellaires, de trouver une planète toute jeune, de la coloniser et donc d'échapper à la mort du système solaire. L'effort de dilatation s'affaiblissant, les forces de dispersion qui sont nées de l'explosion initiale nommée Big Bang s'atténueraient, alors les forces de concentration qui sont les forces gravitation-

nelles reconcentreraient un univers et peut-être produiraient une nouvelle explosion appelée le Big Crust : il y aura un autre univers qui ne ressemble pas au nôtre. Dernièrement, on a découvert que la matière visible est infime dans l'univers, qu'il existe une autre matière appelée énergie noire qui pousse à la dispersion et à la dilatation avec une grande cruauté. Ce qui fait que l'univers est promis à la destruction et à la mort. Comme disait le poète Eliot : « L'univers mourra dans un chuchotement. » Il faut accepter le fait que la perdition constitue une donnée à laquelle on ne peut pas se soustraire. La riposte à la mort, nous la connaissons : c'est la participation vivante, c'est l'amour. À cet égard, Guy de Maupassant évoque, dans un de ses ouvrages, *Fort comme la mort*, l'amour ; même si l'amour n'est pas plus fort que la mort, il fait vivre. En définitive, je dirais que l'évangile de la perdition n'est pas un abîme désespéré, il faut juste apprendre à vivre en son sein.

La logique capitaliste suscite des forces contraires.

Débat avec Edgar Morin

Question. – Est-ce que la logique du système capitaliste que vous avez décrite est une logique mécanique échappant à toute volonté humaine de réforme ?

EDGAR MORIN. – La logique capitaliste – elle l'a prouvé dans l'histoire – suscite des forces contraires. Dans le passé, elle a apporté aux pays européens des mesures qui ont limité les pouvoirs. Le capitalisme était dominant dans les États-providence : ces sociétés étaient fondées sur une dialogique entre le monde du capital et le monde civil. Cette régulation a été détruite par l'explosion du marché mondial à partir de 1890. La logique mécanique du capitalisme trouvera, de par ses excès et ses carences, les éléments, les forces qui vont le contrebalancer. Actuellement, il y a des

propositions et des actions qui ont été mises en place, comme des économies plurielles, c'est-à-dire le développement de l'économie coopérative, mutualiste avec l'économie de marché. Il y a des modes de contrôle qui sont nécessités au niveau mondial, mais ce sont encore des hypothèses. La logique est si forte qu'elle envahit de nombreux domaines. Par exemple, le domaine de la recherche biologique est un secteur qui est délaissé, il est entré dans la logique économique du profit et de l'industrie. Toutefois, je crois que ce phénomène est en mouvement et ce n'est pas là que se poserait mon pessimisme. La probabilité du triomphe absolu du capitalisme ne me semble pas encore certaine, mais c'est une grande probabilité. Contre elle, il y a de plus en plus de forces qui se lèvent et qui se lèveront encore et encore. Or les mouvements particularistes qui ne voient que leur propre problème sont très dispersés et donc incapables de créer une réponse mondiale à un problème mondial. Aujourd'hui il faut s'acheminer vers la recherche d'une réponse ou d'une multiréponse mondiale à un problème qui nous concerne tous : c'est la leçon de Seattle.

– La mondialisation semble un problème exclusivement occidental, car le monde dont on parle est un monde conçu par l'homme occidental comme étant le seul habitant d'un monde qui lui appartient. Vous avez cité Heidegger : il a une définition de l'animal comme celui qui est pauvre en monde, alors que l'homme est un être qui est riche en monde. La notion de monde constitue un élément proprement humain. Quand l'homme voit les autres c'est toujours à son image. Le problème qui se pose, c'est qu'il est difficile de circonscrire les limites de l'Occident, car le modèle occidental s'est exporté géographiquement.

Le déferlement de la puissance technique conduit à des carences

EDGAR MORIN. – La mondialisation est née de l'expansion de quelques petites puissances de l'Europe occidentale, elle se traduit par une occidentalisation du monde qui n'est pas intégrale. Lors du processus d'occidentalisation, à travers la domination, il y a eu des échanges : ce n'est pas seulement la tomate, le maïs, la pomme de terre qui sont arrivés en Europe, c'est aussi le blé, le cheval qui sont

exportés vers d'autres continents. Tout ne relève pas de la domination ; cela dit, c'est fondamentalement un système de domination dans ces échanges. Prenons l'exemple de l'Iran qui s'est refusé à l'occidentalisation tout en ayant le souci de posséder les armes de guerre les plus performantes. Le monde est occidentalisé dans la mesure où il y a cette course à la technique. Si des États-nations ont pris exemple sur le modèle occidental, paradoxalement ce modèle d'État-nation occidental a permis d'exister face à l'Occident : il y a un aspect dialectique et ambivalent. Pour le monde qui utilise les techniques et les pouvoirs de l'Occident, c'est une façon de vouloir exister face à lui. Il y a également une vision occidentalocentrique inhérente à la mondialisation. L'une des manières d'y échapper consiste à dire que l'Occident n'est pas propriétaire de la rationalité, dans toute civilisation il y a des formes de rationalité. L'Occident n'est pas le lieu où le mythe a

Le Nord a développé à outrance un mode de pensée fondé sur le calcul, la technique, la quantité

été éliminé, il a créé ces mythes : celui de la science, de la raison, du progrès. J'aspire à ce que, dans le cadre de la mondialité, se crée une symbiose de civilisation entre l'Est et l'Ouest, le Nord et le Sud. J'ai acquis la conviction que l'histoire du monde occidental est parvenue à une prise de conscience d'un manque. Le déferlement de la puissance technique conduit à des carences dont certaines populations en Occident, inconsciemment, se rendent compte. Contre le mal-être, ils ont recours à différents types de recherche de sagesse pour trouver une harmonie ou remplir un vide intérieur, comme le yogisme de l'Inde ou le bouddhisme zen. L'avantage de la civilisation chinoise par rapport à nous, c'est qu'elle n'a pas connu le monothéisme pour des raisons historiques, mais il y a eu aussi des choses horribles. Le Nord a développé à outrance un mode de pensée fondé sur le calcul, la technique, la quantité qui a abouti à la dégradation de l'idée même de qualité. Le Sud, réputé arriéré ou sous-développé dans certains domaines, n'a pas subi l'invasion hégémonique du Nord et conserve des réserves dans le sens qualitatif : je pense au Sud méditerranéen.

Il ne faut cependant pas interdire au Sud d'intégrer la technique et le calcul, la question est de ne pas se faire dévorer par la technique et le calcul. Il est utile d'essayer de démasquer tout ce qui est occidentalo-centriste sous des apparences universalistes, y compris pour l'Occidental lui-même. On peut donc penser que les capacités autocritiques sont nées au sein de cette civilisation, et c'est à dessein que j'ai cité Montaigne ou Montesquieu comme je pourrais évoquer Lévi-Strauss, ou un islamologue comme Jacques Berque ou encore Henry Corbin. Les aspects de la raison sont multiples, il n'y a pas que la raison avec sa logique implacable, sa capacité inductive ou déductive. Elle comporte aussi une capacité critique qui ne doit pas se limiter à la critique des autres, une capacité autocritique est plus pertinente même si elle reste encore très minoritaire en Occident : voilà le bon cadeau à faire à tous les autres continents.

– Vous parlez de forces qui s'élèvent, je vous trouve très optimiste. À travers votre discours, vous essayez de redonner l'espoir mais j'ai du mal

à y croire. Ce dont je me rends compte, c'est que, même si des forces s'élèvent, cela ne sert à rien. Moi, j'ai peur de demain, je pense que le pouvoir, dans sa globalité, est détenu par les États-Unis.

Qui aurait pu prévoir l'effondrement de l'URSS ?

EDGAR MORIN. – Je crois que vous ne m'avez pas bien compris et que vous faites une erreur quant à mon optimisme : il a été question de la probabilité et de l'improbabilité. Si j'étais optimiste, je dirais que c'est l'optimisme qui va se réaliser, or je n'ai jamais prétendu cela. J'ai affirmé que cela s'est déjà passé dans l'histoire. Qui aurait pu prévoir l'effondrement de l'URSS ? Personne à l'époque n'aurait pu imaginer qu'un tel événement puisse arriver. De la même manière, les États-Unis ne sont pas à l'abri de contradictions internes, ni même de limitations. Tout n'est pas sous l'hégémonie américaine, il y a des formes de résistance qui peuvent se développer avec, par exemple, l'Europe. Quand vous parlez de l'américanisme, forme hyperdéveloppée de l'occidentalisme : c'est dans ce pays que se sont

développés une économie formidable, un capitalisme, une puissance technique, militaire. Or rien n'est éternel. Mon discours n'est pas optimiste, même en France des forces culturelles résistent contre l'invasion hégémonique, sinon la macdonaldisation aurait tout envahi. Ce que je dis toujours : je ne suis jamais sûr, attendez-vous à l'inattendu, je pense que le futur est imprévisible, le pire peut arriver. D'ailleurs, j'ai terminé mon discours de manière pessimiste en affirmant que les peuples ne sont pas mûrs.

— Y a-t-il une différence entre l'idée d'identité humaine d'Edgar Morin et le principe d'humanité de François Guillebaud ?

EDGAR MORIN. — Entre ces deux notions, je dirai qu'il y a une différence et une convergence. Je définis l'humain à partir de sa complexité propre, sa nature à la fois biologique et métabiologique, alors que Guillebaud, dans son ouvrage, défend l'humain non biologique contre les différents progrès des sciences. Guillebaud, à mon sens, voit les dangers dans le fait d'appliquer à l'humain le paradigme scientifique. À la différence de

Guillebaud, je pense que nous sommes des machines thermiques : nous fonctionnons à trente-sept degrés, nous sommes une machine-

Pas d'accord avec le fait de dire qu'il faut penser global et agir local

rie formidable avec un cœur qui bat, des poumons qui respirent, etc. La machine humaine est non triviale, elle n'est pas déterministe. Toutes les grandes figures historiques sont des machines non triviales : Jésus, Mahomet, De Gaulle. En définitive, je rejoins Guillebaud sur le fait que nous ne sommes pas entièrement des machines. Toutefois, la notion d'identité humaine intègre mieux la double nature humaine qui, d'un côté, relève de la conscience, de l'esprit, de l'autre du monde physique, biologique. En fait, Guillebaud et moi sommes dans le consensus avec des différences, ce qui est la bonne façon d'être d'accord.

– Une mondialisation souhaitée ne passe-t-elle pas par le local ?

EDGAR MORIN. – Oui, c'est très juste, mais je ne suis pas d'accord avec le fait de dire qu'il faut

penser global et agir local. L'un et l'autre ne sont pas séparables : nous avons des cas où des transformations locales peuvent avoir une influence sur le mondial et réciproquement. Je crois qu'avec le problème écologique nous avons pris conscience de l'importance du local, c'est-à-dire du concret d'une action citoyenne possible. La grande difficulté réside dans l'impossibilité d'écarter l'idée d'une politique mondiale nécessaire, ce que j'appelle finalement politique de civilisation ou politique de l'homme. À cet égard, j'ai écrit deux livres, *Introduction à une politique de l'homme*, et *Introduction à une politique de la civilisation*, tout cela pour remplacer le développement. Je pense que le local devient exemplaire, par exemple, dans d'innombrables localités en France, des groupes rendent vie à un lac qui était pollué, ou redynamisent un village en favorisant l'installation de commerces grâce à des subventions. Des associations de chômeurs se constituent pour essayer de trouver un travail nouveau de solida-

La charité, dans le sens profond du mot « vertu », qui vient du cœur

rité ou d'aide. Il y a donc beaucoup d'initiatives mais qui ne se connaissent pas les unes les autres. Aucun parti politique ne s'intéresse à ces initiatives ou n'essaye de réunir un tableau de ces initiatives. Le local joue un rôle important dans la stimulation de quelque chose qui va au-delà du local, encore faut-il que cette vie locale existe.

– En tenant compte du constat grave, que vous faites, de la réalité de notre village planétaire, peut-on se passer de la croyance, de la foi, des pouvoirs énormes qu'ils pourraient susciter afin de régler beaucoup de problèmes ?

EDGAR MORIN. – Les religions universalistes – le christianisme, l'islam, le bouddhisme – s'adressent à tous, quelle que soit l'origine des croyants. Ce sont des religions qui ont chacune insisté sur la valeur de la relation avec autrui, que ce soit la valeur d'amour du prochain, très forte dans l'Évangile, ou l'idée de clémence très forte dans l'islam. Ces religions ont d'immenses vertus, leurs vices ont été davantage dans leur monolithisme, ou dans leur fermeture, leur sectarisme, dans le rejet des autres religions : on a vu les consé-

quences des croisades qui risquent même de recommencer. À mon avis, ces religions devraient être capables de s'unir à partir de leur point commun : l'universalité, la solidarité, la charité, dans le sens profond du mot « vertu », qui vient du cœur, la compassion qui peut jouer un rôle très fécond pour notre planète. Est-ce que les religions ne risquent pas, aujourd'hui, de rester enfermées chacune dans leur prétention à être l'absolu ?

Table des matières

À propos de la violence du monde 7
par Maati Kabbal

La violence du mondial 9
par Jean Baudrillard

Avant-propos à l'intervention
de Edgar Morin..... 41

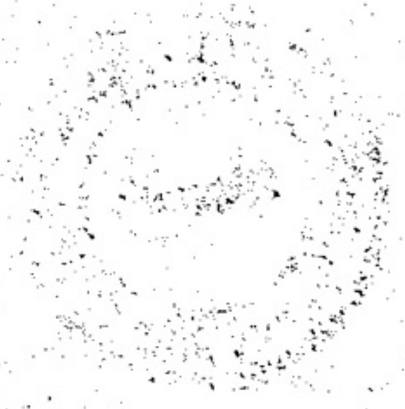
Au cœur de la crise planétaire..... 47
par Edgar Morin

Débat
avec Edgar Morin 79

Cet ouvrage a été imprimé par
l'imprimerie Corlet à Condé-sur-Noireau
pour le compte des Éditions du Félin
en avril 2003.

Imprimé en France
Dépôt légal : avril 2003
N° d'impression : 70339

BIBLIOTHÈQUE FRANCOPHONE MULTIMEDIA
LIMOGES





Comment interpréter, après les premiers commentaires formulés sous le choc, les événements du 11 septembre 2001 à New York ? Que signifie cette expression spectaculaire du terrorisme sur le sol américain ?

Jean Baudrillard et Edgar Morin, dans ces deux conférences prononcées à l'Institut du monde arabe, replacent l'événement dans le paysage actuel de « la mondialisation ».

Pour Baudrillard, l'architecture arrogante des *Twin Towers* n'est pas étrangère à leur destruction et à l'effondrement symbolique d'un monde dédié à la puissance financière et au libéralisme triomphant.

Edgar Morin, dans un texte où l'on retrouve les grands thèmes de sa réflexion, rappelle les conditions historiques qui ont rendu possibles les actions terroristes, et appelle à une prise de conscience globale pour inventer un autre avenir.

Deux interventions essentielles pour comprendre le sens du terrorisme contemporain et l'état d'un monde où peut naître cette violence absolue.

éditions du félin

CDE/SODIS
01/03 958027-9
PRIX : 10,50 €

9 782866 454906