

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 44 (1994)
Heft: 3

Artikel: Logique théologique et logique systémique : dialogue avec Edgar Morin
Autor: Kraege, Jean-Denis
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381519>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LOGIQUE THÉOLOGIQUE ET LOGIQUE SYSTÉMIQUE

Dialogue avec Edgar Morin

JEAN-DENIS KRAEGE

Résumé

La théologie ne peut plus, aujourd'hui, ignorer la nébuleuse systémique. Parmi les adeptes de la réflexion systémique, Edgar Morin représente un interlocuteur exceptionnel pour le théologien. Il est l'un des seuls à avoir tenté de développer systématiquement une «pensée globale» et pourtant non totalitaire. Il répond ainsi à deux exigences auxquelles la pensée théologique doit également satisfaire. De plus, sa recherche d'une théorie générale du système ne peut qu'interpeller le systématicien. Ces raisons et quelques autres incitent à un dialogue avec E. Morin sur la question des logiques qui, fondamentalement, régulent tant la méthode morinienne que la théologie dialectique.

1. Genèse d'un dialogue et naissance d'une double question

1.1 Dialectique, paradoxe et systémique

L'élaboration d'une logique théologique est une tâche essentielle pour la théologie systématique. L'analyse des systèmes devrait permettre d'enrichir, d'approfondir et peut-être aussi de corriger ce qu'en la matière on peut mettre en évidence sur des bases purement théologiques. Mon enquête personnelle m'a à ce propos conduit aux résultats suivants: la théologie doit être théologie de la croix; une théologie de la croix doit, dans la lignée de Paul, Marc, Luther, Kierkegaard et de quelques autres, être une théologie du paradoxe; on ne peut dire le paradoxe absolu et vivre «à sa suite» que dialectiquement¹.

¹ J'ai consigné les principaux résultats de cette recherche dans les articles suivants: «Théologie analogique et théologie dialectique», *RThPh*, vol. 111, 1979, pp. 13-34; «La dialectique kierkegaardienne», *RThPh*, vol. 118, 1986, pp. 47-66; «Rupture et continuité», *ETR* 1986/4, pp. 497-521.

Il y a paradoxe lorsque deux grandeurs (a;b) radicalement et même infiniment différentes (w) sont conjointes (\cdot) au point de ne former fusionnellement qu'une seule entité. L'exemple le plus accompli de paradoxe en terre chrétienne est bien entendu celui de Jésus, le Christ, vraiment Dieu et vraiment homme, Dieu et l'homme étant séparés par une différence qualitative infinie. La paradoxalité des propositions précédentes peut s'exprimer de la manière suivante :

$$(a \cdot b) \cdot (a w b)$$

La dialectique paradoxale qui permet de dire et de «vivre» ce paradoxe peut, quant à elle, se définir de la manière suivante: deux entités qui sont absolument incompatibles, comme par exemple la vie sous la loi et sous l'évangile, s'exigent réciproquement pour pouvoir être ce qu'elles sont. La (vie sous la) loi ne peut être vraiment loi que si elle est distinguée de l'évangile et libérée par l'évangile de sa prétention à être elle-même évangile. L'évangile ne peut quant à lui être évangile que s'il se distingue de la loi. Non distingué de la loi, il devient une nouvelle loi et donc un pseudo-évangile. Par rapport au paradoxe, la dialectique paradoxale se caractérise dès lors par l'introduction:

a) du mouvement ou devenir, ce qui oblige de réécrire tant la conjonction (\cdot) que la disjonction (w). Tant bien que mal, on le fera en termes d'implications.

b) de la pondération de l'un des pôles. Une telle pondération possède toutefois cette particularité de n'être qu'eschatologique, c'est-à-dire de n'être effective que dans l'*eschaton*. Elle est présentement cachée sous son contraire (sous la pleine complémentarité des pôles dialectisés) et n'a en un certain sens de «réalité» que pour la conscience croyante. Il en découle, par rapport à la dialectique hégélienne ou schellingienne dont nous avons davantage l'habitude, que cette dialectique n'est pas le moteur d'un système de dialectiques, car elle est «sans résolution». La loi et l'évangile ne possèdent pas de synthèse dans une réalité d'un niveau supérieur. Aux yeux de la foi et à la fin des temps, l'évangile est simplement abolition (fin) de la loi².

Quand bien même cette dialectique ne saurait être le moteur d'un système de type hégélien, impressionnante est la proximité qu'elle entretient avec une partie de cette manière de conduire sa pensée que l'on nomme «systémique» et qui se donne pour tâche tant d'étudier que de réguler ces «ensembles d'éléments en interaction dynamique, organisés en

² Je propose ainsi la formule suivante pour dire la dialectique paradoxale: $(A \not\leftrightarrow b) \Leftrightarrow (A \Leftrightarrow b)$. P.-A. STUCKI a récemment offert une description logique de la dialectique assez proche de celle que je défends. Cf. *L'existentialisme chrétien a-t-il une logique?*, Paris, 1992. On se référera en particulier à son chapitre IV.

fonction d'un but» que sont, selon la définition qu'en donne Joël de Rosnay, les systèmes³. Citons, rapidement et à l'intention de ceux pour qui ce genre de références évoquera quelque chose, un certain nombre d'applications particulières de la systémique qui possèdent des analogies assez immédiatement perceptibles avec la dialectique: les équilibres dynamiques s'opérant en boucles (d'action et de rétroactions)⁴; la notion d'homéostasie⁵; l'«hystérésis» de celui qui sainement s'avance dans la zone instable de la fronce dans la théorie des catastrophes de Thom⁶; ce que l'on peut globalement qualifier de dia-logique de la communication dans l'école de Palo Alto⁷; les relations interactives existant entre loyautés dans le système de la famille tel que le conçoit Ivan Boszormenyi-Nagy⁸; les équilibres divers que la théorie des jeux met en évidence, recherche et utilise⁹.

1.2 *Quelques apories de la vulgate systémique*

Ces utilisations particulières d'une forme ou d'une autre de dialectique dans le cadre de la pensée systémique laissent toutefois un arrière-goût d'insatisfaction.

Manque en chacune d'elles cet approfondissement du fonctionnement des relations dialectiques qui en autoriserait une réelle régulation. Ce manque ne permet pas de bien percevoir en quoi ces dialectiques se rapprochent ou diffèrent d'autres formes de dialectique et en particulier de la dialectique paradoxale. Les rapprochements trop faciles, mais possibles au

³ J. DE ROSNAY, *Le microscope, Vers une vision globale*, Paris, 1975, cf. p. 83ss. et 91ss.

⁴ J. DE ROSNAY, *Le microscope, op. cit.* p. 99ss.

⁵ J. DE ROSNAY, *Le microscope, op. cit.* p. 117

⁶ Cf. R. THOM, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Paris, 1980; A. WOODCOCK, M. DAVIS, *Théorie des catastrophes*, trad. fr. Lausanne, 1984. Une utilisation théologique de la théorie des catastrophes est proposée par les articles de P. BÜHLER et P.-L. DUBIED regroupés sous le titre «Une approche systémique de la théologie» dans: E. SCHWARZ (éd.) *La révolution des systèmes. Une introduction à l'approche systémique*, Cousset, Del Val, 1988.

⁷ L'ouvrage fondamental reste celui de P. WATZLAWICK, J. H. BEAVIN ET DON D. JACKSON, *Une logique de la communication*, trad. fr. Paris, 1972.

⁸ Cf. en particulier *Psychothérapies familiales, aspects théoriques et pratiques*, Paris, 1980 ou (en collaboration avec B. KRASNER) *Between Give and Take*, Brunner et Mazel, 1986.

⁹ Je pense ici plus particulièrement aux applications théologiques que fait S. J. BRAMS de cette théorie dans ses deux ouvrages *Biblical Games, A Strategic Analysis of Stories in the Old Testament*, Cambridge MA, 1980 et *Superior Beings, If They Exist, How Would We Know?* Springer Verlag, 1983.

vu de ce flou, entre dialectique théologique et autres dialectiques sont en particulier à craindre. La mauvaise apologétique menace !

Alors une autre aporie se fait aussi jour : ces dialectiques – ou « dialogiques » comme on les dénomme également en systémique – étant chaque fois appliquées à des domaines bien particuliers et les relations entre ces domaines n'étant pas clairement précisées, on ne saisit pas très bien comment ces diverses dialectiques s'articulent les unes aux autres et ce qui en fait ou n'en fait pas le commun dénominateur. Ce qui manque dans ce cas, c'est une sorte de « théorie générale » des dialectiques mises en œuvre. N'est-on pas en droit d'attendre la mise à jour d'une telle théorie dans le cadre d'une méthode prônant la vision globale par opposition à la parcellisation analytique, voire pragmatique de la réalité ? Une telle mise en relation des dialectiques serait la seule manière de permettre un dialogue entre théologie dialectique et sciences conçues dans une optique systémique.

1.3 *La rencontre-choc de Morin*

Dès lors, pour examiner comment s'organise un système de systèmes, respectivement un *système de dialectiques*, il importe de trouver des précisions au sujet des systèmes d'idées ou des systèmes de pensée. Il s'avère alors intéressant de se tourner vers EDGAR MORIN et principalement vers les quatre volumes de *La Méthode*. Morin utilise, en effet, avec une belle constance, en la dénommant dialogique ou dialectique, une forme de pensée qui, par certains aspects au moins, se révèle très proche de celle que l'on est amené à développer dans le cadre d'une théologie du paradoxe. Certes Edgar Morin est un personnage souvent décrié parmi les théologiens et les philosophes (mais aussi dans la communauté scientifique) à cause de son plaisir parfois inconsidéré à jouer avec les mots. Il n'en reste pas moins qu'il est en passe de devenir un des penseurs de cette fin de siècle qui offrent de ces synthèses du savoir avec lesquelles les théologiens ont grand intérêt à ouvrir le dialogue s'ils désirent rester en contact avec les cultures qui peu ou prou marquent leurs auditoires.

Deux questions se posent cependant. Je formulerai la première dans les termes suivants : la raison théologique est-elle vraiment différente de la raison « naturelle » ? En d'autres termes, la logique qui est appelée à rendre compte de la foi chrétienne et de l'absolu paradoxe qui est en son centre serait-elle, en définitive, semblable à la logique dont la systémique bien pensée fait usage pour rendre compte de la réalité ? Si tel devait être le cas, là où l'on est plutôt enclin à admettre en protestantismes une relation dialectique entre la nature et la grâce, n'existerait-il pas pour le moins une analogie, voire une similitude telle que la grâce pourrait paraître moins essentielle et le paradoxe moins paradoxal que nous n'avons l'habitude de le penser ?

La seconde question – complémentaire – consiste à se demander si, quand bien même les dialectiques paradoxale et morinienne ne seraient pas absolument identiques, nous n'aurions pas en Morin en particulier et dans la systémique en général, un interlocuteur «philosophique¹⁰» singulièrement propice à une reprise théologique. L'un des problèmes de fond du dialogue entre théologie et philosophie serait ainsi résolu. Ce problème me paraît, en effet, consister à trouver une lecture philosophique de la réalité qui soit compatible avec la théologie, au point qu'une «reprise» puisse en être faite sans que le philosophique ne marque par trop le théologique.

Avant de répondre à ces deux questions, je me dois de donner quelques indications au sujet de la pensée complexe telle que la conçoit E. Morin. Pour ce faire, quittons pour un instant les problèmes de logique et de «paradigmatologie» (IV, pp. 211ss.)¹¹ et tentons d'appréhender quelques lignes directrices de la pensée morinienne à partir du cadre systémique dans lequel il évolue.

2. La dialectique de la pensée complexe chez E. Morin

Morin dit très explicitement qu'il part de la systémique et de la cybernétique (I, p. 27); ce sont là des armes particulièrement appropriées à sa lutte contre les réductionnismes de tous ordres (y compris holistique) et en particulier contre les paradigmes réducteurs de la science normale fondés sur le substantialisme aristotélicien et l'analytique isolationniste d'inspiration cartésienne.

2.1 *Dépasser les systémiques «classiques»*

S'il navigue ainsi dans les eaux de la systémique, il se montre aussi critique à son égard. Il cherche en particulier à dépasser ce qu'il qualifie de formes «classiques» de la systémique. Or que fait la systémique classique qui dérange tant Morin? Elle joue régulièrement l'ordre contre le désordre, l'équilibre homéostatique contre les déséquilibres. Aux yeux de Morin, elle

¹⁰ Je parle ici globalement de «philosophie» pour désigner tout effort rationnel tendant à décrire la réalité. Les sciences sont comprises dans cette désignation générale. Je considère simplement qu'elles doivent être fondées épistémologiquement, qu'elles ont à être articulées les unes aux autres et ont tout intérêt à être intégrées à un projet existentiel par une «philosophie». A mes yeux, c'est le tandem formé par la phénoménologie et la philosophie de l'existence qui répond le mieux à cette tâche philosophique générale.

¹¹ Je cite entre parenthèses dans le texte *La Méthode*, Tome I, *La Nature de la Nature*, Paris 1977; Tome II, *La Vie de la Vie*, 1980; Tome III/I, *La Connaissance de la Connaissance*, 1986; Tome IV, *Les Idées*, 1991. Le chiffre romain désigne le tome, les chiffres arabes le(s) numéro(s) de page.

se révèle donc incapable d'intégrer le caractère créateur des désordres, des aléas, des antinomies et autres antagonismes. Elle n'est pas à même d'intégrer le caractère positif des déséquilibres lorsqu'ils sont saisis dans une «organisation» qui les articule avec un ordre ou un équilibre (I, p. 147). Elle en est restée à la quête de l'ordre et n'a pas intégré l'idée d'organisation (I, p. 124). En deuxième lieu, Morin considère comme une nécessité de tout premier plan la réintroduction du sujet (qui lui-même est un système) en tout système; il convient donc de découpler l'idée de système du contexte des machines artificielles au sein duquel il est apparu (I, p. 142). Enfin les équilibres que la systémique classique cherche à instituer sont rarement des équilibres dynamiques comme ceux que l'on découvre tant dans le monde physique que dans le monde biologique.

Certes ces critiques s'adressent à la systémique du milieu des années 70 et beaucoup moins à ses formes actuelles (même si l'on peut et doit toujours avoir des doutes). Il reste toutefois intéressant de considérer ce qu'en fonction de ces critiques Morin a fait du cadre systémique dans lequel il affirme toujours évoluer. Là où la systémique classique oppose l'ordre et le désordre, l'ouverture et la fermeture, Morin s'impose de concevoir les systèmes comme toujours à la fois ouverts et fermés et comme des organisations dynamiques d'un ordre et d'un désordre (I, p. 134). Cela l'incite également à tout mettre en œuvre pour ne pas retomber dans un réductionnisme systémiste. Il convient en effet d'éviter à tout prix de réduire toutes choses et en particulier le vivant à l'idée systémique. Le vivant, l'existence et l'être sont systèmes, mais dépassent aussi toujours tout système (I, pp. 150s.). Le système doit rester une construction mentale. Il ne saurait en aucun cas être identifié au réel (IV, p. 204, pp. 242ss.). Plutôt que de tout réduire à l'idée de «Système», il convient alors de penser la réalité en termes de poly-systèmes. Les poly-systèmes cherchent à articuler de manière systémique des systèmes différents tout en respectant la singularité de chacun d'eux. Dans ce cadre, il convient tout particulièrement d'articuler système-sujet et poly-systèmes-objets en un méta-système qui n'est autre que la Méthode que Morin cherche à mettre au point.

2.2 Une théorie générale du système

Là où Von Bertalanffy, le «fondateur» de la systémique, avait élaboré une théorie générale des systèmes, l'intention fondamentale de Morin consiste à construire peu à peu une théorie, elle aussi générale, mais non réductionniste, du système! (I, p. 101). Cette théorie générale du système ne peut pratiquement être élaborée qu'en un parcours qui se sait par avance voué à l'inachèvement et qui visite ce système de systèmes de systèmes (poly-système) qu'est la réalité. Ce parcours ne peut être opéré que de manière spirale, en une série d'approximations successives au travers de

Physis, de Bios et d'Anthrôpos. Il débouche alors sur la mise à jour, dans le cours même de cette mise en œuvre, d'une épistémologie nouvelle (la connaissance de la connaissance), lieu final et toujours transitoire de l'élaboration de la Méthode. La complexité de l'opération tient pour une bonne part au cercle herméneutique au sein duquel toute cette opération a lieu : cette épistémologie nouvelle s'élabore tout au long du parcours même où elle est simultanément utilisée pour faire avancer la pensée complexe.

Cette théorie générale du système est centrée autour de l'idée *d'organisation des unités complexes formées d'interrelations entre éléments, actions ou individus* (I, p. 102). «Le système est conçu comme le concept complexe de base concernant l'organisation» (I, p. 149). Mais de quoi est donc constituée cette complexité qui qualifie de manière centrale l'idée de système ? Elle «est dans l'association de ce qui était considéré comme antagoniste»; elle «correspond à l'irruption des antagonismes au cœur des phénomènes organisés, à l'irruption des paradoxes ou contradictions au cœur de la théorie» (I, p. 379). C'est là une spécification très importante pour la suite de notre dialogue avec Morin. Cette définition introduit, en effet, au cœur de tout système l'idée qu'y existe une contradiction, un antagonisme, voire même un «paradoxe» et que toutes ces oppositions font partie intégrante de l'organisation. Cela nous mène à considérer en quoi la logique profonde du système tel que conçu par Morin se rapproche de ce que j'appelle «dialectique»¹².

2.3 *Pensée complexe et dialogique*

2.3.1 *La structure de la dialogique morinienne*

La dialogique morinienne est caractérisée par une expression qui revient constamment : des phénomènes «à la fois *complémentaires, concurrents et antagonistes*». Quand, en effet, la logique n'est plus au service de la pensée simplifiante et de son «paradigme disjonctif-réducteur», quand elle veut être ancillaire de la pensée complexe, elle a à «affronter la contradiction par des voies logiques» (II, pp. 386ss.).

Un accent très clair (*concurrent et antagoniste*) est mis par Morin sur la nécessité d'intégrer à sa pensée complexe les *contradictions*, antagonismes et autres antinomies que l'on ne cesse de détecter entre les phénomènes et au cœur même des phénomènes organisés. Notons au passage, pour y

¹² Morin se méfie du terme de dialectique auquel il renonce dans une bonne part de *La Méthode*. Cela est fort compréhensible de la part de quelqu'un qui vient du marxisme et a dû longuement régler des comptes avec son ancienne doctrine. Plus sa réflexion avance, plus il remplace le terme de dialectique par celui de dialogique. Sur la dialectique, on pourra se référer aux textes déjà anciens, mais éclairants de *Le Vif du Sujet*, Paris, 1969, en particulier : pp. 55ss., 65ss.

revenir plus loin, qu'à ma connaissance Morin ne prête pas vraiment attention aux divers types d'oppositions qui peuvent qualifier les relations entre pôles de la dialogique. Il ne distingue en particulier pas entre contraires et contradictoires et parle un peu facilement de paradoxe.

Cependant toute unité complexe est également constituée d'*interactions* entre ses constituants. Morin dira ailleurs que ces constituants sont *complémentaires*. Cette complémentarité s'exprime facilement en termes de boucle (active et rétroactive) (I, p. 381). Tout semble même «bouclé» dans la réalité, à commencer par le domaine des objets matériels (cf. les tourbillons physiques analysés en ouverture du chapitre consacré à la production de soi dans le règne de la Physis, I, pp. 183ss.). Il n'est pas de vie sans bouclage et en particulier sans le bouclage de l'*autos* («unité d'une boucle qui, revenant sans cesse de même sur soi-même, produit et reproduit le même», II, pp. 259ss.); l'animal est une boucle récursive exemplaire (II, p. 214); il n'y a pas d'épistémologie sans boucle (bouclage entre pensée analogique et pensée logique, entre mythos et logos, entre explication et compréhension... III, I, pp. 139ss., 153ss.); la sociologie de la connaissance s'inscrit dans une relation d'interdépendance en boucle avec l'épistémologie (IV, p. 91).

Ce bouclage qui est fermeture du système sur lui-même ne peut toutefois exister que par opposition à une ouverture, qui en permet tout simplement l'existence. «L'ouverture nourrit la boucle, qui opère la fermeture.» Or l'ouverture est ouverture à ce qui non seulement nourrit, mais aussi détruit la boucle. Le flux de la rivière est à la fois ce par quoi le tourbillon peut exister et ce qui, de par sa linéarité, nie ce même tourbillon! Complémentarité et antinomie sont indispensables l'une à l'autre au point qu'il doit même y avoir complémentarité entre ces réalités antinomiques que sont la complémentarité et l'antinomie. Nous voici donc totalement immergés dans le champ de ce que je nomme «la dialectique»!

2.3.2 Lieux d'application de la dialogique

Les «lieux» d'application de ces dialogiques sont multiples. Au terme du premier tome de *La Méthode*, Morin donne une liste non exhaustive des couples déjà considérés. Citons les plus importants: désordre/ordre, désordre/organisation, un/complexe, singulier/général, autonomie/dépendance, événement/élément, organisation/anti-organisation, constance/changement, équilibre/déséquilibre, cause/effet, ouverture/fermeture, information/bruit, normal/déviant, central/marginal, improbable/probable... (cf. I, p. 380). Un autre catalogue impressionnant est livré au cœur de la réflexion qu'E. Morin a consacrée à l'Europe. Ce catalogue, peut-être plus empirique dans son élaboration, introduit quelques couples nouveaux par rapport à l'énumération précédente. On y trouve entre autres religion/raison;

foi/doute; pensée mythique/pensée critique; empirisme/rationalisme; existence/idée; particulier/universel; philosophie/science; culture humaniste/culture scientifique; ancien/nouveau; tradition/évolution; réaction/révolution; individu/collectivité; immanence/transcendance; hamletisme/prométhéisme; quichottisme/sancho-pancisme...¹³

Comme on s'en aperçoit, les champs du savoir concernés comme les niveaux d'application de la pensée dialogico-complexe sont fort nombreux. On est en droit de se demander si ces dialectiques relèvent d'une structuration noétique (ou projective) ou rédupliquent une structure du réel. Morin répond non pas en normand, mais dialectiquement! A ses yeux, les structures se trouvent à la fois hors de notre esprit et à l'intérieur de celui-là. Il n'y a pourtant ni parfait recouvrement de ces deux structures, ni radicale césure entre elles (cf. en part. III/I, p. 215s.; IV, p. 243).

Morin donne également quelques renseignements qui nous intéressent au sujet des relations existant entre ces dialogiques. Parmi ces relations entre dialogiques, deux concernent plus particulièrement la suite de notre réflexion.

2.3.3 *Systèmes de dialogiques et émergences*

Il y a d'abord ce que Morin appelle parfois des *systèmes de dialogiques*, dont l'exemple fondamental est offert par la triple dialectique existant entre ordre-désordre-organisation-ordre... Morin présente ce même système sous la forme de la tétralogie: désordre-interactions-ordre-organisation (-désordre, etc.) (I, p. 368) où les interactions sont elles-mêmes reliées à chacune des trois autres entités dialectisées, ce qui fait que chacun des quatre éléments est en relation avec les trois autres (I, p. 56). La complexification des systèmes de dialectiques peut alors, sur la base de ce modèle, se développer pour rendre compte de la vie (cf. II, p. 378) ou de l'homme (au moyen de ces grandeurs dialectiques que sont l'espèce, la société et l'individu¹⁴).

Morin fait également remarquer que très fréquemment les dialectiques ne sont pas mises systématiquement et donc dialectiquement en relation les unes avec les autres, mais qu'elles génèrent ce que Morin appelle, après d'autres, des «émergences». Pour être précis, il conviendrait du reste de toujours les appeler des «qualités émergentes». Ces qualités émergentes

¹³ E. MORIN, *Penser l'Europe*, Paris, 1990, pp. 147s. On se référera aussi avec profit à un certain nombre de couples anthropologiques de base que E. Morin met en évidence dans l'un de ses premiers ouvrages d'après sa «révolution systémique», à savoir *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, 1973.

¹⁴ C'est là la thèse développée dans l'anthropologie publiée par Morin à l'orée de sa grande entreprise «méthodique»: *Le paradigme perdu: la nature humaine*, op. cit. en particulier p. 47.

vont elles-mêmes être structurées dialectiquement et entrer en relations dialectiques avec d'autres entités... (I/pp. 106ss.). Mais que faut-il entendre par émergence? Prenons un exemple pour en avoir une première appréhension. Si on additionne les qualités des trois atomes qui composent la molécule d'eau (H₂O), celle-ci devrait, au niveau de la mer et à une température mettons de 10 °C, être gazeuse; or elle est liquide. De la combinaison ou encore de l'organisation de ces trois atomes est née, a «émergé» une molécule qui possède des qualités absolument propres. Ces qualités émergentes ne peuvent pas être déduites des qualités des constituants de la molécule. La molécule d'eau est donc davantage que la somme de ses parties¹⁵. «Les émergences sont les réalités, qualités, propriétés, issues de l'organisation d'un système et qui présentent un caractère nouveau, par là non réductible aux qualités ou propriétés des composants considérés isolément ou agencés différemment» (II, pp. 373s.). L'émergence la plus remarquable est certainement l'apparition de l'«auto- (c'est-à-dire géno-phéno-égo)-éco-ré-organisation», en d'autres termes l'apparition de la vie; mais ce sont aussi l'apparition des poly-cellulaires, celle du sens (d'une phrase, d'un texte etc. cf. IV, pp. 168ss.), de la conscience de soi¹⁶ ou des sociétés de poly-cellulaires... A chaque fois, nous avons affaire à un système donnant naissance à des qualités émergentes qui génèrent elles-mêmes des systèmes. Plus précisément encore, les qualités émergentes naissent (et renaissent) toujours d'une antinomie entre constituants interrelationnés. Les dialogiques *peuvent* donc toujours, au terme d'un saut inexplicé, générer de telles qualités émergentes.

2.3.4 *Encore sous le sceau hégélien?*

Ces émergences posent dès lors le problème de la forme de la dialogique morinienne. Ces dialogiques sont-elles, en effet, le subreptice moteur d'un Système totalisateur? Les émergences sont-elles des *crypto-Aufhebungen* au sens où Hegel les entendait comme moteur de son système dialectique?

¹⁵ Il est à noter, pour rendre pleinement justice à E. Morin, qu'il met cette affirmation selon laquelle le tout est plus que la somme des parties en tension dialectique avec celle selon laquelle le tout est moins que la somme des parties; c'est là ce qu'il traite sous l'appellation de «contraintes» (cf. I, pp. 112ss.). Nous n'avons donc pas une dialectique ascendante à la Hegel avec une évolution vers un plérôme à venir moyennant des *Aufhebungen* successives d'émergences par d'autres émergences. Le système est homéostatique même s'il reste dynamique. Là où se crée une émergence, certaines qualités des composantes, non reprises dans l'émergence, se perdent simultanément.

¹⁶ E. MORIN, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, op. cit., p. 152. Sur la notion de «bond» qui devient au cours de cet ouvrage «émergence», en passant par «innovation» et «saut qualitatif», cf. pp. 85, 91, 129 et 130.

La dialogique systématique morinienne me semble avoir, de fait, fort peu à faire avec le système hégélien. Il existe en particulier une différence radicale entre Hegel et Morin. Chez ce dernier, le caractère indépassable des antinomies est reconnu, même si les dialogiques *peuvent*, toujours à la suite d'un «saut», donner naissance à des émergences. «La pensée complexe accepte le défi des contradictions. Elle ne saurait être, comme la dialectique (de type hégélien), le “dépassement” (*Aufhebung*) des contradictions. Elle est leur désoccultation, leur mise en évidence, et appelle au corps à corps avec la contradiction» (II, p. 385)¹⁷. Dans ce cadre, les émergences apparaissent sans abolir les antinomies-complémentarités dont elles sont issues. Rappelons aussi qu'elles ne reprennent pas toutes les qualités des pôles dialectisés auxquels elles doivent d'être apparues. Elles n'en sont pas la pleine synthèse!

Ce qui donc reste de l'idée hégélienne de Système chez Morin, c'est la reconnaissance qu'il est nécessaire d'articuler les unes aux autres les dialogiques que le savoir met en évidence ou en œuvre. Jamais pourtant, nous n'avons d'abolition d'une dialectique par une quelconque *Aufhebung* de ses pôles. Tout au plus telle qualité émergente rétroagira-t-elle sur ses éléments constitutifs et y apportera-t-elle des modifications partielles.

3. Dialogique morinienne et dialectique paradoxale

Nous commençons à voir la proximité entre la dialogique de la pensée complexe et la dialectique théologique dont j'ai rappelé au début de cet article les linéaments, élaborés à partir de la pensée luthérienne ou kierkegaardienne. Il en va à chaque fois d'un même mouvement d'aller-retour entre deux pôles reconnus simultanément antagonistes et complémentaires. Il est donc temps de revenir à nos deux questions qui concernaient autant l'existence d'éventuelles divergences entre ces deux dialogiques que les possibles reprises théologiques de la méthode morinienne.

¹⁷ Cf. aussi III/I, pp. 175s. où Morin envisage le dépassement de l'antinomie de la pensée mythologique et de la pensée rationnelle. Sa réponse consiste à dire Non à un dépassement, mais Oui à un fécond dialogue. En IV, p. 196, il écrit à ce propos : «La dialogique ne dépasse pas les contradictions radicales, elle les considère comme indépassables et vitales, elle les affronte et les intègre dans la pensée...». Dans un article, *Le Temps stratégique*, intitulé «Les livres essentiels de Edgar Morin, le sociologue, Première Partie», Genève, automne 1988, n° 26, Morin écrit : «C'est dans Hegel que j'ai appris à reconnaître ma (mes) contradiction(s) fondamentale(s), à les assumer à jamais, les approfondir, tenter de les dépasser (j'ai appris depuis que les contradictions vraiment fondamentales sont non seulement indépassables, mais constitutives de notre être et de notre vie)» (p. 119). Dans le même sens, cf. *Le Vif du Sujet*, *op. cit.*, pp. 24s.

3.1 *Apports de la dialectique théologique à la dialogique morinienne*

Après avoir évoqué les ressemblances entre dialectique paradoxale et dialogique morinienne, considérons donc en premier lieu leurs éventuelles différences!

Elles me semblent être de deux types. Il y a d'abord *le problème des antinomies* et de leur degré de radicalité. Si Morin accorde une grande importance au respect des contradictions, il n'en donne guère – comme déjà évoqué – à l'analyse des antinomies, des concurrences et oppositions mises en évidence dans et par la pensée complexe¹⁸. S'agit-il toujours d'oppositions de contradictoires ou ces oppositions recouvrent-elles parfois des oppositions de contraires, voire de simples disparités?

3.1.1 *Divers types d'opposition*

Les déclarations citées plus haut et par lesquelles Morin se démarque strictement de l'hégélianisme donnent à penser que, la plupart du temps, nous devrions avoir affaire à des contradictoires. Cela n'est toutefois pas du tout certain, car on peut marquer un grand respect à l'égard des contradictions fondamentales qui sont au cœur de la vie sans que pourtant ces contradictions doivent impérativement être des contradictoires au sens strict que prend ce terme en logique. Pour prendre un exemple théologique, ce n'est pas parce que les usages civil et théologique de la loi ne sont pas dans une relation d'absolue opposition qu'il faut à tout prix les opposer de cette manière ou les réduire à une entité supérieure et englobante. La disparité des usages de la loi montre simplement, lorsqu'elle est respectée pour ce qu'elle est, l'ambiguïté de l'existence humaine «naturelle». Si les analyses d'un Morin ne décrivent pas seulement des oppositions absolues de contradictoires, mais aussi des disparités et des oppositions de contraires, nous n'allons pas, théologiquement parlant, nous en plaindre!¹⁹ La seule

¹⁸ Une expression frappante revient avec une belle régularité chez Morin; elle affirme que la pensée complexe travaille toujours avec des réalités à la fois «concurrentes et antagonistes». Le terme «concurrent» est ici ambigu; il se situe à mi-chemin entre d'une part la concurrence et donc l'antagonisme et d'autre part le fait de «courir avec», donc la complémentarité. On pourrait penser que cette redondance marque simplement l'importance qu'il convient d'accorder tant aux oppositions qu'aux interactions. Cette redondance marquerait donc la nécessaire (méta-)complémentarité de l'antagonisme et de la complémentarité entre les pôles. Avec cette manière de comprendre la «concurrence», rien n'est dit au sujet de la radicalité de l'antagonisme entre les pôles. Si par contre «concurrent» veut redoubler le terme «antagoniste» et lui seul, il n'indique pas non plus de quelle radicalité est cet antagonisme, mais insiste sur la nécessité de la prendre très au sérieux.

¹⁹ Il semble par ailleurs que dans plusieurs cas de dialectiques proposées par Morin, la possibilité existe de renforcer, par recadrage, des oppositions faibles jusqu'à en faire des antinomies contradictoires sans pour autant modifier

chose importante est qu'une telle description laisse place à une possible relecture de la réalité en fonction du paradoxe absolu. Pour ce faire, elle ne doit pas proposer de résorption des oppositions sous peine d'essayer de s'assurer quelque salut historique, mondain, à portée d'homme, instauré au terme d'un processus naturel, comme du reste Morin cherche fréquemment à l'éviter. Là où il y a ambiguïté, la pensée complexe doit dire l'ambiguïté; là où il y a opposition de contraires, elle doit mettre respectueusement en évidence cette opposition; là où il y a opposition de contradictoires, elle doit bien la montrer. On peut donc reprocher à Morin de ne pas suffisamment préciser de quel type d'opposition il parle. Comme il met presque toutes les oppositions dans le même panier, il suscite parfois des illusions sur le type de dialectique mettant deux pôles en relation.

Mais nous voilà aussi rassurés quant aux relations entre la nature et la grâce: la description morinienne de la réalité ne vient pas rendre la grâce inutile! Les dialogiques moriniennes ne sont, en effet, pas toutes des dialectiques paradoxales! Nous sommes ainsi menés vers la deuxième partie de notre délimitation théologique par rapport à la dialogique morinienne.

3.1.2 *La question du sens*

La seconde différence essentielle entre dialogique morinienne et dialectique paradoxale me paraît résider dans la question de la place de l'*eschatologie* au sein de la dialectique et plus globalement dans «la question du sens».

Là où la dialectique théologique pondère eschatologiquement l'un des pôles à la fois antinomiques et «inter-relationnés», la pensée complexe se révèle incapable de découvrir une finalité aux divers systèmes analysés comme aux systèmes de systèmes (en part. I, pp. 257ss. et II, pp. 408s.). La vicieuse circularité de la boucle dialectico-systémique n'incite-t-elle pas fondamentalement au désespoir (I, pp. 17ss.)? La seule espérance quelque peu désespérée qui subsiste, n'est-ce pas qu'une «chance» se présente (II, p. 451), chance d'une nouvelle émergence qui fasse faire un bon en avant à l'univers et permette une «nouvelle naissance de l'homme»? Morin parle aussi de manière insatisfaisante de poly- ou multifinalités (ex.: II, p. 412: «...les fins sont incertaines, diverses, concurrentes, antagonistes»). Cette poly-finalité se réduit en définitive à la quasi-tautologie «vivre pour vivre». Certes Morin l'explicité en affirmant qu'il s'agit de vivre pour survivre et pour donner/aider à vivre à des humains qui doivent découvrir qu'ils n'ont eux-mêmes de raison d'être que de donner du sens au vivre... (II, p. 408).

fondamentalement la réalité de chacun des pôles en présence (ex.: le couple utile/nuisible devenant le couple utile/inutile).

Sur ce point, Morin voit bien, à la suite de Pascal, que la question du sens ne trouve de solution que dans un pari²⁰. Il parie personnellement pour l'amour et la fraternité, seuls capables de donner du sens au désespoir, seuls capables de contrer le néant (II, pp. 280s. et *Pour sortir...* p. 289). Mais ne s'agit-il pas là encore de maîtres-mots(maux), ceux-là même que Morin ne cesse de fustiger? Quel contenu faut-il donner à ces concepts d'amour et de fraternité? Quel vrai sens donnent-ils à la vie humaine, voire à la vie tout court?

Sur ce point essentiel, n'y a-t-il pas quelque intérêt à se tourner vers les vieux mythes qui valent bien les maîtres-mots(maux) moriniens? N'avons-nous pas de bonnes raisons de regarder du côté du christianisme qui a fait de la question du sens sa question centrale avec toute la problématique paulinienne de la justification? Le christianisme possède cet avantage d'être une réponse dialectico-paradoxe, donc une réponse complexe, à la question du sens. Dans sa paradoxalité et sa complexité, il allie foi et doute, il ne découvre un sens que dans le renoncement à donner du sens ou ne voit apparaître du sens que dans la reconnaissance de l'absolu non-sens de notre existence et de son incapacité à se donner un sens à elle-même... Le christianisme ainsi présenté devrait donc, au moins formellement, posséder une certaine respectabilité aux yeux de Morin²¹. «Matériellement», l'apport de la théologie à la pensée complexe revient à lui offrir une *hypothèse eschatologique*. Cette dernière évite l'impression de bouclage vicieux que donne facilement et de manière fort angoissante la dialogique de la pensée complexe. Elle évite ce bouclage non par une *Aufhebung* simpliste, mais par une surdémultiplication de la pensée complexe qui offre une réponse elle-même dialectique à la question du sens. La dialectique du «déjà...ne pas encore...» vient, en effet, s'immiscer dans les autres dialectiques et systèmes de dialectiques. Cela a lieu lorsqu'est introduite dans la dialectique même l'idée de pondération eschatologique paradoxale ou même d'abolition eschatologique de l'un des pôles. Celles-là ne valent que pour la foi; elles ne le sont pas encore *in re* ou pour la conscience travaillant sur des évidences.

²⁰ Cela apparaît tout particulièrement dans son ouvrage de «mise au point» intitulé *Pour sortir du XX^e siècle*, Paris, 1981. Au sujet du pari, de son importance et de ses modalités, cf. pp. 276, 278, 283, 313ss.

²¹ A ce propos cf. *Pour sortir...*, les pages 269 à 293 intitulées «Que croire? Qui croire? Que faut-il croire?». On se référera aussi avec profit à la conférence intitulée «Dieu est-il encore crédible aujourd'hui?» donnée par E. Morin à l'Association Universitaire Protestante et à l'Eglise Réformée de Port-Royal à Paris en novembre 1987 (*Autres Temps*, 19 octobre 1988, pp. 48-55). Cf. aussi *Le paradigme perdu: la nature humaine*, op. cit. pp. 157ss. (sous le titre à la fois positif et négatif: «La névrose de l'humanité»).

3.2 *Apports de la pensée complexe à la théologie*

Après avoir considéré deux apports possibles de la pensée théologique à la pensée complexe, il importe d'examiner maintenant quelques exemples de ce que la pensée théologique peut tirer de la somme considérable d'analyses et de synthèses offertes par la Méthode morinienne. Il va de soi que ce qui suit ne peut avoir statut que d'esquisses exploratoires, de coups de projecteurs lancés dans une série limitée de domaines. La confrontation à la pensée complexe représente une remise en question et une ouverture telles pour la théologie qu'il serait extravagant de prétendre montrer dans un article comme celui-ci tout ce que l'on peut tirer de pareil dialogue.

3.2.1 *Oser la complexité en théologie*

Le premier type d'apports de la pensée morinienne à la théologie sera d'ordre formel. Par son insistance à ne jamais séparer un système du système-sujet qui l'observe ou en rend compte, la réflexion morinienne invite toute pensée à renforcer le combat contre les *réductionnismes* de tout ordre. Il convient donc d'introduire la *complexité* dans la pensée théologique et, par là-même, de renoncer à tous les réductionnismes théologiques, à toutes les juxtapositions de lieux théologiques, aux réifications et aux objectivations²². A propos de ces dernières, la constante réintroduction du système-sujet dans l'analyse de réalités en apparence «objectives» et objectivables est une incitation à faire de la théologie en étant conscient qu'on n'en fait jamais que «du point de vue» de l'homme; elle est donc une invite à concevoir la théologie comme *cognitio Dei et hominis*²³.

Toujours à ce même niveau formel des procédures permettant un bon fonctionnement de ces systèmes que sont aussi les théologies, Morin nous rend attentifs à l'importance de l'*articulation des dialectiques entre elles*. La Méthode nous incite à ne pas travailler sur des dialectiques distinctes et juxtaposées. Il convient d'essayer, sans jamais réduire une ou des dialectiques à quelque dialectique plus englobante, de relier les dialectiques entre elles, de les articuler autant que faire se peut en réseaux, de décrire les qualités émergentes des diverses dialectiques ou réseaux de dialectiques. Cette démarche, les théologies dialectiques ne l'ont, à mes yeux, pas suffisamment mise en œuvre jusqu'ici.

²² Pour une analyse de l'objectivation et de la réification en théologie, on se rapportera à P.-A. STUCKI, «A propos de l'herméneutique post-bultmannienne», *RHPR* 1969/1, pp. 33ss. et *Herméneutique et Dialectique*, Genève, 1970, pp. 194ss.

²³ Pour une analyse de la signification de cette formule chez Calvin, Zwingli et particulièrement chez Luther, cf. G. EBELING, *Lutherstudien* I, Tübingen, 1971, pp. 221-272.

3.2.2 *Attention aux émergences*

Morin attire aussi l'attention des théologiens qui le prendraient au sérieux sur les possibles *émergences* issues de dialectiques sans résolution. Les théologiens qui travaillent avec un paradigme dialectico-complexe n'ont guère, à ma connaissance, prêté beaucoup d'attention à de telles émergences. Au mieux évoquent-ils de possibles synthèses temporelles et partielles, les dialectiques pouvant et même devant, au vu des circonstances, s'arrêter temporairement dans le va-et-vient entre les deux pôles mis en relation. L'idée d'émergence possède cet avantage sur celle de synthèse partielle de ne pas donner l'impression que la dialectique puisse et doive s'arrêter à un moment donné. Il faut au contraire que le mouvement dialectique se poursuive pour que l'émergence puisse se maintenir. Morin me paraît ainsi réellement permettre à la dialectique théologique de mieux comprendre son fonctionnement propre. La foi n'est-elle pas par excellence une qualité émergente de la dialectique de la parole et de l'existence? Ou bien lorsque notre intérêt se centre sur l'instant de la foi dans sa relation à l'Instant absolu, n'avons-nous pas à considérer, *via* la dialectique du *phainon* et du *genos*²⁴, les émergences d'une telle dialectique au plan de la durée, de l'institution, des œuvres et de la sanctification?

L'apparition d'émergences dans l'histoire de l'univers interroge elle aussi le théologien. Aux yeux de Morin, elles apparaissent en effet par «hasard-nécessité» ou encore suite à un «saut» qualitatif dû à une décision subjective ou à un agent qui reste inconnu. Morin, dans une conférence donnée devant des protestants parisiens, conçoit fort bien que des croyants puissent l'appeler Dieu²⁵.

Après ces quelques contributions «formelles» de Morin à la théologie, considérons ce que, «matériellement» parlant, il peut lui offrir. L'apport premier me paraît être, de ce point de vue, une *nouvelle compréhension de certains lieux théologiques*.

3.2.3 *Pour aider à structurer certains lieux théologiques*

La confrontation avec la pensée complexe nous impose, tout d'abord et très positivement, de reprendre à frais nouveaux la compréhension d'un certain nombre de lieux théologiques classiques. Elle peut aussi nous confirmer dans certaines options théologiques jugées par beaucoup contestables. En voici quelques exemples:

²⁴ Cf. II, pp. 124-125 et S. MANGHI, «Méta-sociobiologie. De l'Empire des gènes à la République du complexe» in: *Arguments pour une Méthode* (Autour d'Edgar Morin), Colloque de Cerisy 1986, Paris, 1990, pp. 190, 192.

²⁵ «Dieu est-il encore crédible aujourd'hui?», art. cit.

3.2.3.1 *Création*

*En dialogue avec la cosmogonie de Morin et de tous ceux qu'il intègre à son poly-système, nous ne pouvons penser le Dieu créateur autrement que comme créateur de l'ordre et du désordre et, plus encore, comme créateur de l'organisation de l'ordre et du désordre. Dieu n'est plus simplement l'ordonnateur du chaos comme on l'a fort longtemps compris à partir de Gn 1. Il convient de réécrire aujourd'hui ce texte dans un sens qui incite moins au dualisme. Une autre piste dérivée du dialogue avec Morin serait de parler de la *creatio continua* en termes d'organisation (de l'ordre et du désordre, etc.). Dieu peut alors être nommé Le Grand Organisateur. Les retombées par exemple sur la question de la théodicée en seront patentes; cette compréhension de Dieu confirme la conception paradoxale de l'amour de Dieu qui est à la fois pardon et colère, celle de la tentation qui s'avère simultanément manifestation gracieuse de l'amour de Dieu, etc. On en trouve même des traces chez Morin dans un parallélisme saisissant entre la complémentarité qui lie les démons de Maxwell et de Boltzmann et celle qui lie Méphisto et le Seigneur (II, p. 412)! La conséquence éthique en est qu'«il est impossible d'optimiser la complexité et singulièrement la complexité vivante» (*idem*). La foi chrétienne n'est pas retour au paradis d'avant la chute...*

3.2.3.2 *Anthropologie*

Nous voici amenés à relire le péché à partir des réflexions moriniennes! Quel rapport faut-il établir entre le péché et le désordre ou ce que l'on pourrait aussi appeler la négativité, le côté dément de l'humain? Le péché pourrait-il servir à l'organisation voulue par Dieu, lorsqu'il est correctement articulé à son contradictoire: la foi ou la vie grâce à Dieu? Serait-il voulu par Dieu, voire nécessaire à la foi? N'avons-nous pas à redécouvrir l'importance de déclarer «O bienheureux péché, toi qui as mérité un Rédempteur de cette nature et de cette grandeur!»²⁶?

En matière d'anthropologie théologique, il me paraît aussi important d'être à l'écoute de Morin lorsqu'il montre que l'individualité-sujet est une des catégories fondamentales du vivant et non du seul *homo sapiens/demens*. Quelle est dès lors la spécificité de l'humain? Que signifie la création de l'homme à l'image de Dieu? Toutes les bases de la plupart de nos anthropologies traditionnelles en sont chamboulées. Plus encore, une ligne directrice pour nos réflexions anthropologiques nous est donnée par Morin. Nous trouvons chez lui le fondement scientifico-philosophique

²⁶ *Missel romain*, Vigile du soir de Pâques. Cf. sur ce thème P. BÜHLER, *Le problème du mal et la doctrine du péché*, Genève, 1976, ouvrage auquel cette citation sert d'exergue.

d'une ontologie relationnelle. Certes nous n'avons pas besoin d'attendre Morin pour nous en convaincre. Sa synthèse a toutefois le double avantage de nous offrir une «théorie» anthropologique en prise directe sur ce que les sciences affirment de plus assuré aujourd'hui et de nous montrer, de manière très intéressante pour le théologien, comment la nécessaire prise au sérieux d'une réflexion existentielle dans chacune des spirales de la démarche complexe découle de cette ontologie relationnelle. Un théologien se réjouira tout particulièrement des chapitres consacrés à l'existence subjective (II, pp. 192ss.) ou à l'existentialité de la connaissance (III, I, pp. 127ss.).

3.2.3.3 *Ecclésiologie, apologétique et éthique*

L'idée qu'un système doit être à la fois ouvert et fermé aura des incidences ecclésiologiques indéniables. Une existence croyante ne peut exister qu'en dialogue avec d'autres existences croyantes, mais ne peut simultanément exister qu'en se forgeant une conviction absolument personnelle... Une Eglise ne peut exister qu'en dialogue avec d'autres Eglises et avec le «monde», mais aussi en se donnant une identité suffisamment précise pour éviter de se fondre dans son milieu... Pour subsister, tant l'existence croyante que les Eglises doivent jouer le jeu dialogique de l'ouverture-fermeture. Mais n'y aurait-il pas aussi derrière ce couple quelque chose qui se rapproche étrangement du programme bultmannien de dialogue entre le christianisme et la culture, ou encore entre la parole de Dieu et le monde et qui s'exprime en termes de rattachement et d'opposition²⁷. Le couple ouverture/fermeture nous aide également au plan éthique. La compréhension du commandement d'*aimer son prochain comme soi-même* en est éclairée. On ne peut aimer l'autre, être vraiment ouvert à l'autre que si l'on s'aime aussi soi-même, que si l'on est donc simultanément fermé à l'autre. Inversement la dialogique morinienne nous rappelle que l'on ne peut s'aimer en vérité soi-même que si on aime aussi l'autre. Des développements comme ceux de Kierkegaard au sujet de la dialectique de l'amour sont ici à reprendre²⁸.

3.2.4 *Vers de nouveaux couples théologiques*

Il va de soi que je n'ai pu mentionner ici que quelques-uns des lieux théologiques classiques au traitement desquels Morin apporte renouvellement et confirmation. Il ne convient toutefois pas d'en rester là. Morin et sa systémique mettent aussi une grande quantité de dialectiques à disposition

²⁷ R. BULTMANN, «Anknüpfung und Widerspruch» in *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, 1952, pp. 117ss. ; trad. in : *Foi et Compréhension*, Paris 1970, pp. 500ss.

²⁸ S. KIERKEGAARD *Les Œuvres de l'Amour*, OC 14, en particulier II.A, pp. 16ss.

de la théologie. La pensée complexe possède, en effet, l'avantage de se développer de manière totalement indépendante des préoccupations proprement théologiques et de permettre à la pensée théologique de sortir des ornières dans lesquelles elle est toujours tentée de se complaire. Morin nous offre ainsi d'autres portes d'entrée en théologie systématique que la Bible et les traditions théologiques. Certaines de ces dialectiques gagneront à être repensées à la lumière du paradoxe absolu, donc dans le cadre d'une théologie régulée par la dialectique paradoxale décrite dès les premiers paragraphes de cet article. Je pense ici par exemple à la sextuple dialectique entre individu-espèce-société-humanité (II, pp. 447ss.). Outre la nécessité de défendre un individualisme relationnel, cet enchevêtrement de dialectiques représente à la fois une interpellation et une aide pour nombre de réflexions anthropologiques et éthiques. Là où l'on est tenté de se centrer de manière réductionniste sur les relations souvent non dialectisées entre individu et société ainsi qu'entre individu et humanité (autres humains), il convient de faire place à la prise en compte complexe des relations définies par ces six dialectiques «inter-relationnées».

Morin, je l'ai relevé plus haut, offre un nombre considérable de couples qui peuvent devenir très suggestifs pour une théologie systématique ouverte au monde culturel d'aujourd'hui, via la Méthode et la pensée complexe. Qu'on me permette un dernier exemple qui relève de l'herméneutique. Là où l'on est toujours invité à choisir entre d'une part l'opposition de l'expliquer et du comprendre et de l'autre des hiérarchisations ou articulations qui font du comprendre une part de l'explication ou *vice versa*, la dialectique décrite par Morin (III/I, pp. 143ss.) entre l'explication et la compréhension pourrait bien avoir des accents herméneutiquement libérateurs...

4. Pour conclure

A la question principale que j'ai posée et qui était de savoir si la logique de la théologie paradoxale est vraiment différente de la raison systémique, je pense qu'il faut répondre... de manière dialectique ! Elles ont de nécessaires et réjouissantes similitudes, mais théologie et systémique morinienne diffèrent aussi considérablement, tout spécialement sur la réponse à donner à la question du sens, ce qui se reflète dans la mise en œuvre de leurs logiques respectives.

Ma seconde question était de savoir si, quand bien même les dialectiques paradoxale et morinienne ne sont pas absolument identiques, nous n'aurions pas, en Morin en particulier et dans la systémique en général, des interlocuteurs «philosophiques» privilégiés pour une reprise théologique. Ma réponse consiste à affirmer maintenant que cette possible dialogique entre théologie et systémique morinienne se révèle fructueuse pour l'une et

l'autre de ces disciplines. Elle exige, par exemple, de la pensée complexe une plus grande précision dans son utilisation des contradictions. Elle implique inversement que l'on ne puisse pas lier dialectiquement n'importe quelle théologie à la pensée complexe! Et elle incite la théologie dialectique à découvrir en Morin un interlocuteur qui pourrait redonner à cette théologie plutôt passée de mode un intérêt certain et en renouveler le discours. Puisse donc le dialogue se poursuivre!