

Revue Internationale de

ISSN 0980-1472

systemique

Vol. 7, N° 1, 1993

afcet

DUNOD

AFSCET

Revue Internationale de
systemique

Revue
Internationale
de Sytémique

volume 07, numéro 1, pages 27 - 49, 1993

Essai de lecture systémique
de l'anthropologie de Martin Heidegger

Gérard Donnadieu

Numérisation Afcset, août 2017.



Creative Commons

- I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard, 1988.
 J. G. MARCH, H. A. SIMON, *Organizations*, New York, Wiley & Sons, 1958.
 R. M. SOLOW, Growth Theory and After, *American Economic Review*, vol. 78, n° 3, 1988, p. 311.
 R. VALLÉE, Perception, Memorisation and Multidimensional Time, *Kybernetes*, Volume 20, n° 6, 1991.

ESSAI DE LECTURE SYSTÉMIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE DE MARTIN HEIDEGGER

Gérard DONNADIEU

Directeur d'Études à Entreprise & personnel¹
 Maître de conférences à l'IAE de Paris (Université Paris I)

Résumé

La systémique a trouvé ses formes d'application habituelles dans les domaines des sciences réputées « dures » (informatique, ingénierie, biologie). Le présent article constitue une tentative pour démontrer la validité de la systémique dans le domaine des savoirs « mous », en prenant comme illustration l'étude d'un système philosophique réputé parmi les plus obscurs de ce temps, à savoir celui de Martin Heidegger. Après s'être interrogé sur les finalités du système Heidegger, l'auteur en propose une lecture structurale en s'aidant d'une vue de représentations graphiques. La mise en dynamique de ces schémas permet d'explicitier deux des grands thèmes de la philosophie d'Heidegger : sa critique de la science et de la technique, sa conception de l'accomplissement humain. Si Heidegger apparaît, à certains égards, comme un précurseur de la pensée systémique, il s'en écarte néanmoins radicalement par son parti pris anti-rationnel.

Abstract

Systemic has been usually applied in fields of those sciences that are considered as "hard". The following article consists in an attempt to demonstrate the validity of "systemic" in fields of "soft" sciences. Therefore it uses, as an illustration, the study of a philosophical system that is known as one of the most obscure of his time, Martin Heidegger's one. After examination of Heidegger's system finalities the author suggests a structural interpretation based on graphics. A dynamic connection of those diagrams allows an explanation of both major themes of Heidegger's philosophy: his critical analysis of science and technics; his approach of human achievement.

If Heidegger seems, in some ways, to be a precursor of the "systemic" thought, he, yet, radically diverges of it by his anti-rational bias.

1. 48, route de la Reine, 92100 Boulogne.

L'approche systémique, dont cette revue se fait depuis plusieurs années le diffuseur efficace, se donne habituellement comme l'outil intellectuel par excellence pour entrer dans l'intelligibilité de la complexité. Et que ce soit dans les domaines des sciences de l'artificiel, du vivant et du social, les applications ne font désormais plus défaut.

Mais peut-on appliquer également la systémique à la lecture d'un système philosophique, c'est-à-dire à ce qui est traditionnellement considéré comme l'expression la plus élaborée et la plus libre de la pensée humaine ? C'est le défi que j'ai voulu relever en prenant comme « cobaye » l'un des philosophes réputés les plus difficiles et les plus obscurs de notre temps, à savoir Martin Heidegger.

Pour ceux qui l'ignorerait, malgré l'abondance des commentaires que la presse lui a consacré récemment, Martin Heidegger est un philosophe allemand né en 1889, mort en 1976, dont l'essentiel de l'œuvre a été composée au cours des années noires de l'Allemagne. Son ouvrage principal *Être et Temps* (*Sein und Zeit*) propose une austère réflexion sur l'Être, ce que dans le jargon philosophique on appelle une ontologie.

Normalement, une telle pensée était vouée à rester dans le milieu confiné de la philosophie universitaire. Or, et c'est là la surprise, elle a largement influencé de nombreux mouvements intellectuels en Occident au cours des cinquante dernières années.

En philosophie pure, l'existentialisme de Sartre s'en est recommandé explicitement, bien que cette filiation soit récusée par Heidegger lui-même. Des cercles littéraires, et de nombreux écrivains et artistes, c'est le cas de René Char, lui ont fait référence. Enfin, tout un courant de contestation de la science et de la technique, dont le mouvement écologiste est aujourd'hui en Europe l'expression politique, a puisé chez Heidegger ses arguments les plus forts.

Pour un adepte de la pensée claire, façonnée par les sciences physiques avec leur goût du fait, de la concision et de la logique, Heidegger ne peut qu'irriter. Comment aborder ces textes touffus, aux nombreux méandres de la pensée, aux multiples redites mais sous des formes différentes, aux mots bizarres comme inventés pour la circonstance ? On a l'impression de s'engager dans quelque forêt germanique, où l'on devine une vie grouillante et obscure, mais sans que l'on puisse discerner au premier abord une ligne de crête ou un plan d'ensemble.

Raison de plus cependant pour tenter l'expérience et appliquer au « système Heidegger » les capacités d'élucidation et de clarification de l'approche systémique.

I. L'APPROCHE SYSTÉMIQUE APPLIQUÉE À LA PHILOSOPHIE

Il peut sembler saugrenu de vouloir appliquer à la philosophie, cette quête millénaire du sens, une méthode d'observation et de pensée née récemment au carrefour des disciplines scientifiques « dures » (biologie, cybernétique, informatique, théorie des organisations...) qui n'ont pas habituellement une réputation de culture générale. Et pourtant, le caractère extrêmement novateur et fécond de la systémique, rien moins qu'un changement de paradigme, une nouvelle manière de déchiffrer la réalité complexe qui nous entoure, me paraît justifier en tous points le projet.

Ne peut-on en effet considérer le discours philosophique comme une forme de dialogue avec l'incertain, l'historique, le multiple, bref la complexité. Et nous voici en terrain connu, défriché et ensemencé depuis plusieurs années par quelques bons esprits venus à la systémique par les voies diverses de la biologie, de la régulation, de la sociologie ou des mathématiques¹. C'est donc à une tentative d'application des outils intellectuels de la systémique à l'étude d'un « système philosophique » que je vais m'essayer en présentant d'abord la démarche et les concepts.

I.1. Autour de la notion de système

C'est à partir du terme bien banal de système que le nouvel outil élabore ses constructions. Mais qu'est-ce qu'un système ? Comme toute notion induite de l'observation des objets naturels, la définition reste quelque peu incertaine. Dans sa définition la plus restrictive et la plus précise « un système est un ensemble d'éléments en interaction dynamique organisé en fonction d'un but ».

En fait, une telle définition est trop générale pour être vraiment utile et tenir compte de tout le contenu du concept de système, dont la richesse ne se dévoile qu'avec l'utilisation qui en est faite. Néanmoins, elle a le mérite de faire apparaître quelques idées-force dont nous pouvons trouver une application immédiate à l'étude d'un système philosophique.

Il s'agit des concepts de :

1.1. Complexité, liée à la pluralité des éléments et à leur interaction. Un système philosophique se distingue des autres discours du même type par le choix préférentiel de certains concepts (ses éléments) qu'il articule entre eux (les relations) de manière spécifique et originale. Tous les prédicats ne présentent pas le même poids. Il y a des affirmations centrales, essentielles

et des affirmations secondaires ou périphériques. Et il importe de ne pas tout mettre sur le même plan.

Au final, c'est le texte lui-même dans sa globalité qui permet de rendre compte de ses points particuliers. Ces choses sont aujourd'hui bien connues en linguistique et en herméneutique.

1.2. Mouvement et ouverture. L'équilibre d'un système est dynamique et pour cela, il doit rester ouvert sur son environnement. Cela suppose qu'une certaine marge de jeu, un certain « flou » soient reconnus au fonctionnement du système, ce que Ross Ashby a formulé sous le nom de « loi de variété requise ».

Dans un système symbolique, cette variété sera le plus souvent introduite par le caractère multivoque des expressions, une ambiguïté calculée, une certaine polysémie. Les grands textes littéraires, poétiques en particulier, présentent habituellement de tels caractères... et c'est pourquoi ils durent car les lecteurs, aux différentes époques, sont capables d'y reconnaître des harmoniques.

Chaque fois qu'un système n'est pas capable de puiser en lui-même cette ressource en « variété », il perd progressivement ses qualités d'adaptation à l'environnement et se fragilise. Transposée au discours philosophique, cette propriété s'interprète comme une apologie de la pensée « ouverte » sur la pensée « close », de l'esprit sur la lettre.

1.3. Finalité. Si la notion peut surprendre lorsqu'il s'agit de systèmes naturels, elle va en revanche de soi pour des systèmes construits par l'homme, ce qui est bien le cas avec un texte littéraire.

Un système philosophique vise toujours un certain but ou projet correspondant à l'intention avouée ou inavouée du philosophe. Il est aussi l'héritier de ceux qui l'ont précédé mais dont il a ré-aménagé les concepts en fonction du but qu'il s'est donné (ou plus exactement que le philosophe a fixé). Par ce ré-aménagement des données, les concepts finissent d'ailleurs par prendre un air de famille; ils « font système ».

De la qualité de ce ré-aménagement et de la rigueur du projet dépendent d'ailleurs la pérennité du système, c'est-à-dire sa capacité à traverser le temps et les époques, s'adaptant sous différentes formes à la diversité des cultures et des sociétés.

Par rapport à cette propriété d'auto-organisation, il semble bien que les systèmes symboliques, et plus particulièrement philosophiques, ne soient pas équivalents. Beaucoup en sont incapables et sont ainsi voués à disparaître dès que les conditions d'environnement qui avaient présidé à leur succès

viennent à changer. L'histoire de la philosophie est ainsi remplie de systèmes séduisants pour l'esprit mais qui ne présentent plus aujourd'hui aucun pouvoir d'attraction.

1.2. Comment étudier un système ?

Variété, interconnexion, mémoire, projet, auto-organisation, finalité, tous ces concepts caractérisent, à des degrés divers, un système hyper-complexe. Comment les reconnaître, les combiner, les utiliser dans une démarche qui se veut d'observation et d'action ?

Parmi les nombreuses règles dégagées empiriquement et progressivement par les systémiciens, j'en retiendrai trois qui me paraissent essentielles et se trouvent particulièrement adaptées à la suite de ce travail.

1.2.1. Axiome cartographique

Plus que d'une règle méthodologique, il s'agit d'une condition préalable à toute étude sérieuse d'un système, d'où le terme d'axiome pour la désigner.

L'axiome cartographique repose sur la distinction faite classiquement entre la carte et le territoire.

– La carte n'est pas le territoire, cela est trop évident pour avoir besoin d'un commentaire.

– Mais la carte n'est pas sans rapport avec le territoire. La preuve : si je suis automobiliste, une bonne carte routière me permettra de trouver facilement ma route à travers le territoire.

La carte est une représentation « vraie », c'est-à-dire opératoire, du territoire. Cette représentation reste cependant limitée et partielle. Elle est en effet dépendante de l'objectif des futurs utilisateurs. Si je suis prospecteur de pétrole, la carte routière me sera d'un faible secours, alors que j'apprécierai fort de disposer d'une carte géologique.

Le rapport carte/territoire/utilisateur pose ainsi le problème plus général de la relation entre l'observateur et l'objet observé. En systémique, l'observateur est rarement extérieur à l'objet observé. Cette remarque, déjà vérifiée en micro-physique (les célèbres relations d'incertitude d'Heisenberg) prend une importance déterminante dans les phénomènes sociétaux. L'observateur est toujours en interaction forte avec l'objet.

Toute modélisation d'un système est donc par essence imparfaite et partiellement subjective. C'est un « construit » de l'observateur/acteur, d'où le nom d'axiome constructiviste donné souvent par les systémiciens à ce

que j'ai préféré appeler, pour des raisons de simplicité du langage, axiome cartographique.

Appelé à étudier un système philosophique, aux développements souvent subtils pour ne pas dire abscons, le systémicien établira donc des « cartes » pour s'orienter dans la pensée de l'auteur. Ces cartes seront bien entendu étroitement dépendantes de la philosophie étudiée, mais elles traduiront aussi la démarche et l'intention du systémicien. Dans une telle approche, le philosophe peut se sentir trahi ou tout au moins appauvri. Mais une « bonne carte » sera néanmoins reconnue et valorisée comme telle par des utilisateurs du système philosophique (des étudiants par exemple).

I.2.2. Triangulation systémique

La règle semble avoir été établie par Gaston Bachelard et part du constat qu'un système peut généralement être observé sous trois aspects différents, chacun lié à un point de vue de l'observateur.

L'aspect fonctionnel est surtout sensible à la finalité ou aux finalités du système. Il cherche spontanément à répondre aux questions : que fait le système dans son environnement ? A quoi sert-il ?

L'aspect structural cherche à décrire la structure du système, l'agencement de ses divers composants. On retrouve là toute la démarche traditionnelle de la méthode scientifique classique, à la fois analytique et synthétique.

L'aspect historique (ou génétique) est lié à la nature évolutive du système, doté d'une mémoire et d'un projet, capable d'auto-organisation. Seule, l'histoire du système permettra bien souvent de rendre compte de certains de ses aspects de fonctionnement.

Naturellement, la méthode systémique se développera en combinant ces trois voies d'accès (fig. 1) ce que visualise le point S à l'intérieur du triangle. Plus exactement, on se déplacera d'un aspect à un autre au cours d'un processus en hélice qui permettra, à chaque passage, de gagner en approfondissement et en compréhension. Dans ce processus, l'observateur se trouve lui-même en interaction dynamique avec l'objet observé. D'une certaine manière, l'approche systémique l'englobe dans le processus : sa subjectivité fait aussi partie de l'ordre des choses !

I.2.3. Homomorphisme glorieux

Ce terme est emprunté à J.L. Le Moigne¹ qui entend par là restaurer la valeur du raisonnement analogique dans le discours scientifique. Largement utilisé par les philosophes de l'Antiquité et les théologiens médiévaux, ce

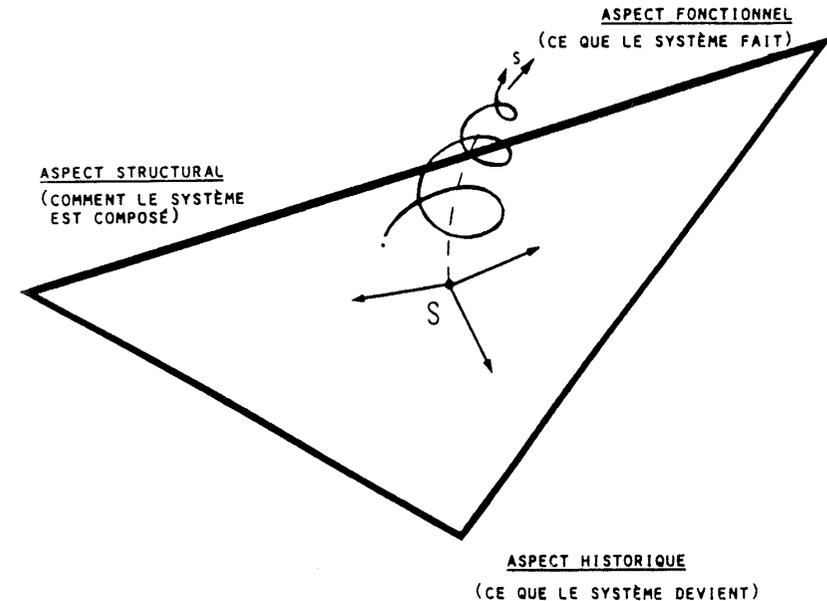


Figure 1.

mode de raisonnement s'est trouvé décrié au XIX^e siècle, au nom d'un positivisme étroit... alors même qu'il continuait d'imprégner la démarche heuristique des chercheurs.

En matière d'analogie, trois niveaux peuvent être distingués :

– la métaphore établit une correspondance souvent toute extérieure entre deux séries de phénomènes différents ou deux systèmes de nature différente. Parce qu'elle se fonde sur l'apparence, la métaphore est dangereuse et tombe sous le coup de l'adage positiviste « comparaison n'est pas raison ». Bien utilisée, la métaphore peut néanmoins constituer un premier pas vers l'homomorphisme.

– L'homomorphisme établit une correspondance surjective entre quelques traits du système étudié et les traits d'un modèle théorique ou d'un système concret plus simple ou plus commodément étudiable (que l'on appelle souvent modèle réduit). Par des observations effectuées sur le second système, il devient possible de prévoir certains aspects du comportement du système étudié.

– L'isomorphisme est la seule analogie acceptable par une démarche analytique de type cartésien. Il s'agit d'établir une correspondance bijective entre tous les traits de l'objet étudié et ceux d'un modèle censé reproduire une image de l'original où rien n'est oublié, ni dans la description, ni dans le fonctionnement.

Utilisable pour les systèmes à faible complexité de la physique et de la chimie, l'isomorphisme n'est guère tenable pour les systèmes complexes, et cela malgré la tentative d'augmenter considérablement le nombre de variables prises en compte. Par un glissement inévitable, on en est donc venu à accepter l'imperfection du modèle comme un mal nécessaire.

Le retournement de perspective apporté par l'approche systémique consiste à considérer que cette analogie honteuse, tout juste bonne pour les sciences humaines, est en réalité une condition indispensable de toute connaissance. Le modèle homomorphe est sans doute plus simple que le réel, mais c'est pourquoi nous le comprenons, pourquoi nous pouvons l'utiliser pour orienter nos actions.

C'est pourquoi également nous n'aurons aucun scrupule à utiliser le raisonnement analogique pour entrer dans la compréhension d'un système philosophique.

II. LE SYSTÈME DE MARTIN HEIDEGGER

Je vais maintenant appliquer les principes précédents pour essayer de construire un « modèle » systémique de l'anthropologie de Heidegger. Cela suppose, bien entendu, d'introduire d'inévitables simplifications dans une pensée extraordinairement complexe, touffue, pour ne pas dire confuse et dont la forme et l'écriture ne sont pas évidentes d'accès. Je me bornerai donc à une œuvre de cartographe efficace, faisant seulement figurer sur sa carte les routes principales, les fleuves, les accidents de terrain importants. Pour ce faire, j'utiliserai la méthode de triangulation en commençant par traiter d'abord l'aspect fonctionnel, puis beaucoup plus longuement l'aspect structural, ce qui me permettra de proposer une représentation graphique, enfin l'aspect historique sous forme d'une mise en dynamique du modèle.

II.1. Finalités

Un préalable existe. En quoi un système artificiel constitué par des symboles, des concepts, des mots, des expressions peut-il être dit finalisé ?

La question se pose au moins à trois niveaux et renvoie :

– au sens du texte lui-même, tel qu'il se donne dans l'articulation des mots et des concepts ;

– à l'intentionnalité du penseur, ici Martin Heidegger, telle qu'elle s'affiche, ou se masque, dans l'ensemble de ses discours et de sa vie ;

– à l'intentionnalité de l'analyste-lecteur, plus ou moins disposé à discerner telle ou telle finalité. On retrouve là l'inévitable interaction observateur/objet.

Concernant la philosophie de Heidegger, on peut tenir que l'homme s'est expliqué sur le sujet. Il n'a jamais caché son intention de reprendre l'interrogation philosophique au point où, selon lui, elle avait été abandonnée par la pensée occidentale ; c'est-à-dire depuis Socrate. Par-delà la métaphysique, « cette impasse tragique de l'esprit », il entend renouer avec l'intuition (holiste ?), des pré-socratiques, lorsque la pensée humaine se trouvait en harmonie spontanée avec le monde, les hommes et les dieux. Pour cela, il convient de sortir de la pensée classificatoire (qui se focalise sur l'élément) pour penser la relation.

En résumé, on peut admettre que les buts affichés par le système heideggerien et proclamés par Heidegger lui-même sont :

– sortir d'une métaphysique « chosiste », qui domine en Occident depuis Platon et qui a desséché toutes choses y compris Dieu ;

– rétablir une relation perdue avec l'essentiel... c'est-à-dire avec l'Être ;

– rendre compte à cette occasion, et autrement que par un discours humaniste déconsidéré, de la singularité de l'Homme.

A ces buts parfaitement clairs et affichés, on peut se demander si l'homme Heidegger n'ajoutait pas quelques motifs plus personnels. Je m'explique :

– rompre avec 20 siècles de tradition philosophique est un puissant moyen, si cela réussit, de faire parler de soi et d'acquérir la notoriété. N'est-ce pas l'ambition de tout universitaire ?

– situer une telle démarche de « retour aux sources » en pleine montée de l'irrationnel et du mouvement nazi n'est pas neutre. On peut se demander avec Georges Steiner² si Heidegger n'a pas rêvé quelques temps de devenir le penseur officiel du régime ;

– transposer à la philosophie, sous une forme entièrement laïcisée, un certain nombre de concepts dont l'origine théologique est manifeste, ne trahit-il pas quelques contentieux personnels, surtout connaissant l'itinéraire de Heidegger qui fut étudiant en théologie ?

Enfin, moi-même, en cherchant à scruter les finalités de Heidegger et de son système, ne suis-je pas tenté de projeter sur sa pensée ma propre intentionnalité, mon irritation, mes partis pris ? Sans doute un peu.

Quoi qu'il en soit des arrières-pensées réelles ou supposées, on peut tenir dans un premier temps comme finalités explicites du système de Heidegger : la critique de la métaphysique, le rétablissement de la relation à l'Être, une nouvelle définition de l'homme.

II.2. Structure

On cherche à mettre en situation d'interaction les composants essentiels du modèle, et en partant du principe que la relation entre composants est plus importante, pour la compréhension du système, que la nature de chaque composant.

En première analyse, on peut retenir l'existence de trois composants essentiels : les étants subdivisés eux-mêmes en objets naturels (les choses) et objets symboliques (les représentations, les *weltanschauungen*), l'Être, le *Dasein* (forme d'être spécifique de l'étant-homme). Nous allons construire progressivement le schéma structural à partir de ces trois composants.

II.2.1. La ligne ontique... ou l'homme parmi les étants

Les étants constituent pour Heidegger tout ce qui existe dans notre environnement, qu'il s'agisse des objets matériels (une pierre, une table) et vivants (un arbre, un animal) rencontrés dans la nature (une nature déjà transformée par l'homme) où des objets symboliques (êtres de raison) conçus par l'homme pour « représenter » cet environnement et que l'on peut regrouper sous l'appellation de socio-culture.

L'homme est en quelque sorte le point de rencontre entre ces deux univers. Appartenant à la nature par son enracinement biologique, il élabore en permanence un univers de signes, de symboles, de représentations, de *weltanschauungen* : le langage, les mythes, la science, l'art, la philosophie, la religion... Cette socio-culture a une capacité de rétroagir avec la nature, par le biais de la technique, et à transformer ainsi la nature originelle. Avec l'avènement de la science moderne, cette boucle de rétroaction a pris une ampleur considérable. Devenue techno-science, elle constitue ce troisième monde entre nature et socio-culture dont parle Karl Popper et a tendance à échapper de plus en plus à son auteur humain.

Éléments de la socio-culture, les *weltanschauungen* sont des constellations de valeurs caractéristiques d'une époque particulière et qui marquent les

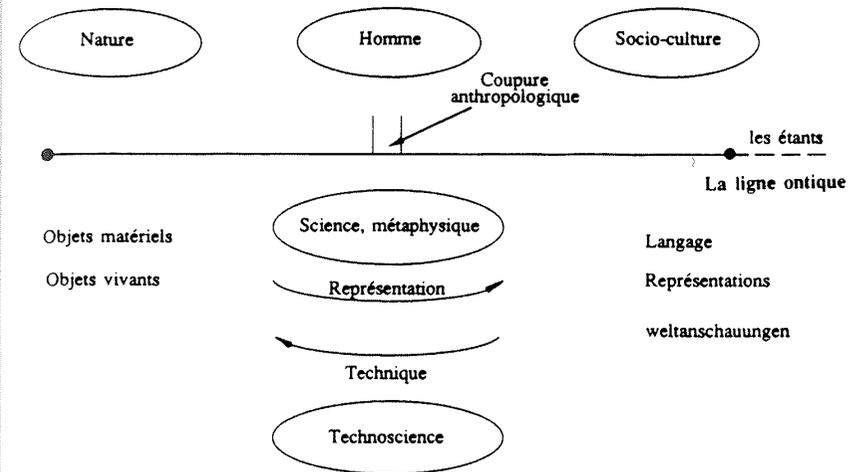


Figure 2.

comportements et les croyances des hommes à cette époque. Cette dépendance des hommes aux valeurs du temps constitue pour Heidegger le « on ». On vit et on pense comme il est normal de vivre et de penser à son époque. L'éthique elle-même n'échappe pas à cette condition. On peut y voir la manière de se représenter, à un instant donné, les rapports des hommes entre eux. Valeurs et *weltanschauungen* sont, en quelque sorte, des étants-représentations.

Pour Heidegger, toute la science et la philosophie depuis Socrate, se sont situées au seul niveau des étants, c'est-à-dire de l'ontique. Elles ont été attentives à la différence entre étants, à la différence ontique; les dieux ou Dieu faisant d'ailleurs partie de ces étants. Cette orientation de la pensée occidentale constitue selon Heidegger une tragique impasse, celle de l'oubli de l'Être, impasse qu'il va s'efforcer de surmonter.

On notera par ailleurs que la conception de l'homme comme un étant singulier, point de liaison entre nature et socio-culture, caractérise l'anthropologie de toutes les philosophies dites de l'extériorité (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan...).

II.2.2. L'Être proche et lointain

Qu'est-ce que l'Être ? Quel rapport y a-t-il entre l'Être et les étants ?

L'Être n'est pas un objet, ni un fondement du monde, ni encore moins Dieu.

L'Être est, mais s'il n'est pas un étant, il est plus que tout étant. Il est ce par quoi l'on comprend l'étant, la lumière qui révèle l'étant.

L'Être est ce qui est à la fois de plus rapproché et de plus éloigné « plus éloigné que tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant ». En forme de paradoxe, Heidegger parle à propos de l'Être, de « proximité éloignée ».

Mais sur l'Être en soi, on ne sait rien, sauf qu'Il est. Et la seule manière d'en parler consiste finalement à le situer par ses relations aux étants et à l'homme (fig. 3).

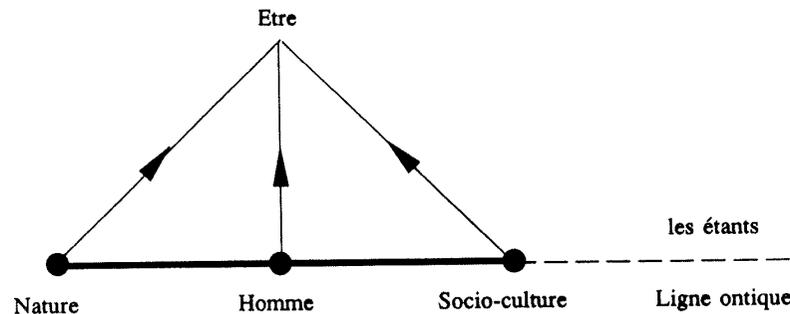


Figure 3.

L'Être apparaît alors comme ce qui est derrière tous les étants, y compris l'homme. Il est ce qui donne consistance aux étants. Il est au commencement. « L'Être est le transcendant pur et simple » écrit Heidegger, et il ajoute « Ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, c'est l'Être ».

Toute la démarche de Heidegger va être alors de penser l'Être dans sa relation aux étants et à l'homme. Pour lui, « il y a une pensée plus rigoureuse que la pensée conceptuelle », celle qui s'attache à penser l'Être.

La métaphysique manque l'Être parce qu'elle a toujours pensé l'étant, y compris quand elle s'interroge sur l'Être. Elle travaille en effet sur les représentations, étants particuliers de la socio-culture. L'Être reste scellé à la métaphysique... alors que c'est lui qui nous donne de rencontrer les étants.

Dans la conception de Heidegger, l'Être est complexe, dual. Il y a de la « fureur » dans l'Être, comme il y a de « l'indemne ». L'Être pousse à leur accomplissement ultime ces deux pôles ; l'un vers la grâce, l'autre vers la ruine. Il y a combat, dramaturgie. Être et historicité sont ainsi liés.

De ce point de vue, les philosophies qui reconnaissent la dimension historique de l'existence humaine (comme le marxisme ou l'hégélianisme) présentent une évidente supériorité sur celles (comme l'existentialisme sartrien) qui sont enlisées dans un subjectivisme individualiste.

On peut cependant se demander si cette conception « historique » de l'Être n'est pas la transposition d'une mythologie germanique d'inspiration manichéenne ou la ré-introduction subreptice de la dialectique de Hegel.

II.2.3. La ligne ontologique... ou de l'Être au Dasein

Et l'homme dans tout cela ? Comme font les philosophie de l'extériorité, on peut limiter l'homme à l'horizontalisme de la ligne ontique. Mais telle n'est pas la position de Heidegger. Pour lui, l'homme est « l'étant dans lequel il est question de l'Être ». Le *Dasein*, terme que l'on renonce aujourd'hui à traduire, désigne la subjectivité humaine en tant qu'ouverture à la question de l'Être.

Le *Dasein* est caractérisé comme « projection de l'Être », « éclaircie de l'Être ». Le *Dasein* est désir manifesté par l'Être, car pour l'Être, désirer, c'est identiquement « faire être », mettre à l'existence.

Ce qui définit le *Dasein*, c'est ainsi sa relation à l'Être. Le *Dasein* n'existe qu'en référence à l'Être. Sans la relation à l'Être, l'homme n'est rien.

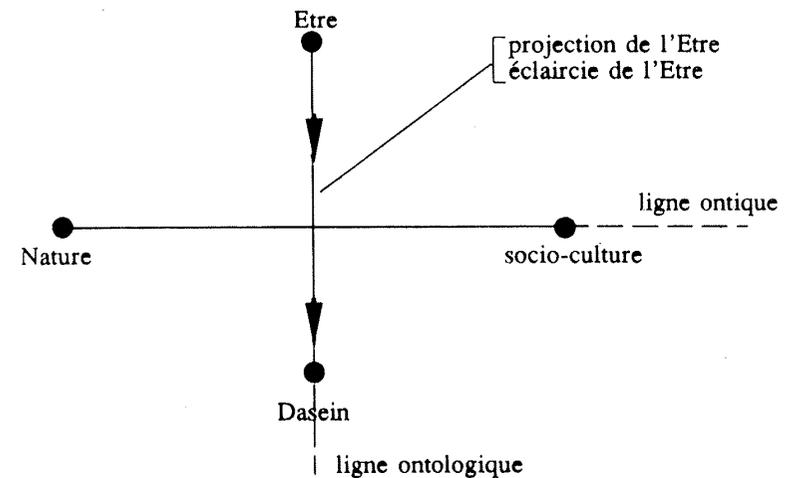


Figure 4.

Fonder l'homme « en soi », sur le *cogito* par exemple, ou sur la conception traditionnelle « d'animal doué de raison » (ce qui constitue pour Heidegger l'erreur de biologisme), c'est le concevoir comme un étant et non dans sa relation ontologique. Le même reproche peut être fait aux humanismes qui définissent l'homme en fonction de *weltanschauungen*. Toutes ces approches ne peuvent conduire qu'à manquer l'essence de l'homme.

Dans la relation Être/*Dasein*, c'est l'Être qui est premier. Pour Heidegger, « il y a principalement de l'Être », et l'homme se situe dans l'Être. Le *Dasein* se situe dans la dépendance de l'Être et non comme la production de l'Être. Il fait partie de l'Être et l'Être a besoin de l'homme. « L'Être attend toujours que l'homme se le remémore comme digne d'être pensé. » C'est pourquoi on dit trop peu de l'Être si on ne mentionne pas la présence de l'homme ; on dit trop de l'homme quand on le pose en soi et qu'on mentionne seulement ensuite son rapport à l'Être.

L'Être est la patrie de l'homme et la pensée est alors la relation du *Dasein* à l'Être. Il y a en quelque sorte une boucle de causalité circulaire entre l'Être et le *Dasein*. Le *Dasein*, projection de l'Être, se re-projette à son tour vers l'Être par le moyen du langage et de la pensée. « Il y a l'histoire de l'Être à laquelle appartient la pensée comme mémorial-pensée de l'Être. »

C'est cette boucle de rétroaction que nous allons étudier maintenant.

II.2.4. L'*ek-sistence* comme être de l'homme

Projection de l'Être, le *Dasein* a à se rendre disponible à l'Être afin de pouvoir le dire. S'installer dans le rapport à l'Être par le moyen d'un langage devenu signifiant, constitue l'exister de l'homme, ce qu'il est seul à avoir en propre et que Heidegger appelle l'*ek-sistence*.

C'est seulement dans la mesure où l'homme reconnaît sa relation à l'Être qu'il existe (*ek-siste*). « Se tenir dans l'éclaircie de l'Être, c'est ce que j'appelle l'*ek-sistence* de l'homme. » Pour Heidegger, l'homme seul possède cette manière d'être. Et c'est pourquoi l'*ek-sistence* de l'homme n'est en rien comparable à l'existence des autres étants. Seul l'homme peut se tenir ainsi dans « l'éclaircie de l'Être ». Le *Dasein* est dans l'Être, comme projection de l'Être et « retour à l'Être » (*ek-sistence*) par le moyen du langage qui est « la maison de la vérité de l'Être ».

La vocation de l'homme est de se tenir dans ce double rapport de « projection de l'Être » et de « dire de l'Être » (*ek-sistence*). En cela est le souci de l'homme.

Mais le dire suppose d'abord l'écoute et non le voir qui est de l'ordre de la pensée classificatoire, celle justement que rejette Heidegger sous l'accusation

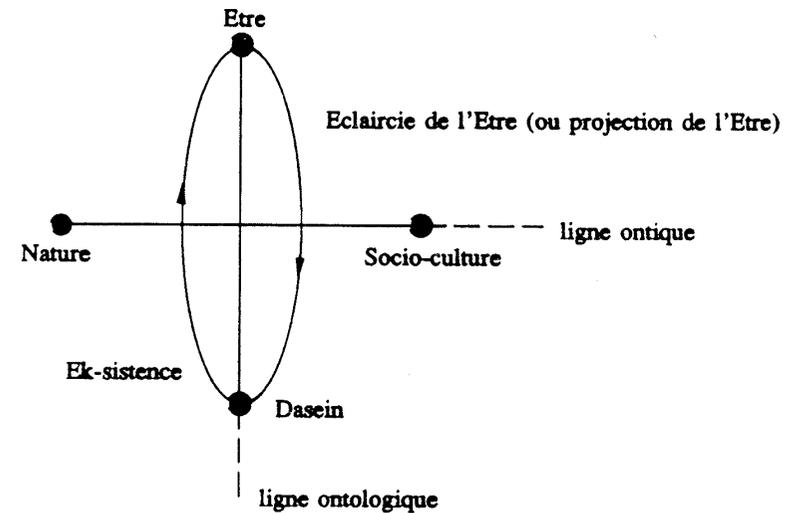


Figure 5.

de métaphysique. C'est seulement lorsque l'homme s'installe dans ce rapport privilégié à l'Être que le langage devient signifiant et « extatique ».

L'homme ne s'achève pas dans l'homme mais dans l'Être. « L'homme est plus que l'homme. » De cela, Heidegger rend compte par de multiples expressions :

- L'homme est le berger de l'Être ;
- L'homme est le voisin de l'Être ;
- L'homme habite dans la proximité de l'Être.

C'est cette relation, oubliée par la métaphysique, qui est fondatrice. Elle est en amont de tout concept, avant toute représentation. Les catégories philosophiques (par exemple la distinction entre essence et existence) et scientifiques viennent après, elles classifient l'étant... et c'est un des reproches qu'il fait à Sartre. Finalement, Heidegger ne veut-il pas nous dire que l'essence de l'homme est relationnelle. Je n'*ek-siste* pas en soi mais dans ma relation à l'Être.

On comprend alors en quel sens Heidegger refuse que sa philosophie puisse être qualifiée d'humanisme (sans pour autant être inhumaine ou anti-humaine). A la différence de l'humanisme, ce n'est pas l'homme qui est premier (l'homme mesure de toutes choses) mais l'Être, l'Être extérieur à l'homme, au sujet, aux étants, aux représentations.

II.3. Dynamique

Est-il pertinent de parler d'aspect historique (ou génétique) pour un système philosophique ? S'il est en effet relativement facile de suivre l'évolution au fil du temps d'un système naturel (un être vivant, une espèce, un biotope...) ou d'un système artificiel tiré de la socio-culture (un artéfact technique, une entreprise, une institution...), quel rôle donner au temps, à la durée, au sein d'un système philosophique ?

Pour Heidegger, l'interrogation se corse par le fait qu'il est par excellence le philosophe du temps, et le temps pensé dans ses rapports avec l'Être. Mais ne peut-on justement tirer de cette spécificité, les éléments d'une modélisation dynamique, c'est-à-dire la mise en mouvement de la structure conceptuelle qui vient d'être présentée dans le paragraphe II.2.

A ce stade de la réflexion, au moins deux schémas dynamiques sont identifiables dans le discours d'Heidegger : la dynamique de l'oubli de l'Être et la dynamique de l'accomplissement.

II.3.1. Dynamique de l'oubli

L'homme peut être tenté de s'établir sur la seule ligne ontique, immergé en quelque sorte dans les étants, envahi par eux. La dimension ontologique est alors perdue, il y a aplatissement de l'existence de l'homme : c'est l'oubli de l'Être.

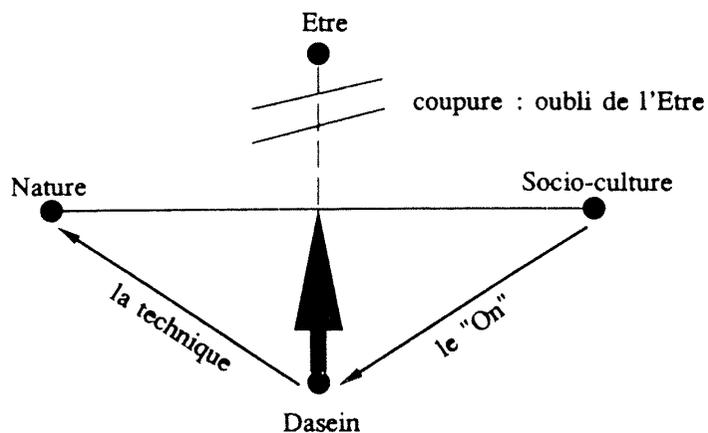


Figure 6.

Comment se développe un tel oubli ?

Dans un premier temps, l'univers des représentations issu de la socio-culture exerce sur l'homme une influence tyrannique. Le *Dasein* est envahi par les *weltanschauungen*, par les discours à la mode, par la publicité. C'est le monde impersonnel du « On ». « On pense » comme tout le monde ; « on dit » ce qu'il convient de dire dans son état de vie. La pensée se banalise, perd son goût et son timbre lorsqu'elle devient ainsi un outil rationnel, technique, de l'explication conceptuelle. S'écartant de l'Être pour s'intéresser aux seuls étants, la pensée ne peut que décliner. Sur cette voie du déclin, le *Dasein* est puissamment encouragé par la raison, laquelle est selon Heidegger la « contradiction la plus acharnée de la pensée ». Instance calculatrice, organisatrice, déployée pleinement dans le monde technique, la raison est totalement immergée dans les étants ; c'est-à-dire indisponible pour s'ouvrir à l'Être.

Et cela consiste l'impasse de la philosophie et également de la science.

Dans un deuxième temps, cette préoccupation exclusive pour les étants va se traduire par une volonté d'agir sur les étants (surtout les étants de la Nature) par le moyen des représentations efficaces de la techno-science. C'est le « faire » de la technique.

On rappellera à cette occasion l'aphorisme célèbre de Karl Marx : « La philosophie s'est bornée jusqu'ici à expliquer le monde ; il s'agit maintenant de le transformer ».

Heidegger s'inscrit naturellement aux antipodes d'une telle conception. Pour lui, la technique est en effet un mode « d'arraisonner » le monde, différent de celui qui autrefois consistait à le cultiver. L'étant, par la technique, devient une sorte d'appendice de l'homme, qui ne trouve en face de lui que lui-même. En cela est le « danger suprême » de l'arraisonnement technique. Dans l'univers technicisé, l'homme ne rencontre l'Être nulle part. « C'est l'essence de la technique, en tant qu'elle est un destin de dévoilement, qui est le danger. »

Les deux moments complémentaires du « on » et du « faire » convergent sur la même conséquence : l'oubli de l'Être. L'oubli est une véritable chute.

Toutefois, même oubliée, la relation Être/*Dasein* subsiste à l'état de trace. Mais l'Être reste alors à penser (« la vérité de l'Être demeure impensée ») et l'*ek-sistence* est voilée.

II.3.2. Dynamique de l'accomplissement

A l'inverse de la configuration précédente, il s'agit ici de décrire la dynamique permettant au *Dasein* de s'enraciner dans une relation privilégiée

à l'Être. Comment se réalise un tel accomplissement et quelles sont ses conditions ?

La relation à l'Être passe par le langage, le « dit » de l'Être. Pour Heidegger, le langage est la « maison de la vérité de l'Être », c'est-à-dire ce par quoi l'Être va pouvoir être pensé et dit par le *Dasein*. La vérité de l'Être est le « dit de l'Être ».

Mais il ne s'agit pas, bien entendu, de n'importe quel langage et de n'importe quelle pensée. A la différence de son utilisation calculatrice et opératoire dans la technique, la pensée est pour Heidegger accomplissement de la relation à l'Être. Pour cela, il faut libérer le langage de son fatras conceptuel et retrouver la saveur des mots. De constatative, lorsqu'elle est mise en œuvre par les scientifiques, la pensée devient performative avec les poètes, et les vrais penseurs. « La pensée est un faire... supérieur à toute action par l'insignifiance de son accomplir. »

Pour Heidegger, « remettre la pensée dans son élément », c'est retrouver cette source poétique de la pensée. D'où la place déterminante qu'il donne à la poésie, et plus particulièrement à la poésie allemande dont le modèle achevé est représenté pour lui par Hölderlin. Ce que l'Être dit à la pensée émerge par excellence dans la parole du poète : « la parole heureuse ».

La parole poétique, dans sa relation privilégiée à l'Être, peut alors se nourrir des étants, ces étants qui sont autant de projections voilées de l'Être. Il semble d'ailleurs que pour Heidegger, l'étant, la représentation de l'étant, le langage qui permet cette représentation, se situent tous trois dans cette relation de dépendance originelle à l'Être.

Malgré cet éloge appuyé de la poésie, Heidegger affirme néanmoins la possibilité d'une pensée sur l'Être qui soit de type philosophique. Mais cette pensée est toute pétrie de la parole poétique. C'est le poète qui la recueille puis la passe au philosophe. De plus, cette pensée n'a rien de métaphysique, métaphysique grandement sur-évaluée par l'Occident. Elle reçoit sa loi de l'Être lui-même... et non des règles de la logique ! Pour penser l'Être, il faut en effet simplicité, humilité, pauvreté... ce que le philosophe ne sait pas en règle générale faire, mais le poète si.

Ainsi débarrassé des oripeaux de la métaphysique, de la science et de la technique, le philosophe est en situation pour penser l'Être. Porter l'Être au langage devient même l'unique affaire de la pensée. L'Être est alors cette possibilité qui entraîne le *Dasein* hors de lui-même, le projetant vers d'autres possibilités d'être, à l'infini.

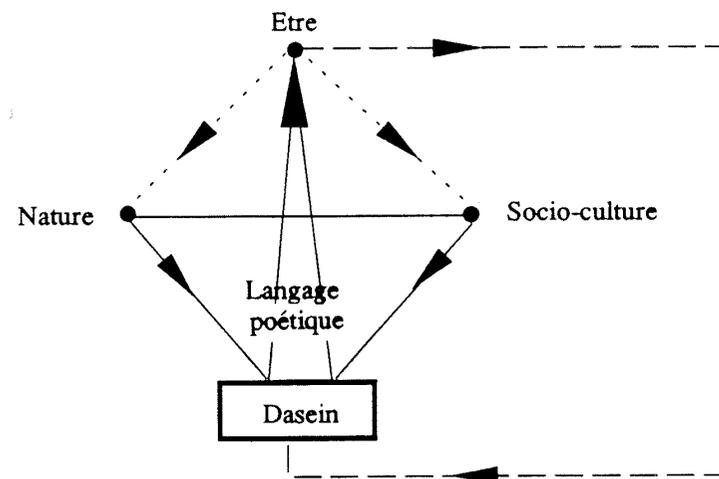


Figure 7.

II.4. Évaluation critique

Dans l'application de la triangulation systémique à l'analyse de la pensée d'Heidegger, me voici rendu à la fin du premier tour d'hélice. Sans doute pourrait-on en envisager un second dont l'ampleur dépasserait largement en étendue et en profondeur le premier. Cela pourrait donner une thèse sur Heidegger. Mais tel n'était pas mon projet. Aussi, il est temps de conclure sur une appréciation d'ensemble.

II.4.1. Originalité et modernité de Heidegger

Par sa volonté de sortir de la pensée classificatoire et substantialiste des grecs, qui devait ensuite marquer tout l'Occident, Heidegger est conduit à exalter la relation, et d'abord la relation Être/*Dasein*. Les étants ne sont pas d'abord définis en soi, comme substance, mais dans leur relation à l'Être. Pour le *Dasein*, on pourrait même dire qu'il est sa relation à l'Être.

Ce faisant, Heidegger anticipe et annonce la pensée systémique qui, à partir des années 1950, dira dans les catégories plus « dures » de la science une chose semblable. Un économiste systémicien, René Passet écrit³, parlant bien entendu des objets de sa discipline « le relationnel prime le rationnel ».

Parce que la relation est fondatrice – et non la substance – on n'a pas le droit de séparer, de couper les composants de la source qui leur donne sens. Il faut

voir là la raison profonde de la critique par Heidegger de la métaphysique qui décompose ce qui est de soi uni, de l'humanisme (qui centre tout sur l'homme et le considère « en soi » aussi bien dans les philosophies idéalistes et existentialistes), de la science et de la technique (qui ont bâti leur pouvoir sur le principe cartésien de réduction du tout à l'élémentaire et du complexe au simple).

Pour les mêmes raisons, Heidegger est un puissant antidote à toute clôture de la pensée. Il a une perception intuitive et spontanée de ce qu'est un système ouvert. En refusant l'humanisme, il plaide en fait pour une conception de l'homme comme « système ouvert »... ouvert sur l'Être. Si on définit le dogmatisme en philosophie comme un système conceptuel fermé (ou faiblement ouvert), la pensée de Heidegger apparaît puissamment anti-dogmatique.

II.4.2. Faiblesses d'une pensée

Par-delà les intuitions fulgurantes d'Heidegger et qui justifient largement la place qui est faite aujourd'hui à sa pensée, celle-ci comporte cependant des aspects discutables pour ne pas dire insupportables. On peut certes les expliquer par l'homme Heidegger, avec ses limites, ses conditionnements et ses préjugés. Ils font peser néanmoins plus qu'une ombre sur l'ensemble du discours.

a) Un anti-technicisme suspect

La critique faite par Heidegger d'une science réductrice et calculante me semble tout à fait fondée. Mais elle s'adresse à la science positiviste issue du XIX^e siècle et ne vaut pas des nouvelles approches qui se construisent depuis trente ans, particulièrement en biologie, en économie, en sociologie des organisations, dans le cadre de la démarche systémique. Sur ce point au moins, la position de Heidegger est dépassée.

Mais il y a plus grave. Heidegger a opposé la poésie à l'industrie, l'art à la technique, le métier de l'artisan à la façon de l'ingénieur. Il a fait de l'usine une maladie de l'esprit et a porté sur le terrain de l'ontologie une incrimination éparse dans les écrits de nombreux penseurs mal à l'aise dans la société industrielle et dont Jacques Ellul reste en France un bon représentant. Or, cette attitude, ainsi que le montre François Guéry⁴ peut, pour le moins, être suspectée de parti-pris aristocratique. L'objet manufacturé en effet blesse à mort l'*ego* aristocratique, car il efface les originaux au profit des copies et promeut indéfiniment des doubles. Par ce moyen, il réduit les différences sociales, unifie la cité et « fait d'autrui mon semblable, mon

frère ». Les hiérarchies « naturelles », celles qui se trouvent exaltées par la vision aristocratique de l'existence, se trouvent ainsi contestées.

Ce courant aristocratique existait dans l'Allemagne du jeune Heidegger ; exalté par F. Nietzsche, il s'était épanoui dans le pan-germanisme avant de prendre la forme pathologique du nazisme avec son concept de « race des seigneurs ». Certes, on ne peut traiter Heidegger de nazi, il était trop intelligent pour adhérer à une pensée aussi primitive et perverse, mais on peut estimer avec Georges Steiner² qu'il a eu, dans les débuts au moins, des complaisances.

b) Un statut exorbitant donné à certaines formes de langage

Heidegger fait du langage humain la « maison de la vérité de l'Être » et lui reconnaît ainsi un statut fabuleux. Mais de quel langage s'agit-il ? Les langues naturelles, la langue savante des philosophes, les langues opératoires des spécialistes... En fait, il s'agit principalement du langage poétique, plus particulièrement de la poésie allemande dont il trouve une réalisation inégalée dans Hölderlin.

Mais n'y a-t-il pas là absolutisation induite d'une forme culturelle ? L'allemand serait-il par hasard la langue des dieux ? Et pourquoi parler si peu d'autres formes de langage qui, au moins autant que la poésie, ont vocation à dire l'indicible : musique, danse, peinture, architecture, bref toutes les formes d'art. Pourquoi omettre également la mystique et exiler ainsi la religion dans quelques recoins obscurs de l'étant ? Pour être cohérent avec lui-même, Heidegger devrait retenir la dimension mystique et contemplative du phénomène religieux, dont une certaine affinité au moins extérieure avec la poésie est évidente (cf. écrits des grands mystiques comme Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila).

c) La prétention du philosophe

Après avoir risqué de sacraliser de façon exclusive la poésie, Heidegger qui n'est pas poète, se voit dans l'obligation de légitimer le travail du philosophe. Il lui faut retrouver in-finé la légitimité du discours philosophique, et en particulier du sien ! Mais comment fonder alors un tel discours après avoir répudié, pour délit de métaphysique, toute conceptualisation logique ? N'y a-t-il pas là contradiction ?

Sa réponse est dans une sorte de poétique philosophique, le philosophe recevant son matériau du poète. Mais une telle pensée, fondamentalement poétique, et qui prétend se passer de notions, de concepts et de logique, est-elle encore d'intention philosophique ? Heidegger l'affirme qui postule qu'il

s'agit d'une efflorescence de l'Être à notre conscience. Mais pourquoi pas alors tous nos rêves, nos fantasmes, notre inconscient n'auraient-ils pas ce statut ? Dira-t-on qu'il s'agit de l'Être !

Il y a une grande prétention dans la démarche d'Heidegger à vouloir penser ainsi dans l'absolu, directement, en faisant l'économie des concepts et des représentations. Alors qu'il est l'homme de la médiation conceptuelle, le philosophe peut-il saisir l'Être à bras le corps sans cesser d'être philosophe ? Peut-on penser sans représentations ? La réponse de Heidegger pourrait bien conduire au final à un subjectivisme stérile.

Certes, la représentation introduit toujours dans la pensée une limite, mais elle soutient en même temps. Par l'opérationnalité qu'elle apporte, la représentation rend possible l'étalonnage des pensées entre elles, au moyen de la communication entre les hommes et du recours au principe de réalité.

Accepter la médiation des représentations suppose que l'on ait reconnu le caractère limité et contingent de toute pensée :

- nous ne pensons jamais seuls mais en relation avec les autres ;
- malgré nos efforts, nous restons toujours à la périphérie de l'Être.

Il n'est pas sûr que Heidegger ait fait sienne cette exigence d'humilité et c'est en quoi il se sépare ici radicalement de la démarche systémique. Le systémicien sait bien que les modèles qu'il utilise pour comprendre le réel ne sont que... des modèles. Il n'est plus au stade de pensée où l'on identifie la carte avec le territoire. Mais le systémicien sait aussi qu'il ne peut pas penser et travailler sans carte et sans modèle... et que tous les modèles ne sont pas équivalents ! Certains sont supérieurs à d'autres relativement aux buts que l'on poursuit.

Après avoir cassé la prétention métaphysique à penser les étants dans l'absolu, avoir mis en évidence la supériorité de la relation sur la substance, Heidegger nous laisse finalement sans véritable réponse pour « dire l'Être » autrement que par les moyens bien connus de la poésie et de l'art. Bien persuadé de la valeur de ces chemins vers l'ineffable, je reste néanmoins convaincu que nous pouvons tirer aussi quelques profits de l'utilisation des modèles conceptuels, même si ceux-ci s'avèrent quelquefois plus proches de la métaphore que de l'homomorphisme. Sauter de modèle en modèle pour s'approcher asymptotiquement de la réalité ultime, n'est-ce pas après tout une manière poétique de faire de la science ?

Notes et Références

1. Parmi l'abondante bibliographie existante, on retiendra les auteurs les plus connus : L. Von Bertalanffy, *Théorie Générale des Systèmes*, Paris, Dunod, 1972 (traduit de « *General System Theory* » Braziller, NY, 1968). H. Laborit, *La nouvelle grille*, Paris, R. Laffont, 1974. J. de Rosnay, *Le macroscopie*, Paris, Seuil, 1975. H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil, 1979. J.-L. Le Moigne, *La théorie du système général*, PUF, 1977.
 2. G. Steiner, *Martin Heidegger*, Paris, Flammarion, 1987.
 3. R. Passet, *L'économique et le vivant*, Paris, Payot.
 4. F. Guéry, *La société industrielle et ses ennemis*, Paris, Orban.
- M. Heidegger sur lesquels s'est appuyée la rédaction de cet article : - *Lettre sur l'humanisme*, Aubier-Montaigne, 1964. - *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1967. - *Être et temps* (traduction d'Emmanuel Martineau), Authentica, 1985.