

**Frédéric LAUPIES**, Prof. en Classes Préparatoires aux Grandes Écoles à Versailles  
Cours interactif donné dans le cadre du Programme *Europe, Éducation, École*  
Diffusé en visioconférence le 21 décembre 2017 de 10h10 à 12h00  
En direct : <http://melies.ac-versailles.fr/projet-europe/visio/>  
En différé : <http://www.proejt-eee.eu> - <http://www.dailymotion.com/projeteee>  
Programme : <http://www.coin-philos.net/eee.17-18.prog.php>  
Nos cours en ligne : [http://www.coin-philos.net/eee.13-14.cours\\_philo\\_en\\_ligne.php](http://www.coin-philos.net/eee.13-14.cours_philo_en_ligne.php)  
Contact : [europe.education.ecole@gmail.com](mailto:europe.education.ecole@gmail.com)

## **QUEL EST L'OBJET DE L'INTERPRÉTATION ?**

### **Texte 1**

Heidegger *Etre et temps* § 7. *La méthode phénoménologique de la recherche.*  
C. *Le pré-concept de la phénoménologie*

Il suffit d'évoquer concrètement ce que vient d'établir l'interprétation du « phénomène » et du « logos » pour que saute aux yeux le lien interne unissant les choses visées par ces deux termes. L'expression phénoménologie peut être formulée en grec : λεγειν τα φαινομενα ; mais λεγειν signifie αποφαινεσθαι. Phénoménologie veut donc dire : αποφαινεσθαι τα φαινομενα : faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même. Tel est le sens formel de la recherche qui se donne le nom de phénoménologie. Mais ce n'est alors rien d'autre qui vient à l'expression que la maxime formulée plus haut : « Aux choses mêmes ! »

Le titre de phénoménologie présente donc un sens autre que les désignations comme théologie, etc. Celles-ci nomment les objets de la science considérée selon leur teneur réelle propre. Mais « phénoménologie » ne nomme point l'objet de ses recherches, ni ne caractérise leur teneur réelle. Le mot ne révèle que le *comment* de la mise en lumière et du mode de traitement de *ce qui* doit être traité dans cette science. Science « des » phénomènes veut dire : une saisie *telle* de ses objets que tout ce qui est soumis à élucidation à leur propos doit nécessairement être traité dans une mise en lumière et une légitimation directes. L'expression tautologique de « phénoménologie descriptive » n'a pas au fond d'autre sens. Description ne signifie pas ici un procédé comparable — par exemple — à celui de la morphologie botanique ; bien plutôt ce titre a-t-il à nouveau un sens prohibitif : tenir éloignée toute détermination non légitimatrice. Quant au caractère de la description elle-même, c'est-à-dire au sens spécifique du λογος, il ne peut être fixé qu'à partir de la « réalité » de ce qui doit être « décrit », c'est-à-dire porté à une détermination scientifique conforme au mode d'encontre de phénomènes. Formellement, la signification du concept formel et vulgaire de phénomène autorise à appeler phénoménologie toute mise en lumière de l'étant tel qu'il se montre en lui-même.

Mais par rapport à quoi le concept formel de phénomène doit-il être dé-formalisé en concept phénoménologique, et comment celui-ci se distingue-t-il du concept vulgaire ? Qu'est-ce donc que la phénoménologie doit « faire voir » ? Qu'est-ce qui doit, en un sens insigne, être appelé phénomène ? Qu'est-ce qui, de par son essence est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. Mais ce qui en un sens privilégié demeure *retraité*, ou bien retombe dans le *recouvrement*, ou bien ne se montre que de manière

«*dissimulée*», ce n'est point tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré nos considérations initiales, l'être de l'étant. Il peut être recouvert au point d'être oublié, au point que la question qui s'enquiert de lui et de son sens soit tue. Ce qui par conséquent requiert, en un sens insigne et à partir de sa réalité la plus propre, de devenir phénomène, c'est cela dont la phénoménologie s'est thématiquement «*emparée*» comme de son objet.

La phénoménologie est le mode d'accès à et le mode légitimant de détermination de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie. *L'ontologie n'est possible que comme phénoméno-logie*. Le concept phénoménologique de phénomène désigne, au titre de ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés. Et le se-montrer n'est pas quelconque, ni même quelque chose comme l'apparaître. L'être de l'étant peut moins que jamais être quelque chose «*derrière quoi*» se tiendrait encore quelque chose «*qui n'apparaît pas*». «*Derrière*» les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre, mais ce qui doit devenir phénomène peut très bien être en retrait. Et c'est précisément parce que les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, *ne sont pas* donnés qu'il est besoin de phénoménologie. L'être-recouvert est le concept complémentaire du «*phénomène*». La modalité de recouvrement possible des phénomènes est à chaque fois différente. Un phénomène peut d'abord être recouvert en ce sens qu'il est encore en général *non-découvert*. De sa nature, il n'y a alors ni connaissance ni inconnaissance. Un phénomène peut ensuite être *obstrué*. Cela implique qu'il a auparavant été une fois découvert, mais a succombé à nouveau au recouvrement. Celui-ci peut devenir total, ou bien, comme c'est la règle, ce qui a été auparavant découvert est encore visible, bien que seulement en tant qu'apparence. Mais autant d'apparence, autant d'«*être*». Ce recouvrement comme «*dissimulation*» est le plus courant et le plus périlleux, parce que les possibilités d'illusion et de fourvoiement sont ici particulièrement tenaces. Les structures d'être disponibles, mais voilées en leur solidité, ainsi que les concepts leur correspondant peuvent à la rigueur revendiquer leur droit à l'intérieur d'un «*système*» : sur la base de leur insertion en un système, elles se donnent comme quelque chose qui n'a pas besoin de justification supplémentaire, qui est «*clair*» et peut donc servir de point de départ au progrès d'une déduction.

Mais le recouvrement lui-même, qu'il soit saisi au sens du retrait, de l'obstruction ou de la dissimulation, comporte encore une double possibilité. Il y a des recouvrements fortuits et il y en a de nécessaires, c'est-à-dire de fondés dans le mode de subsistance du découvert. Tout concept ou proposition phénoménologique puisée originellement est soumise, en tant qu'énoncé communiqué, à la possibilité de la dénaturation. Elle est simplement propagée dans une compréhension vide, elle perd sa solidité et devient une thèse flottant en l'air. La possibilité que se durcisse ou qu'échappe ce qui avait été à l'origine «*capturé*» fait partie du travail concret de la phénoménologie elle-même. Et la difficulté de cette recherche consiste précisément à la rendre, en un sens positif, critique à l'égard d'elle-même. Le mode d'encontre de l'être et des structures d'être en tant que phénomènes doit tout d'abord être *conquis* sur les objets de la phénoménologie. C'est pourquoi aussi bien le *départ* de l'analyse que l'*accès* au phénomène que la *traversée* des recouvrements régnants exigent une confirmation méthodique propre. L'idée de la saisie et de l'explication «*originaires*» et «*intuitives*» des phénomènes est diamétralement opposée à la naïveté d'une «*vision*» gratuite, «*immédiate*» et irréfléchie.

Sur la base du pré-concept de la phénoménologie tel qu'il vient d'être délimité, il devient également possible de fixer le sens des termes «*phénoménal*» et «*phénoménologique*». Nous appelons «*phénoménal*» ce qui est donné et explicitable dans le mode d'encontre du phénomène — d'où l'expression de structures phénoménales —, et «*phénoménologique*» tout ce qui appartient au mode de mise en lumière et d'explication, et qui constitue la conceptualité requise par cette

recherche. Comme le phénomène au sens phénoménologique est toujours seulement ce qui constitue l'être, et que l'être est toujours être de l'étant, il est d'abord besoin, afin de libérer l'être, d'un apport correct de l'étant lui-même. Celui-ci doit aussi bien se montrer selon le mode d'accessibilité qui lui appartient authentiquement. Ainsi le concept vulgaire de phénomène devient-il phénoménologiquement pertinent. Cependant, la tâche préalable d'une confirmation « phénoménologique » de l'étant exemplaire comme point de départ pour l'analytique proprement dite est toujours déjà pré-dessinée à partir du but de celle-ci.

Considérée en son contenu, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant — l'ontologie. Lors de notre éclaircissement des tâches de l'ontologie, nous est apparue la nécessité d'une ontologie-fondamentale ayant pour thème l'étant ontologico-ontiquement privilégié, le *Dasein*, mais aussi pour intention de se convoquer devant le problème cardinal, à savoir la question du sens de l'être en général. Or la recherche même nous montrera que le sens méthodique de la description phénoménologique est l'*explicitation*. Le *λογος* de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de l'*ερμηνευειν* par lequel sont *annoncés* à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être. La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation. Cependant, dans la mesure où par la mise à découvert du sens de l'être et des structures fondamentales du *Dasein* en général est ouvert l'horizon de toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, cette herméneutique devient en même temps «herméneutique» au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique. Et pour autant, enfin, que le *Dasein* a la primauté ontologique sur tout étant — en tant qu'il est dans la possibilité de l'existence —, l'herméneutique en tant qu'explicitation de l'être du *Dasein* reçoit un troisième sens spécifique, à savoir le sens, philosophiquement *premier*, d'une analytique de l'existentialité, de l'existence. Dans cette herméneutique, en tant qu'elle élabore ontologiquement l'historicité du *Dasein* comme la condition ontique de possibilité de la recherche historique, s'enracine par conséquent ce qui n'est nommé que dérivativement «herméneutique» : la méthodologie des sciences historiques de l'esprit.

L'être, en tant que thème fondamental de la philosophie, n'est pas un genre d'étant, et pourtant il concerne tout étant. Son « universalité » doit être cherchée plus haut. Être et structure d'être excèdent tout étant et toute détermination étant possible d'un étant. *L'être est le transcendentum par excellence*. La transcendance de l'être du *Dasein* est une transcendance insigne, dans la mesure où en elle réside la possibilité et la nécessité de la plus radicale individuation. Toute mise à jour de l'être comme *transcendentum* est connaissance transcendantale. *La vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est veritas transcendentalis*. Ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines distinctes juxtaposées à d'autres disciplines philosophiques. Les deux titres caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et son mode de traitement. La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit*.

Lire aussi plus loin :

**Texte 2** : Gadamer, *L'expérience de l'art*

**Texte 3** : Kant, *Critique de la faculté de juger*

**Contact** : europe.education.ecole@gmail.com

[108]

trouve dans un monde déterminé par le sérieux des buts. Il le sait, mais sans plus penser, en tant que joueur, à ce rapport avec le sérieux. En effet le jeu ne remplit son but que lorsque le joueur s'oublie dans le jeu. Ce qui fait que le jeu est entièrement jeu, ce n'est pas son rapport, qui en détourne, au sérieux, c'est le sérieux dans le jeu. Qui ne prend pas le jeu au sérieux est un trouble-fête. Le mode d'être du jeu ne souffre pas que le joueur se comporte à l'égard du jeu comme à l'égard d'un objet. Celui qui joue sait bien quelle chose est le jeu, il sait que ce qu'il fait « n'est qu'un jeu », mais il ne sait pas ce qu'il « sait » par là.

La question que nous posons sur l'essence du jeu ne trouvera donc pas de réponse si nous attendons celle-ci de la réflexion du joueur sur son jeu<sup>193</sup>. Nous interrogerons au contraire le mode d'être du jeu en tant que tel. Comme nous l'avons vu, ce n'est pas la conscience esthétique mais l'expérience de l'art, donc, le problème du mode d'être de l'œuvre d'art, qui doit être l'objet de notre méditation. Or, l'expérience de l'art, qu'il nous faut défendre contre le nivellement de la conscience esthétique, consiste précisément en ce que l'œuvre d'art n'est pas un objet placé en face du sujet existant pour lui-même. Ce qui fait l'être véritable de l'œuvre d'art, c'est qu'elle devient l'expérience qui métamorphose celui qui la fait. Le *subjectum* de l'expérience de l'art, qui subsiste et perdure, n'est pas la subjectivité de celui qui la fait mais l'œuvre d'art elle-même. Tel est exactement le point où le mode d'être du jeu prend une grande importance. Car le jeu a une essence propre, indépendante de la conscience de ceux qui jouent. Il y a jeu aussi — et au sens propre du terme — quand aucune indépendance de la subjectivité ne vient limiter l'horizon explicite et qu'il n'y a pas de sujets dont le comportement serait le jeu.

Les joueurs ne sont pas le sujet du jeu; mais à travers les joueurs c'est le jeu lui-même qui accède à la représentation (*Darstellung*<sup>\*</sup>). C'est

<sup>193</sup> Dans son *Traktat vom Schönen*, si riche en idées, Kurt Riezler part de la subjectivité des joueurs et maintient ainsi l'opposition entre jeu et sérieux, de sorte que chez lui le concept de jeu est beaucoup trop restreint au point qu'il dit: « Nous doutons que le jeu des enfants ne soit que jeu » et « Le jeu de l'art n'est pas uniquement jeu » (p. 189).

\* L'idée exprimée par le mot *Darstellung* est celle d'une *exhibition de ce qui est*. Fallait-il alors le traduire par *présentation*? En dépit des inconvénients, on a préféré le terme *représentation*. Pour les raisons suivantes: 1° la traduction constante par *présentation* s'est révélée mal tolérée par l'usage de la langue; 2° le mot *représentation*, parmi ses significations multiples, comporte celle de *présentation*: on parle de *représentation théâtrale*; un portrait *représente* un personnage; 3° la parenté, plusieurs fois attestée, entre *Darstellung* et *Reproduktion*, justifie le préfixe de *représentation*; 4° le mot *Vorstellung*, qu'il faut bien traduire par *représentation*, n'apparaît pas dans ce contexte (sauf p. 341-342); 5° le mot *Repräsentation*, avec le sens de *Verrennung*, supplantation, apparaît moins comme un concurrent que comme un terme apparenté. Lorsqu'il faut le distinguer de *Darstellung*, on a adopté, à la suite du

ce que montre déjà l'emploi du mot, et surtout ses multiples applications métaphoriques, étudiées en particulier par Buytendijk<sup>194</sup>.

L'emploi métaphorique a, ici comme partout ailleurs, une priorité de méthode. Quand un mot est transféré dans un domaine d'application auquel il n'appartenait pas à l'origine, la véritable signification « originale » ressort comme si elle était mise en relief. La langue a opéré ainsi par anticipation une abstraction qui est en soi tâche d'analyse conceptuelle. La pensée n'a plus qu'à exploiter ce travail préalable.

Il en va de même d'ailleurs des étymologies. Elles sont, certes, de loin moins sûres, parce que ce sont des abstractions opérées non par la langue mais par la linguistique et que ces abstractions ne peuvent jamais être entièrement vérifiées par la langue elle-même, par son usage effectif. Voilà pourquoi, même lorsqu'elles sont exactes, elles n'ont pas valeur de preuve, mais se bornent à anticiper l'analyse conceptuelle, qui seule leur donne un fondement certain<sup>195</sup>.

L'étude des emplois du mot jeu qui s'attache en particulier aux significations dites figurées, révèle ceci: nous parlons du jeu de la lumière, du jeu des vagues, du jeu d'une pièce dans un roulement à billes, du jeu conjugué des membres, du jeu des forces, du jeu des moucheron, sans oublier le jeu de mots. Tous ces usages impliquent l'idée de va-et-vient d'un mouvement qui n'est attaché à aucun but où il trouverait son terme. On retrouve ainsi la signification primitive du mot jeu au sens de danse, qui survit encore dans de nombreuses tournures (par exemple le mot allemand *Spielmann*, ménestrel<sup>196</sup>). Le mouvement qui est jeu n'a aucun but auquel il se terminerait, mais il se renouvelle dans une continuelle répétition. Le mouvement de va-et-vient est si manifestement central pour la définition essentielle du jeu, qu'il est indifférent de savoir quelle personne ou quelle chose l'exécute. Le mouvement du jeu comme tel est, pour ainsi dire, dépourvu de substrat. C'est ici le jeu qui est joué ou qui se joue et il n'y a plus de sujet qui y joue. Le jeu est exécution du mouvement comme tel. Parlant par exemple du jeu des couleurs, nous ne voulons manifestement pas dire qu'il y a là une couleur prise à part qui joue en passant dans une autre, mais nous désignons ainsi le processus ou le spectacle indivisible où se montre une multiplicité changeante de couleurs.

traducteur italien, le terme *Repraesentatio* qui rappelle l'origine latine du terme allemand et qui est suggéré par la remarque de la p. 316, note 224. — Si l'usage le normal, il faudrait pouvoir traduire *Darstellung* par *(ré)présentation*. C'est ce que maintenant le lecteur doit lire (N.d.T.).

<sup>194</sup> R. J. J. Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels*, 1933.

<sup>195</sup> Il faut opposer la même évidence à ceux qui croiraient critiquer la teneur de vérité des déclarations de Heidegger en partant de son goût pour l'étymologie.

<sup>196</sup> Cf. J. Trier, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 1947.

[109]

La régularité, qui conduit au concept d'un objet, est sans doute la condition indispensable (*conditio sine qua non*), pour saisir l'objet dans une représentation unique et déterminer le divers dans la forme de celui-ci. Au point de vue de la connaissance cette détermination est une fin; et en rapport à celle-ci elle est toujours liée à la satisfaction (qui accompagne la réalisation d'un projet, même simplement problématique). Il ne s'agit alors que de l'approbation donnée à une solution satisfaisante d'un problème, et non d'une libre occupation, sans fin déterminée, des facultés de l'esprit à ce que nous nommons beau et en laquelle l'entendement est au service de l'imagination et non l'imagination au service de celui-ci.

Dans une chose, qui n'est possible que par un projet <Absicht>, un édifice, un animal même, la régularité qui consiste dans la symétrie, doit exprimer l'unité de l'intuition, qui accompagne le concept de la fin et elle appartient à la connaissance. Mais lorsqu'il ne s'agit que d'entretenir un libre jeu des facultés représentatives (sous la condition toutefois que l'entendement n'en souffre pas), ainsi dans les jardins d'agrément, la décoration d'intérieurs, les meubles de tout style... etc., la régularité, qui se révèle comme contrainte, doit être autant que possible évitée; de là le goût des jardins anglais, le goût du baroque pour les meubles, qui entraînent la liberté de l'imagination presque jusqu'au grotesque, et c'est en ce détachement de toute contrainte fondée en des règles que se présente l'occasion en laquelle le goût peut montrer dans les conceptions de l'imagination sa plus haute perfection.

Toute raideur dans la régularité (qui se rapproche de la régularité mathématique) est en elle-même contraire au bon goût : c'est qu'on ne se promet point de s'occuper longuement en sa contemplation, mais qu'elle ennuie, à moins d'avoir explicitement pour but la connaissance ou une fin pratique déterminée. En revanche, ce avec quoi l'imagination peut jouer naïvement et suivant la finalité, est pour nous toujours nouveau et l'on ne se lasse point de le regarder. Marsden<sup>6</sup>, dans sa description de Sumatra, remarque que les libres beautés de la nature y entourent le spectateur de toute part et n'ont plus de ce fait pour lui beaucoup d'attrait; en revanche, lorsqu'il rencontrait au cœur d'une forêt un champ de poivre, où les perches, au long desquelles grimpe cette plante, forment entre elles des allées parallèles, celui-ci avait beaucoup de charme pour lui; il en conclut que la beauté sauvage, en apparence dépourvue de règle <regellose>, ne plaît par contraste qu'à celui qui se trouve avoir vu jusqu'à satiété la beauté régulière. Toutefois — il aurait dû tenter de demeurer toute une journée devant son champ de poivre, pour se convaincre que lorsque l'entendement, grâce à la régularité, se trouve disposé à l'ordre <Stimmung zur Ordnung>, dont il a partout besoin, l'objet ne saurait l'occuper

plus longtemps, mais bien plutôt impose à l'imagination une pénible contrainte; et que tout au contraire la nature de là-bas, prodigue de variétés jusqu'à la luxuriance, et qui n'est soumise à aucune contrainte par des règles artificielles, pouvait constamment offrir une nourriture à son goût. — Même le chant des oiseaux que nous ne pouvons ramener à aucune règle musicale, paraît comprendre plus de liberté et pour cette raison contenir plus pour le goût que le chant humain, qui est dirigé suivant toutes les règles de l'art musical; c'est que l'on se lasse bien plus tôt de ce dernier lorsqu'il est répété souvent et longtemps. Mais ici sans doute nous confondons notre sympathie pour la joyeuse nature d'un petit animal qui nous est cher, avec la beauté de son chant; car imité par l'homme très exactement (comme il arrive parfois pour le chant du rossignol), il paraît à notre oreille tout à fait insipide.

Il convient encore de distinguer les belles choses des belles apparences des choses (qui souvent en raison de l'éloignement ne peuvent plus être nettement distinguées). En ce qui concerne ces dernières, le goût semble moins s'attacher à ce que l'imagination saisit en ce champ, qu'à ce qui lui procure alors l'occasion de se livrer à la poésie, c'est-à-dire aux visions proprement imaginaires <Phantasie>, auxquelles s'occupe l'esprit, tandis qu'il est continuellement tenu en éveil, par la diversité qui frappe son regard. Il en est ainsi dans la vision des changeantes figures d'un feu en une cheminée, ou d'un ruisseau qui chante doucement, car ces choses qui ne sont point des beautés, comprennent néanmoins pour l'imagination un charme, puisqu'elles en soutiennent le libre jeu.

6. MARSDEN, *History of Sumatra*. Cf. *Metaphysik der Sinne*, AK. Bd. VI, p. 389.