Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1996)

Heft: 1-2

Artikel: Déduction d'une heméneutique de la trace

Autor: Ferraris, Maurizio

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870267

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.01.2026

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

DÉDUCTION D'UNE HERMÉNEUTIQUE DE LA TRACE

> Il ne faut point qu'on puisse reprocher aux vrais philosophes ce que le fameux Casaubon répondit à ceux qui lui montrèrent la salle de la Sorbonne, et lui dirent qu'on y avait disputé durant quelques siècles : Qu'y a-t-on conclu ? leur dit-il.
>
> Leibniz, *Essais de théodicée*, § 353

Cet article[1] s'efforce de dégager les conditions de possibilité de l'universalité de l'herméneutique : comment le passage d'une technique particulière à une discipline philosophique universelle peut-il s'opérer ? Il montre que cette universalisation présuppose nécessairement une expérience universelle de la trace, déduite à partir de deux conditions de la naissance de l'herméneutique : l'existence d'une tradition écrite et la reconnaissance de la valeur universelle du langage. L'universalité de la trace impliquant qu'il n'y a jamais d'évidence idéale originaire, mais que toute évidence est toujours déjà constituée, l'universalité de l'herméneutique relève donc du lien originaire nécessaire qui unit la technique (l'itération, la constitution) et l'idéalisation.

La description traditionnelle de l'histoire de l'herméneutique est celle d'un passage de la technique à la philosophie, et du particulier à l'universel (de pratiques régionales à une discipline philosophique universelle). A l'évidence — et ce problème nous occupera continuellement — une technique est toujours plus qu'une technique, et surtout un domaine régional n'est jamais simplement régional, même en suivant l'argument de l'évolution interne : un texte a une valeur canonique et se prête à l'application ; le motif de la canonicité sert de

---

1. Le présent article est la traduction (de l'italien) partielle de la postface à la traduction américaine de la *Storia dell'ermeneutica* (Milano : Bompiani, 1988) du même auteur (N.d.t.).

médiateur entre la valeur régionale et une exigence immanente d'universalité. L'opposition gadamérienne entre vérité et méthode, héritage de l'opposition heideggerienne entre philosophie et pensée, de celle de Kant entre philosophie et philosopher, et de celle, plus éloignée, de Platon entre sophistique et dialectique, condense un certain impensé de l'herméneutique, et amplifie le mystère : comment est-il possible (sans faire l'hypothèse d'une fracture inexplicable, c'est-à-dire, comme on dit confiant dans le fait que le nom résoudra la chose : épochale) que la technique se transforme en esprit ? Il n'est pas difficile de voir comment la constitution de l'objet advient, programmatiquement, *ex post*; c'est-à-dire se présente comme un regard rétrospectif porté sur des pratiques qui, comme telles, n'auraient jamais eu conscience de pouvoir entrer à l'intérieur d'un horizon philosophique. L'insertion de ces pratiques à l'intérieur de la philosophie, outre qu'elle postule la logique, toujours problématique, de la précursivité et de la téléologie, laisse dans l'ombre un phénomène insondé : ou la décision qui se résout à les élever philosophiquement, ou alors la transformation par laquelle la philosophie reçoit une détermination plus technique et itérative, en pleine contradiction avec une certaine excellence institutive de la pensée, en tant qu'elle est séparée de la technique. A l'encontre de cette perspective, ne vaudrait-il pas la peine de se demander si la condition de l'universalisation de l'herméneutique ne se trouverait pas plutôt, et de préférence, dans une thématisation du rôle de la technique dans l'esprit (c'est-à-dire du fait qu'il n'y a pas de spontanéités institutives, mais que tout est le produit d'une médiation)? L'idéalisation elle-même, comme forme de la constitution, ne serait-elle pas, en dernière instance, la ressource élémentaire de la technique ? Ainsi, par exemple, dans la théorie hégélienne de l'esprit :

> En fait, la mort a une double signification [*gedoppelt*: redoublée]: d'une part, c'est la disparition immédiate de ce qui est naturel, d'autre part, c'est la mort de ce qui n'est *que* naturel, et c'est par conséquent la naissance de quelque chose de supérieur, du spirituel, où ce qui est simplement naturel meurt de telle manière que l'esprit a en lui-même ce moment comme propre à son essence[2].

Il faut ici relever deux aspects. Tout d'abord, suivant un mouvement caractéristique de la philosophie (que l'on pense au moment de

---

2. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, éd. E. Moldenhauer, K. M. Michel, in *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, vol. 13, p. 451.

l'idéalisation chez Husserl), l'empirique est constitutif du transcendantal : sans la mort du naturel, il n'y aurait pas de naissance de l'esprit, ce qui revient à dire que l'empirique est ici le transcendantal du transcendantal. Mais en ce qui concerne la technique (soit l'empirique comme tel), il y a encore un deuxième aspect important : la naissance de l'esprit, c'est-à-dire de la mémoire, s'appuie sur une mémoire précédente : sur la ressource, éminemment technique, de la mise en mémoire (idéalisation comme possibilité de conservation et re-présentation) de la mort naturelle. L'esprit n'est autre que la mémoire *du* naturel et il faut entendre ici la double valeur du génitif); la technique, en tant que ce qui s'appréhende comme itération, est l'itération comme telle ; et l'itération est donc la possibilité la plus générale de l'esprit et de l'idée (l'idéalisation est, de fait, ressource de répétabilité indéfinie). Nous avons trouvé l'origine technique de l'esprit, et le caractère dérivé de l'origine ; nous y reviendrons, mais gardons pour l'instant bien présent que la feuille diaphane qui sépare *Gedächtnis* et *Erinnerung*, la mémoire mécanique et la mémoire libre, intérieure et capable d'histoire, est justement l'imagination (Cf. *Encyclopédie*, § 451-465). Exactement comme dans la mort, la pure et simple répétition implique l'idéalisation ; et l'opérateur de ce mouvement sera l'imagination comme faculté de conserver la trace même sans la présence de l'intuition. Ce qui revient à dire, selon une logique dont il s'agira d'approfondir les ressources, que l'activité de l'esprit et sa spontanéité originaire, tirerait sa possibilité de la répétition d'une répétition.

Pour la naissance de l'herméneutique, nous pouvons énumérer trois conditions nécessaires mais non suffisantes, dont deux seulement seront développées ici : qu'il y ait une tradition écrite ; qu'on confère une valeur à la distance temporelle ; qu'on reconnaisse la valeur universelle du langage. Toutefois, à partir d'ici, il sera nécessaire de relever comment dans ces conditions se sédimente — bien plus qu'une thématisation d'un corpus traditionnel de doctrines qui se sont élevées à l'universalité — une expérience universelle de la trace. Ceci est clair avant tout en ce qui concerne l'écriture. Gadamer considère, à bon droit, comme ironique la condamnation de l'écriture chez Platon, et la rapporte, argument traditionnel partagé par Heidegger, à la polémique avec la sophistique et avec la tendance croissante à remplacer les voies dialogiques d'initiation à la philosophie par un apprentissage livresque. La propagation de l'écriture se présente en outre comme un

progrès de la démocratie à laquelle Platon s'opposait (on sait qu'à la fin de la guerre du Péloponnèse l'alphabétisation élémentaire se répand dans l'Attique). D'autre part, il faudra garder au moins trois circonstances à l'esprit.

La condamnation de l'écriture s'appuie sur deux arguments qui au fond se révèlent être contradictoires. Ils se fondent sur ce que Platon présente comme des données factuelles. Le premier, célèbre, celui du Pharaon (*Phèdre*, 274c-275b), est que l'écriture n'augmente pas la mémoire, comme le prétend son indulgent inventeur, mais la détruit ; certains de posséder le savoir dans les signes écrits, les hommes cesseront en effet d'exercer leur mémoire. D'autre part, pour en venir aux multiples arguments de Socrate, il en est un qui s'impose avec une force tout à fait contre-intuitive. Les écrits, privés de l'assistance vivante de leur auteur, courent comme orphelins à travers le monde, et ne savent ni se défendre ni attaquer ; de plus, un écrit est comme un tableau : quand on le voit, il semblerait qu'il puisse répondre, mais si on l'interroge, il observe un silence majestueux (275d-e). Le lien entre écriture et peinture, nous le verrons, n'a rien d'accidentel, du moment qu'une écriture non phonétique est littéralement une peinture, et le lien entre herméneutique et langage apparaît fortement amputé quand on réduit le langage au modèle de l'écriture comme transcription de la parole. Mais, pour s'en tenir pour l'instant à l'anecdote platonicienne, il n'est pas difficile de considérer que si l'écrit était vraiment aussi silencieux, il n'y aurait au fond rien de bien, mais rien de mal non plus, à ce qu'il courre à travers le monde. Le fait est que l'expérience et l'histoire enseignent que face à un texte écrit, dont le vouloir-dire n'est pas assuré par l'assistance vivante de l'auteur, s'ouvre une possibilité multiple d'interprétations (et la possibilité de l'interprétation en général ; ce n'est pas par hasard que Schleiermacher entend l'extension de la nécessité herméneutique de l'écrit à tout discours doué de sens précisément comme une *extension*). Il est donc bien improbable, en somme, que l'écrit, comme le veut Platon, reste muet ou dise une seule chose et toujours la même (*semainei monon tauton aei*, 275 d). C'est dans cet horizon qu'il faut entendre (c'est un point souvent souligné) que le mythe ne supporte l'interprétation que quand il est écrit, alors qu'en l'absence de texte originaire on n'a pas proprement affaire à une interprétation, mais plutôt à une adaptation continue de l'ancien en rapport avec de nouvelles urgences. L'histoire de l'allégorèse conteste l'argument de Socrate.

D'autre part, on peut à bon droit observer qu'un tel concept d'écriture est *déjà* réduit. Au fond, même celui qui réactualise un mythe non

écrit interprète. La limite d'une herméneutique qui se réfère uniquement au phénomène historique de l'écriture serait de partager la dimension réduite du signe à laquelle se réfère Platon. D'autant plus que, dans le *Phèdre*, la condamnation de l'écriture est accompagnée d'une extrême valorisation de la trace, qui s'inscrit dans l'ensemble de la position gnoséologique de Platon. Le *logos* écrit à l'extérieur (auquel, par une autre détermination contre-intuitive, Platon attribue les caractères de l'éphémère, comme les plantes qui croissent en quelques jours dans les jardins d'Adonis, et qui se fanent tout aussi vite [276 b]) est le frère illégitime du *logos* vrai, écrit dans l'âme de celui qui sait (276 a). Il ne s'agit pas seulement d'une conception grammatique de l'âme, que l'on retrouvera chez Aristote, et que Platon exprime dans le *Philèbe* (38e-39a) à travers l'image de l'âme comme livre dans lequel un *grammateus* interne inscrit les expériences, ni seulement d'un privilège de l'interne sur l'externe, qui existe également, et est immense (l'écriture est admise pour les vieillards, dont la mémoire est affaiblie, et qui pourront lire leur vie, qu'ils auront notée dans leur jeunesse, de sorte que l'écrit serait dans ce cas un passage de l'intérieur à l'intérieur). Le fait que le *logos* vrai soit écrit dans l'âme s'appuie sur la théorie de l'idée et de l'anamnèse, que Platon a récapitulée dans le mythe des chars d'âmes qui, dans le *Phèdre*, précède de peu la condamnation de l'écriture : notre vie mondaine est la répétition d'un destin, c'est-à-dire qu'elle est l'actualisation d'une trace (l'idée) à travers une autre trace (le corps, comme dans le jeu orphique *soma-sema*, auquel Platon recourt souvent ; du reste, qu'est-ce que l'originaire en nous, sinon ce qui s'appelle si exactement un *caractère*?) Le destin de l'idéalisation, qui, après la critique d'Aristote, se présentera comme ce qui advient à travers l'imagination, qui conserve la trace de la sensation absente, mettant en train un processus qui se retrouvera dans la théorie kantienne du schématisme, montre que le rôle de la trace est à tel point important chez Platon que cela le pousse à disqualifier la trace externe, mais seulement au nom d'une trace interne plus fondamentale. (Le processus est analogue à la condamnation de la *mimesis*, et décrit en fait la même expérience). L'expérience de l'*eidos* unifie l'écriture et l'idée, et cela non pas accidentellement, mais sur la base de la position générale de la doctrine platonicienne de la vérité. Qu'on pense au septième livre de la *République*, qui contient aussi bien l'organisation de l'Académie que le mythe de la caverne — dans les deux cas on suit l'expérience de l'idéalisation (du sensible à l'intelligible : de la gymnastique à la dialectique, de l'homme enchaîné à la vision du soleil) — ainsi que le mouvement de retour de la constitution (le retour dans la caverne, le sensible comme mime de l'intelligible).

On pourrait suivre longuement les vicissitudes de cette théorie de l'idéalisation, de l'anamnèse et de la répétition, où le lien entre itération et idéalisation passe au premier plan. Pour le moment, il convient de développer une considération latérale. Gadamer ouvre *Vérité et méthode* par une théorie de l'expérience esthétique. Le beau comme *ekphanestaton* est ce qui, mieux que toute autre expérience, active la mémoire : toujours dans le *Phèdre*, un visage d'aspect divin, imitation réussie de la beauté (*kallos eu memimemenon*, 256a), active dans l'homme le processus anamnésique ; tel sera encore le cas de la beauté comme symbole du bien moral chez Kant. Le beau, en tant que le visible au plus haut degré, fonctionne ici comme activation de la trace. C'est-à-dire que le penser et le vouloir trouvent leur condition dans l'image comme trace ; ils ne peuvent pas en faire abstraction, comme le prétendent les théories qui postulent une pensée sans image, et surtout une volonté aniconique. Il ne serait guère difficile de suivre le fil de cette suspension de la volonté à l'image, qui est comme telle également plus révélatrice (dans son éloignement relatif) de la dépendance de la pensée par rapport à la trace. Le schème est la précondition de la chose, l'image précède la nature, la représentation précède la présentation. Ce sont les exemples que — singulièrement, comme nous le verrons tout à l'heure — Heidegger énumère dans son *Nietzsche*, en parlant de la volonté de puissance en tant qu'art : Héraclite voyait dans l'imagination la même chose que la *physis*, puisqu'elle conduit les choses dans l'espace de la présence, les fait être ; Hölderlin, se référant au schématisme et à l'imagination transcendantale, parlait d'une essence poétisante de la raison, qui trouve ses ressources précisément dans les images qui préforment le schème ; Nietzsche entendait la volonté de puissance comme art, comme possibilité de formes antérieures au vouloir et qui le constituent (c'est l'essence idéaliste — par quoi il faut entendre le lien entre idéalisation et itération — de la volonté : je ne pourrais jamais vouloir si je ne me représentais auparavant le voulu). On peut ajouter, en plus de l'énumération de Heidegger, que Kant parle, par exemple dans la *Métaphysique des mœurs*, de l'exigence d'un *schématisme moral* (où le principe pur du vouloir, c'est-à-dire la liberté, trouverait une médiation, c'est-à-dire une trace mimétique, dans une casuistique qui le précède): «de même que l'on exige un passage de la métaphysique de la nature à la physique qui a ses règles particulières, de même on exige à bon droit de la métaphysique des mœurs quelque chose d'analogue, à savoir de *schématiser* en quelque sorte les purs principes du devoir par l'application de ceux-ci aux cas de

l'expérience[3].» Mais d'autre part, cette image institutive est à son tour dérivée, elle est en elle-même re-présentation, je la tire de la mémoire ; elle n'est première qu'à condition d'être seconde (il en va de même pour le jeune Nietzsche de la seconde *Inactuelle* sur l'histoire : c'est des mirages de l'histoire monumentale que je reçois la possibilité d'un tout autre et de l'invention de l'absolument nouveau, à la limite de l'histoire critique qui, impitoyable, efface les traces et brûle toute l'histoire antérieure). En d'autres termes, le transcendantal, comme possibilité de l'empirique, n'en est que la mémoire et la répétition.

La tendance fondamentale du logocentrisme ne se vérifie pas tant dans le geste qui soumet l'écriture au *logos*, mais plutôt dans la prétention, si souvent relancée, à une pensée sans image, c'est-à-dire sans traces ; ce qui, pour en rester à notre domaine initial, se vérifie aussi bien dans la condamnation de l'écriture extérieure chez Platon (qui par ailleurs non seulement s'appuie sur une théorie de l'écriture intérieure, mais qui relie manifestement l'expérience du vouloir à un cadre anamnésique : recomposer le symbole de l'androgyne, et surtout concevoir le vouloir comme effet de l'image, et non l'inverse) que dans le recours, si important chez Aristote, à l'imagination (avec une indécision typique : on ne pense pas sans images, mais l'image est réduite à un support, à un véhicule *technique*, justement, si bien que l'âme dianoétique en tant qu'hégémonique ne peut pas penser sans image, mais en est toutefois exempte en droit): «Le penser semble être par excellence propre à l'âme : mais si cet acte est aussi une espèce d'imagination ou n'existe pas sans le concours de l'imagination, il s'ensuit que le penser lui-même n'existera pas indépendamment du corps[4]»; «Quant à l'âme dianoétique, les images remplacent pour elle les sensations, et quand elle affirme ou nie le bon ou le mauvais, elle fuit ou poursuit. C'est pourquoi jamais l'âme ne pense sans images[5].»

Le recours au langage doit également être considéré dans la perspective élargie de l'universalité transcendantale de la trace. Si on distingue, avec Derrida, les écritures historiques du problème de la trace comme itération et idéalisation, alors les parlers historiques non seulement ne s'opposent pas à l'écriture, mais se présentent justement

---

3. Immanuel KANT, *Métaphysique des mœurs*, A 150 (in *Œuvres philosophiques,* Paris : Gallimard (La Pléiade), 1986, vol II), p. 766.

4. ARISTOTE, *De anima*, I, 403 a 7-10.

5. *Ibid.*, III, 431 a 14-17.

comme une forme dérivée de l'archi-écriture et de la trace. En ce sens, il faudrait peut-être accomplir le chemin inverse de celui que suit Gadamer pour reconduire le *logos* au langage. Que le *logos* soit langage, cela doit être compris avant tout au sens de l'idéalisation, de l'articulation et de la trace : il n'y a pas d'intuition simple, mais toute intuition est le produit d'une constitution qui advient dans le cadre d'une idéalité qui est à son tour l'élaboration d'une trace précédente. L'apparente contestation de l'universalité du langage, que la tradition a exprimée sur la base de l'exemple des sourds-muets, devient ici un argument en faveur de cette universalité, suivant une démonstration que l'on peut tirer, par exemple, des *Nouveaux Essais* de Leibniz. Les sourds-muets s'expriment par gestes, et il serait souhaitable de parvenir à la formalisation de ces gestes, en étendant l'expérience, dans le cadre d'une caractéristique universelle qui, pour Leibniz, devrait remplacer la dispute par le calcul. Mais il est intéressant de relever le fait que le caractère, comme le symbole, est une intuition exténuée afin que les composés symbolisent à travers les simples (*Monadologie,* § 61). C'est-à-dire que toute idéalisation garde en elle la trace de sa propre provenance. Cet argument ne conteste donc pas le rôle de la trace, c'est-à-dire le rôle transcendantal du langage, mais en définit la possibilité la plus générale. Les aveugles de naissance, en effet, ne peuvent pas imaginer les couleurs (on ne pourrait pas soutenir cet argument et en même temps reconnaître une connaissance qui se fie à un langage même non historique, si ce n'est sur le plan d'une théorie de la trace et de l'idéalisation). Il est vrai qu'on pourrait objecter ici le fait que Leibniz défend néanmoins l'innéisme, et que le recours accidentel à la figure n'enlève rien à l'exigence et au droit d'une pensée sans image :

> Car il faut savoir que ce ne sont pas les figures qui donnent la preuve chez les géomètres. [...] La force de la démonstration est indépendante de la figure tracée, qui n'est que pour faciliter l'intelligence de ce qu'on veut dire et fixer l'attention ; ce sont les propositions universelles, c'est-à-dire les définitions, les axiomes, et les théorèmes déjà démontrés qui font le raisonnement et le soutendraient quand la figure n'y serait pas.
>
> (*Nouveaux Essais*, IV, i, § 9)

Il est toutefois important de relever ici que l'indépendance par rapport à la figure est toute relative, si l'on considère que la démonstration est soumise au modèle du *theorein*, que Leibniz définit d'ailleurs aussi bien comme idéalisation que comme trace (les théorèmes *déjà démontrés*, au cas où la seule intuition ne suffirait pas, où le rôle de l'image est évident. C'est pour cette raison que Kant distinguera les

démonstrations géométriques, intuitives, des démonstrations philosophiques, s'attirant à titre posthume les reproches de Couturat. Pour le raisonnement que nous avons esquissé, c'est justement le recours à l'imagination transcendantale chez Kant qui définit l'entendement comme intuition différée, suivant la voie d'un parallélisme qui sera reproduit par Husserl dans les rapports entre psychologie et phénoménologie transcendantale).

Si on remonte aux origines de la critique du 20e siècle de la vérité comme conformité et comme évidence, on est conduit à la notion emphatique de la vérité comme ouverture chez Heidegger :

> La connaissance mathématique n'est pas plus rigoureuse que la connaissance historico-philologique. Elle a simplement le caractère de l'«exactitude», ce qui ne coïncide pas avec la rigueur. Exiger de l'exactitude de la science historique signifierait contrevenir à l'idée de la rigueur spécifique des sciences de l'esprit. Le rapport au monde qui gouverne toutes les sciences comme telles leur fait chercher l'étant lui-même, pour en faire l'objet d'une enquête et d'une détermination qui en pose le fondement, selon son contenu essentiel et selon son mode d'être [...]. Ce rapport par excellence au monde de l'étant lui-même est porté et guidé par une attitude librement choisie de l'existence humaine[6].

C'est la thèse de *Etre et temps* et de *Kant et le problème de la métaphysique*: l'être-là est cet étant dans la *décision* duquel il en va de l'être même ; l'être-là est libre et constitutif. En ce sens, les sciences de l'esprit sont plus originaires que les sciences de la nature et leur notion d'exactitude. Même discours dans *L'Origine de l'œuvre d'art,* où, à travers la notion d'institution, est mis en lumière un modèle de jugement réfléchissant; des expériences existentiellement denses comme la décision qui fonde un état ou la mise en œuvre de la vérité n'appliquent pas la règle au hasard, mais remontent du hasard vers une règle hypothétique. L'ouverture est le caractère de l'existence. Ce n'est pas un hasard si *Etre et temps* peut se lire tout entier comme une phénoménologie de l'attente ; l'être-là est ouverture parce qu'il est liberté, liberté absolue (catégorique pourrait-on dire), donc liberté pour la mort (une mort qui ne peut avoir d'anticipation, par exemple dans

---

6. Martin HEIDEGGER, «Qu'est-ce que la métaphysique?», in *Questions I*, Paris: Gallimard, 1968, p. 48-49 (trad. revue) («Was ist Metaphysik?», in *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976, p. 104).

le deuil ou le sacrifice). C'est dans ce cadre que s'insère le passage fameux de «Qu'est-ce que la métaphysique ?»: «Ce n'est que dans la nuit claire du rien de l'angoisse que surgit cette ouverture originaire de l'étant comme tel : qu'il est étant et non pas rien[7].» L'angoisse est catégorique, c'est-à-dire qu'elle n'attend rien de déterminé. Il est important aussi de rappeler le mouvement esquissé au cours de ces mêmes années dans «L'être-essentiel d'un fondement ou raison» (*Vom Wesen des Grundes*): l'être-là est cet étant absolument libre (angoissé, en attente messianique d'une mort seulement sienne) qui dans le néant se transcende lui-même, ouvrant la transcendance, qui à son tour a une valeur transcendantale de constitution (donation de sens au monde). L'essai prend occasion du soixante-dixième anniversaire de Husserl, et son mouvement est typiquement transcendantaliste (ce sont aussi les années de la fréquentation kantienne de Heidegger). Ici apparaît une référence à l'imagination transcendantale[8], largement thématisée dans le livre sur Kant comme imagination archi-originaire, source commune de l'intellect et de la sensibilité (soit, selon le mouvement du commencement absolu et de la liberté inconditionnée : à partir de l'ouverture de l'ouverture). «*La liberté est l'origine du principe de raison*[9]» (mouvement kantien : la raison est en effet faculté des fins et lieu de la liberté. Voir à ce propos le rapport entre liberté, principe de raison et téléologie dans la réponse à Eberhard[10]).

De là, justement, la critique de toutes les formes réduites et dérivées de vérité, qui se meuvent dans le cadre du déjà-ouvert. La critique de la vérité-conformité, en tant qu'elle «est possible seulement sur le fondement de la vérité de la chose» est répétée dans «De l'essence de la vérité»[11] (on se rappelle comment, dans l'essai sur l'origine de l'œuvre d'art, c'est au contraire l'œuvre comme institution et ouverture qui rend possible la saisie de l'être-moyen du moyen et de l'être-chose de la chose). La vérité comme conformité trouve sa possibilité dans la liberté[12]. La *Lichtung* recueille en elle toutes les va-

---

7. *Ibid.*, p. 62 (trad. revue) (*Wegmarken*, p. 114).

8. Martin HEIDEGGER, «L'être-essentiel d'un fondement ou raison», in *Questions I*, p. 102-103 («Vom Wesen des Grundes», in *Wegmarken*, p. 136).

9. *Ibid.*, p. 154 (trad. revue) (*Wegmarken*, p. 172).

10. Immanuel KANT, *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, (in *Œuvres philosophiques,* Paris: Gallimard (La Pléiade), 1986, vol. II), p. 1307-89.

11. Martin HEIDEGGER, «De l'essence de la vérité», in *Questions I*, p. 165 (trad. revue) («Vom Wesen der Wahrheit», in *Wegmarken*, p. 180).

12. *Ibid.*, p. 173 (*Wegmarken*, p. 186).

leurs de l'ouverture. Mais ici surgit le problème du transcendantal. L'expérience prétendument immédiate (l'éclaircie de la clairière par exemple), l'intuition, est rendue possible seulement par la constitution : cela est évident dans «La doctrine de Platon sur la vérité», où l'évidence est rapportée à la signification grecque de *eidos* et *idea*; tout ce qui est évident (évident au sens mondain sous la forme de l'intuition) l'est par dérivation de cette évidence ; l'originaire — *en parfaite opposition avec ce que Heidegger affirme en rapport avec l'être pour la mort* — est dérivé. «"E-vidence" (*Aussehen*) se dit en grec *eidos* ou *idea* [...] Tout ce qui passe pour être proprement réel et seul réel, tout ce qu'on peut immédiatement voir, entendre, saisir et calculer, n'est jamais pour Platon qu'un reflet obscur des idées : une ombre par conséquent[13].» Cela est encore plus explicite dans l'essai sur le concept de *physis* chez Aristote, où il est affirmé que «la *morphè* reçoit la dignité d'être une détermination essentielle de la *physis*[14]». Aussitôt après, Heidegger, citant Aristote, souligne la parenté, voire l'identité entre *morphè* et *eidos* dans la constitution du concept de *physis : hè morphè kai to eidos to kata ton logon.* Et on pourrait en dire évidemment autant du schématisme transcendantal (l'imagination, comme modulation de la temporalité, est la constitution morphologique de l'évidence). Ce qu'on ne comprend pas, dès lors, c'est l'exigence réitérée, dans l'être pour la mort et dans les discours sur la temporalité originaire de l'être-là, que cette temporalité et cette mort soient absolument originaires — comme s'il n'y avait pas ici, cachée, une grave contradiction. «En conséquence, la *morphè* constitue l'essence de la *physis* ou, du moins, *contribue* à la constituer[15].» «Bien que *hylè* et *morphè* constituent toutes deux l'essence de la *physis*, elles ne s'équilibrent pas dans une égalité d'importance : le *primat* revient à la *morphè*[16].» C'est à la lumière de cette problématique de la trace — du rôle de la trace dans la constitution de l'intuition — que se comprend le rôle du langage. «Le langage est la maison de l'être. Dans son abri habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont les gar-

---

13. Martin HEIDEGGER, «La doctrine de Platon sur la vérité», in *Questions II*, Paris: Gallimard,1968, p. 131-32 («Platons Lehre von der Wahrheit», in *Wegmarken*, p. 214).

14. Martin HEIDEGGER, «Ce qu'est et comment se détermine la *physis*», in *Questions II*, p. 229 («Vom Wesen und Begriff der *Physis*», in *Wegmarken*, p. 273).

15. *Ibid.*, p. 236 (trad. revue) (*Wegmarken*, p. 277).

16. *Ibid.*, p. 243 (trad. revue) (*Wegmarken*, p. 282).

diens de cet abri[17].» Du reste, si l'on a présent à l'esprit le caractère téléologique du langage qui s'impose à partir du titre *Acheminement vers la parole* et le lien entre théologie et archéologie, on pourra considérer (malgré le rappel, traditionnel, de l'infériorité de l'écriture par rapport à la parole, dans la *Lettre sur l'humanisme*) comment Heidegger montre ici du doigt une expérience de l'archi-écriture. C'est aussi aux tentations de l'originaire, qui rendent Heidegger réticent à une thématisation de la trace, que l'on doit rapporter les invectives de la *Lettre sur l'humanisme* (du reste motivées et acceptables dans la mesure où il ne s'agirait pas d'une dimension transcendantale) contre la chute du langage sous la dictature de l'opinion et de la dimension publique (le déjà-ouvert par excellence).

Le passage de la recension de 1919 sur Jaspers contre la typisation et la référence aux types, comme assujetissement à une attitude morphologique et esthétique larvée[18], pourra enfin être compris à la manière de la critique kantienne contre les catégories aristotéliciennes, inférées par typisation ; et il en partage les apories. Plus on insiste sur la séparation entre l'empirique et le transcendantal, et plus il devient aporétique de faire valoir la domination du transcendantal sur l'empirique. Le discours hégélien, pour lequel la mort a une signification *gedoppelt,* qui se retrouve dans la perspective husserlienne autour de la *Verdoppelung* de l'empirique et du transcendantal, met en lumière le fait que le hiatus est plutôt différence, et donc, en termes hégéliens, rapport. Toutefois, si cela est vrai, pourquoi ne pas admettre (et Heidegger le nie) que l'originarité téléologique de ma mort est à son tour constituée, selon une logique du supplément qui est celle de l'herméneutique transcendantale ? Le fondé (l'empirique) se révèle ici le fondement de ce qui le fonde (le transcendantal); la trace constituée (quoi de plus constitué qu'une trace ?) est la constitution de l'expérience. Affirmer, comme on pourrait peut-être le faire, que l'expérience oculaire est celle d'une simple-présence, ne tient pas compte du fait que cette ocularité est déjà inscrite dans l'horizon de la trace. Surtout, le fait que rien ne soit jamais simplement-présent enlève son fondement au refus heideggerien du deuil comme possibilité de l'ouverture du totalement nouveau et de l'absolument approprié, et réalise

---

17. Martin HEIDEGGER, «Lettre sur l'humanisme», in *Questions III*, Paris: Gallimard, 1966, p. 74 («Brief über den "Humanismus"», in *Wegmarken*, p. 313).

18. Cf. Martin HEIDEGGER, «Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"», in *Wegmarken*, p. 39.

plutôt l'exigence qui a induit Heidegger à élaborer des notions comme celles de déconstruction ou de répétition, qui postulent justement que le nouveau puisse se donner seulement à travers la réactivation et la dé-sédimentation des vieux signes. Suivant un motif dont on pourrait souligner la constance, la reconnaissance, justement, du caractère oculaire et dérivé de «ma» mort — et finalement du fait que l'originaire est un pli de la répétition — ne réduirait pas l'altérité, il la rendrait possible. La *mimesis* de l'autre est à la fois la condition de la répétition, la possibilité du nouveau qui se réalise à travers l'itération, et la promesse d'une altération et d'un tout autre, s'il est vrai que le mimétique, le morphologique et l'éidétique sont avant tout *dans l'espace* comme forme générale de l'altérité. Ce qui, *aux yeux de Heidegger,* rend la mort authentique est cette même altérité qui repose dans la fondamentale ocularité de l'expérience du deuil.

Il semblerait donc qu'on peut reconnaître dans l'attitude heideggerienne la force d'un parti-pris, qui trouve du reste ses raisons dans l'étroite co-implication de l'authentique et de l'originaire, ainsi que du messianisme et de la fin de l'histoire. On peut relever, par exemple, le même tour dans l'exigence d'un temps originaire,ou dans celle, répétée avec une insistance presque ininterrompue, de penser l'être en dehors, justement, de l'horizon de la simple présence. L'évidence est constituée. Si nous acceptons cela, il se dessine une généalogie de la trace, qui comprendrait justement Platon (le monde sensible comme reflet de l'idée), Descartes (l'évidence mondaine garantie par la véracité divine consituée et constituante par rapport au cogito), Kant (esthétique et logique transcendantales), ainsi que Heidegger, dont la notion de vérité apparaît beaucoup moins novatrice qu'il ne le croit lui-même, et vaut tout au plus comme geste polémique contre le positivisme. C'est ici que la revendication d'un être qui ne se réduise pas à la simple présence apparaît paradoxale. Une évidence constituée, en effet est-ce encore une évidence ? Et si la présence est constituée, est-ce encore une présence ? Sera-t-elle jamais pleinement présente ? Y a-t-il quelque chose en général à quoi convienne la qualification de simplement présent ? Le problème n'est pas de dire que l'être n'est pas l'être de l'étant, mais précisément au contraire de donner un seul exemple (et évidemment c'est ici justement l'exemple qui fait problème) de quelque chose qui soit simplement présent. Ce qui, du reste, se trouve déjà dans l'*Introduction à la métaphysique,* là où Heidegger parle de la duplicité interne du verbe être dans la prédication. On pourrait dire la même chose de la question hégélienne du symbole, qui pourrait valoir rétrospectivement pour la constitution même de l'objet. Le problème pourrait être élargi

et rapproché de nous. Par exemple, sommes-nous sûrs que Derrida veuille se soustraire à l'ordre de la présence ? Son argument semble être plutôt : si la présence était vraiment une présence, elle aurait des caractères qu'elle n'a pas en fait ; par exemple, la présence sur laquelle nous nous appuyons tant a les caractères de l'intuition, soumise à la disparition, et donc elle n'est pas une présence ; inversément, la présence transcendantale est l'absence de l'empirique. Cette duplicité est déposée dans l'idéalisation, qui est à la fois la trace de la chose absente et sa conservation, qui la rend disponible pour une itération indéfinie, et donc véritablement présente. Le présent et la présence ne se dissocient pas ; mais le présent, comme la présence, ne se donne jamais, s'il se compose de rétentions et de protensions et en est constitué. Si l'on enlève le *pathos* de l'originaire à la vérité comme ouverture, en en reconnaisant cependant les motifs et la légitimité relative (vu qu'il ne s'agit pas d'opposer un goût à un autre goût), la critique de la vérité comme conformité devient problématique. Peut-être, dans le cas d'une vérité événementielle et performative, est-il possible de se passer d'un moment constatif de conformité ? Mais en aucun cas la vérité transcendantale comme idéalisation et constitution ne peut se passer du moment constatif, et de l'*adæquatio* elle-même.

Souvent mécompris comme principes méthodologiques, les appels de Gadamer à la *Wirkungsgeschichte* et au dialogue n'ont de valeur que comme reconnaissance du rôle transcendantal de la trace (et de fait, quand ils sont pris comme canon positif, ils donnent de bien maigres résultats, comme dans l'esthétique de la réception). La notion de classique, dans sa connexion avec le mirage, la *mimesis* et le nouveau, indique du reste que l'histoire des effets ou le paradigme dialogique n'ont pas chez Gadamer une valeur méthodologique. Il est significatif qu'on se meuve ici à l'intérieur d'un paradigme esthétique ; l'apparition du beau implique, comme chez Platon, la beauté comme une évidence qui nous ébranle, certes ; mais aussi comme une évidence qui n'est pas vraiment telle, si le beau constitue pour Platon le cas sensible de l'anamnèse, dans un cadre conceptuel qui est étroitement lié avec les notions de *mimesis* et de *Bildung*, c'est-à-dire de la reproduction esthétique comme possibilité du nouveau. Il est également significatif qu'on ne trouve pas chez Gadamer, à proprement parler, une théorie de la vérité herméneutique, mais une doctrine de l'expérience herméneutique. L'expérience, rappelle Gadamer, est ce qui heurte nos plans. Ce qui revient à dire : dans un réseau d'attentes et de prémisses arrive quelque chose de nouveau et d'impensé, de non prévu, qui comme tel s'impose avec la force de l'évidence précisément dans la mesure où il n'est pas pré-compris. On peut assurément

trouver ici un argument en faveur du mythe de l'originaire et de l'événement chez Heidegger, dont cela dépend sûrement ; mais l'argument vaut aussi dans l'autre sens : ce nouveau, l'événement est possible seulement à partir de l'ancienne trace. Qu'on pense à l'image de l'expérience chez Aristote commentée par Gadamer : les sensations sont comme une armée en fuite dans un mouvement continu et désordonné ; puis l'une s'arrête et peu à peu elle est imitée par d'autres, jusqu'à ce que la masse désordonnée se réorganise. L'image, observe Gadamer, est boiteuse, parce qu'elle postule un moment où justement il n'y a pas de principe organisateur du flux. Et en effet si nous rapprochons l'image d'Aristote de ce qu'on a dit du classique, nous arrivons précisément à une théorie grammatologique, pour laquelle l'impression comme trace est en même temps constituante et constituée.

Le rapport entre intuition et constitution, que Derrida thématise à partir de Husserl, est éclairant à ce propos. Les deux termes sont les deux motifs dominants dans notre tradition philosophique : la vérité comme évidence intuitive (c'est-à-dire comme présence de quelque chose devant un esprit présent à lui-même) et comme forme *a priori* qui prédétermine l'intuition. C'est le thème développé dans la longue introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl. La théorie intuitionniste de la vérité conduit chez Husserl à ce que le vrai s'identifie avec l'évidence de la conscience. Mais pour que cela ne s'avère pas être une lueur isolée, il est nécessaire qu'intervienne une première formalisation-thésaurisation à l'intérieur de la conscience ; intuitive et tacite, la vérité doit cependant prendre une forme linguistique pour dépasser la discontinuité de la conscience. Mais afin que le vrai ne reste pas limité à une vie psychique isolée, il sera en second lieu nécessaire de le transmettre à une communauté (la vérité n'est pas seulement éternelle, mais intersubjective). Finalement, pour que le langage oral, qui a libéré la vérité de la subjectivité individuelle, ne reste pas limité aux échanges à l'intérieur de la communauté qui l'a institué, il sera nécessaire, à travers un travail de formalisation croissante, que la vérité soit écrite de manière à garantir la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue, c'est-à-dire la pureté de son rapport avec une subjectivité transcendantale. Cela implique une rediscussion des relations entre archéologie et téléologie et entre ontologie et morphologie : le sens originaire de quelque chose peut être saisi seulement comme sens final, seule une téléologie peut s'ouvrir une brèche vers les origines, du moment que l'originaire existe seulement aux yeux et dans la perspective d'un achèvement (c'est à la lumière d'un achèvement qu'on peut parler de principe).

De manière analogue, l'être, qui trouve sa présence intégrale dans l'idéalisation qui en permet la transmission-thésaurisation, se révèle indissociable des dimensions de la forme et, plus généralement, de l'*eidos*. Ici commence à se préciser le lien entre l'imagination, l'idéalisation et le problème du transcendantal : il n'y pas d'intuition sans idéalisation, il n'y a pas d'idéalisation sans intuition. La question : comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? ouvre le problème de la différence : l'intuition est une idéalisation différée, tout comme l'idéalisation (esthétique transcendantale et logique transcendantale) n'est qu'une intuition différée ou différente. Tel est le sens de la conférence de Derrida sur la *différance*. Intuition en vue de l'idéalisation (absence de la sensation), idéalisation en vue de l'intuition (constitution). Dans ce sens, on peut retrouver l'héritage du problème kantien chez le Husserl de la *Seconde Recherche logique*. Cette considération sera finalement articulée, pour ce qui relève spécifiquement du problème de l'événement en tant qu'il est indissociable de l'idéalisation et de l'itération, dans le discours sur le performatif chez Austin : l'unicité de l'événement, d'un acte qui soit institutif et non itératif, trouve sa ressource dans l'idéalisation qui définit l'événementialité de l'événement. En d'autres termes, le fait que le «oui» au mariage, ou le baptême d'un navire, etc., soient des événements, n'est possible que sur la base du fait qu'ils répètent un rite (en quoi ressort incontournablement le rôle nécessaire de la conformité : seul ce qui est conforme à l'idéalisation peut faire figure d'événement). Mais il faut ici distinguer deux événements : l'unicité de l'événement (empirique) se constitue seulement dans un cadre d'idéalisation-itération ; l'éventualité de l'événement en général marque plutôt la portée messianique qui gouverne le devenir de l'itération-idéalisation. Il ne s'agit par conséquent pas de dire que tout est déjà écrit, mais plutôt que l'événementialité de l'événement (et nous ne saurions dire si une telle éventualité se produira) est une pure ouverture messianique, qui dans son intelligibilité postule l'itérabilité de la trace. L'aporie de Heidegger se trouve ainsi explicitée. Le deuil et en général la trace, en tant qu'ils sont constitutifs de notre être, sont aussi la possibilité de l'anticipation qui ne préjuge pas de la possibilité d'un événement absolu, mais qui ne permet pas non plus de l'anticiper.

Il est évident que, dans cette perspective élargie, la tâche de l'interprétation excède tout aspect réduit (y compris celui du signe, dont la réduction, dans la *Première Recherche logique,* a été reconnue par

Derrida comme la forme générale de toute réduction), et que l'universalisation de l'herméneutique correspond à une plus grande nécessité que celle de l'interprétation des textes et des discours. Par rapport à cette perspective, même l'herméneutique du soupçon, à qui Ricœur et Habermas attribuent à tort le privilège de la complétude du problème herméneutique, ne serait qu'un cas de renversement simple, qui laisse inébranlés les présupposés d'une herméneutique seulement partiellement universalisée. Et, surtout, le problème de l'interprétation comme tel semble être le résultat d'une réduction de perspective et d'une décision historique qui occulte le sens plus profond d'une herméneutique philosophique. Il est tout à fait significatif que Gadamer, dans des pages proprement grammatologiques, considère comme égarante, parce que psychologique, l'extension de Schleiermacher (et la même chose vaut pour ce qui subsiste de largement psychologique chez Dilthey), et revendique la priorité de l'écrit comme modèle herméneutique fondamental.

Ceci signifie que le rapport de l'herméneutique avec l'écrit n'est ni traditionnel ni accidentel, et ne se réfère pas à la pure réception, mais aussi à la constitution — et que cette expérience générale de la trace constitue le noyau du problème herméneutique. Indécise entre l'actif et le passif, l'herméneutique de la trace reprendrait la duplicité postale du rôle d'Hermès, et trouverait sa première représentation justement dans l'herméneutique comme expression telle qu'elle est caractérisée dans le *Péri herméneias* d'Aristote, qui n'est pas nécessairement un usage impropre de l'herméneutique (comme expression plutôt que comme interprétation), mais la reconnaissance du rôle institutif de la lettre, par laquelle l'âme elle-même dans son expression (recourant à la médiation des symboles linguistiques) assume une fonction herméneutique fondamentale. Le problème de l'herméneutique, dans cette perspective, ne prendrait son départ ni dans l'universalisation de l'expérience du dialogue, ni dans la maturation d'une conscience historique éclairée par sa propre historicité interne, ni dans la simple perspective de la fin qui décrèterait la disparition de la vérité comme évidence. Tout se joue, dès le départ, dans le lien qui unit la technique à l'idéalisation. Que quelque chose puisse être itéré (le principe de la technique) constitue aussi la possibilité que quelque chose puisse être idéalisé (le principe de la philosophie). Ceci ne veut pas dire que les expériences régionales auraient été, depuis le début, inconsciemment universelles — du moment que cette conscience ou inconscience posthume reste conjecturale ; cela veut dire plutôt qu'un même fondement supporte ainsi la technique et la philosophie. La prétention, traditionnelle chez Heidegger, que l'essence de la tech-

nique soit différente de la technique cache cette évidence derrière l'hypothèse d'un impensé.

Certes, le problème reste ouvert d'établir ce qui fait que maintenant, dans certaines conditions et dans une certaine historicité, le langage se présente comme le cadre universel du discours philosophique. Mais il vaudrait la peine de se demander, tout d'abord, si cette invasion du langage ne serait pas une apparence, voire une réduction d'une expérience plus fondamentale de la trace. Dans ce cadre, il peut être instructif de considérer combien le problème d'une herméneutique de l'image a été mal posé (souvent dans le sens d'une extension régionale): comme s'il s'agissait d'annexer un nouveau domaine régional à une herméneutique qui se voudrait universelle, et donc non limitée au seul langage (comme le pas suivant après le geste de Scheiermacher, qui dépasse la considération solitaire d'un écrit isolé); comme si, à travers l'image, on prétendait contester le logocentrisme, comme si l'image était le pulsionnel, et le *logos* la raison. Avec cela, on méconnaît — suivant un principe rousseauiste non analysé — le fait qu'il y a de la trace et de l'image aussi dans le *logos* — justement quand le *logos*, comme l'image chez Rousseau, prétendrait être délivré de la trace, dans une imagination créative et absolument productive. Si l'on reconnaît cette méconnaissance comme telle, on observe que la proscription de l'image est la même que celle qui frappe le signe. On pense avec des images, qui sont un simple médium destiné à disparaître à travers la pensée ou qui, comme chez Augustin, sont le signe de la chute de l'homme. Il ne s'agit pas, de toute manière, de réhabiliter une technique négligée, mais plutôt de montrer que cette technique est *la même chose* que ce qui se prétend différent. Prenons ce passage de la *Logique* d'Arnauld et Nicole, qui prétend démontrer comment le jugement est indépendant des images :

> Le *oui* & le *non* n'y en peuvent aussi avoir aucune, celui qui juge que la terre est ronde, & celui qui juge qu'elle n'est pas ronde ayant tous deux les mêmes choses peintes dans le cerveau, sçavoir la terre, & la rondeur, mais l'un y ajoûtant l'affirmation qui est une action de son esprit, laquelle il conçoit sans aucune image corporelle, & l'autre une action contraire qui est la negation, laquelle peut encore moins avoir d'image. Lors donc que nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque maniere que nous la concevions[19].

---

19. Antoine ARNAULD, Pierre NICOLE, *La Logique*, éd. P. Clair et F. Girbal, Paris : P.U.F., 1965, p. 41.

Sans aller jusqu'à soutenir — et pour des motifs auxquels nous ne pouvons que souscrire, l'alternative étant le plus psychologique des empirismes et le plus naïf des renversements — que les jugements sont simplement des images, le discours kantien sur l'imagination transcendantale dit quelque chose de décisif. Le parallélisme entre la synthèse figurée et la synthèse intellectuelle ou le rôle central de la synthèse de la reproduction comme charnière (et donc comme fondement) de la synthèse de l'appréhension et de la synthèse de la reproduction n'indique en aucune façon que l'idéalisation et la constitution soient faites de la même étoffe que l'intuition ; mais que la différence entre le cadre logique des jugements et le cadre esthétique des intuitions consiste dans une idéalisation qui trouve sa ressource justement dans l'imagination comme faculté de conserver la trace de la sensation même sans sa présence. Que cette faculté se reproduise dans le schéma, et en constitue la plus haute possibilité en en portant la mémoire jusque dans la connexion entre temps et espace qui rend le schéma opératoire — c'est là un moment et une temporalité qui, hors des liens au fond trop étroits de la raison historique, constitue une question de frontière qui concerne de très près le centre de l'herméneutique.

Maurizio FERRARIS