

[Version préparatoire - prépublication]

La compréhension au risque de la *Bildlehre* de Fichte. Réflexions sur les conditions de possibilité d'une interprétation de l'image

Augustin DUMONT

(Université Saint-Louis – Bruxelles)

Introduction

Dans les pages qui suivent, nous proposons d'interroger les « puissances » de l'herméneutique au départ d'une perspective qui lui est *a priori* étrangère, en l'occurrence celle de la philosophie de Fichte. En effet, non seulement cet auteur ne se rattache pas au courant herméneutique, mais en outre – c'est un point trop rarement mis en évidence par la *Forschung* – il le combat de manière vigoureuse. Toutefois, il ne s'agit pas, dans cet article, de répéter le rejet fichtéen pour lui-même. Bien plutôt, nous voudrions profiter de l'occasion que nous donne cette opposition d'interroger l'herméneutique aussi bien *en amont* – c'est-à-dire en en donnant les conditions de possibilité, fussent-elles paradoxales – que de manière *négative* – en tâchant de caractériser l'« herméneutique » implicitement rendue possible par l'auteur. Autrement dit, à travers l'exposition des griefs de Fichte, il nous faudra revenir à la racine du geste interprétatif et en montrer toute la difficulté.

Dans la présente recherche, nous nous concentrons stratégiquement sur la philosophie de la maturité (1804-1814), non que la philosophie d'Iéna (1794-1799) soit pour sa part acquise à l'herméneutique mais dans la mesure où, après la *Querelle de l'athéisme* (1799), notre auteur explicite de manière particulièrement claire, dans les textes populaires, son refus de l'herméneutique, en même temps qu'il développe une doctrine spéculative de l'image, donnant à ce refus une stature et une intensité exceptionnelles. Pour cette raison, le concept d'*image* – crucial dans toute la pensée de Fichte – est notre fil rouge. La question de l'interprétation des textes demeure pour Fichte dépendante de sa caractérisation générale de l'existence en tant que telle. Or c'est l'existence elle-même qui est image, chez Fichte, et par conséquent c'est elle que l'on ne doit pas interpréter. On le voit, s'il n'est pas question pour nous de ramener Fichte dans le giron de l'herméneutique – ce genre d'incorporation est toujours malencontreux –, il s'agit en revanche de faire ressortir la richesse et la fécondité, pour l'herméneutique elle-même, de la distance qui subsiste entre elle et la pensée de Fichte.

1. Du texte à l'existence

Dans l'*Anweisung zum seligen Leben*, ensemble de conférences prononcées à Berlin en 1806 et se donnant pour mission de vulgariser les résultats auxquels la *Doctrina de la science* spéculative est parvenue, Fichte montre que l'existence (*Daseyn*) doit se comprendre comme l'ek-sistence de l'être (*Sein*). L'existence est ainsi la manifestation immédiate, la phénoménalisation ou l'expression immédiates de son principe, elle est – en d'autres termes –

son *image*. Si l'existence ek-siste l'être comme agir pur, si elle est l'éclosion vivante de la réflexivité absolue et irréductible qui la fonde, alors elle en est l'image sensible, c'est-à-dire plus précisément la constante *mise en image*, ou imagination (*Einbildungskraft*). Afin de ressaisir la raison pour laquelle Fichte juge incompatibles la vie de l'image et l'interprétation, reportons-nous à la sixième conférence de l'*Anweisung*. Fichte y fait plusieurs remarques méthodologiques sur la manière de lire les grands auteurs chrétiens – il s'apprête à commenter le Prologue de Jean – et, à cette occasion, s'en prend violemment à Schleiermacher, sans néanmoins le nommer. En effet, écrit-il,

nous sommes totalement opposé au principe herméneutique d'un certain parti, qui lui permet de tenir les propos les plus sérieux et les plus catégoriques de ces écrivains [les auteurs chrétiens, A.D.] pour de simples images et métaphores, de les commenter en descendant si bas jusqu'à parvenir à une platitude et une trivialité telle que ces commentateurs auraient aussi bien pu les inventer et les formuler eux-mêmes. Il me semble qu'à ces auteurs, et de manière tout à fait particulière dans le cas de Jean, ne doivent s'appliquer comme moyens d'explication (*Erklärung*) que ceux qu'ils renferment en eux¹.

L'animosité bien réelle qui existait entre Fichte et Schleiermacher, sur le plan des relations humaines – leur cohabitation à l'université de Berlin fut des plus tendues –, suffit-elle à expliquer le jugement sévère du premier à l'égard de ce que le second, et peut-être les frères Schlegel dans l'esprit de Fichte, entendai(en)t par « interprétation » ? Certainement pas. Si le spécialiste de l'herméneutique moderne n'éprouvera aucune peine à démonter la critique fichtéenne, parce que Schleiermacher ne réduit évidemment pas l'acte de lecture à l'addition de métaphores peu ambitieuses, le lecteur de Fichte lira par contre dans cette remarque un singulier éclairage sur la *Wissenschaftslehre*. D'une certaine façon, on peut dire que nulle part le philosophe n'a été aussi clair : ramener un propos à une « image » allégorique, c'est justement ne rien comprendre à l'image. La vie, en effet, est l'*institution* pure et simple de l'image, sans compromission aucune avec l'interprétation qu'elle semble revendiquer par ailleurs. C'est bien ce que Fichte démontre dans l'*Anweisung*, dans laquelle il promeut une lecture « métaphysique » de Jean, qu'il oppose à toute interprétation « historique ». Dans le Prologue, il faut comprendre exactement ce qui est dit, à savoir qu'au « commencement », Dieu était toujours déjà dans son Verbe.

Faut-il taxer la lecture fichtéenne de « naïve » ? Il nous semble que non. Certes, Fichte « interprète », d'une façon ou d'une autre. Après tout, que le *Logos* johannique doive se comprendre comme l'ek-sistence immédiate de l'être, c'est-à-dire en définitive la conscience transcendante, voilà qui n'a rien d'évident au regard de l'exégèse traditionnelle. Qui plus est, en prétendant, avec cette explication, exprimer « dans [sa] langue »² les trois premiers versets du Prologue (« *Ich würde diese drei Verse in meiner Sprache also ausdrücken* »), Fichte n'est-il pas tellement aveuglé par la Lumière johannique qu'il ne perçoit pas la bouche moqueuse de Schleiermacher accuser une contradiction patente entre l'épaisseur de sa « traduction » et son désir de littéralité « métaphysique » ? Lorsque l'orgueilleux philosophe considère les versets du Prologue postérieurs aux cinq premiers comme supports d'une explication purement historique et non plus métaphysique, ne faut-il pas sourire du caractère arbitraire de cette coupure ? Y a-t-il réellement dans un même texte une partie qui s'offre à l'interprétation et une autre qui la refuse ? Fichte cherche à l'évidence à accueillir dans son total dépouillement « le propos le plus sérieux et le plus catégorique » de Jean, comme il le dit. Remarquons que, s'il récuse le « principe herméneutique d'un certain parti », Fichte parle volontiers, en revanche, d'*Erklärung*. Il propose de lire les auteurs à partir des « moyens

¹ GA, I, 9, 116.

² GA, I, 9, 119.

d'explication » qu'eux-mêmes renferment. Or, cela revient, on va le voir, à les « comprendre » et non à les « interpréter ». Cependant, comment entendre cette proposition ?

Il nous semble que cette posture méthodologique nous renseigne en retour sur la *Bildlehre* de Fichte. La manière dont le philosophe se rapporte à la textualité, à l'écrit, renvoie circulairement à sa spéculation sur l'image. Loin de confiner à la naïveté, une telle posture indique peut-être qu'il y a quelque chose d'exceptionnellement *littéral* dans l'éclat de part en part diurne de l'image fichtéenne, quelque chose de trop aveuglant, de trop évident pour être interprété, ne souffrant aucun déchiffrement, bien qu'il faille en avoir une compréhension. C'est là tout l'intérêt du détour par Fichte que nous proposons, car s'il rejette l'interprétation, ce philosophe ne cesse de valoriser la dimension du « comprendre », dont on sait qu'elle est, aux yeux de l'herméneutique, et à l'inverse de Fichte, absolument solidaire de la dimension d'interprétation. Il est ainsi question de *comprendre* l'image sans toutefois l'*interpréter*, et par suite il est question de comprendre les textes sans les interpréter. Car ce qui est vrai pour le *Bild* est vrai pour la *Lehre* elle-même. C'est là tout ce qu'exige Fichte, on ne peut plus cohérent, de son propre lecteur : il demande qu'on le lise à partir des « moyens d'explication » que l'on trouve dans la *Wissenschaftslehre*. Qu'offre-t-elle donc à son lecteur ? Elle montre qu'il y a un en deçà de l'interprétation qu'on peut en faire, et elle le montre à travers sa propre explication de l'image, de sorte qu'il existe un aller-retour entre le propos et la matérialité du texte.

2. L'immédiateté

Une première réponse – la plus évidente – vient rapidement à l'esprit du commentateur qui voudrait expliquer l'incompatibilité assumée par son auteur entre la *Wissenschaftslehre* et l'herméneutique, réponse dont ce rappel très simple serait le résumé : l'intuition intellectuelle demeure à l'époque de la maturité le pivot du système fichtéen et, à ce titre, celui-ci promeut de manière inédite une forme d'*immédiateté*, peu compatible avec les sinuosités du mouvement interprétatif. Bien qu'elle ne suffise pas, cette première réponse, qui trouve un appui important dans la lecture fichtéenne de la religion, n'est pas fausse. D'après Fichte, la pensée paulinienne est responsable d'une lourde mécompréhension du christianisme, qui n'a selon lui jamais cessé de retrouver du souffle tout au long de l'histoire. Saint-Paul est par excellence le penseur de la « médiation herméneutique » entre Dieu et les hommes, médiation devant s'exercer dans la Loi, le contrat. Cette « re-judaïcisation » du christianisme qui, comme l'a bien vu Emilio Brito, consiste « à rendre métaphysique l'historique »³, s'oppose à son message essentiel, celui – johannique – d'une proclamation de l'existence comme manifestation immédiate de Dieu. La septième leçon du *Caractère de l'époque actuelle* (1804-1805), parmi d'autres textes et d'autres occurrences, rappelle avec force la pensée de l'auteur à ce sujet :

Qui Jésus a été ou n'a pas été, en tant que personne, seul y accorde de l'importance le paulinien, qui veut en faire le révocateur d'une ancienne alliance avec Dieu et le fondateur d'une nouvelle alliance au nom de celui-ci, entreprise qui nécessitait bien sûr une importante légitimation. Le chrétien pur ne connaît ni alliance ni médiation avec Dieu, mais uniquement l'ancien rapport éternel et immuable : que nous vivons et existons en lui, et il ne demande pas du tout qui a dit quelque chose, mais ce qui a été dit⁴.

Cela signifie qu'il n'y a pas de médiation, du moins *au sens* d'une instance capable de nouer et de dénouer successivement le lien qui rattache l'homme à la divinité. Certes, un autre

³ E. BRITO, *La théologie de Fichte*, Paris, Cerf, 2007, p. 115.

⁴ GA, I, 8, 275. *Le caractère de l'époque actuelle*, trad. fr. I. Radrizzani, Paris, Vrin, 1990, p. 115.

horizon interprétatif que le nôtre pourrait relativiser notre insistance sur l'immédiateté, et considérer que la philosophie appliquée admet ici ou là de véritables formes de médiations historiques. Cependant, il faut rappeler que ces médiations, si du moins on décide de les considérer comme telles, doivent toujours faire fond sur l'immédiation de l'image transcendante, jamais remise en cause par la *Wissenschaftslehre*. Pour Fichte, on le sait depuis la *Grundlage* de 1794, il n'y a rien d'autre que la conflictualité de l'imagination qui, dans son opposition incessante du fini et de l'infini, *est* elle-même immédiatement Dieu. C'est pourquoi il affirme dans la treizième conférence que « le christianisme n'est pas un moyen de réconciliation et d'expiation »⁵. Étrange considération, tant nous sommes souvent habitués à faire du conflit le moteur du mouvement interprétatif plutôt que son frein. Et pourtant, elle est sans appel. Le conflit qui oppose l'activité infinie à l'activité finie, dans l'imagination transcendante, n'est que la marque de l'immédiate et lumineuse présence du divin dans la finitude. Loin que le conflit « médiatise » Dieu, il faudrait dire que Dieu *est* immédiatement son conflit.

Cela étant dit, nous avons d'entrée de jeu appelé à modérer cette explication. Elle ne dit rien d'erroné à proprement parler, et indique au contraire une vraie divergence entre Fichte et l'herméneutique. Pour autant, elle risque de recouvrir le *fond* du problème, que la citation inaugurale de cet article révélait. Car rien n'interdit, si l'on se contente de mettre uniquement en avant l'immédiation de l'image, d'acter la suppression, par Fichte, de la médiation au sens fort d'un « interface » entre Dieu et l'homme, tout en concevant toujours la possibilité d'une médiation au sens faible, c'est-à-dire d'une interprétation continuelle *de cette immédiateté même*, diversement vécue et porteuse de significations inépuisables. Or, lorsqu'il pointe Schleiermacher du doigt, et dans un même élan ose prendre le Prologue de Jean *à la lettre*, Fichte semble refuser le geste interprétatif en tant que tel – et prétend y être autorisé par Jean lui-même. Certes, l'exclusion de l'interprétation herméneutique va de pair avec une assez pauvre compréhension de celle-ci : toute parole serait une allégorie médiatisant elle-même une allégorie plus ancienne, et ainsi de suite. Il est évident cependant que cette lecture peu généreuse de Schleiermacher, ne doit pas dissimuler l'essentiel : même de façon subsidiaire, l'image ne s'interprète pas. Elle se vit immédiatement et radicalement dans son *auto-compréhension* lumineuse. Une interprétation serait déjà une altération de cette lumière johannique du comprendre, or l'image n'a rien à faire avec l'obscurité, sinon lorsqu'elle se trompe, selon Fichte, ou se confond avec un objet inerte. L'interprétation signifie l'errance dans la nuit noire, tandis que la compréhension est la réception d'une lumière intense – on a envie de dire cinglante.

Dans le *Sonnenklarer Bericht*, le *Rapport clair comme le jour sur le caractère propre de la philosophie nouvelle* (1801), dont le titre indique sans aucune équivoque l'appartenance de la science elle-même au règne diurne, Fichte s'adresse à son lecteur en ces termes : « Rends seulement gloire à Dieu, et ne dis mot sur le sujet de ce livre, que ne se soit réalisée pour toi la condition du comprendre (*Verständniss*), et le comprendre effectif lui-même »⁶. Sous-titré *Essai pour forcer les lecteurs à comprendre*, ce texte adressé au grand public lie énergiquement la dimension de *clarté* et celle de *compréhension*. A ce titre, elle est emblématique de la visée générale de l'œuvre fichtéenne, héritière sur ce point des Lumières. D'après Denis Thouard,

⁵ GA, I, 8, 346. trad. citée, p. 197.

⁶ GA, I, 7, 190-191. *Rapport clair comme le jour sur le caractère propre de la philosophie nouvelle*, trad. fr. A. Valensin et P-Ph. Druet, Paris, Vrin, 1999, p. 22.

Fichte représente à certains égards le point terminal de cette rhétorique de la raison, qui s'exerce contre l'épaisseur du langage considéré comme un obstacle à la transmission des pensées et également contre toute ornementation qui détourne l'intellect au profit du sensible⁷.

Il y a bel et bien une rhétorique *aufklärer* chez Fichte, aspirant à la perfection du symbolisme mathématique, tant elle désire la clarté. Pour autant, malgré tous ses efforts, Fichte passe à son époque pour un auteur on ne peut plus obscur. L'aveu implicite du sous-titre – celui, précisément, d'un échec récurrent à se faire comprendre – est au fond éloquent : la rhétorique rationaliste de l'*Aufklärung* est passée. Car il s'agit à présent de *forcer* à comprendre (*zwingen*), au sens d'une contrainte presque physique, comme le remarque judicieusement Denis Thouard⁸, et non plus de l'invitation à pénétrer un sens évident pour l'entendement qui cherche à y accéder. Les « moyens d'explication » que nous propose Fichte lui-même au tournant du siècle sont semblables à ceux qu'il proposait déjà à Iéna – réfléchir par soi-même à partir de l'intuition intellectuelle, et s'en tenir à la vérité du raisonnement dans sa plus grande nudité – mais de manière plus précise qu'auparavant, l'accent est mis sur la *saisie*, la *compréhension* du procès réflexif, et la mise à distance de toute équivoque liée à la lecture. Il doit donc y avoir une explication plus précise que la première du rejet fichtéen de l'*hermeneuein*. Certes, l'« immédiation » johannique qui lie l'absolu et son ek-sistence, l'être et son être-là, son *Da-sein* ou encore son image, ne laisse aucune place à la médiation. L'absolu est immédiatement ek-sisté dans son Verbe, c'est-à-dire son image. Cependant, et bien que cette formulation soit sans doute paradoxale aux yeux d'un hermèneute, on pourrait imaginer que, sans quitter le sol de son immédiation, l'existence ait besoin de s'interpréter. Au sens où, en se *comprenant* comme l'être-là immédiat de l'absolu, l'image s'interpréterait comme l'immédiateté qu'elle est. Nous ne cesserions pas d'avoir l'intuition intellectuelle de l'agir absolu dans lequel s'originent nos vécus parce que nous les interpréterions. Et pourtant, insistons-y, en se comprenant elle-même comme image, l'image ne s'interprète justement pas.

L'explication que nous proposons de l'« interdit » d'interpréter est la suivante : le geste interprétatif est rejeté parce que, dans son déploiement génétique, la science fichtéenne, on ne peut plus radicale et rigoureuse dans son exigence régressive, ne reconnaît aucune « pénétration-visuelle-dans » l'absolu en soi, ainsi qu'il faudrait traduire le *einsehen* que nous rencontrons continuellement chez Fichte, de 1804 à sa mort en 1814, et dont le substantif est l'*Einsicht*, que nous traduisons par « introvision compréhensive ». L'*Einsicht*, autre nom pour intuition intellectuelle, est la pleine réalisation de la lumière du comprendre, mais celle-ci passe par la totale préservation de l'absolu dans son existence. Non que l'absolu serait « en retrait » ou « absent » de sa manifestation phénoménale, mais justement parce qu'il existe en elle. S'il est *là*, l'être n'existe qu'en tant qu'*être-là* et demeure clos en lui-même comme *être*. C'est cela qu'il nous faut saisir à présent.

3. « L'être est »

Pour Jean, Dieu n'est pas ailleurs que dans son Verbe. Cela signifie pour Fichte que le seul point de départ qui s'offre à la pensée réside dans la *performance*. Or, que se passe-t-il lorsque nous *verbalisons* Dieu, l'absolu ou l'être ? Lorsque nous disons « l'être *est* », nous faisons de ce « est », non l'absolu, mais un savoir et donc une image de l'absolu. Aussi, *là* où il y a de l'être, il n'y a rien que son être-là, précisément, c'est-à-dire rien, le néant, ou encore l'image, comme pure et simple assumption lumineuse de soi. L'être existe comme image,

⁷ D. THOUARD, *Le partage des idées. Etudes sur la forme de la philosophie*, Paris, CNRS Editions, 2007, p. 71.

⁸ *Ibid.*, p. 80.

mais il est toujours déjà distinct de son existence et ne se confond pas avec elle. L'image se comprend réflexivement comme l'image qu'elle est, à partir d'elle-même en tant qu'image. En se réfléchissant, l'image se découvre dans la doublure de son génitif, elle est image *de* l'être, image se posant et se sachant comme rien qu'image dans l'exacte mesure où elle se réfère à l'être qu'elle néantise. Cela, l'image le *sait*, donc le *voit* : cette réflexivité est cela même que l'on voit dans l'image. Par conséquent, en se génétisant à travers l'*Einsicht*, l'image ne se voit pas elle-même in-formée (*eingebildet*) par l'absolu, elle se réfléchit en tant qu'elle est absolument voyante, elle se reçoit comme plénitude de la lumière, sans dépasser le *là* de son être-là, jusque dans l'effectuation de sa genèse. Tout ce qui sort de cette perspective est transcendant pour Fichte. Cela relèverait de ce créationnisme qu'il combat à maintes reprises. Par exemple dans la neuvième leçon du *Caractère de l'époque actuelle* :

Pour m'exprimer à ce sujet d'une façon tout à fait populaire : l'homme n'a pas pu assister à sa création, il ne l'a du moins pas pu consciemment, il n'a pas pu observer comment il est passé du non-être à l'existence (*Daseyn*), il n'a pas pu davantage le transmettre comme un fait à la postérité. Mais, entend-on rétorquer, le Créateur le lui a révélé. Je réponds : le Créateur aurait alors supprimé ce sur quoi repose l'existence de l'homme pour lui-même, l'inconçu ; immédiatement après avoir créé l'homme, il l'aurait donc à nouveau anéanti, et, comme l'existence du monde et de l'homme est inséparable de l'existence divine, il se serait lui-même anéanti, ce qui va complètement à l'encontre de la raison⁹.

Fichte le reconnaît : l'image s'autorise de l'inconçu. Elle n'est pas créée, elle existe toujours déjà comme compréhension sous forme d'image d'un absolu incompréhensible, incompréhensible si du moins il est en dehors du *là* de l'image, c'est-à-dire justement du comprendre. Cependant, comme nous ne sortons pas de l'image, nous ne risquons aucune confusion de l'absolu, en principe caché en soi, et de l'image. L'inconçu est préservé de sa conception du fait même et au moment même où il est conçu. L'absolu ou l'être n'est tel, en effet, qu'à être fermé en soi, clos, et caché. S'il doit exister, alors il doit exister dans le *là* de son image, de sa révélation ou manifestation qui le préserve en réalité de l'image, puisque l'image ou être-là n'est *rien* : seul l'être est. L'être existe uniquement dans son image, mais l'image n'est rien. Dès lors, l'image ne saurait se voir informée, mise en image et générée *par* l'être car, du fait qu'il est caché en soi, celui-ci n'apparaît pas, sinon dans le néant de son éclosion phénoménale, dans la vacuité d'une lumière assez puissante pour l'éclairer, c'est-à-dire le voir et le comprendre. S'il est vu et compris dans sa lumière, cependant, l'être est pour cette raison préservé dans sa clôture en soi. L'image ne le voit pas inaugurer la vision, elle se voit elle-même voir l'être, elle se comprend comme sa mise en image autonome. A la vingt-quatrième heure de cours de la *Doctrine de la science* de 1805, Fichte écrit :

Dieu est le créateur du monde : non, car il n'y a pas de monde et il ne peut y en avoir ; en effet, seul l'absolu *est*, mais l'absolu ne peut pas sortir de lui-même *realiter* et vraiment. Il appartient cependant à l'essence interne et purement spirituelle de Dieu que le rien se comprenne en tant que rien face à Dieu, et que ce rien se forme et se crée lui-même, en vue de quelque chose d'apparent (*scheinbar*), qu'il se crée et se forme dans ce comprendre, précisément, et exclusivement par ce comprendre, et qu'ainsi il intuitionne l'absolu, dans une intuition qui néanmoins demeure éternellement vide, et dont toute la réalité ne réside qu'en ce qui a été dit plus haut, à savoir dans le fait que sa nécessité se trouve intérieurement dans l'essence divine. Ce qui existe par soi-même et pour soi-même, absolument, et ce qui est nécessaire absolument et égal à l'absolu même est l'intuition de Dieu ; l'auto-crétion absolue du rien n'est que la condition extérieure de la possibilité, c'est-à-dire n'est que la forme originiaire de cette intuition. Par conséquent, le monde *se crée purement et simplement* soi-même, et c'est précisément en cette création, en cette genèse à partir de rien que se trouve la trace attestable du rien de l'auto-crétion ; par suite, le rien devient à partir de rien ; et cela en opposition à l'être de l'absolu, qui ne *devient* pas, mais repose absolument en lui-même¹⁰.

⁹ GA, I, 8, 298., trad. citée, p. 142.

¹⁰ GA, II, 9, 288. *La Doctrine de la science* de 1805, trad. fr. I. Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 2006, p. 186.

Il s'agit en d'autres termes de rendre compatibles l'inconditionnalité de l'être, immuable, fermé et caché en soi, et la dimension de *devenir* propre à l'existence imageante de l'être, devenir qui ne naît que d'une néantisation de l'être qu'il fait être en le performant. Dans un très bel ouvrage¹¹, Alexander Schnell a bien mis en évidence l'existence, dans la *Doctrine de la science* intermédiaire et tardive, d'une structuration particulière, qu'il nomme le schéma « c-l-e », pour « concept-lumière-être ». Le *concept* (*Begriff*), tout d'abord, c'est-à-dire le penser, l'entendement, ne peut pas ne pas diviser l'absolu en tâchant de le penser. Cependant, l'absolu n'a aucune autonomie et n'existe que dans la compréhension substantielle que le savoir en a. Or, précisément, en disant « l'être est », le savoir dit bien que seule l'unité est, et non la division. La *compréhension* de l'absolu comme unité, à l'intérieur de son savoir divisé, est compréhension de la *lumière* (*Licht*). Celle-ci n'est rien d'autre que l'introvision compréhensive évoquée tout à l'heure. Comment pourra-t-elle procéder si le penser perd systématiquement l'absolu qu'il pense ? Il n'y a qu'une seule solution : supprimer le concept. C'est très exactement cette suppression, cet anéantissement que *réalise* l'*Einsicht*, présupposant la position préalable de cela même qui est anéanti (le concept), et permettant à l'*être* (*Sein*) d'apparaître immédiatement. Par voie de conséquence, l'être *vu* par l'introvision compréhensive, étant hors de portée de l'entendement séparateur, est proprement inconcevable. Ce qui est *compris*, c'est le caractère *incompréhensible* de l'être.

Le contenu du savoir absolu se trouvant ainsi exposé, la *Bildlehre* proprement dite lui donne son assise formelle. L'image, l'image de l'image et l'imagé sont les trois termes de ce nouveau schéma, dont tout l'exposé fichtéen est en définitive l'explication. L'image simple est la saisie par le penser, ou concept, de l'être originaire, elle est la mise en image et donc la copie (*Abbild*) de l'absolu. S'apparaissant à elle-même, se réfléchissant, cette image se nie alors comme simple copie, et se reconnaît *en tant qu'*image. L'image doit *s'anéantir* comme simple représentation conceptuelle, puisqu'elle prétend saisir l'original et non son image. Elle reconnaît en même temps qu'elle doit penser l'être pour anéantir le penser. Elle est donc image se sachant comme rien qu'image. Pleine assumption de sa totale duplicité, l'image n'est image *de l'être* que dans la mesure où elle est image *de soi*, monstration de soi comme et en tant qu'image. Par son auto-illumination, l'image peut alors restituer sa compréhension de l'image à l'image elle-même, et saisir par la réflexion de la réflexivité que l'image est la loi de la compréhension comme telle. Or cette loi équivaut exactement à l'absolu initialement posé et perdu par le concept, car il est lui-même le principe de l'auto-réflexion du comprendre. L'être n'est pas l'image, car il est clos en lui-même, absolument fermé sur soi. Il ne peut apparaître qu'à travers l'anéantissement propre à l'image. L'image, dès lors, se construit comme néantité de l'être, à la suite de sa position, puisqu'elle veut ek-sister l'être et le faire apparaître. Avec le se-faire-image coïncide la compréhension du faire, du fait que l'image n'est rien qu'un faire, un faire qui n'est rien. En comprenant par l'image que l'image n'est elle-même rien qu'un comprendre de soi, l'image coïncide désormais à sa propre loi. La boucle de ce que Fichte nommera la « réflexibilité » est alors la parfaite justification de la science elle-même, l'assise épistémologique sans faille de la *Wissenschaftslehre*, qui reconnaît n'avoir mis l'absolu en lumière que dans l'exacte mesure où celui-ci se donne à travers le philosophe comme sa propre mise en lumière, auto-compréhension et génération de toute vie par l'image.

Le philosophe ne révèle pas l'incompréhensible par le truchement d'un geste lui-même incompréhensible : il démontre rigoureusement, c'est-à-dire génétiquement, tout

¹¹ A. SCHNELL, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009.

d'abord qu'il possède une véritable compréhension, et ensuite que sa compréhension est elle-même l'auto-compréhension par l'image de l'être en soi incompréhensible. L'intuition intellectuelle intuitionne bien l'absolu (le principe d'unité, l'agir pur) mais ne le comprend pas, elle l'est mais ne l'a pas. Ce qui signifie très exactement ceci : nous devons comprendre l'advenue d'un incompréhensible indépassable. Autrement dit, jamais nous ne nous passons de l'entendement séparateur, du concept. Le penser nous fait réellement accéder à l'être ; qu'il doive s'effacer dans le silence de l'*Einleuchten* pour que l'image intuitionne l'être ne change rien à l'affaire : un être incompréhensible est déposé dans l'anéantissement du concept, qui, en toute rigueur, est simultanément à sa position. Si l'être doit exister sous forme d'image, il doit nécessairement être conceptualisé : sans cela, il n'y a pas d'existence, rien à anéantir dans la lumière, et par conséquent pas d'image. Le *Wissenschaftslehrer* lui-même, du reste, ne peut rien faire de plus que se débattre avec le *concept* d'image. Par suite, de par son *dire*, sa propre conceptualisation de l'être fermé et caché en soi *image* cet être, tout simplement, et l'ex-pose dans le visible. Il y a donc ici un cercle que, dans un article remarquable consacré à l'image chez Fichte¹², Alessandro Bertinetto met en concurrence avec le « cercle herméneutique ». En se demandant s'il n'est pas possible de fonder le cercle herméneutique dans le cercle de l'image fichtéen, il ouvrait là un beau débat :

Ne s'agit-il pas du cercle transcendantal, et donc incontournable, du comprendre ? C'est justement le cas : le problème de la compréhension du concept d'image est en effet le problème même de la philosophie transcendantale comme réflexion de la réflexion : une réflexion qui s'expose elle-même comme effet engendré par un principe qui n'apparaît qu'à travers elle et qui pourtant ne s'épuise pas en elle, sous peine d'anéantissement de la réflexion elle-même (de ce fait la philosophie transcendantale de Fichte se distingue nettement de la *Wissenschaft der Logik* hégélienne, pour laquelle l'absolu *est* sa propre auto-compréhension historico-conceptuelle)¹³.

Si d'après nous les deux « cercles » demeurent irréductibles l'un à l'autre, il est judicieux de poser la question suivante : quelles seraient les « conditions de possibilité » d'une interprétation de l'image, en régime fichtéen ? L'image apparaît en premier lieu comme la vie littérale de l'absolu. Que cette vie se manifeste de manière circulaire ne renvoie à aucune exigence d'interprétation. Elle doit bien plutôt se *comprendre* en tant que cercle, de manière immédiate et dans l'anéantissement du concept. S'il n'y a rien que vie ou mise en lumière de l'absolu, dans l'oeuvre de Fichte, il n'échappe à aucun de ses lecteurs qu'il n'y a en elle aucune mort ou obscurité. Cela ne veut évidemment pas dire que la philosophie transcendantale de Fichte passe à côté de la finitude. Au contraire. La compréhension signifie – c'est clair depuis l'époque d'Iéna – que l'image se sait *finie* et ne se prend donc pas pour l'absolu qu'elle ek-siste seulement et néantise dans l'image, dès lors qu'elle le « comprend ». En répétant la *Tathandlung*, à l'époque d'Iéna, en disant « je suis », le lecteur de Fichte devait déjà admettre qu'à travers cette performance, l'absolu était relativisé comme absolu (c'est-à-dire en tant qu'autoposition échappant à l'objectivation). Fichte démontrait ainsi que la *Tathandlung* existait seulement à l'intérieur du troisième principe de la *Grundlage* – lieu véritable de son énonciation –, c'est-à-dire au point de vue de la divisibilité et de la mise en relation, bref, au « point » même où la « vue » est rendue possible. Affirmer « je suis », c'était admettre *ipso facto* l'opposition du non-moi, la négation de cela même qui était affirmé. La lumière est et n'est que la rencontre exacte de l'affirmation et de la négation, de la position et de l'opposition. Cette finitude conflictuelle de la lumière *est* la vie même de l'absolu. Par suite, la finitude n'est rien que la vie, elle est le propre d'une vie, d'un Verbe qui se pose et

¹² A. BERTINETTO, « Philosophie de l'imagination, philosophie comme imagination. La *Bildlehre* de J.G. Fichte » in J-Ch. GODDARD et M. MAESSCHALCK (dir.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Paris, Vrin, 2003.

¹³ *Ibid.*, p. 63.

s'anéantit simultanément, et qui n'a nul besoin de s'interpréter, puisqu'il se comprend absolument comme le Verbe qu'il est. Se réfléchissant comme performance de son principe, l'image finie se sait générer son principe depuis sa finitude intrinsèque.

4. Quelle interprétation pour l'image transcendantale ?

Fichte nous livre ici à son corps défendant toutes les conditions de possibilité d'une réelle interprétation de l'image. Pour qu'une *Deutung* soit justifiée en régime transcendantal, il faudrait que, non contente de se comprendre comme image finie, cette dernière puisse accuser en elle-même une forme de *mort*, d'*obscurité* ou, comme l'on voudra, de *transgression*. En effet, même lorsque le philosophe la voit génétiquement *devenir*, la finitude fichtéenne *se comprend* en réalité depuis la *sécurité* de l'image. L'être, ainsi, demeure inconditionnellement clos et caché en soi par le fait même de sa mise en lumière. Ce que nous pouvons voir se déployer dans la science, c'est l'ex-position de l'être dans le « là » toujours plus manifeste de son être-là, mais « là » où il y a de l'image, du comprendre, il n'y a rien, car l'image n'est rien – et l'être demeure préservé dans son incompréhensibilité. Il n'y a rien à interpréter parce que l'image n'est jamais lourde d'une confusion de l'absolu et de l'existence qu'elle est : en donnant du sens, en se comprenant comme néant d'être, l'image comprend qu'elle est néant d'interprétation. Il ne s'agit pas de prétendre ici que, pour s'interpréter, l'image devrait être quelque chose plutôt que rien. En revanche, on pourrait dire que le geste interprétatif présuppose une image « tragiquement » néantisante, parce que lourde d'une *insécurité* quant aux pouvoirs de sa néantisation. Cette image ne cesserait pas d'exister l'être. Par conséquent, elle ne pourrait prétendre voir l'être en soi s'in-former dans son image, puisqu'en *voyant*, elle verrait de l'image, de l'être-là, et non de l'être. Rien n'est moins simple que de sortir du raisonnement implacable de la *Wissenschaftslehre*. On pourrait concevoir, toutefois, une image transcendantale ne cessant d'*interpréter* le *traumatisme* d'un absolu qui, caché *en droit*, ne le serait pas nécessairement *en fait*, et ne cesserait d'inviter son propre Voir absolu dans la vision naturelle de la conscience néantisante.

S'il n'est pas possible, dans cet article, d'accueillir dans notre réflexion de nouvelles figures, du moins de les investiguer réellement, signalons toutefois que, par sa valorisation – unique, à l'époque – du *Schein*, Novalis est le seul héritier de Fichte à prendre cette voie-là¹⁴, Schelling choisissant pour sa part de réintroduire de l'ontologie dans la performance du Verbe, et par conséquent de supprimer en pratique l'inconditionnalité de l'être. Fichte, pour revenir à lui, nous invite à éprouver seulement une forme d'éblouissement de notre propre voir. Le jaillissement de la lumière dans l'anéantissement du concept est aussi le surgissement d'une certitude inébranlable, celle que l'image est toute la vie, et rien que la vie de l'absolu, qui pour sa part est toujours caché par le fait même qu'il est révélé. Nous ne voulons pas dire, sur un mode heideggerien, que son *Offenbarung* signe son absence : l'absolu est absolument *là* dans l'image, mais justement il n'est que *là*, toujours déjà réfléchi dans son auto-manifestation. Cette certitude, l'image « interprétante » ne l'aurait plus dans la mesure où, non contente d'éclairer le figurable, l'image se verrait elle-même obscurément *vue* par son principe absolu, de manière violente ou transgressive. Chez Fichte, la brutalité, s'il y en a une, réside uniquement dans l'assomption littérale – claire et transparente – du « là » de l'être-là. Il

¹⁴ Cette stratégie est visible dès sa lecture de la *Grundlage*. Cf. ses *Fichte-Studien*, à commencer par les trois premiers fragments qu'on mettra en rapport avec l'*ordo inversus* apparaissant plus loin, et en tenant compte des ambiguïtés linguistiques très frappantes de l'auteur, in *Novalis Schriften*, Band II.

n'est pas indifférent, à ce titre, qu'évoquant une « violence transcendantale »¹⁵ du geste constructif dans la *Doctrine de la science* de 1804, Jean-Christophe Goddard ne songe pas à l'acte transcendant d'un point de vue fichtéen, extra-fini, par lequel nous verrions l'absolu lui-même s'in-former dans l'image, mais vise au contraire la disjonction *in einem Schlage*, « d'un seul coup », dans l'image, de l'unité de l'être et du penser, c'est-à-dire en somme l'acte de *comprendre* l'incompréhensible dans l'image, et non d'être violenté par une incompréhension « brute ». Pour s'interpréter, l'image transcendantale devrait, en se voyant elle-même, admettre au même moment qu'elle est *vue* par son fond¹⁶, et supporter la violence de ce regard imageant originaire, incompréhensible mais multiplement interprétable.

Alors que, dans ce dernier cas, l'image demeurerait bel et bien le principe de compréhension, il devient purement et simplement *incompréhensible* – dans le modèle proposé par exemple par Novalis – de voir l'absolu *n'être pas caché*, et c'est une telle situation que, sans cesser d'être l'existence immédiate de l'être, l'image aurait à interpréter. Par contre, en se voyant génétiquement devenir, l'image fichtéenne ne fait que se *comprendre* comme image, entée sur un être incompréhensible dont elle est la compréhension lumineuse et, faudrait-il ajouter en suivant l'*Anweisung*, heureuse – sans confusion, sans obscurité, sans mort, et par conséquent sans interprétation. L'absolu ek-siste toujours déjà dans une image qui lui garantit son être-caché. Le procès de la mise en image de l'être est totalement immanent à l'image. L'être appartient au procès intime de l'image, qui s'image elle-même comme imageant l'être. *Il n'y a aucune transgression, donc aucune interprétation*. Or, un penseur comme Novalis devra justement inaugurer le geste interprétatif dans le *traumatisme* d'une transgression, au sens où l'image se voit chez lui toujours reconduite à l'incertitude de son pouvoir d'ek-sister l'être, pouvoir qui lui est donné en droit, mais qui peut lui être retiré en fait. Cette incertitude n'est réellement traumatique que si elle s'ouvre dans l'incapacité de distinguer l'absolu de son image. L'absolu semble, dans l'expérience qu'en fait Novalis, *ne pas pouvoir* être distinct, « d'un seul coup », de son image.

Conclusion

Voilà peut-être qui doit nous inviter à penser autrement le geste inaugural de l'herméneutique. Nous ne nous interprétons pas réellement s'il n'y a pas une *incertitude* radicale qui traverse l'image *en son pouvoir même d'être une image* « autonome » de l'être (en deçà de ce niveau, il y a bien sûr de l'incertitude chez Fichte, sans quoi il ne comprendrait pas l'histoire des hommes comme une aventure risquée). Mais cela, nous le saisissons par la négative grâce à Fichte. En nous disant que l'absolu ne peut jamais transgresser ses limites, et en affirmant que l'image in-forme cette impossibilité, et par là même exige d'être prise à la lettre et non interprétée, puisqu'elle est absolument transparente à son principe inviolable, Fichte nous dit exactement et sans le savoir, que l'herméneutique véritable ne doit parvenir à la philosophie que « par voie de fait », sous forme d'une continuelle violence exercée à l'encontre du droit, et donc du sens. L'herméneute aurait tort de juger naïve la doctrine fichtéenne, si attachée à la certitude de l'*Einsicht*, comme si, pour sa part, il était depuis longtemps acquis à une forme d'incertitude radicale, celle-là même qui l'accompagne dans

¹⁵ J-Ch. GODDARD, « Construction et violence transcendantale dans la *Doctrine de la science* 1804/II » in J-Ch. GODDARD et A. SCHNELL (dir.), *L'être et le phénomène/Sein und Erscheinung. J.G. Fichte, Die Wissenschaftslehre (1804)*, Paris, Vrin, 2009.

¹⁶ Un très bel article de Jean-Christophe Goddard compare la béatitude fichtéenne et l'angoisse schellingienne à partir du pouvoir que l'existence a, respectivement, de s'affirmer comme positivité du voir irréductible et de se recevoir d'un fond voyant. Ici, nous décalons le propos puisque nous internalisons le débat pour ainsi dire à l'intérieur de la stratégie de Fichte. Cf. J-Ch. GODDARD, « Schelling ou Fichte. L'être comme angoisse ou l'être comme bonheur » in A. SCHNELL (dir.), *Le bonheur*, Paris, Vrin, 2006.

son passage d'une médiation à l'autre, et légitime celui-ci. Quel est le statut de cette incertitude ? Il ne s'agit peut-être pas d'une incertitude transcendantale, mais d'une incertitude de fait, ignorante de sa genèse transcendantale, par où l'image s'affirme dans sa certitude d'être une image. Or, c'est là le reproche de Fichte. En affirmant que toute l'herméneutique présuppose implicitement sa doctrine de l'image, Fichte considère que les « interprétations » proposées par les herméneutes ne font que confirmer et reconduire implicitement le caractère auto-compréhensif de l'image, sans toutefois parvenir à en rendre compte transcendantalement, et en se fourvoyant par la même occasion dans de faux problèmes linguistiques. Telle est du moins la critique, évidemment trop peu généreuse, de Fichte. L'herméneute présuppose au fond, aux yeux de Fichte, le fait qu'« il y a » du sens, toujours déjà « disponible » pour l'interprétation, par-delà les heurts et les interruptions transitoires de ce sens, là où la *Wissenschaftslehre* démontre génétiquement la nécessité et l'apparition du sens à travers l'*Einsicht*, quitte à remonter jusqu'à l'être absolument incompréhensible. Aussi, quoiqu'il en soit ici de la pertinence de cette lecture de l'interprétation, nécessairement « inactuelle » car deux siècles nous séparent de Fichte, au cours desquels l'herméneutique a pris des visages très différents, il faut entendre la leçon suivante : si une confusion incompréhensible n'habite pas l'image *en sa possibilité même de mettre l'être en image*, Fichte a parfaitement raison, et tout ce que l'on nommera « interprétation » – en régime transcendantal du moins – est voué à n'être en fait qu'une « compréhension ».