CROYANCE ET INTELLIGENCE DANS LA STAATSLEHRE.

Jean-Christophe Goddard (univ. Poitiers)

Le philosophe français Gilles Deleuze a dans son tout dernier texte, *L'immanence une vie* (1995), identifié la philosophie de la vie du « dernier Fichte » à sa propre compréhension de la vie comme pure immanence – concluant ainsi toute son œuvre par la figure singulière d'un Fichte-Deleuze, en laquelle semblent résumées toutes celles par lesquelles s'était construite l'identité philosophique paradoxale de Gilles-Deleuze, les figures de Bergson-Deleuze, Spinoza-Deleuze, Nietzsche-Deleuze, Artaud-Deleuze, et tant d'autres :

> On dira de la pure immanence qu'elles est UNE VIE, et rien d'autre. Elle n'est pas immanence à la vie, mais l'immanence qui n'est en rien est elle-même une vie. Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue : elle est puissance, béatitude complètes. C'est dans la mesure où il dépasse les apories de l'objet et du sujet que Fichte, dans sa dernière philosophie, présente le champ transcendantal comme *une vie*, qui ne dépend pas d'un Etre et n'est pas soumis à un Acte : conscience immédiate absolue dont l'activité même ne renvoie plus à un être, mais ne cesse de se poser dans une vie. Le champ transcendantal devient alors un véritable plan d'immanence […] [1].

On s'étonnera peut-être de cette référence à Fichte en cette fin de vie d'un philosophe qui n'aura cessé d'œuvrer pour la dépersonnalisation de la pensée et pour son propre anonymat en s'efforçant de devenir (presque) tous les noms de (l'histoire de) la pensée. Fichte serait-il le philosophe le plus anonyme ? Bergson avant Deleuze n'était pas loin de le penser, et n'hésitait pas à présenter Fichte à ses étudiants comme un philosophe Alexandrin, c'est-à-dire néo-platonicien, c'est-à-dire totalement dénué d'originalité [2]. Ce qui était, à ses yeux, un mérite insigne. Deleuze, le bergsonien promoteur d'un renversement néo-platonicien du platonisme [3] a pu s'en souvenir.

Car c'est bien sous la bannière des partisans du programme nietzschéen d'un « renversement du platonisme » que Deleuze veut ranger Fichte – de ce projet d'un déplacement de la philosophie (qu'elle soit réaliste ou idéaliste) hors du domaine qui lui fut assigné par la fondation platonicienne : celui de la représentation définie comme rapport intériorisé et hiérarchisé entre deux termes – rapport d'un modèle et d'une image, d'une copie et d'un original, d'un phénomène et d'une essence, d'une idéation et d'un idéat, d'une noèse et d'un noème, d'un sujet et d'un objet.

---

[1]. Gilles DELEUZE, *L'immanence : une vie…*, revue Philosophie, n° 47, Les Editions de Minuit, Paris, septembre 1995.

[2]. Pour une analyse de la lecture bergsonienne de Fichte, cf. J.-C. GODDARD, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999, pp. 153-185.

[3]. Cf. Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 292-307.

A quoi il conviendrait d'opposer, pour « renverser » le platonisme, le triomphe du non-rapport, le devenir-fou des simulacres, le devenir-autre incessant de purs phantasmes parfaitement immanents à eux-mêmes, qui, échappant à toute relation noétique, spirituelle et intérieure, n'imitent rien, et ne se comprennent pas non plus comme conscience-de, – puisqu'ils incluent en eux-mêmes « le point de vue différentiel », c'est-à-dire le point de vue de leur spectateur, qui appartenant au spectacle, « se transforme et se déforme » lui-même indéfiniment au gré de ce devenir-autre, comme la Figure des portraits du peintre Francis Bacon, indistinctement histérisante et histérisée, se déforme *réellement* elle-même dans et *par* le miroir où elle se voit [4].

Or, un tel programme, comme l'a montré Alain Badiou [5], vise plutôt à restaurer le néo-platonisme dans la pensée contemporaine. Cherchant à faire triompher les simulacres, il vise d'abord à « renverser », au sens où l'on renverse un pouvoir souverain : il s'agit de « jeter à bas » le règne des copies-icônes, de subvertir « l'idéologie » du monde représentatif. Mais le passage en bas de la partie haute, l'abaissement de ce qui dans le platonisme était tenu pour supérieur (la copie conforme à son modèle immuable), ne signifie pas, comme il en irait dans une simple inversion, l'élévation de l'inférieur au supérieur. Le renversement est subversif ; c'est dire qu'il ne connaît pas d'autre hiérarchie que celle qu'il renverse et qu'en renversant la seule hiérarchie possible (c'est-à-dire fondée), c'est l'esprit même de hiérarchie qu'il renverse. Parfaitement fidèle à Bergson, qui dans les *Deux sources de la morale et de la religion* comprenait la théorie platonicienne des Idées comme une « divinisation » [6] du découpage sélectif et hiérarchique du réel nécessairement pratiqué par l'intelligence sociale – en vue de l'action utile –, Deleuze oppose d'abord au platonisme le refus anarchisant de « trier », de « sélectionner », de départager « les rivaux » et « les prétendants ».

On aurait tort cependant de penser que toute division soit par là récusée. L'anti-platonisme de Deleuze est encore un platonisme, c'est-à-dire un effort de la pensée vers la raison des phénomènes (vers la raison de ce qui apparaît), et le moyen de cet effort demeure la division, c'est-à-dire la dichotomie. La seconde règle de l'intuition bergsonienne d'après Deleuze [7] – après la dénonciation des faux problèmes – est « d'esprit platonicien » ; elle est de « lutter contre l'illusion » et de « retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel ».

Seulement, il ne s'agit plus, pour Deleuze, de diviser pour construire une arborescence complexe au sein d'un espace intelligible homogène, en vue

---

[4]. Cf. Gilles DELEUZE, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Editions de la différence, 1996.
[5]. Alain BADIOU, *Deleuze. « La clameur de l'Etre »*, Hachette, 1997. Cf. mon commentaire de ce texte dans *Mysticisme et folie*, « peinture et psychose », pp. 115-137.
[6]. Cf. Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, PUF, 1959, p. 1181*sq*.
[7]. Cf. Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, PUF, 1997, p.11*sq*.

d'opérer parmi les apparences un partage discriminatif opposant les faux-semblants à celles de ces apparences qui se laissent éclairer et sauver par le rapport intrinsèque de ressemblance qu'elles entretiennent avec une essence. Mais de diviser entre deux séries divergentes, parfaitement hétérogènes, et pourtant co-existantes. Opérer une *Spaltung* bien plus radicale qu'une coupure de surface, une division qui distingue, non pas deux lieux, mais deux directions de mouvements, deux tendances qualitativement différenciées situées, pour ainsi dire, sur des lignes de fuites opposées. Cette division, qui oppose chez Deleuze les deux multiplicités, l'organique et l'a-organique, la multiplicité paranoïaque et la multiplicité schizophrène [8], la multiplicité grégaire et la multiplicité de compénétration, – cette division pensée sur le modèle du dualisme bergsonien du matériel et du spirituel se ramène au fond au départ originaire du spatial et du vital, c'est-à-dire du représentatif même (à l'intérieur duquel opère la division discriminatrice du platonisme souverain) et du non-représentatif (que fait triompher le renversement du platonisme), – au départ du rapport et du non-rapport.

« Renverser le platonisme » signifie interpréter la méthode platonicienne de division et d'articulation du réel, non plus comme une technique de relation et de spécification discursive de l'être, mais comme le moyen d'un véritable « saut dans l'ontologie » [9], qui est saut dans l'être en-soi, l'Etre-Un impassible, qui n'est ni sujet ni objet, « ni actif ni passif », Etre univoque et neutre, au-delà de tout rapport – au-delà même du rapport de l'Un et du multiple. Au partage des Formes intelligibles entre elles et entre ces mêmes Formes et les choses sensibles, Deleuze oppose le partage et l'étroite intimité de l'Etre-Un et de l'apparence de ses phénomènes multiples. Car s'il faut laisser « monter » les simulacres et « affirmer leurs droits » [10], libérer le mouvement ex-centrique et chaotique des apparences sans essence, expurger les phénomènes de toute valeur mimétique ou représentative, empêcher toute distribution et toute fixité du sens, c'est avant tout afin de faire éclater leur caractère même de simulacres, de productions immanentes et *fictives*, d'expressions phantasmatiques, non analogiques, du seul qui proprement *est* : l'Etre-Un comme vie et puissance de production absolument immanentes.

C'est ce spinozisme – ou pour reprendre l'expression de Badiou, ce platonisme « ré-accentué » [11] – que Fichte aurait donc d'après Deleuze « réintroduit au plus profond de l'opération philosophique » en présentant le champ transcendantal comme vie.

---

[8]. Cf. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Les Editions de Minuit, 1972, p.332.
[9]. Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, p. 52.
[10]. Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, p. 302.
[11]. Alain BADIOU, *Op. cit.*, p. 42.

A vrai dire cette lecture de Fichte, Deleuze l'hérite de Jean Hyppolite, qui en 1959 lors d'un Congrès Husserl – publiée par la suite sous le titre : *L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien* [12] – proposa le premier de comprendre le transcendantal fichtéen comme « champ » sans sujet ou « milieu » (en lui-même neutre) de la production du sens, comme « immanence intégrale posée au fondement ». Commentant la question fichtéenne de la possibilité de l'expérience comme celle de la possibilité d'une « rencontre sans transcendance absolue », Hyppolite attribuait à Fichte le mérite d'avoir établi au fondement de l'expérience une stricte réciprocité de la compréhension et de la rencontre (« nous ne rencontrons que ce que nous comprenons, mais nous ne comprenons que ce que nous rencontrons »). Or, cette réciprocité, qu'il interprétait comme immanence absolue, il en faisait le contenu d'une « expérience originaire », c'est-à-dire d'une expérience *de* l'originaire comme expérience de « la production absolue qui est source de toute vie ».

Assumant, avant Husserl – et plus radicalement que lui – le projet transcendantaliste véritable, qui est de fonder une *logique du sens* à partir d'une expérience originaire de l'immanence, le fichtéanisme se distinguait moins par sa puissance de construction que par la radicalité de sa réduction à l'originaire moyennant un acte de retrait total du philosophe hors de la vie, c'est-à-dire de « l'expérience dans laquelle il s'oubliait lui-même, hypnotisé qu'il était par le devenir de son existence ». Seule une pareille réduction pouvait conduire à l'expérience d'une activité pure, en soi, a-subjective, donnée dans une *intuition* intellectuelle – c'est-à-dire qui ne porte pas sur un être, n'est pas corrélée à un être, n'est pas elle-même conscience-de, mais position infinie de soi par soi dans l'indistinction du sujet et de l'objet.

Le sens de cette compréhension de la réduction consistait dans une interprétation de l'egologie husserlienne comme obligeant à une refonte radicale de la définition de l'identité égoïque. Affranchie de la métaphysique de la représentation, l'égologie transcendantale conduite par Husserl s'arrachait surtout à l'idée d'un monde en-soi op-posé à l'*ego* comme intériorité vide, et esquissait une auto-explication de l'*ego* en laquelle était mise en évidence, sous le concept d'intentionnalité, la co-naissance du sujet et du monde. C'est cette extension du sens de l'*ego* au lien vivant du sujet et du monde, à leur enveloppement réciproque – c'est cette formation de l'*ego* en *champ* total de la vie intentionnelle hors duquel ne subsiste aucune transcendance et en lequel se forme toute relation, que Jean Hyppolite interprétait à travers le concept fichtéen du « moi pur » ou « moi absolu » comme milieu d'une rencontre sans transcendance absolue.

Que la réduction ainsi comprise puisse être interprétée comme la voie royale d'un renversement du règne platonicien des images-icônes, d'une

---

[12]. Jean HYPPOLITE*, Figures de la pensée philosophique*, I, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 21-31.

subversion de l'idéologie représentativiste, ces quelques lignes tirées de la conclusion du second livre de *La destination de l'homme* – dont on notera la singulière ressemblance avec le début du premier chapitre de *Matière et mémoire* de Bergson – l'attestent :

> il n'y a nulle part rien de permanent, ni hors de moi ni en moi, mais seulement un changement incessant. Nulle part je ne connais d'être, pas même mon propre être. Il n'y a pas d'être. *Moi-même*, je ne sais absolument rien et ne suis rien. *Les images* sont : elles sont la seule chose qui existe, et elles ont connaissance d'elles-mêmes à la manière des images – des images qui passent, flottantes, sans qu'il y ait quelque chose devant quoi elles passent ; qui se rapportent les unes aux autres par des images d'images ; des images sans qu'il y ait rien de figuré, des images sans signification et sans but. Moi-même, je suis une de ces images […]. Toute réalité se transforme en un rêve merveilleux, sans une vie qui serait rêvée et sans un esprit qui rêverait ; en un rêve qui se rapporte à un rêve de lui-même [13].

N'y a t'il pas là une belle description de ce champ transcendantal sans sujet, de ce pur règne des simulacres, en lequel les images interagissent sans être perçues et sans elles-mêmes rien percevoir – de ce champ transcendantal sans sujet auquel reconduit la réduction bergsonienne au monde des images, et que dans son ouvrage sur Bergson (*Présence et champ transcendantal* [14]) le philosophe brésilien Bento Prado conçoit comme « un spectacle sans spectateur » – c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Deleuze dans la *Logique du sens*, « incluant » son propre spectateur ?

Cette réduction au monde des pures images est bien fichtéenne. Elle découle directement de l'application de ce que Fichte considère comme la maxime fondamentale du philosopher : la maxime de la rupture avec le témoignage de la conscience immédiate en faveur de la représentation comme rapport-à, relation intériorisée à une transcendance présupposée. Dans l'introduction générale à la *Staatslehre* où il reconduit la critique de l'ontologie de la conscience immédiate – celle de la présence non génétique de l'ob-jet comme corrélat de la conscience projeté au devant d'elle-même *ex nihilo* – Fichte soutiendra, en effet, que le « point de vue fondamental (*Grundansicht*) de la philosophie » [15] est que les images sont « l'unique étant (*das einzig Seiende*) ». C'est-à-dire que seules les images sont, ou, ce qui revient au même, que ce que les non philosophes tiennent pour des choses, à savoir les déterminations du monde donné, sont en réalité des images. C'est-à-dire, non pas des représentations (*Vorstellungen*) (qui viennent à la place des choses et

---

[13]. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, Felix Meiner Verlag, 1979, p. 81.
[14]. Bento PRADO, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, traduction du portugais par Renaud Barbaras, Olms, 2002.
[15]. FICHTE, SW IV, p. 377.

donc les présupposent encore), mais de pures images qui à proprement parler ne *représentent* rien et définissent un ordre de réalité parfaitement autonome.

Certes, en tant qu'images, elles sont bien « extériorisation (*Aeusserung*) », manifestation « d'un autre » ; elles en sont l'« *Ersichtlichkeit* », la visibilité. Toutefois, cet autre n'est pas le monde donné, qui, hors d'elles, « n'existe pas, n'est rien (*nicht dasei, Nichts sei*) » [16] – c'est-à-dire qui lui-même n'*est* que dans la mesure où il est cette visibilité, se ramène exclusivement à elle, *i.e.* à un monde d'images. Cette autonomie à l'égard de tout référent, cette indépendance de la visibilité hors de tout rapport représentatif, est précisément ce qui permet à l'image d'imager, de rendre visible ce qui ne l'est pas et ne peut l'être – de donner à voir l'occulte en soi.

Mais qu'est-ce alors que l'image non-représentative, l'image hors de toute ressemblance donne à voir, puisqu'elle donne bien à voir et que ce qu'elle donne à voir n'est aucun être fixe, objectif – intelligible ou sensible ? Ce que l'image-phantasme, l'image rêvée sans rêveur ni monde rêvé, donne à voir c'est, pour Fichte comme pour Deleuze, l'être en soi, l'être vrai, l'Etre-Un comme vie et activité illimitée , dont elle est une production immanente. La réduction aux simulacres est inséparable de la réduction ou reconduction (*Zurückführung*) au Vrai, de la réduction aléthologique par quoi s'inaugure la philosophie, qui est aussi réduction à l'Etre-Un, absolument simple, qui seul est, « de soi, en soi, et par soi (*von sich, in sich, durch sich*) », et hors duquel rien n'est.

Il faut insister sur ce point et donner raison à Deleuze. Parce qu'elle prive les images de toute intentionnalité représentative, et court-circuite la médiation des genres et des espèces, la réduction de l'apparaître aux images-simulacres libére un accès à l'Etre en soi (en son unité indivise), pour ainsi dire, à même son phénomène, à fleur de phénomène, et évite au philosophe tout partage du sens de l'Etre par des distributions catégorielles et des découpages formels préliminaires.

Cet accès à l'Etre-Un moyennant une démarche que la *Staatslehre* de 1813, citant allusivement Platon, définit comme « ascendante (*aufsteigend*) » et qui s'articule, nous le voyons, à une réduction de l'objectif, de l'existence séparée des objets, à l'existence fantomale des images, définit très explicitement un *savoir absolu* non-dialectique, non relationnel, que Fichte qualifie d'*Einsicht* pure. Cette intellection ou intelligence pure est d'après la *Staatslehre* l'unique enjeu de la philosophie, qui est toute entière une « intuition intellective (*Einsicht*) rationnelle ou génétique de l'être » [17]. De sorte que la discrimination du philosophique et du non-philosophique – qui est le préalable d'une doctrine *philosophique* de l'Etat – passe nécessairement par la distinction de deux ontologies radicalement opposées et concurrentes :

1) l'ontologie naturelle des non-philosophes d'après laquelle l'être est

---

[16]. *Ibid.,* p. 378.
[17]. SL, p. 379.

« quelque chose de donné dans la conscience immédiate » [18], un « être matériel » [19], qui « est tout bonnement là », « quelque chose de mort qui se tient là durablement et avec insistance », « qui a telles propriétés sans que le sache d'où et comment elles lui viennent » – bref, « l'Objectif (*das Objective*) en général » ;

2) l'ontologie philosophique pour laquelle l'être n'est pas l'être donné dans la conscience immédiate, mais « l'Être absolu » [20] construit dans une intellection génétique qui procède par « ascension [progressive et continue] depuis les phénomènes jusqu'à leur fondement supérieur ». L'être de cette ontologie philosophique est « [quelque chose de] spirituel, c'est-à-dire [de] libre, [de] vivant » [21].

Cette distinction commande tout. Elle sépare les deux formes incompatibles, réciproquement intolérantes, de l'être que sont le *Dasein* (l'être-là ou l'existence) factice (l'être objectif projeté de nulle part à la face de la conscience) et l'être comme vie (proprement inobjectivable).

La définition de la seconde forme importe tout particulièrement. Car c'est par elle que s'inaugure l'ensemble de la production philosophique de Fichte – vers elle que s'oriente toute sa pensée, et à elle que s'appliquent toutes les critiques comme toutes les falsifications qu'il lui a été donné de subir. En son sens philosophique, l'Être est en 1813 « ce qui se pose absolument soi-même » [22] : il est moi absolu. Depuis la période d'Iéna jusqu'aux ultimes leçons de 1813, l'opposition du non philosophique et du philosophique est donc demeurée inchangée dans la pensée de Fichte : elle oppose l'absence de réflexion, qui aboutit à confondre l'être et les choses pré-données à la conscience immédiate, et la réflexion qui comprend l'être comme « moi », c'est-à-dire comme être auto-affirmation (sujet-objet = ni sujet, ni objet). Le point de vue de la philosophie achevée, une fois conduite à son terme, se ramène donc à l'unique proposition : « il est un absolu, qui étant à soi-même sa propre origine est de soi et par soi » [23].

L'*Einsicht* (l'intuition intellective, ou l'intelligence) de cet absolu, qui définit donc une connaissance non-représentationaliste, génétique de l'être comme milieu a-subjectif de co-naissance et d'enveloppement réciproque vivant du subjectif et de l'objectif, s'oppose d'abord à l'*Anschauung* qui appréhende l'être comme ob-jet, comme ce qui, opposé dans le vis-à-vis, se tient *là* flottant devant la conscience. Intellectuelle, l'*Anschauung* saisit l'activité en soi de l'esprit et la réalise, c'est-à-dire l'objective ou l'expose sous l'aspect d'une ligne dynamique fuyant dans toutes les directions et engendrant l'espace dans cette fuite infinie ; sensible, elle saisit cette même activité et l'expose sous la forme

---

[18]. SL, p. 381.
[19]. SL, p. 375.
[20]. SL, p. 379.
[21]. SL, p. 375.
[22]. SL, p. 381.
[23]. SL, p. 380.

d'une subsistance statique et morte. Mais, dynamique ou statique, la réalité qu'elle forme pour la conscience elle se la donne toujours comme un *être-là*, c'est-à-dire dans une projection non génétique.

Opposée à l'*Anschauung*, l'*Einsicht* n'est donc pas une connaissance intuitive proprement dite (et ne saurait en conséquence être confondue avec l'intuition intellectuelle). L'*Einsicht* est d'abord un processus d'auto-construction réflexive du savoir, un savoir *autonome* au sens où, par exemple, Francisco Varela entend ce terme.

Le rapprochement mérite d'être un peu approfondi.

On notera que Varela interprète lui-même la réduction phénoménologique comme « é-fondement » de la conscience naturelle (privation du soutien que constitue la dualité basique du sujet et de l'objet) et accès à une vie in-fondée, non-substantielle, libérée, pour parler comme Deleuze, des « apories du sujet et de l'objet » (Deleuze, 1995). Son geste interprétatif est étroitement apparenté à celui de Jean Hyppolite. Son egologie biologique, qui, en passant par la réduction, passe par la réfutation du monde extérieur (Dupuy, 1982), est, en effet, toute entière habitée par la question de l'entrée en relation (Andler, 1992). On peut avancer que la question fondamentale qui aura orienté Varela vers la phénoménologie, et qui est au point de départ de sa critique du computationalisme, est celle de la rencontre sans transcendance absolue. L'introduction du concept de réseau immunitaire autonome avancée contre la vision hétéronome du système immunitaire comme algorithme défensif est à cet égard exemplaire. Elle aboutit tout bonnement à dénoncer le problème de la discrimination soi/non-soi comme un faux-problème. Le réseau immunitaire ne pouvant être perturbé et modulé que par ce qu'il contient déjà, tout antigène qui perturbe le réseau immunitaire est « par définition un 'antigène de l'intérieur' » (Andler, 1992). Ce qui ne serait pas capable de cela, c'est-à-dire de moduler *de l'intérieur* la dynamique du réseau est, du point de vue du système, c'est-à-dire du « soi cognitif » en quoi il consiste, non pas un non-soi, mais une chose « dépourvue de sens (*nonsensical*) ». A l'ancienne distinction soi/non-soi, il convient, d'après Varela, de substituer la distinction soi/non-sens.

Car la notion de perturbation, si caractéristique de sa pensée de l'autonomie, ne signifie en réalité aucun contact avec l'extériorité *comme telle*. Peu importe, en effet, l'agent d'une perturbation, qui du point de vue du système n'est pas spécifié et se comprend comme « *n'importe quoi* qui conduise à une transformation d'état et/ou de dynamique » (Dupuy, 1982). Seule importe la plasticité structurelle du système opérationnellement clos, et la détermination des modulations du système en terme de perturbations ne signifie rien d'autre que la capacité du système, en vertu de sa cohérence interne, à engendrer une diversité de comportements auto-organisés. Le rapport entre le système et son environnement n'est nullement compréhensible en termes d'information, d'adaptation, ou de contextualisation (Dedeurwaerdere, 2002) : le soi cognitif

autonome varélien, comme le champ transcendantal d'Hyppolite-Deleuze ou le moi absolu fichtéen, est sans dehors – ou, plus précisément, c'est de l'intérieur que se définit et s'esquisse pour lui un environnement, un monde, comme une possibilité de son dynamisme propre, comme ce qui a sens pour lui, c'est-à-dire comme « soi ». Les idées de perturbation et d'auto-régulation permettent ainsi, écrit Varela, de « donner un sens précis à l'idée de reconnaissance comme propriété globale du système » (Andler, 1992) – c'est-à-dire, non pas comme reconnaissance d'une altérité spécifiée dans une *inter*-action, mais dans le cadre d'une théorie de la rencontre sans transcendance absolue.

Cette dernière remarque éclaire, par avance, ce qu'il faudra comprendre sous le concept fichtéen d'un règne de l'*Einsicht* pure de l'Etre pur envisagé comme but de l'Etat rationnel. Car l'opposition de l'*Anschauung* (de la connaissance représentationaliste) et de l'*Einsicht* (de l'intelligence génétique) revêt immédiatement une signification pratique :

> La connaissance ayant le caractère de l'intuition (*Anschauung*) – quelle qu'elle soit – est prisonnière d'une prescription quelconque, et un produit de cette prescription. La Doctrine de la science – parce qu'elle est l'intelligence (*Verstehen*) parfaite, l'inspection menée à son terme (sans laquelle il resterait encore partout quelque chose de caché à considérer) – est la *liberté* parfaite. […] Cette intuition intellective (*Einsicht*) est liberté de la connaissance à l'égard de toute prescription [24].

Par là s'explique, en effet, le caractère fondamental par lequel l'Etat rationnel se distingue de l'Etat de contrainte politique. L'Etat n'est rationnel que dans l'exacte mesure où il prépare le règne de la raison, le « *Verstandesreich* », c'est-à-dire littéralement le règne de l'entendement, ou plus précisément de cette intelligence génétique qui définit en propre la philosophie.

En tant que tel, ce règne est donc caractérisé par l'abolition de toute prescription (*Gesetz*), c'est-à-dire de toute loi, ou, pour être plus précis : de tout ordre de droit imposé au libertés existantes par une législation transcendante à ces libertés. Mais cette compréhension d'une liberté parfaite comme abolition de la contrainte juridique ne procède d'aucune inclination, d'aucune préférence idéologique ; elle s'autorise de la seule doctrine de l'Être pur à laquelle atteint d'abord la Doctrine de la science : l'être en son sens d'être absolu et véritable n'est pas plus posé (*gesetzt*) qu'objecté ou projeté sous la forme d'une existence (ou d'une règle d'existence) extérieure ; il est auto-posé, c'est-à-dire continûment engendré par soi-même à partir de soi-même.

Règne de l'intelligence, le *Verstandesreich*, est le règne de l'*Einsicht* ontologique, le règne de la philosophie en tant qu'elle accomplit une totale émancipation à l'égard de l'habitus représentationnel qui pose l'être dans le monde pré-donné, de l'ontologie naturelle qui ne peut s'élever au-delà d'une

---

[24]. SL, p. 382.

conception de l'être comme être-là objectif projeté *per hiatum irrationalem*. Aussi, puisqu'elle tend vers l'avènement du *Verstandesreich*, la véritable émancipation politique est-elle d'abord une émancipation ontologique. Comme telle, elle est en effet essentiellement émancipation à l'égard d'un point de vue, qui, en comprenant l'être comme *Gesetz*, comme loi d'un ordre extérieur et transcendant du donné, maintient en soi le privilège de l'être apparent, c'est-à-dire cultive encore la croyance dans la vérité et la réalité du monde pré-donné sur lequel il entend légiférer. Tandis que l'organe de la liberté politique véritable est « l'intuition intellective (*Einsicht*) immédiate qui vient par elle-même à se former en chacun » [25], celui de la servitude politique (qui est servitude ontologique) est « la croyance (*das Glauben*) », qui, dans la *Doctrine de l'Etat*, à l'inverse de ce qu'elle était dans la *Destination de l'homme*, est fondamentalement « croyance dans l'autorité (*Autoritätsglauben*) » [26].

Telle est la thèse radicale du fichtéanisme politique : en toute soumission à une quelconque prescription politique – c'est-à-dire relative à la propriété et la maîtrise des biens et des personnes ou de leur activité – il y a dépendance à l'égard de l'être en sons sens d'être là factice. En toute obéissance politique, il y a foncièrement adhésion au témoignage de la conscience immédiate en faveur de l'être imposé sous la forme d'une existence extérieure projetée *per hiatum*, c'est-à-dire soumission à l'autorité d'une présence sans origine assignable, d'une présence non-génétique, dissimulant le principe de sa propre formation et en conséquence fondamentalement mystérieuse. L'ontologie de l'obéissance est non-philosophique.

Il n'y a donc pas d'ordre politique sans une croyance collective en une présence subsistante et inintelligible du réel. Il faut insister sur ce point. Au principe de toute soumission contrainte, il y a ce préjugé ontologique, que Fichte n'a cessé de dénoncer tout au long de la querelle de l'athéisme – tant il est vrai qu'il constitue le principe du dogmatisme théologico-politique – : l'idée d'une précession du néant sur l'être, l'idée selon laquelle l'être se présente sur fond de néant, surgissant pour ainsi dire de nulle part. La critique du *Projectum* (de l'être projeté) systématiquement conduite par Fichte à partir de 1804 dans l'intention expresse de récuser le réalisme métaphysique de Schelling, a en effet également pour but de saper définitivement les bases du préjugé déjà combattu en 1799 : celui d'une création du monde *ex nihilo*, par quoi Dieu est conçu non pas comme « un créer, un conserver, un régner » (i.e. comme une activité seulement efficace dans la participation), mais comme « un créateur, un conservateur, un souverain » [27] – bref, comme le Prince de ce monde. Cette positivité formée contre le néant, cet être objectif de la *projectio per hiatum* que récuse l'*Einsicht* génétique de l'être absolu demeure en effet à jamais fragilisé par le mystère de

[25]. SL, p. 525.
[26]. SL, p. 526.
[27]. Fichte, *Rappels, réponses, questions*, §.34. Cf. Fichte, *Querelle de l'athéisme*, traduction par J.-Chr. Goddard, Vrin, 1993.

sa présence, auquel s'attache toujours la crainte du vide ontologique d'où il naît et menacerait de retourner, s'il n'avait été amené et maintenu à la présence par la toute puissance d'un maître de l'être. Parce qu'il n'est jamais possédé dans une intellection complète et sereine, parce qu'il ne naît pas au savoir en même temps que le savoir naît à lui-même dans une intuition génétique mais demeure toujours un don gratuit et inexplicable, l'être ainsi donné absolument et arbitrairement sur fond de non-être suscite un attachement à la fois angoissé et avide : il devient un bien. Ainsi naît l'esprit de propriété qui est un prolongement naturel de la servitude ontologique caractéristique de la conscience non-philosophique, et qui fonde à son tour l'esprit de guerre. Mais aussi, et surtout : par là s'installe et se justifie cette théologie de la peur du dieu arbitraire et créancier par laquelle les propriétaires (et peu importe ici que cette propriété soit individuelle ou collective – le préjugé ontologique est le même) assoient leur domination sociale en généralisant à tous et en tournant à leur profit le sentiment qu'ils éprouvent d'une obligation coupable envers Celui qui leur a *donné* l'être. C'est cette dépendance à l'Objectif et cette mentalité d'auto-dépréciation qui sont au principe de l'attachement sécuritaire à l'ordre achevé (*ordo ordinatus*) du divers des libertés et que contredit l'Etat rationnel en promouvant l'intelligence propre à chacun.

Il n'y a donc pas pour Fichte d'ordre politique imposé, de domination sociale durable, sans la foi en un ordre immuable et factice des choses disposées les unes à côté des autres et venant les unes après les autres. La soumission politique est essentiellement dévote. L'influence de la querelle de l'athéisme sur l'ensemble de la philosophie de maturité de Fichte – ce que l'on a appelée sa philosophie tardive – se fait ici nettement sentir ; non pas comme on a voulu le faire croire (c'est-à-dire sous la forme d'une renonciation à la philosophie au profit du dogmatisme religieux), mais à travers la ferme dénonciation du lien qui unit étroitement le dogmatisme religieux et la tyrannie politique, car tous deux partagent une même ontologie, celle des propriétaires et des non-philosophes. En 1813, Fichte ne fait que répéter ce qu'il objectait alors aux défenseurs du trône et de l'autel : « rien d'immobile, rien de ce qui est au repos et mort, ne peut entrer dans le cercle de ce que *moi* j'appelle philosophie. En elle tout est acte, mouvement et vie ; elle ne trouve rien, mais laisse tout naître sous ses yeux » [28]. En 1800, ce principe de rejet à l'égard de tout positivité immobile exigeait que dans l'expression « ordre moral du monde » on comprenne le mot *Ordnung* (ordre) en philosophe, c'est-à-dire non pas comme désignant un ordre effectué (le produit d'une activité) mais un « ordre actif (*ordo ordinans*) », un agir. C'est ce même principe qui, en 1813, commande la critique philosophique de l'ordre social imposé par la contrainte politique comme la compréhension prophétique du règne de l'intelligence.

Aussi le règne de l'intelligence (*Verstandesreich*) est-il d'abord un état

[28]. Fichte, *Lettre privée* (1800) ; *Querelle de l'athéisme*, p. 176.

d'incrédulité – de cette même incrédulité que la Doctrine de la science met au principe de la recherche de la vérité en recommandant la plus stricte intolérance à l'égard du témoignage de la conscience en faveur de l'être-là factice – et que nous avons placé au principe de la réduction aux images. Le *Verstandesreich* récuse toute « croyance aveugle » [29] au profit de la seule « intellection claire (*klaren Einsicht*) que chacun a en propre de Dieu », c'est-à-dire de l'Être ; et le moyen de parvenir à un tel règne est donc l'éducation de tous « sans aucune exception […] et sans aucune différence (sans présupposer une quelconque aptitude géniale au suprasensible ni une affinité particulière avec lui) » à cette *Einsicht* – c'est-à-dire à une libre compréhension génétique de l'être.

Le principe de l'Etat rationnel moderne, qui a en charge cette émancipation ontologique de l'humanité (afin de la libérer de ses fers politiques), ne doit toutefois pas être confondu avec le principe libéral d'un droit individuel à la libre opinion. De même, en effet, que l'intellection pure de l'Être pur est dans la doctrine fichtéenne de l'être au-dessus de la dialectique du réalisme et de l'idéalisme (l'opposition schellingienne de l' *Ansich* et du *Nichtansich*), de même la liberté conférée à chacun par l'*Einsicht* dans le *Vernunftreich* est au-delà de ce qui se laisse concevoir comme liberté politique par la seule dialectique du libéralisme et du socialisme. C'est d'ailleurs, notons-le en passant, une profonde méprise sur le sens de cette dialectique que de l'avoir comprise comme une logique véritative conduisant à penser comme solution au problème politique une synthèse du libéralisme et du socialisme. Cette dialectique, comme celle du réalisme et de l'idéalisme (qui en est le prototype spéculatif), n'est jamais pour Fichte qu'une logique de l'apparence, qui ne prend corps et ne se déploie de synthèse en synthèse que parce que l'on ne s'est pas d'abord élevé à la vérité. Dans l'*Einsicht* philosophique accomplie, le conflit des termes en présence en ces dialectiques ne trouve pas sa solution : en elle (comme dans l'intuition bergsonienne) le problème que ce conflit constituait pour la pensée vient plutôt simplement à s'annuler, à se résorber dans une évidence non problématique.

Le *Verstandesreich* ignore en effet le problème insoluble posé par la vie politique d'une nécessaire coexistence des libertés qui oblige à chercher un accord entre la liberté individuelle et la liberté collective. L'*Einsicht* est certes *Einsicht eines Jeden* (de chacun), mais le verbe *einsehen*, d'où le substantif est tiré, comprend aussi l'idée d'une *entente*. Le *Verstandesreich*, le règne de *l'Einsicht eines Jeden*, est le règne de l'entente, de la compréhension mutuelle et immédiate [30]. Car l'Être de l'*Einsicht* génétique – le moi absolu – est aussi un *Wir*, un « nous » en soi, intérieur à l'absolu même ; un « nous » situé en deçà du partage des subjectivités et qui unit les consciences plus profondément que tout rapport intersubjectif dans une sorte de co-appartenance mutuelle ineffable identique à l'unité intérieure de l'Être simple. Non pas un « nous » relationnel,

---

[29]. SL, p. 583.
[30]. L'expression *Verstandesreich* se comprend également à partir du verbe *sich verständigen*.

un « toi » et un « moi », mais un « nous » que nous sommes déjà en deçà de toute relation et qui signifie notre commune participation singulière à l'Être compris en son évidence génétique. Ce « nous » = le « moi absolu » ou le transcendantal même compris, non pas comme centre ou intériorité vide, mais comme conscience universelle non-égologique (désubjectivée).
La liberté parfaite offerte aux hommes dans le *Verstandesreich*, parce qu'elle est indissociable de la formation d'un tel « nous », est d'abord « abolition de toute domination comme de toute inégalité sociale » [31]. Mais, cette égalité n'est pas l'égalité de droit, qui suppose encore le conflit. Puisqu'en cette communion spirituelle immédiate assurée par le règne de la seule intelligence tout « rapport conflictuel de forces » est aboli, est donc également abolie en elle toute « constitution juridique » [32], dont l'unique vocation était de « s'entremettre (*vermitteln*) » dans le conflit des libertés individuelles. Ainsi prend sens le rapprochement avec le « soi » cognitif/biologique varélien : la réduction radicale à l'être pur engage une position entièrement renouvelée de la pensée qui oblige à penser tout lien non plus en terme d'inter-action mais de réseau de maillage instable au sein d'un unité dynamique – ce qu'est le « nous » absolu fichtéen.

L'intelligence de l'Etre comme moi pur est bien libératrice. Mais il faut encore préciser en quel sens. L'émancipation qu'elle initie s'apparente fortement, on le voit, à celle que concevait Deleuze sous le registre de la philosophie, de l'art et de la science : ne plus protéger du chaos par l'image réglée d'un monde objectif, mais plonger en lui, défaire tout rapport représentationnel au réel, défaire les identités molaires et substantielles de la conscience subjective pour laisser émerger des identités moléculaires et dynamiques, non polaires, non substantielles, former des « chaoïdes » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*) passagers expressifs de l'inépuisable diversité d'ordres mobiles dont est capable l'Etre.

Une question se pose alors. Fichte serait-il toujours un auteur moderne ? Car cette compréhension de l'émancipation philosophique, si elle est contemporaine, est aussi caractéristique d'une critique de la modernité – de la critique contemporaine de la modernité dont (de l'avis même de Varela, qui en revendique l'héritage) le texte d'Heidegger sur *Die Zeit des Weltbildes* est exemplaire. Or, ce que souligne ce texte, c'est que la critique de la représentation comme « objectivation investigante et maîtrisante » de l'étant compris comme objet, c'est-à-dire comme « ob-stant », est également et surtout refus du « rapport à quelque chose » comme « vouloir » et « prendre position ». Il va de soi que Fichte ne saurait faire sienne une telle critique.

Il faut donc reprendre les choses à zéro et être plus attentif.

Comme l'a souligné Badiou, le mouvement deleuzien vers l'Un-Etre ce

[31]. SL, p. 523.
[32]. SL, p. 584.

mouvement est une *descente*. Il s'y agit de descendre d'un étant singulier vers sa dissolution dans l'Un en le présentant comme simulacre – de défaire la limite, de défaire le contour, de rendre *confuse* la définition afin d'immerger le séparé, de permettre son retour dans l'immensité océanique de l'Etre-Un-Vie. L'ascèse deleuzienne du philosophe (comme l'ascèse deleuzienne du peintre) est dans cet effort d'obscurcissement de confusion et de défiguration, dans cet effort pour s'abandonner à l'involontaire et réaliser cette chute dans la vie immense et immanente qu'est le saut dans l'ontologie. L'intuition deleuzienne procède à l'« inconscientisation » totale de la pensée.

Il s'agit non pas de monter vers l'Un, mais de descendre vers Lui, en laissant monter les simulacres. Or cette inversion des mouvements caractéristiques de la dialectique platonicienne, Fichte ne la fait pas.

L'*Einsicht* pure de l'Etre-Un (comme moi absolu, vie et puissance de vie), à laquelle le *Wissenschaftslehrer* doit parvenir au sommet de son ascension vers le Vrai, est plutôt le résultat d'un mouvement de clarification consciente. Ce mouvement n'est pas extérieur à l'*Einsicht* même, qui se confond elle-même avec le *procédé continu* du philosophe. L'*Einsicht* est d'abord un processus d'investigation, une inspection suivie, systématique et raisonnable, par laquelle le savoir construit son propre contenu en réfléchissant et en contrôlant ses propres opérations.

Si la proximité avec Deleuze est grande, on relèvera cependant que le mouvement qui va chez Fichte des étants vers l'Etre est encore désigné comme une « remontée » (*Aufsteigen*). Ce qui suppose l'effort d'un arrachement et d'une construction. Dans le *Système de l'éthique* (1798), traitant de la réflexion transcendantale (comme condition de la conscience du devoir moral) Fichte place à son fondement non seulement une décision de la liberté mais aussi, et peut-être surtout, un « effort continué » de la volonté. Critique de la conscience immédiate la réduction fichtéenne suppose de bout en bout la position d'indépendance tenue, la *Selbstständigkeit* de la conscience spéculative.

Le platonisme fichtéen ne laisse rien dans l'obscurité. Il fait sien cette maxime que *Le caractère de l'époque actuelle* (1804-1805) comprend comme la maxime du troisième âge de l'histoire humaine, *l'âge de la libération* à l'égard de l'autorité (et de la prescription) – qui est aussi le temps présent –, à savoir la maxime de la « concevabilité » (n'admettre pour vrai que ce que l'on a librement et consciemment conçu). Cette maxime est celle de la science – la maxime que la WL 1804-II appelait la maxime de la « genèse absolue ».

Or, dans la huitième conférence du *Caractère de l'époque actuelle*, Fichte relève que l'âge de la libération où règne cette maxime, et qui est déjà science, « appelle par nature l'opposition, et porte en [lui]-même le fondement de sa propre réaction contre [lui]-même ». La maxime de cette réaction sera celle de « l'inconcevable, en tant que tel et au nom de son inconcevabilité ».

Puisque l'âge de la libération est, en son essence, science, c'est-à-dire conscience et réflexion, le penseur réactionnaire, pour penser et forger la fiction

de son Inconcevable, récusera le concept et la réflexion – la raison consciente – pour s'en remettre à la seule force d'une pensée naturelle et inconsciente. La répulsion mutuelle du fichtéanisme et du deleuzisme est, sur ce point capital, totale : inconscientiser pour laisser éclore la force d'un penser impersonnel (« je suis un philosophe qui ne pense pas » disait le danseur schizophrène Nijinski), c'est le propre d'une pensée *réactionnaire*. Le renversement du platonisme est une réaction à la maxime d'une totale intelligibilité rationnelle et discursive introduite dans l'histoire des hommes par le platonisme en même temps qu'il y introduisait la philosophie.

La réduction au monde des simulacres n'est donc pas toute la vérité du fichtéanisme. Ou plus exactement, la vérité qu'elle constitue doit être encore approfondie.

Nous l'avons dit : la non-représentativité de l'image est ce qui lui garantit son pouvoir d'expression de l'Etre véritable. Il faut préciser le sens de cette non-représentativité. Dans la *Staatslehre*, Fichte précise que

> Seule une image qui *repose* sur elle-même – qui n'a aucun fondement (*Grund*) hors de soi – fait connaître et renvoie à un être véritable (*kündigt ein wahres Sein an*).

Etre une image sans fondement c'est être un simulacre, mais c'est aussi reposer sur soi – être *autonome* – mais en un tout autre sens que celui de Varela. Aussi la capacité des images à exprimer l'Etre vrai se laisse t-elle hiérarchiser selon leur degré d'autonomie. Réduit aux images, le monde donné, dont Fichte dit alors qu'il est « le phénomène immédiat », est entièrement subordonné à l'exigence de rendre visible la loi (*Gesetze*), c'est-à-dire le décret, l'acte qui l'a posé, et qui, par rapport à lui, se comprend comme « première image ». Ce qui ne signifie nullement que la réduction au monde des images ait seulement pour résultat de laisser paraître, au principe du monde donné, une instance subjective transcendantale et constituante. Les images mondaines ont plutôt leur raison d'être dans une autre image, plus primitive, c'est-à-dire plus autonome, reposant sur soi seule, et qui image d'autant plus l'être en soi (*i.e.* comme vie) qu'elle est elle-même autonome. La loi, ou l'*acte* prescriptif est, par rapport à l'être donné comme chose ou comme représentation, une telle image.

La ressemblance maximale avec l'Etre est alors atteinte dans l'affirmation catégorique d'un devoir-être absolu, c'est-à-dire dans un acte de position (fini) qui n'a pas d'autre raison que lui-même ; l'image originaire la plus accomplie de l'être est ce que la dix-septième conférence de la WL 1804-II appelle le *Soll*. En disant que « ceci ou cela doit être (*soll sein*) », on admet, en effet, quelque chose « sans aucun fondement (*Grund*), absolument de soi-même et par soi-même », c'est-à-dire en vertu d'une « pure création intérieure ». Cette « absence de fondement (*Grundlosigkeit*) » du *Soll* est ce qui lui confère le statut d'image (d'*analogon*) de l'Etre, pour autant qu'il est lui-même « à soi-même sa propre

origine, de soi et par soi ». Il porte en lui-même « tous les signes distinctifs de l'Être » : ceux d'un « moi pur, intérieur, vivant, de soi, par soi, en soi, se créant et se soutenant soi-même » ; et présente une « haute analogie » avec l'Être intérieur.

En fin de compte le platonisme est remis sur ses pieds. Les images non intentionnelles auxquelles le monde a été réduit n'expriment authentiquement la puissance de vie de l'Etre-Un, n'en sont les phénomènes, que pour autant qu'elles se rapportent elle-mêmes à une image privilégiée, qui n'est pas moins un simulacre, mais qui l'est à un tel point (l'absolue *Grundlosigkeit*), qu'elle est à la ressemblance de l'Etre en soi. La phénoménologie fichtéenne, sans cesser d'être une *Scheinlehre*, rétablit au cœur de la réduction aux simulacres le rapport analogique à l'Etre, la ressemblance pourtant récusée par cette réduction.

La conclusion de la seconde partie de la *Destination de l'homme* (le moi est une image-simulacre parmi d'autres images-simulacres) ne sera remise en cause au début de la troisième partie qu'à partir du moment où cette image-simulacre, totalement libérée du préjugé objectiviste, se découvrira comme autonomie pratique, comme pouvoir d'exiger absolument de soi-même quelque chose et de poser hors de soi un monde objectif comme conséquence de cette exigence – c'est-à-dire comme *croyance*, cette fois-ci au sens positif, comme « vouloir » et « position » subjective *face* au monde.

C'est pourquoi, dans la *Staatslehre*, « le monde véritable réside tout entier seulement dans une *image-projet* (*im Vorbilde*), non pas comme *étant*, mais comme devant *devenir* (*werden sollend*) ». Dire que le monde n'est que comme image, et qu'hors de cet être-en-image il n'est rien, c'est dire qu'il n'est jamais qu'*en projet*, jamais rien d'arrêté – qu'il n'est que l'image de l'acte prescriptif par lequel une liberté créatrice affirme absolument ce qui doit être.

L'image originaire de l'Etre-Un sise au principe de sa phénoménalisation est donc la liberté humaine à la fois comme liberté théorique – liberté du *Verstand* se voyant lui-même dans son devenir connaissance – et comme liberté pratique, puisque la connaissance n'est pas savoir de l'être effectif, immobile, mais de ce qui « doit éternellement devenir ». L'*Urbild* de l'Etre est l'image d'une liberté éternellement créatrice, d'un savoir essentiellement pratique qui forme l'image d'un monde en devenir, c'est-à-dire d'un monde libre de toute répétition, de toute enlisement dans l'être factice et inerte.

Ainsi se comprend l'une des deux seules références à Platon que fait Fichte dans *l'Initiation à la vie bienheureuse*.

> La troisième conception du monde est celle du point de vue de la vraie moralité supérieure. […] la loi [de ce point de vue] ne se borne pas […] à ordonner ce qui est donné, mais elle crée à l'intérieur du donné quelque chose de nouveau et qui n'est pas donné. […] Elle veut, chez selui qu'elle saisit et par son intermédiaire chez d'autres, transformer en fait l'humanité en ce que celle-ci est de par sa destination : l'image frappante, la reproduction et la révélation de l'essence intime de Dieu – La série des déductions de cette troisième conception du monde par rapport à la réalité est donc la

> suivante : ce qui pour elle est vraiment réel et autonome, c'est ce qui est sacré, le Bien, le Beau ; en second lieu vient pour elle l'humanité en tant que destinée à représenter celui-ci en elle; la loi d'ordre en elle, qui vient en troisième lieu, est à ses yeux simplement le moyen de la mettre au repos, intérieur et extérieur en vue de sa vraie destination ; finalement le monde sensible en quatrième lieu n'est pour elle que la sphère destinée à la liberté.

Or cette conception du monde, qui est au principe de « tout ce que nous possédons de bon et d'estimable au monde » (la science, la législation, l'art, la civilisation), seul « parmi les anciens philosophes Platon peut bien en avoir eu un pressentiment ».