

AVEUGLEMENT ET ILLUMINATION

– note sur la lumière –

Quel est l'espace de la vérité ? (Et quels en sont les « protagonistes » ?)

Il est d'abord insuffisant de thématiser la lumière, dans son lien intrinsèque avec la question de la vérité, à travers la seule évocation de sa dimension phénoménale. Certes la lumière est ce qui rend visible, ce qui révèle et fait paraître les choses. Mais elle n'est pas simplement ce qui nous éclaire, ni vraiment ce que le sujet projette, ni non plus ce qu'il reçoit afin d'accéder à l'étant.

Ce dont il faut en réalité rendre compte, c'est la façon dont la subjectivité se trouve elle-même investie et comme traversée par cet excès de sens qui se manifeste à travers le dessaisissement absolu de ses motivations et de ses actes, et qui se nomme l'évidence. L'évidence est le seuil de l'activité intellectuelle, ce moment où la puissance de la subjectivité est franchie et où nous abdiquons parce que nous ne pouvons pas ne pas céder à la force du sens. Cette force est à la fois position d'un sens et d'une existence. Dans sa double positivité, cette force est la lumière. Comment se manifeste une telle force et quelle en est l'efficacité, l'opération réelle, voilà les questions les plus fondamentales.

Ce qui fait que le recours philosophique au vocabulaire de la lumière nous fait basculer, alors même qu'il s'agit de le fonder, du registre du savoir à celui de la foi, c'est le fait que l'évidence ne peut avoir lieu qu'à partir du moment où le sens excède le pouvoir du sujet - c'est ce que nous nommons l'aveuglement. Si le savoir s'enracine dans la foi, ou plutôt si foi et savoir ont une racine commune, c'est parce que l'un comme l'autre se définissent dans leur rapport à un seul et même vécu, une seule et même disposition et attitude de l'esprit qui est de se laisser pénétrer par la lumière, dont la violence – qui consiste précisément dans le fait qu'elle n'est pas simplement ce qui éclaire, mais aussi ce qui nous aveugle et nous illumine – est ce qui rend raison de l'attachement au vrai. Fichte déclare ainsi dans la *Théorie de la science* de 1804 que “ce n'est pas nous qui faisons la vérité, c'est la vérité qui se fait elle-même et par sa propre force, et pourvu qu'elle rencontre la condition de sa production”¹. La vérité n'est pas ce que nous pouvons choisir, c'est ce qui s'impose comme tel et devant quoi notre liberté s'efface. Car la vérité est une structure d'apparaître qui implique en elle-même un excès de sens et de présence.

Cet excès revêt deux aspects conjoints qu'il convient d'analyser : 1/ il se manifeste à travers l'impuissance de l'esprit, à la limite de ce que peut l'intellect. L'évidence qui en est la marque n'est que le verso de l'indubitable, qui est ce dont on ne peut douter ; 2/ il s'enracine et repose sur une forme d'auto-affection primordiale qui rend raison de l'unité de l'être et du penser qui caractérise la puissance de l'évidence. Car la vérité relative aux choses ou à l'étant, la vérité comme discours et adéquation à ce qui est ou apparaît (peu importe ici), doit nécessairement être précédée d'un mouvement où la subjectivité s'apparaît à elle-même et trouve, dans le moment de la certitude, la forme dernière du savoir ; mais cette forme n'est compréhensible que sur la base d'un dessaisissement du sujet où celui-ci reçoit ce

qu'il ne peut constituer : la lumière comme résultat de l'attention et de la réflexion, comme fruit d'une méditation ou d'un raisonnement, ne peut se produire que comme abolition du sujet, c'est-à-dire comme suppression de sa relation à l'objet mais aussi comme achèvement de sa liberté de pensée. Il y a une souveraineté de la vérité, une puissance de la lumière, qui s'édifie sur la base d'une réceptivité première qui est le lieu de la soumission du sujet au vrai.

La force dont il s'agit est le pouvoir intrinsèque de la lumière, cette énergie de l'intelligible se déployant dans l'acte du penser, et qui en réalité ne fait qu'excéder la pensée en tant qu'acte subjectif : la force de l'évidence réside en ce qu'elle est par principe un éblouissement, un jaillissement d'une puissance telle que l'on ne peut qu'y succomber. Si l'évidence ne peut finalement jamais être récusée, c'est parce qu'elle se donne dans une vision qui se produit "d'elle-même comme un coup de foudre", pour parler encore avec Fichte, c'est-à-dire comme intuition en laquelle s'abolit toute forme de médiation possible. Et Fichte ajoute au sujet de la lumière : « En cette dernière opération, la lenteur ou la rapidité de l'esprit n'ont rien à voir ; car l'esprit lui-même n'a plus rien à y faire »².

* * *

Chez Descartes, sont présents tous les signes qui parlent de ce dessaisissement du sujet devant la force de la lumière, et la vérité est déjà comprise comme ce à quoi je dois finalement céder. Le fondement obtenu au terme de l'opération méthodique du doute est une forme de résidu qui apparaît et ne se signale que par sa résistance au sujet. Dans la troisième des *Règles pour la direction de l'esprit*, on trouve déjà ce qui sera repris et presque systématisé dans le *Discours* ou les *Méditations métaphysiques* : lorsque Descartes définit l'intuition, qu'il place au centre de toute démarche rationnelle, il la caractérise comme la représentation d'une attention pure et distincte dans laquelle « il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend ; ou bien, ce qui revient au même, une représentation inaccessible au doute... »(nous soulignons). Le vrai se signale à l'intuition non pas en ce qu'il lui apparaît simplement comme idée claire et distincte, mais en ce que cette apparition est elle-même déterminée par son irréductibilité à toute prestation cognitive. Le vrai n'est pas tant l'objet de la connaissance que le moment où celle-ci, se constituant en tant que méthode, cesse de se projeter et de fonctionner comme activité du sujet. Les signes du vrai – et au premier chef la clarté – sont eux-mêmes prescrits par l'incapacité du sujet à poser de lui-même ce qui s'offre au-delà du doute. S'il doit se donner ou se munir de critères, c'est bien qu'il est d'abord incapable de déterminer le vrai en lui-même et par lui-même.

Le doute n'est donc que le moyen détourné de délimiter la frontière au-delà de laquelle réside le vrai. A travers lui se mesure la vérité dans la mesure seulement où elle n'apparaît que pour se livrer sous forme de résistance et de résidu. La vérité n'est donc pas positivement quelque chose, elle n'est que négativement ce sur quoi le doute n'a aucune prise : mais cette « négativité » n'affecte pas le vrai, elle n'a de sens qu'au regard du sujet pour lequel l'indubitable apparaît. Ainsi l'intuition est fondamentale parce qu'elle s'articule intrinsèquement avec une faculté de douter qui cerne les

contours de la vérité par une voie négative : la médiation du doute fait surgir la vérité comme ce qui se laisse appréhender en tant que résistance et limite de mon pouvoir de douter.

Le fondement doit donc être pensé comme limite absolue de la subjectivité : « car l'esprit lui-même n'a plus rien à y faire », dit Fichte. A proprement parler, il n'est donc pas le fruit de la méthode : il n'éclot qu'en s'y montrant incommensurable. Il est un au-delà dont la consistance et la teneur prouvent, par là-même, qu'ici la subjectivité n'opère plus sur de simples représentations. Le fondement se laisse alors penser comme ce qui n'offre pas de prise à la liberté inaugurale qui gouverne toute la méthode. Avant même de savoir quel sera le résultat de l'entreprise, avant même d'atteindre l'issue de sa démarche, le terme en est en réalité formellement prescrit à Descartes par la caractéristique première et irréductible du fondement, qui est de se reconnaître purement et simplement au fait que l'esprit, à travers aucune de ses démarches, n'aura prise sur lui. L'indubitable se signale dans et par sa négativité : il est ce dont je ne peux douter, une résistance à l'activité même du doute qui est l'acte suprême de la pensée du point de vue de la méthode. Il est ce sur quoi je ne peux rien opérer. Ainsi cette phrase célèbre au début de la quatrième partie du *Discours de la méthode* : «...mais pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable » (nous soulignons) . Le fondement du vrai n'est pas ce que je sais être tel, mais ce qui me résiste. Il n'est pas le résultat ou le produit d'un savoir réflexif par lequel je prendrais connaissance du fait que le sens d'une proposition est bien adéquat à son objet – adéquation dont je pourrais constater la validité en considérant l'état de chose dont je parle. Cela équivaldrait encore à dire que la vérité est un simple rapport entre ma représentation et la chose représentée, une relation que je pourrais objectiver et poser devant moi comme ce dont je n'aurais qu'à faire le constat. Cela reviendrait à inscrire la vérité dans un rapport d'extériorité entre l'esprit et le réel.

Mais cette conception empiriste ou positiviste de la vérité ne nous dit encore rien de l'expérience spirituelle dont parle ici Descartes, et qui est la seule véritable dès lors que l'on s'interroge sur la condition de possibilité des valeurs de vérité que l'on attribue au discours et à la logique (cela, d'ailleurs, n'est mentionné que quelques paragraphes plus loin, dans le *Discours*, et ne fait que découler de l'expérience de l'indubitable qui est le foyer de la méthode). Si Descartes s'en remet à l'indubitable, c'est en réalité parce que celui-ci est le moment où se dévoile la structure de l'évidence dans son aspect proprement ontologique : à ce moment-là, il ne peut plus s'agir ni de discours, ni de mots, ni même de représentations, il ne peut s'agir en effet que d'un acte, d'un vécu qui, comme tel, s'offre avec un indicible coefficient de présence et de réalité qui est sa raison d'être en tant que fondement. La solidarité, la co-naturalité du je pense et du je suis est ce qui donne au fondement son double aspect de force et de sens : le cogito revêt à la fois la force du fait, il s'offre dans la facticité la plus nue - il est un vécu de conscience - et celle du droit - il est une tautologie, dira Kant, c'est-à-dire au fond une proposition qui n'a besoin d'aucune démonstration et dont le caractère analytique offre, et lui confère, une indéniable signification logique, celle précisément de l'identité. (Et si le cogito trouve sa raison d'être dans la réversibilité intrinsèque de l'être, ou de l'existence, et de l'activité de la pensée, il ne peut pas être un simple jugement d'existence en ce sens qu'ici l'instance qui opère le jugement est elle-même atteinte par ce jugement, à travers l'impuissance même de l'acte de juger).

De là son idéalité : si le cogito est bien un vécu, il ne peut pour autant pas dériver des faits, et sa signification ne vaut qu'a priori. C'est de cette double identité de l'être et du penser d'un côté, et de l'idéal et du réel de l'autre, que provient le caractère fondamental du fondement, car s'il ne peut à la fois être et ne pas être, il implique aussi le fait de penser comme une nécessité absolue qui ne se soutient que d'elle-même. Le fondement est originaire dans la mesure où il repose en soi et se produit par soi. L'énoncé du "je pense" implique donc, prescrit même l'impossibilité de ne pas pouvoir croire à sa réalité. De là résulte la seule attitude possible à son égard, qui souligne d'abord l'impuissance du sujet dans sa prétention à fonder le fondement : l'assentiment. Descartes n'emploie certes pas le terme, mais c'est exactement ce qu'il se passe pour lui dès lors qu'il rencontre la limite de ses propres ressources (cette imagination à l'oeuvre dans le doute hyperbolique et radical) : il doit consentir au vrai, le laisser apparaître de lui-même, en lui-même, et y adhérer.

Si le fondement n'est donc pas subjectif, s'il n'est pas institué par le sujet, c'est parce que le sujet doit s'en remettre à lui en cédant à la contrainte de sa double nécessité factuelle et idéale. Dire que le fondement est indubitable, le rechercher dès le départ comme tel, c'est dire qu'il est au-delà de tout doute possible ou de toute possibilité de douter parce qu'il contient par essence une dimension irrécusable que je ne peux que recevoir, et non constituer. Le fondement s'inscrit dans la réceptivité – qui n'est pas le contraire, mais bien le corrélat de l'activité. Il s'institue de lui-même, il est la forme même de l'en-soi au coeur du pour-soi. (Le même mouvement s'opérera quelques paragraphes plus loin, dans le *Discours*, lorsqu'il s'agira de l'idée de perfection et d'infini, dans la fameuse preuve ontologique de l'existence de Dieu.)

Ainsi le cogito n'est pas un jugement, un contenu du savoir, ni une connaissance parmi d'autres, c'est la forme même du savoir qui se manifeste en lui et qu'il rend visible : cette forme, cette structure de la certitude qui articule ma liberté avec une nécessité plus forte encore, est ce sur quoi aucune de mes imaginations, aucune de mes suppositions, aucun de mes motifs subjectifs n'auront prise. Ne pas pouvoir douter est ce qui délivre la pensée de ses attaches subjectives et qui pose la vérité au terme d'un processus qui révèle la réceptivité inhérente à l'activité. Dire que la lumière est naturelle (*lumen naturale*), c'est toujours dire qu'elle se présente d'elle-même, qu'elle se dévoile d'elle-même, et que le mode d'être de l'esprit transcende le langage à travers lequel nous explicitons ses propres démarches. Malebranche reprendra la même ligne de force dans la *Recherche de la vérité* : « ... car l'entendement n'agit point : il ne fait que recevoir la lumière ou les idées des objets par l'union nécessaire qu'il a avec celui qui renferme tous les êtres de manière intelligible... »³. L'activité du sujet se dessaisit au profit d'une lumière qu'il ne peut récuser et donc l'éclat a pour effet de la forcer à acquiescer : la véritable fonction de la lumière est de résorber la distance à l'objet et de permettre l'unification de la pensée et du réel même. La lumière est donc une illumination intérieure, mais elle est aussi aveuglement qui traverse la subjectivité pour la mettre en présence du réel. La lumière est ce qui met fin à la dichotomie de l'intérieur et de l'extérieur, du dedans et du dehors, elle brise les catégories abstraites de la réflexion.

Le fondement n'apparaît qu'à travers le dessaisissement de la subjectivité. Ce qu'il révèle, c'est l'impuissance de la représentation à fonder la vérité comme accord ou adéquation entre la pensée et l'objet ; car cette adéquation repose encore sur l'extériorité des termes qu'elle relie. Par ailleurs elle présuppose l'unité dont il faut rendre compte. Or le fondement met justement en oeuvre cette unité, ou plutôt la continuité immédiate de la pensée et de l'être : c'est la vocation même de l'intuition de l'actualiser. La vision qu'elle déploie abolit en effet la distance induite par la représentation. C'est aussi la thèse de Fichte, pour qui la dimension proprement incompréhensible de la lumière tient à ce qu'elle est ce qui rend possible toute forme de compréhension⁴. Elle est l'acte originaire – c'est-à-dire génétique, et non originel, ou passé – non conceptuabilisable, qui rend raison du savoir, à la limite de la connaissance conceptuelle, laquelle se poursuit dans le régime de la représentation qu'il s'agit de résorber. La lumière pure, dit Fichte, est négation ou anéantissement du concept, dans la mesure où elle a d'abord pour fonction de supprimer la valeur dernière, c'est-à-dire valable en soi, de la relation sujet-objet, le dualisme de la pensée et de l'être, et aussi de se déployer dans une intuition qui est originaire parce qu'elle dépasse, ou se tient en deçà de la médiation de la pensée et de ses objets dont elle engendre l'unité première. La représentation est au contraire ce qui sépare et disjoint l'union génétique du savoir. Lorsqu'au début de la *Théorie de la science* de 1804, Fichte énonce son programme et pose qu'il faut sortir du dualisme kantien de la pensée et de l'être, du phénomène et du noumène, il adosse la puissance de la lumière pure de l'évidence, en tant qu'elle manifeste l'unité de l'esprit et du réel, à ce rejet du dualisme de Kant : “or cette séparation nous apparaît clairement comme non valable, avec une évidence immédiate que nous n'avons pas produite parce que nous le voulions, mais qui s'est effectuée elle-même, non à partir de n'importe quel fondement ou prémisses, mais absolument ; donc, avec une évidence qui se produit et se présente absolument elle-même, ou lumière pure”⁵.

L'évidence, l'intuition ou encore le fondement – tout ceci n'est en réalité qu'une seule et même chose - nous permettent de comprendre cette unité que la thèse de la vérité comme adéquation se donne sans jamais l'expliquer. La lumière pure est très précisément l'unité réelle du savoir en tant qu'acte de compréhension, c'est-à-dire unité de l'acte et de son produit, du concept et de la lumière comme acte de compréhension. Le caractère génétique de la lumière et de l'évidence est ce qui donne à l'intuition son indéniable pouvoir sur la représentation : alors que celle-ci demeure extérieure à son contenu qu'elle ne fait que représenter, l'intuition nous met en présence du réel lui-même. Cette unité de l'esprit et du réel est, philosophiquement, ce qu'il convient d'entendre par lumière pure, car cette lumière n'est pas quelque chose qui sert au sujet pour éclairer l'étant ou lui permettre de le voir : en réalité “la lumière pure est pénétrée comme le centre unique et le principe unique de l'être aussi bien que du concept”. Le savoir est bien l'unité de la pensée et du réel, et c'est cela qu'il faut expliquer. Or cette unité ne peut pas apparaître de façon contingente ou relative, elle doit avoir la double nécessité du fait et du droit qui est le propre de l'évidence, de l'expérience de l'indubitable que Descartes, le premier, thématise explicitement comme telle. Serait-ce le début de toute philosophie véritable ? Selon Fichte encore une fois : il faut partir du fait que “l'être présuppose une pensée ou une conscience de lui-même ; que l'être est donc le terme d'une disjonction et n'est qu'une moitié dont la pensée est l'autre ; l'unité des deux ne doit donc être posée ni dans l'une ni dans l'autre moitié, mais dans le lien absolu des deux = savoir pur en soi et pour soi, donc savoir de rien, ou si l'expression suivante peut mieux vous remettre les choses en

mémoire, dans la vérité et la certitude en soi et pour soi, qui n'est pas certitude de quelque chose"⁶. La philosophie est savoir, elle doit s'en remettre à cette intuition du réel lui-même. Bergson, deux siècles plus tard, ne dira pas autre chose.

* * *

Le fondement est donc nécessairement aveuglant. Pour que la vérité se fasse d'elle-même, il lui faut disposer d'une force inouïe. Fichte parle du fondement en précisant que la "vision se produira d'elle-même comme un coup de foudre" (*Théorie de la science*, exposé de 1804, Conférence V), son caractère le plus éminent est son jaillissement brusque ; elle est nécessairement une force. Ce qui caractérise l'évidence, c'est l'excès de luminosité, son éclat trop vif, l'éblouissement qu'elle provoque. Pourquoi ne pas s'en remettre simplement à la clarté ou à la luminosité ? Pourquoi faire appel à cette lumière en tant qu'absolue, aveuglante ?

En réalité l'évidence, puisqu'elle doit conquérir et forcer l'assentiment, ne peut pas simplement nous faire voir l'objet ou le rendre visible : ce qu'elle doit opérer, c'est un excès de présence, une forme de sur-présence. Lorsque la subjectivité s'en remet à l'évidence, elle n'est active, à travers l'exercice d'une attention pure, que pour se soumettre à la donation du vrai : ce que la lumière de l'évidence abolit, c'est la distance à l'objet qu'instaure la représentation. Et ce que l'aveuglement rend possible, c'est cette suppression de la médiation du regard lui-même, qui se thématise d'abord comme pouvoir du sujet et comme liberté. Mais il faut comprendre alors comment le regard peut lui-même s'effacer au profit de la présence pure de l'objet, comment il lui est possible de se résorber face à et dans l'existence de la chose en elle-même. Dans l'aveuglement, ce n'est plus le regard ou la vision qui agissent, mais le sujet qui est lui-même atteint par cet excès de lumière qui seul permet l'accès au vrai.

* * *

Le profond mérite de Fernando Gil est d'avoir décrit et expliqué le fonctionnement de l'évidence comme excès de présence, qui donne à la vérité ses racines, en amont de toute subjectivité constituante. Le recours à la théorie freudienne de l'hallucination primitive⁷ permet en effet de montrer comment la perception est investie d'une puissance originaire qui est celle du désir en tant que source de présentification. Car l'évidence de la perception, comme foi perceptive ou croyance-mère, c'est-à-dire comme position archaïque d'une existence pré-catégorielle (le « Je pense » kantien, dont Gil montre que l'existence ne ressort pas de la catégorie de l'existence) ou anté-prédicative (la croyance-mère en l'existence du monde, dans

toute la phénoménologie), ne s'explique que si l'on tient compte du mécanisme magique dont le moi-réel s'auto-satisfait. Le principe de l'hallucination, tel qu'il est analysé par Freud, repose sur deux choses : d'une part, il s'enracine dans un stade premier de l'évolution du moi où la distinction du principe de réalité et du principe de plaisir n'est pas encore à l'oeuvre, c'est-à-dire en fait, dans un stade archaïque où le moi ne se distingue pas encore de la réalité qui l'environne ; d'autre part, il fonctionne comme régime extraordinaire de représentation, où "la représentation est déjà le garant de la réalité du représenté" (Freud, cité par Gil). Ce point est explicitement mis en avant par Fernando Gil : le coefficient de présence dont est affectée l'évidence ne s'explique pas de lui-même, il faut, pour le comprendre, voir comment la foi primordiale en l'existence (la foi est une réciprocabilité entre entité et vérité, affirme Gil) est d'ores et déjà à l'oeuvre dans les processus libidinaux du moi primitif, où la seule représentation de l'image mnémonique de l'objet du désir provoque la même satisfaction et agit de la même façon que l'objet lui-même. Cela s'explique par le fait que dans l'hallucination "un investissement trop intense de l'image produit le même indice de réalité que la perception" (Laplanche et Pontalis, cité par Gil). Gil reprend donc à son compte cette thèse freudienne, et l'assimile alors à l'argument ontologique de la philosophie classique, où la représentation est à elle seule la preuve et le garant de l'existence du représenté. C'est ici qu'il voit, en quelque sorte, la philosophie s'éclairer par la psychanalyse : c'est elle, en dernière instance, qui explique cette extraordinaire force du sens, cet excès de présence, cette efficace de la lumière à l'oeuvre dans la vérité.

Gil, après Freud, renverse donc le rapport entre perception et hallucination : c'est la perception qui est secondaire, car elle "retrouve" la puissance de ce régime hallucinatoire de la représentation où le représenté est à la fois une image, une signification et un être – où la représentation n'en est donc pas encore une en vertu du fait qu'elle se produit comme présence réelle. La perception est en quelque sorte toujours déjà investie d'hallucination, c'est-à-dire d'une représentation qui, comme telle, s'abolit en tant que représentation pour se dépasser dans une présentification du représenté. "Je pense, donc cela est" : ce qui fonctionne dans la foi perceptive, c'est cette croyance en une existence directement activée par la représentation. Que dire, sinon que le sujet s'aveugle lui-même à travers le jeu du désir et de ses pulsions ? L'aveuglement, la force de la lumière, découle de la puissance hallucinatoire du désir dont la satisfaction est simultanément imaginaire et réelle. C'est dans le moi-réel, où la partition du moi et du monde, du sujet et de l'objet, n'est pas encore consommée, que s'enracine l'unité de l'être et du penser qui rend possible l'évidence comme présence par soi de l'objet de la croyance. « L'ipséité, écrit Gil au sujet de Husserl, le Selbst da de l'évidence, ne consiste pas dans le simple accord du jugement avec le fait, il est une auto-position au sens plein ». Cette présence en chair et en os, cette donation de soi de l'objet, découle en vérité de la première auto-affection du moi-réel dans laquelle la présence de l'image vaut comme réalité. L'effectivité de la représentation, issue ou promue par le désir, est la clef de la présence par soi de l'objet. Ainsi le moi-réel, "qui se confond avec la réalité et ignore ainsi la distinction du dedans et du dehors, de l'intérieur et de l'extérieur" (Gil) dessine cet espace de la vérité qui s'enracine originellement dans le désir, et dont l'efficacité magique rend compte de l'excès de présence à l'oeuvre dans l'évidence.

La lumière est aveuglement car elle fonctionne originellement comme simulacre du désir, l'image de la chose désirée, sa réalité psychique, ayant le même effet de réalité que l'objet lui-même. La vérité est d'abord simulacre car la lumière qui la rend possible est celle qui articule être et représentation, image et réalité, au sein

d'une intuition dont le modèle et la matrice est l'auto-affection du moi en proie à un désir qui engendre lui-même la représentation qui pourra l'assouvir. Se référant aux Stoïciens, Gil analyse la structure du désir qui projette son propre objet à partir du phantastikon, qui est la "traction à vide" de la représentation, produisant son propre phantasma : il s'agit en effet d'un "principe d'activité sans contenu autre que son propre mouvement vers le phantasma". "La croyance au perçu répète la foi de l'hallucination primordiale" car elle rejoue cette auto-affection du moi qui ne s'est pas encore désolidarisé du monde, autrement dit d'un être pour lequel pensée et réalité ne sont pas encore dissociées et qui se rejoignent dans une seule et même effectivité. Cette effectivité est l'aveuglement primitif qui justifie le recours à la notion de lumière et qui rend possible l'évidence en tant qu'excès de présence.

Eric Beauron

[1] J.G. Fichte, *Théorie de la science*, exposé de 1804, Ed. Montaigne, Paris, 1964, trad. D. Julia, Vème conférence, p. 58

[2] idem. (nous soulignons)

[3] Malebranche, *Recherche de la vérité*, IIème éclaircissement, éd. Gallimard, p.818.

[4] *Théorie de la science*, exposé de 1804, conférence IV, op.cit. pp.50-52.

[5] Idem, p.64.

[6] idem, p.30

[7] Ce thème est développé dans plusieurs textes ; notamment le *Traité de l'évidence*, mais aussi l'article "En deçà de l'existence et de l'attribution : croyance et hallucination", communication au colloque "Ibn Rochd, Maïmonide, St. Thomas ou la filiation entre foi et raison". Les citations qui suivent proviennent toutes de cet article, qui est accessible sur le site Freud-Lacan.com