

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

MIRI



Indexation



ESJI Eurasian
Scientific
Journal
Index
www.ESJIndex.org



REVUE SEMESTRIELLE / N° 0010 / JUIN 2026

ISSN : 1987-1538

E-mail : revuemiri09@gmail.com

Tel. +237 6 99 56 34 79 / +223 75 35 97 82

Bamako - Mali

PRESENTATION

La Revue Internationale de Philosophie (Miri) est une collection périodique spécialisée du Centre Africain de Recherche et d'Innovations Scientifiques (CARIS) et de ses partenaires dans le but de renforcer et d'innover la recherche en histoire de la philosophie, philosophie de la logique, philosophie du langage, métaphysique, épistémologie, philosophie des sciences, philosophie morale et politique, esthétique, philosophie du droit, histoire des idées, philosophie de l'environnement, théologie et en ontologie.

Les objectifs généraux de la revue portent sur la valorisation de la recherche philosophique à travers le partage des résultats d'avancées scientifiques, l'innovation thématique, et la culture de l'esprit critique.

Son objectif spécifique est de redynamiser la production des thématiques pertinentes sur les réalités sociales africaines, les théories de la connaissance, la philosophie du développement, la philosophie des médias, la crise de l'identité de l'Afrique moderne, la philosophie de l'information et la pensée philosophique africaine.

EQUIPE EDITORIALE

DIRECTEUR DE PUBLICATION

Pr Belko OUOLOGUEM (Mali)

DIRECTEUR ADJOINT

Pr Sékou YALCOUYE (Mali)

COMITE SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Pr Mahamadé SAVADOGO (Professeur des universités, Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Yodé Simplicie DION (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan),

Pr Jean Maurice MONNOYER (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Mounkaïla Abdo Laouli SERKI (Professeur des Universités Abdou Moumouni de Niamey)

Pr Samba DIAKITÉ (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Isabelle BUTERLIN (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Yao Edmond KOUASSI (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Akissi GBOCHO (Professeur des universités Félix Houphouët-Boigny, Cote d'Ivoire)

Pr Gbotta TAYORO (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan)

Pr Blé Marcel Silvère KOUAHO (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Abdoulaye Mamadou TOURE (Professeur des universités UGLC SONFONIA, Conakry, Guinée)

Pr Jacques NANEMA (Professeur des universités Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Nacouma Augustin BOMBA (Maitre de conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim CAMARA (Maitre de conférences, ENSup, Mali)

Dr Souleymane KEITA (Maitre de Conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

COMITE EDITORIAL

Pr Sigame Boubacar MAIGA (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

Dr Siaka KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim Amara DIALLO (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Oumar KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Amadou BAMBA (Economie, Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)

Dr Eliane KY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Samba SIDIBE (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

M. Souleymane COULIBALY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

REDACTEUR EN CHEF

Dr Mahmoud ABDOU (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

COORDINATRICE

Dr Palaï-Baïpame Gertrude (Histoire, Université de Douala, Cameroun)

COORDINATEUR ADJOINT

M. Fousseyni BAGAYOKO (Informaticien, responsable technique de la Revue)

POLITIQUE EDITORIALE

La revue internationale de Philosophie (MIRI) est une revue qui paraît deux (2) fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie et des sciences humaines. Revue MIRI publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique et des études critiques.

« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. » (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur CAMES)

- ✓ La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.
- ✓ Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année.
- ✓ Tous les manuscrits soumis à la revue MIRI sont évalués par au moins trois chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs.
- ✓ Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e s'acquitte des frais d'instruction et de publication avant poursuite du reste de la procédure.
- ✓ Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.
- ✓ Chaque auteur reçoit son Tiré à part dès la publication du numéro.
- ✓ Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue MIRI.
- ✓ Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

SOMMAIRE

1. Yao Abraham KONAN

Démarches méthodologiques du progrès de la science dans les perspectives de Karl R. POPPER et de Thomas S. KUHN.....1

2. Kouakou Hervé NIAMIEN

Re-penser le paradigme ontologique du couple hétérosexuel en contexte marital contemporain.....13

3. IDI OUNFANA Nassirou, MADDOU Harouna

La révolution : entre condamnation et justification chez Emmanuel KANT et Hannah ARENDT.....28

4. Seydou SOUMANA

Sciences logico-mathématiques et développement des sciences de la nature et des sciences humaines et sociales.....43

5. KONE Seydou, koffi KOUAMÉ

La reddition des comptes des élites politiques : l'échec africain ?.....60

6. Drahamane Elhadji TOURE, Oumarou TOGOLA, Ahmadou MAIGA

La perception des enseignants face à l'absence de motivation des élèves dans les écoles fondamentales du district de Bamako (Rive -Gauche) : Approche Cognitive.....73

7. YAO Akpolê Koffi Daniel

Philosophie et vérité : fondement métaphysique d'un discours.....89

8. Oumar DIARRA

La référence bibliographique comme indicateur de la scientificité de la recherche du savoir savant.....102

9. Oumar DIARRA

De l'intelligence artificielle à la reconquête d'une identité humaine.....113

10. Fatima Doumbia, Dibi Koffi Ulrich

La question du développement en Afrique : une mise en abîme à partir du paradigme social et écologique.....125

11. ACHY Ayenon Georges Yannick, KAMARA Moussa

Le capitalisme et l'environnement.....142

12. TARABA Dieudonné

Existentialisme et transhumanisme : vers une ontologie du sujet modifiable.....153

13. Bledoumou Cédric-Blanchard APPENAN, Atchey Aymar Desjoie MOUA

Du lieu du dialogue au dialogue des lieux : réflexion sur la pensée topique de Fabien Eboussi Boulaga.....167

14. Dieudonné TOUGOUMA

Philosophie analytique et intelligence artificielle : de la formalisation de la rationalité à la pensée computationnelle.....184

15. Souleymane KEITA, Ibrahim Amara DIALLO, Agnès Luopou DORE

Du parricide à l'affirmation de soi : les métamorphoses de Nietzsche.....204

16. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Les formes de radicalité (juridique, morale, religieuse) face au défi de la paix : quelles perspectives pour une vie meilleure ?.....217

17. Christophe ONGUENE ONGUENE

Le panafricanisme : jalon pour la construction d'une politique intérieure à l'échelle du continent.....228

18. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Respect de l'altérité et de la diversité culturelle comme conditions de la paix chez Sartre.....240

19. Armand Marc BEYENE

La déconstruction du progrès chez Pierre-André Taguieff : entre ambivalence et nécessité.....250

PHILOSOPHIE ET VÉRITÉ : FONDEMENT MÉTAPHYSIQUE D'UN DISCOURS

YAO Akpolê Koffi Daniel

Université Peleforo GON COULIBALY / Korhogo (Côte d'Ivoire)

yaoakdaniel@yahoo.fr / 0225 07 48 34 36 73

Résumé

La vérité, désirée par tous, se situe en dehors de la confusion qu'offrent les apparences qui n'arrivent à satisfaire que la certitude immédiate. L'en dehors indique ce qui se situe en profondeur, c'est-à-dire la cause, le sens ou la signification. Depuis les profondeurs, la vérité fait signe et invite à sa quête. La quête de la vérité semble donc répondre à un appel métaphysique qui vise un au-delà. Cet au-delà se clarifie à travers l'idée de sens et de signification. En cela, la métaphysique apparaît comme le discours du sens. L'exigence d'un tel discours surgit derrière le masque du désir de vérité qui, analysé, exprime une vocation universelle. L'empiriste ou le phénoménologue sont embarqués par cette vocation qui situe le sens dans l'interprétation du donné ou dans la conscience qui perçoit. Ces deux tendances, sans s'en convaincre, paient leurs dettes à la métaphysique, et la remet en selle. Cette dernière, la métaphysique, se pose ainsi, à travers le désespoir de l'immédiateté, comme la voie de la possibilisation de la vérité et comme l'essentialité du discours philosophique.

Mots-clés : Désir, Discours, Métaphysique, Phénoménologie, Vérité.

Abstract

The truth, desired by all, lies outside the confusion offered by appearances, which only manage to satisfy immediate certainty. The "outside" indicates what lies in depth; that is, the cause, the meaning, or the significance. From the depths, the truth signals and invites a quest. The quest for truth thus seems to respond to a metaphysical call aimed at a beyond. This beyond is clarified through the idea of meaning and significance. In this respect, metaphysics appears as the discourse of meaning. The requirement for such a discourse emerges behind the mask of the desire for truth which, when analyzed, expresses a universal vocation. The empiricist or the phenomenologist are carried away by this vocation which locates meaning in the interpretation of the given or in the perceiving consciousness. These two tendencies, without being convinced of it, pay their metaphysical debts and put metaphysics back in the saddle. The metaphysics arises through the despair of immediacy as the path toward making truth possible as the essentiality of philosophical discourse.

Keywords: Desire, Discourse, Metaphysics, Phenomenology, Truth.

Introduction

La découverte ou la saisie de la vérité constitue une dynamique intimement liée à la philosophie comme discipline scientifique. Et la recherche de la vérité est au cœur de son histoire ; de Platon à Hegel, en passant par Descartes, tout est une question de vérité. Mais, loin d'être la chasse gardée de la philosophie, toutes les disciplines scientifiques sont guidées par cette exigence de vérité qui leur impose leurs démarches respectives (A. Barrau, 2023, p. 66). Ainsi, conformément aux objets des différentes disciplines scientifiques, la conception de la vérité prend une configuration différente. Par exemple, la physique ou la chimie se satisfera d'un discours visant les propriétés vraies d'un objet ou d'une substance ; les mathématiques se féliciteront de l'établissement d'équations exprimant des rapports ; l'historien se réjouira de la reconstitution fidèle des faits, etc. il faut le souligner, dans toutes ces disciplines, c'est la vérité à propos d'une chose particulière qui est visée, et non fondamentalement la vérité elle-même. Mais, la vérité qu'est-elle si elle ne réside pas dans le discours sur un objet déterminé ? C'est là la difficulté de la philosophie que de viser la vérité en la prenant elle-même en objet comme c'est le cas dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (G. W. F. Hegel, 1941, p. 17).

Le discours qui entend ainsi, en tant que discours vrai, être à propos de la vérité, semble se dérober de la phénoménalité pour résider en dehors ou au-delà de tout rapport, toutefois dans un pur rapport à soi. En se mettant au-delà du physique, le discours philosophique fait signe en direction de son horizon métaphysique. Il y va ainsi, pour la philosophie, de s'inscrire dans une dynamique métaphysique dont le déphasage avec le développement moderne et contemporain des sciences l'a fait basculer dans une désuétude relative ; elle est ainsi invitée à opérer une mutation (depuis Kant) afin d'avoir une forme plus scientifique. Ce qui est postulé, c'est donc l'abandon de cette approche métaphysique qui a été réduite à un problème de langage et non à l'exigence des faits. En ce sens, l'approche métaphysique ne serait pas scientifique. Un tel abandon, pour qu'il soit effectif, doit être fondé. Inversement, la légitimité de la considération de la métaphysique dans l'abord de la vérité doit aussi être fondée. Cette dernière voie, solidaire à la tradition philosophique, constitue l'objectif de cette étude qui entend souligner et fonder la nécessité de l'approche métaphysique de la vérité.

Mais ces deux choses, la possibilité d'interroger fondamentalement la vérité et l'approche métaphysique, s'enchainant, ne peuvent et ne doivent être envisagées que si cela relève d'une exigence. Ainsi, avec quelle exigence scientifique l'approche métaphysique se pose comme le support du discours philosophique de la vérité ? Le caractère englobant de cette interrogation nous met en face du choix de la porte d'entrée, la plus adéquate, à partir de laquelle

la quête peut débiter. Ici, l'analyse du désir de vérité ne s'offre-t-elle pas comme la voie à privilégier ? Cela est fondé par le fait qu'avant sa quête et sa possession, la vérité est simplement désirée. Or, manifestement, le désir ne se fait pressant que quand le désiré n'est pas dans la proximité, dans l'immédiateté. Dans ce sens, la quête de la vérité n'exigerait-elle pas un arrachement à l'immédiateté ? En cela, la vérité ne dévoilerait-elle pas sa nature métaphysique en se situant au-delà du phénomène qui nous apparaît ? C'est ici, à travers ces préoccupations, dans une étude analytique et phénoménologique, la démarche que cette réflexion se propose de suivre.

1. De la relativité à l'universalité : chemin pour une détermination de l'horizon de la vérité

Par quoi commencer en parlant de vérité ? Cette préoccupation qui s'impose à celui qui veut assurer ses pas dans une entreprise réflexive donne droit à la figure moderne du scepticisme, l'empirisme, qui met en avant les données des sens ou encore de l'expérience comme moyens sûrs de connaissance. Une démarche analogue pour ce qui concerne la vérité exigerait l'existence d'un objet ou d'un phénomène apparent qui pourrait se revendiquer de la vérité. La désignation d'un tel ceci, correspondant à la vérité, constitue une tâche complexe, car à la différence du mot chaise qui renvoie à un objet particulier, la vérité, comme concept, est plus englobante ; on pourra dire d'une parole qu'elle est vraie, d'un discours "à propos de" qu'il est vrai. La vérité serait ainsi dans le rapport au fait.

Hannah Arendt faisait, dans *Vérité et politique*, la distinction entre la "vérité de fait" et la "vérité de raison" pour s'attarder, selon l'ordre politique de sa pensée, sur les vérités de fait. C. Coquio (2015, p. 58), en disant qu'en matière de vérité, « ce qui était menacé était moins le domaine des vérités de raison que celui des vérités de fait », venait justifier l'intérêt de Arendt pour la vérité de fait. Avant de venir aux vérités de raison, interrogeons ce qui est désigné par l'idée de vérité de fait. Pour Arendt, « la vérité de fait est de nature *a priori* politique : elle est relative à plusieurs, elle repose sur des témoignages, elle est une condition d'exercice de la liberté » (C. Coquio, 2015. p. 58). Avec la spécification politique de la vérité de fait, on retrouve un cadre semblable à une représentation théâtrale où des acteurs sont portés à discourir sur des états pour arriver à des décisions. Dans ce cadre où le discours viserait des faits, la vérité s'éprouverait par son entente classique comme *adéquation intellectus cum rei*. En tant qu'actrices principales, les consciences subjectives sont ainsi portées à coïncider avec l'objet de leur discours. Dans ces conditions, la vérité reposerait sur des témoignages qui, en vertu d'un principe de liberté en matière d'exposition des opinions, peuvent ou non converger.

L'introduction de la subjectivité, avec son corolaire qu'est la particularité, expose, pour un objet fixe, plusieurs pôles, donc des visions différentes ; comme il en est dans un exercice de perspective en art plastique où les dessinateurs reproduisent, en fonction de leurs positions, des images différentes d'un même objet posé devant eux. En cela, et dans le cas de la pluralité des points de vue ou des témoignages, la carte de la fausseté ne saurait être immédiatement brandie contre ce qui relèverait de la divergence ou de la différence. Et le milieu politique constitue un exemple d'espace où le discours ne saurait tenir dans une posture unilatérale et radicale. Il s'y introduit alors dans la conception de la vérité de fait, un principe de relativité qui, en ses divers emplois et applications, séduit. La vérité serait donc relative.

Le rôle de la philosophie eu égard à la conception de la relativité de la vérité ne serait donc pas de posséder ou d'exposer la vérité. On se souvient de ce que disait Charles Péguy sur ce sujet. Dans sa *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, le philosophe soulignait qu'« une grande philosophie n'est pas celle qui prononce des jugements définitifs, qui installe une vérité définitive. C'est celle qui introduit une inquiétude, qui ouvre un ébranlement » (C. Péguy, 1935, p. 43). En effet, en dénonçant, à travers le cartésianisme, la prétention des philosophies voulant assurer les pas du quêteur dans la recherche de la vérité, le philosophe introduisit de la prudence dans la démarche philosophique en la conduisant à son essentialité ; c'est-à-dire la remise en cause sous-entendue à partir de la notion "d'inquiétude". Dans cette posture, la philosophie ne serait plus qu'une somme de tentative relative. Cela semble souligner l'emprunte subjective dans l'approche de la vérité, et légitimer qu'on mette sur le trône les vérités en lieu et place de la vérité. Mais, une telle considération peut-elle prospérer ?

Revenons au cadre de la vérité de fait, donc aux dynamiques sociopolitiques, pour éprouver la relativité. Cette idée de relativité, dans ce contexte, a tendance à fragmenter le tissu sociopolitique et le droit qui en constitue la base. Comment construire un ordre si les principes devaient satisfaire les moindres inclinaisons des particularités ? Cette préoccupation fut aussi celle de B. Pascal qui demandait :

Sur quoi fondera-t-il l'économie du monde qu'il veut gouverner, sera-ce sur le caprice de chaque particulier ? Quelle confusion, sera-ce sur la justice ? Il l'ignore. Certainement s'il la connaissait il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes : que chacun suive les mœurs de son pays. (...) Plaisante justice qu'une rivière borne, vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà. Ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes mais qu'elle réside dans les lois naturelles connues en tout pays. Certainement ils le soutiendraient opiniâtrement si la témérité du hasard qui a semé les lois humaines en avait rencontré au moins une qui fût universelle. Mais la plaisanterie est telle que le caprice des hommes s'est si bien diversifié qu'il n'y en a point. (B. Pascal, 2023, p. 178)

Ce qu'a pressenti Pascal sur la misère de la justice, en mettant en avant le fondement de la relativité, c'est-à-dire des caprices et de l'ignorance, répond bien au défi qui se pose à la philosophie devant dans sa quête de vérité. Il est, en tout état de cause, évident que la relativité, sans bornes ni mesures, est cause de l'éclatement et ne saurait constituer le principe élémentaire de la scientificité ou de la rigueur exigée pour approcher la vérité. Elle trahit toutefois une entente de la vérité qui autorise qu'un pas soit posé vers un au-delà même de la relativité.

La conception relative de la vérité offre un point de prise unique. Ce point se révèle à partir d'une opération d'abstraction qui consistera à vider le contenu du discours qui se réclame de la vérité pour en conserver la forme. Fondons cette opération avec Saint Augustin qui se posait les questions les plus avisées sur la vérité : « Qu'était-ce donc en vérité ? Qui pourrait me l'apprendre, sinon celui qui illumine mon cœur et en débrouille les ténèbres ? D'où me vient l'idée de cette recherche, de cette discussion, de ces considérations ? » (S. Augustin, 1964, p. 48). À la dernière question, le philosophe voit un certain bonheur comme étant au bout de toute tentative de saisie de la vérité. De cette façon, parce que le bonheur se présente comme la chose du monde universellement désirée, la vérité en vient à être universellement désirée.

Ainsi, [les hommes] aiment aussi la vérité, vu qu'ils ne veulent pas être trompés, et, dès lors qu'ils aiment le bonheur, qui n'est rien d'autre que la joie issue de la vérité, ils aiment forcément aussi la vérité ; et ils ne l'aimeraient pas, si leur mémoire n'en conservait quelque notion. (...) La vérité est tellement aimée que, quoi qu'ils aiment, ils veulent que ce soit la vérité ; et, ne voulant pas être trompés, ils ne veulent pas non plus être convaincus d'erreur (S. Augustin, 1964, p. 227).

Le désir du bonheur et l'amour de la vérité coïncident ici, et même en chaque individu. En dehors de ce que chaque individu peut poser, faussement ou justement, comme étant son bonheur, et au-delà des contenus que cela pourra produire en matière de vérité, il y a une identité formelle qui constitue la voie à prospecter.

Il y a en effet, dans la différence des visées, un élan commun, une impulsion qui pousse à tendre vers ce qui passe pour le vrai. Cet élan unique est le désir de vérité qui, comme une chose partagée par tous, dit ainsi son universalité. Il constitue un gain face à l'inconsistance de la relativité ; inconsistance due à son incapacité à maintenir le tout et à faire l'unité de la philosophie. Il y a donc, dans ce qui se profile, déjà d'un point de vue formel, une spécificité de la philosophie à se trouver dans la proximité sans pour autant s'y réduire. La philosophie se constitue ainsi comme une invitation à la vérité. Il faut donc aller à la vérité. Cela suppose qu'il faille marcher vers elle en quittant une position qui semble inadéquate à sa saisie. La quête de la vérité sous-entend qu'on ne l'a pas, qu'elle ne se situe pas dans l'ordre de l'immédiateté mais

dans le lointain. La quête de la vérité implique donc un mouvement, une démarche qu'il faudra définir relativement à l'immédiateté.

2. La quête de la vérité et l'arrachement à l'immédiateté : au cœur d'une analyse du *désir*

Le passage de la relativité de la vérité au désir de vérité traduit un dépassement nécessaire : celui de la minorisation d'un moment inquiétant pour cause d'inconsistance, en vue de prioriser une certaine identité ou unité que le concept de désir de vérité pourrait traduire. Ce désir, parce qu'il vaut universellement, parce qu'il exprime un élan commun, constitue un signe en direction d'une conception métaphysique de la vérité. Il importe, pour le comprendre, de procéder à une analyse conceptuelle du désir qui sera en tandem avec le phénomène qu'il vise. Qu'est-ce donc que le désir pour que le désir de vérité nous mette nécessairement sur le chemin de la métaphysique ?

Le concept de désir, en son abord, peut constituer un prétexte sérieux pour traverser l'histoire de la philosophie. C'est à un tel exercice que se soumet Begorre-Bret Cyrille dans son œuvre *Le désir, de Platon à Sartre*. Son approche rappelle deux grandes conceptions du désir qui se rapprochent de la condition matérielle d'existence où la vérité se dit de fait. À ce niveau, les considérations épicuriennes du désir se prêtent et sont récupérées pour décrire des inclinations proprement humaines mais aussi pour proposer un remède en vue de l'obtention du bonheur ou de la paix de l'âme. Selon C. Begorre-Bret (2011, p. 35), chez Épicure, « le désir de plaisir occupe une place centrale dans la vie des hommes, et que réaliser ses désirs et en tirer plaisir, voilà le bonheur ! » Il faut toutefois adjoindre à cela, pour rendre justice à Épicure, que le philosophe privilégie et recommande de ne s'en tenir qu'aux désirs visant des plaisirs naturels et nécessaires. Il faut toutefois signifier que les considérations d'Épicure nous offrent les désirs comme une dimension centrale de la vie de l'homme qui peut donc s'éclairer à partir d'eux.

La possibilisation de l'approche de l'homme par les désirs est bien conceptualisée et mise en pratique par S. Freud. « Freud entend rompre avec les philosophes rationalistes : la conscience ne peut ni connaître ni maîtriser tous les désirs. Admettre l'existence de désirs inconscients est indispensable pour comprendre le psychisme humain et pour guérir les hommes de leurs maladies psychiques » (C. Begorre-Bret, 2011, p. 180-181). Cette entreprise psychanalytique donne, à la philosophie, des leviers pour, ironiquement, une rationalisation du désir se donnant comme point de condensation qui, en se libérant, libère la vie. Tout serait une histoire de désir selon Freud. D'Épicure à Freud, le désir se pose comme une force, une impulsion vers un *aliud* ; il ne s'agit pas d'un caprice de la condition humaine, mais d'une sorte

de puissance vitale poussant l'homme vers sa vérité ; vers sa réalisation. On peut ainsi dire que désirer, c'est vouloir ; vouloir, c'est vivre ; et vivre, c'est être porté vers sa vérité. Or le vouloir n'est vouloir que quand le voulu est en dehors de sa portée. La vie de l'homme pourrait peut-être se résumer dans le paradigme du cirque de l'âne et de la carotte. Du désir au vouloir, en vue d'une clarification, on peut retourner au désir pour y lire ce que le concept est en lui-même, car il semble signifier quelque chose qui déborde le domaine des plaisirs.

Ce qui est visé dans le désir, ce n'est donc pas un simple ceci ; c'est un ceci qui a la signification de produire, pour le moi, le rapport vrai à lui-même. Toute manifestation de désir est donc, en son fond, une sorte d'attraction de la vérité ; tout désir est donc désir de vérité. Ce désir de vérité, reconnu, nous met dans une configuration nouvelle. En effet, le désir est la tendance à vouloir obtenir un objet connu ou imaginé. Les choses sont plus profondes quand on considère le sens de l'origine latine du verbe « désirer », c'est-à-dire *desiderare*. Cela est traduit littéralement par « regretter l'absence de ». Ce regret semble signifier que le désiré n'est pas quelque chose de totalement étranger au moi. À ce niveau, deux hypothèses peuvent être émises. D'une part, le moi semble avoir, comme dans un préalable, une première expérience de la chose désirée qui fait qu'on désire revivre l'expérience. La théorie platonicienne de la réminiscence avec l'idée d'une préexistence de l'âme illustre bien cette entente. D'autre part, le regret peut se rapporter à une expérience conscientielle ou imaginaire qui fait résider la satisfaction que pourrait procurer le désiré dans un conditionnel. Là, l'idée d'une espérance d'une vie éternelle, leitmotiv de plusieurs doctrines religieuses, se prête comme exemple. Toutefois, il ressort de ces deux hypothèses que le désiré ou l'objet du désir se constitue en pôle d'attraction qui fait signe par sa non-présence. On éprouve donc du désir que quand le désiré est absent, et nous invite.

L'invitation du désiré qui se révèle être celle de la vérité (selon l'idée que le se-rapporter à l'*aliud* constitue le moteur du désir) se prête comme un rapport d'un moi à sa vérité. Cette invitation appelle un départ, car la vérité attire. Elle exige ainsi une scission, un départ d'une position immédiate pour celle où le désir peut être rempli. Il faut donc, pour que la vérité soit, une scission, une décision de scission, un engagement. À ce niveau, le voile doit être levé sur ce que nous nommons position immédiate pour saisir, dans une configuration globale, la condition du moi et l'horizon de la vérité.

Le monde dans lequel le moi se trouve ne constitue-t-il pas, dans la marche vers la vérité, la position immédiate ? Cette question rhétorique qui est en effet une affirmation ouvre la voie aux considérations phénoménologiques. En parlant de phénomène, il faut se référer au cadre

phénoménal établi par Kant et qui remet en selle, contre la métaphysique, le monde des expériences. En ce sens, il s'agit bien du phénomène du monde ou du monde comme phénomène. C'est en faisant allusion à ce monde que doit se comprendre, pour l'homme, selon Heidegger, le fait d'être-jeté. En effet, « Ce caractère d'être où le Dasein, voilé dans sa provenance et dans sa direction, est de façon d'autant plus révélatrice découvert en lui-même, ce qu'il est, nous l'appelons l'*être-jeté* de cet étant dans son là ; c'est lui qui entraîne qu'il est le là comme être-au-monde » (M. Heidegger, 1986, p. 179). *Dasein*, il faut le signifier, ne désigne pas systématiquement l'homme ; il est plutôt l'être de l'homme ou une possibilité d'être dans le sens de mode d'existence. En Dasein, l'existence de l'homme se découvre prioritairement, avant toute entreprise de questionnement, dans la proximité des autres étants, qui sont, eux, des étants là-devant. L'activité de saisie de l'*aliud* pourrait, dans ces conditions immédiates, être le fait de se rapporter à ces étants là-devant.

Ce rapport immédiat au monde constitue le point de départ de la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty. Le philosophe soutient :

Avant toute réflexion, dans la conversation, dans l'usage de la vie, nous tenons une "attitude personaliste" dont le naturalisme ne peut rendre compte, et les choses sont alors pour nous, non pas nature en soi, mais "notre entourage". Notre vie d'homme la plus naturelle vise un milieu ontologique qui est autre que celui de l'en-soi, et qui donc, dans l'ordre constitutif, ne peut être dérivé de lui. Même touchant les choses, nous en savons, dans l'attitude naturelle, beaucoup plus que l'attitude théorique ne peut nous en dire, - et surtout nous le savons autrement. La réflexion parle de notre rapport naturel au monde comme d'une "attitude", c'est-à-dire d'un ensemble d'actes. Mais c'est là une réflexion qui se présuppose dans les choses, qui ne vit pas plus loin qu'elle-même (M. Merleau-Ponty, 1960, p. 206).

Il est évident que le philosophe procède à une approche quasi descriptive de la condition immédiate de l'homme et met en lumière les arguments de la conscience qui essaie d'élever ce moment, caractérisé par l'attitude naturelle, au rang de savoir, de savoir vrai. Merleau-Ponty expose une relation première que l'individu ou la conscience a avec la chose, dans une pure relation subjective ou personnelle qui marque la connaissance première. L'individu, au centre de tout ce qui se présente, ne vise pas ce que les choses sont en elles-mêmes. Il a, vis-à-vis d'elles, une attitude personaliste, c'est-à-dire qu'il les saisit telles qu'elles s'offrent à lui. La séparation est alors introduite entre le contact immédiat avec la chose d'une part, extérieur ou intentionnel ; et d'autre part, le milieu intérieur, celui de l'en-soi, le sens intérieur de la chose-même. Dans cette séparation, le contact immédiat se pose comme étant premier donc antérieur. En cela, l'attitude naturelle surpasse l'attitude théorique dans la connaissance des choses. Qu'est-ce que ce surassement signifie ici ?

Dans l'attitude naturelle, il y a la mise à contribution des sens. Et il est évident et naturel que les choses de notre entourage, de notre environnement soient appréhendées par nos sens. C'est par eux que nous nous sentons, et nous sentons. L'intuition sensible de l'homme, de par l'attitude naturelle, est première par rapport à l'intuition intellectuelle de l'attitude théorique. Et l'attitude naturelle ne devient véritablement une attitude que par la thèse naturaliste ; en tant que système de ceux qui attribuent tout à la nature comme premier principe. En effet, la thèse naturaliste permet la systématisation du divers sensible en lui conférant la primauté sur la thèse idéaliste. Mais, la primauté ne dit ni l'exclusion ni l'essentialité. Car dans ce face à face entre le milieu extérieur et celui de l'en-soi, la limitation au niveau de l'extérieur constitue le signe d'une insuffisance.

Cet en-soi, l'au-delà de l'extérieur, se désolidarise ainsi de l'immédiateté en exigeant de se rapporter à elle pour l'établissement de la vérité dans sa totalité. En ce sens, le désir de vérité n'est-il pas un appel à la révélation du milieu de l'en-soi ? La décision de scission consiste en la prise de conscience de l'inconsistance du sensible pour une quête en direction de l'au-delà du sensible ou du monde naturel. Il y va donc, pour la saisie de la vérité philosophique, de se désolidariser de l'habituel, de se déshabituer. Se déshabituer, n'est-ce pas ne pas se contenter du physique et en appeler à un au-delà ? Mais cet au-delà de la physique, n'est-ce pas de la métaphysique ? En tout état de cause, la métaphysique se présente comme un horizon exigé pour supporter le discours philosophique sur la vérité.

3. Le discours métaphysique au-delà de la phénoménologie

La phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty pose le cadre pour une exigence de la métaphysique ou du discours de la métaphysique. En situant le cadre immédiat de l'homme comme ce qui le convie à une attitude naturelle, origine même de tout savoir vrai, le philosophe ne dit pas que tout le vrai s'accomplisse dans cette position, mais prend sa source à partir de ce moment qui en est, pour la vérité et pour la connaissance, l'enfance.

À vrai dire, tout homme, bon gré mal gré, est engagé dans le monde. On ne nous a pas demandé notre consentement pour nous mettre-au-monde. Nous y avons tous été "embarqués", comme dit Pascal ; et "nous avons tous été enfants avant que d'être hommes", comme dit Descartes. Mais l'homme sage consent cet engagement dans le monde. Tout homme a été mis enfant dans la caverne ; mais le sage, qui a transcendé la caverne, s'y engage lui-même — nous allions dire : s'y rengage — pour y faire œuvre de sagesse. Et quand nous parlons de l'engagement du sage, c'est de ce second engagement qu'il s'agit. C'est pourquoi transcendance et engagement, pour le sage, sont solidaires et s'impliquent. Transcendance, mais engagée. Engagement, mais de source transcendante. L'homme, esprit incarné, se caractérise par cette double appartenance à l'ordre phénoménal du monde et à l'ordre transcendantal de l'esprit. Une métaphore pourrait le

peindre sous la figure du nageur engagé dans l'eau et dont la tête émerge et respire dans une atmosphère aérienne. Le sage a pris conscience de cette double appartenance et la veut (J. Vialatoux, 1967, p. 6).

Vialatoux a saisi ce que, par la plume de Merleau-Ponty, Husserl a exposé ; c'est-à-dire être donné dans le monde dans une foule de contacts assez immédiats. Si Husserl sublime un tel état, Vialatoux, lui, en désespère. Il assimile cet état à l'enferment dans la caverne de laquelle seul un mouvement transcendant peut en faire sortir. Il faut comprendre la sortie comme le mouvement du regard qui se détourne des apparences pour privilégier l'esprit. Mais ce détour ne signifie pas une fuite, car l'homme qui se détourne de l'immédiateté du monde s'y trouve toujours engagé. Il y est comme le nageur engagé dans l'eau et dont la tête émerge et respire. Ainsi, se montre la solidarité entre transcendance et engagement. Le sage ou le philosophe se positionne comme un transcendant engagé. Si le transcendant suppose un rapport vertical, l'engagement invite à un mouvement horizontal qui coïncide avec la proximité. Le sage se sait ainsi dans le monde, tout en étant affranchi du monde. Cet affranchissement doit être compris comme le fait d'une rupture d'avec le dogmatisme naturel qui s'épanouit dans l'exaltation des sens.

Le dogmatisme stipulerait que le monde donnerait, à travers les sens, sa signification même ; et qu'il n'y a rien à chercher derrière ou au-delà des phénomènes. Le désir donc de celui qui est animé d'un dogmatisme des sens trouverait satisfaction dans un désiré qui brille par sa présence. Mais, le désir satisfait n'en est plus un, et n'en a jamais été ; puisque le rapport de platitude qui existe entre le désirant et le désiré, annihilant la distance entre les deux, les fait se trouver à la même position. Le dogmatisme des sens est une tautologie du sens. Ainsi, aucun pas du point de vue du sens n'est fait avec les sens. Notre époque se gargarise à convoquer les sciences empiriques et à exiger un certain empirisme dans tous les corps de savoir ; condition sans laquelle ils ne seront pas des corps de savoir ou des sciences. Ce temps oublie que le sens ne se révèle qu'au-delà des sens. Le discours du sens, le discours philosophique, ne peut se livrer qu'en rompant avec l'habitude des sens. Sur les sens, M. Merleau-Ponty (1945, p. 11) notait ceci :

Nous croyons très bien savoir ce que c'est que « voir », « entendre », « sentir », parce que depuis longtemps la perception nous a donné des objets colorés ou sonores. Quand nous voulons l'analyser, nous transportons ces objets dans la conscience. Nous commençons ce que les psychologues appellent l'« *expérience error* », c'est-à-dire que nous supposons d'emblée dans notre conscience des choses ce que nous savons être dans les choses. Nous faisons de la perception avec du perçu. Et comme le perçu lui-même n'est évidemment accessible qu'à travers la perception, nous ne comprenons finalement ni l'un ni l'autre. Nous sommes pris dans le monde et nous n'arrivons pas à nous en détacher pour passer à la conscience du monde.

Le phénoménologue expose en effet les contradictions de la sensation pour fonder l'étude de la perception. Ces contradictions sont aussi révélatrices de l'exigence d'un horizon qui ne saurait être réduit à l'engagement initial ou naturel dans le monde. Même si le phénoménologue entend se dissocier de l'idéalité de la métaphysique, il reste tout de même marqué par la distance que la métaphysique exige face aux phénomènes. Pour le phénoménologue comme pour le métaphysicien, la condition d'homme engagé dans le monde n'est pas celle qui détermine, fondamentalement et significativement, le rapport au monde. Le rapport au monde ne peut être déterminé que par la signification qu'il faut en avoir. La signification constitue, ici, un tournant décisif, car elle porte la question du sens. En mettant nos pas dans ceux de Levinas disons que « [l'] analyse du *sens* répond peut-être à [une] question fondamentale que Merleau-Ponty se refusait à résoudre par simple recours à la finitude du sujet, incapable de réflexion totale. "Se tourner vers la vérité de toute son âme" — la recommandation platonicienne ne se limite pas à une pédagogie de bon sens, prônant l'effort et la sincérité ». (E. Levinas, 1987, p. 55)

La recommandation platonicienne demande qu'on se tourne vers l'horizon même du sens. L'opportunité de faire, ici, chemin avec Levinas réside dans l'examen d'une continuation de la phénoménologie qui appréhende, avec nécessité, la voie de la métaphysique. C'est autour de la question du sens contiguë à celle de la signification que ce revirement de la phénoménologie vers la métaphysique va se concrétiser. Pour Levinas, « La signification précède les données et les éclaire. [Et] (...) Dans le *ceci en tant que cela*, ni le *ceci*, ni le *cela* ne se donnent d'emblée, en dehors du discours » (E. Levinas, 1987, p. 22). Le *ceci* ne se rapporte au *cela*, comme son *cela*, que par la médiation du discours dont la tâche est d'opérer le rapprochement. La signification ou la révélation du sens dans ce contexte s'opère par le discours qui fait signe en direction de ce qui n'est pas donné et qui précède le donné. En cela, la métaphysique consisterait nécessairement en un discours dont la visée est d'éclairer. L'amour ou le désir de vérité, mettant la pensée pure en face de la signification, révélant un rapprochement, selon le mot de E. Levinas (1987, p. 32), trouble et incestueux, affirme la familiarité de la pensée pure et de la signification ; de sorte que le concept de signification auquel on est habitué, sans toutefois mesurer son potentiel intelligible, peut se substituer adéquatement à celui de pensée pure. La métaphysique est donc le discours vrai qui porte le sens. Ce discours du sens est exigé dans un monde engoncé dans les tâches quotidiennes, la conversation banale produisant des actes qui trouble la rationalité. S'il est vrai qu'il existe des sens particuliers, ce qui manque réellement et qui donne à la métaphysique son actualité et sa

vivacité, « c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins, la symphonie où tous les sens deviennent chantants, le cantique des cantiques. L'absurdité tient à la multiplicité dans l'indifférence pure » (E. Levinas, 1987, p. 40). Ainsi, ce sens des sens, au cœur de l'orientation métaphysique, exige un élan hors de ce qui est donné, vers un horizon ultime.

Conclusion

On appelle de toute part la fin de la métaphysique bien qu'on désire encore la vérité. Ces deux destins apparemment séparés se recourent. En effet, « la fin de la métaphysique est notre métaphysique inavouée, car inégale à aucun aveu » (E. Levinas, 1987, p. 76). Le désir de vérité de l'homme des sensations, qui pousse au-delà de la métaphysique, renvoie à un élan lui-même métaphysique. Rapporté au domaine du réel où se félicite l'attitude naturelle, il dit encore l'au-delà qui prend son point de départ depuis le monde des sensations. Mais le fait de se séparer d'un tel monde ne procède pas d'une endurance radicale, il s'agit plutôt d'une exigence de transcendance pour un réengagement dans le monde. Le sage, le philosophe, se sait en dette d'une quête de sens pour éclairer le monde. Son discours est porteur d'une signification que le donné du monde ne rend pas immédiatement. Le désir de vérité conduit vers un au-delà du réel qu'il faut entendre comme sa signification. Le réel et la vérité sont comme superposés et non confondus. La vérité qui est en arrière fond réussit à interpellier dans la massivité du réel ; cela parce qu'elle y dépose des traces pour aller jusqu'à elle. Mais pour y arriver, il faut savoir se défaire des illusions, il ne faut pas se laisser abuser par l'apparence des choses ; il faut se méfier du sensible ; et de l'opinion qui s'en contente.

Références bibliographiques

- BARRAU Aurélien, 2023, *De la vérité dans les sciences*, Paris, Dunod.
- BEGORRE-BRET Cyrille, 2011, *Le désir, de Platon à Sartre*, Paris, Eyrolles.
- COQUIO Catherine, 2015, *Le mal de vérité : Ou l'utopie de la mémoire*, Paris, Armand Colin.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1941, *Phénoménologie de l'esprit TI*, traduction de Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne.
- HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et temps*, traduction. François Vezin, Paris, Gallimard.
- LEVINAS Emmanuel, 1987, *L'humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche.

- MERLEAU-PONTY Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1960, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard.
- PASCAL Blaise, 2023, *Pensée*, Vincennes, Éditions Thierry Marchaisse.
- PÉGUY Charles, 1935, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Paris, Gallimard.
- SAINT AUGUSTIN, 1964, *Les Confessions*, Paris, Garnier.
- VIALATOUX Joseph, 1967, *L'Intention philosophique*, Paris, PUF.