

Le désir de vérité est-il le propre de l'homme ?

Problématique et synopsis

Un premier écueil à éviter ici est la tentation d'un traitement logique-épistémologique de la notion de vérité qui impliquerait la recherche et l'analyse des critères traditionnels servant à définir la vérité, pour se demander ensuite, mais on ne verrait pas pourquoi, si une telle vérité peut être objet de désir et comment.

Un second écueil consisterait à dresser un catalogue, historique ou doxographique, des différentes conceptions de l'homme pour mesurer si de telles conceptions autorisent ou non l'idée d'un désir de vérité comme propre de l'homme.

Il convient donc de s'attacher d'emblée au centre du problème posé qui tient à l'ambiguïté du désir qui est à la fois le principe moteur d'une recherche et la source de toutes les illusions ; outre que le désir fait de l'homme un être en devenir, l'ambiguïté de ce désir de vérité en fait un être hybride pris entre l'abîme du divertissement et la recherche d'un sens.

Toute la difficulté est donc de dépasser l'alternative suivante :

- ou bien c'est en suivant le mouvement du désir que l'homme accède à son être en même temps qu'à une vérité, mais par quel prodige l'immédiateté du désir pourrait-elle soutenir durablement une quête laborieuse ?

- ou bien c'est au contraire en maîtrisant ce mouvement du désir qu'il s'affranchit de l'illusion, mais le ressort même de cet effort contre soi devient énigmatique.

L'enjeu est donc métaphysique : l'être même de l'homme, sa liberté ou son aptitude à se donner pour fin une vérité qui ne soit pas l'objet d'une rêverie ni d'un délire. Vérité à la mesure de l'homme et qui est essentiellement une vigilance contre l'erreur.

La thèse défendue ici est qu'en effet le désir de vérité constitue le propre de l'homme, non pas seulement sa réalité actuelle, mais sa tâche et sa destination. Le montrer exigera d'explorer la question du manque ou de la finitude, en cherchant une spécificité du désir qui le distingue à la fois du besoin et de la volonté, et en suivant la tension entre un plaisir qui

s'anticipe dans le désir et qui s'annule dans la possession de l'objet désiré. On pourra alors soutenir le paradoxe d'un désir auto-régulé capable de produire ce qu'il semble fuir : une recherche patiente et critique d'elle-même.

Dans cette optique, la construction suivante a été retenue, parmi d'autres possibles (la règle de composition étant que chaque moment de l'analyse puisse apparaître dans sa nécessité philosophique) :

I – Justifier les présupposés de l'énoncé : identifier un désir qui a la vérité pour objet et qui distingue l'homme de la nature ; c'est donc sur la distinction désir/besoin qu'il faut d'abord travailler

I,1a –Le besoin instrumentalise la connaissance, le désir pose la vérité comme fin

I,1b –La distinction qui précède se manifeste dans l'opposition philodoke/philosophe, le désir de vérité est le propre du philosophe, qu'en est-il de l'homme ?

I,2,a –Le désir en tant que tel, indépendamment de sa manifestation chez le philosophe, produit un effet de transcendance.

I,2,b – En cela, il ouvre sur un monde projeté ou anticipé, il est une figure de la liberté qui spécifie l'homme lui-même.

Deux objections sont alors à examiner :

I,3,a – Aporie : on ne peut chercher ou désirer que ce que l'on a déjà trouvé ou identifié, et puisqu'on l'a déjà trouvé on ne saurait le chercher plus avant.

I,3,b – Aporie qui se résout par l'évidence d'un plaisir spécifique, indice de la vérité.

I,3,c – 2^{ème} aporie qui tient à l'immédiateté du désir quand la vérité est le résultat d'un travail qui suppose des médiations.

I,3,d - Solution hypothétique : le désir n'est-il pas lui-même une médiation ou un intermédiaire (*metaxu* – Thèse exposée par Diotime dans le *Banquet*) ?

II –Il s'agira ici, en examinant ce que l'hypothèse du *Banquet* peut avoir d'improbable, de souligner la puissance d'illusion du désir et de se demander si la vérité ne serait pas l'objet d'une volonté plutôt que d'un désir, volonté qui caractériserait l'homme vertueux, c'est-à-dire l'homme par excellence ou proprement humain.

II,1,a – Dans son immédiateté, le désir est aussi un refus des délais et contraintes qu'implique l'idée de médiation.

II,1,b - De lui-même le désir tend à s'inscrire dans l'imaginaire, il est une puissance d'irréalisation.

II,2,a – Articulé à un manque d'être et non à un manque d'objet, l'imaginaire du désir produit illusion et divertissement.

II,2,b – Le désir de vérité tend à hypostasier son objet : désir d'éternité et extravagance métaphysique.

II,3,a – Seule une volonté ferme et résolue nous détourne de la précipitation engendrée par le désir.

II,3,b – Le travail de la volonté est une délibération sur les moyens à mettre en œuvre en vue d'une fin.

II,3,c – La délibération permet d'élaborer une méthode et de chercher la vérité là où elle peut avoir lieu pour nous, dans les médiations du discours.

II,4 – Une telle volonté ne suppose-t-elle pas une impossible renonciation au désir ?

III- En réfutant la possibilité même d'une volonté pure appliquée à la recherche de la vérité, on montrera que seul un désir peut poser la vérité comme fin pour l'homme et que, dans son ambiguïté même, il est à lui-même sa propre règle.

III,1,a - L'idée de volonté pure implique un dualisme ontologique

III,1,b – Un tel dualisme fait de l'homme volontaire un homme-dieu doté d'une volonté toujours déjà éclairée ; raison et volonté s'identifient ou font cercle.

III,1,c – Dans ces conditions, qu'est-ce qui pousse une raison finie à chercher au-delà d'elle-même ?

III,2,a – C'est un objet imaginaire, la fiction d'une unité systématique, qui oriente et stimule la recherche de la vérité.

III,2,b – Cet objet imaginaire est aussi un objet esthétique, objet propre du désir.

III,3,a – Le problème de l’ambiguïté du désir demeure : comment s’assurer d’un bon usage (non extravagant) de la puissance motrice du désir ?

III,3,b – Idée d’un désir demeuré désir, c’est-à-dire auto-régulé et repoussant les possessions illusoires où il s’annule.

Corrigé rédigé

« Tous les hommes désirent naturellement savoir ». Par cette phrase péremptoire qui ouvre la *Métaphysique*, Aristote ne traduisait-il pas une généreuse et pieuse espérance plutôt que l'assurance d'un constat ? La longue cohorte d'ignorances, d'erreurs et d'illusions qui accompagne l'histoire des sciences et peut-être même l'histoire de l'humanité invite en effet à douter qu'un tel désir puisse être universellement partagé ; à moins qu'elle ne nous force à convenir que cette faculté distinctive, le désir de vérité, est la source de tous les malheurs de l'homme et le principe de ses erreurs comme de ses vices. Paradoxe sceptique qui est en réalité au cœur de toute interrogation métaphysique : l'homme est-il voué au désir et à une temporalité ouverte sur l'abîme, ou a-t-il pour tâche d'accéder à la permanence de l'être ? Désirer la vérité est-ce, pour nous, le signe que nous ne la possédons jamais ? Ou se peut-il que le désir soit le moteur de son propre dépassement plutôt que le principe de sa répétition indéfinie ?

I, 1,a Avant, sans doute, d'être l'objet d'un désir, la vérité est l'objet d'un besoin. Besoin de connaissances fiables qui rendent possible notre action sur le monde ; besoin de confiance qui fait fond sur la parole d'autrui et nous permet d'unir nos efforts. Mais la nature du besoin est telle qu'elle impose immédiatement une fonction instrumentale à ces vérités recherchées en vue d'une fin pratique ou pragmatique qui, en tant que telle, demeure étrangère à la question du vrai et du faux. L'objet propre du besoin est l'utile ou encore l'efficace, et le vrai n'est à cet égard qu'en position relative, sa valeur même ne s'apprécie qu'à l'aune de son efficience dans la quête d'une satisfaction quelconque. Aussi bien pourra-t-on se contenter de vraisemblances, voire d'approximations, dès lors qu'elles apportent un concours suffisant à la recherche d'un bien-être ou d'une maîtrise, d'une conquête ou d'un confort. Tant qu'il s'est agi de navigation ou de décompte calendaire, le géocentrisme pouvait bien convenir, et l'agriculture se contente encore souvent d'une phytologie élémentaire ou fantaisiste. Des considérations militaires ou balistiques ont peut-être préoccupé Archimède ou Galilée, mais elles n'ont sans doute pas suffi à éteindre en eux un désir de vérité. Le bon

arpenteur n'est pas pour autant géomètre, et il semble donc, quoiqu'en dise Spinoza¹, qu'il y ait plus que l'éclair d'une conscience entre le simple appétit et le désir.

I, 1,b C'est que, jugé à sa seule efficacité, le vrai ne se distingue pas plus du vraisemblable que du faux, au point même que celui-ci peut souvent être un moyen plus sûr d'arriver à ses fins. Une visée exclusivement pragmatique du discours l'affranchit de toute exigence ontologique, jusqu'à autoriser son fonctionnement auto-référentiel qui, s'il n'est pas délibérément mensonger, est au moins délibérément hors de portée de toute tentative de vérification. En ce sens, et depuis l'*Apologie de Socrate* (17a-b), la distinction s'est imposée entre l'intention de vérité qui anime la philosophie et l'intention de manipuler constitutive de la sophistique : recherche de la vérité pour elle-même d'un côté, et, de l'autre, recherche d'un pouvoir en vue duquel tous les moyens se valent s'ils sont efficaces. Au besoin qui rive le philodoxe aux stratégies mondaines, s'opposerait ainsi le désir, propre au philosophe et qui le rendrait capable de s'affranchir du monde et de ses ombres. En quel sens alors ce qui distingue le philosophe pourrait-il constituer une faculté ou une potentialité propre à l'homme ?

I, 2,a Sans préjuger de la pertinence de ces distinctions devenues scolaires, on peut cependant y chercher un éclairage précieux quant à la nature du désir de vérité. Alors que le besoin paraît déterminé par une situation donnée qui prescrit une fin indifférente à la vérité des moyens, le désir de vérité fait de la vérité elle-même une fin qui s'impose donc pour elle-même et de façon désintéressée. On reconnaîtra alors, dans le désir de vérité, un effet de transcendance, un saut par lequel il nous affranchit des préoccupations utilitaires et nous permet de ne pas être dupe des apparences d'un monde mesuré à l'aune du pouvoir. Si Eros est un indigent né de la privation, il est aussi, par son père, une disposition immédiate à la recherche et à la ruse pour faire paraître ce qui devrait pouvoir le combler et qui toujours lui échappe. En nous révélant cette double filiation du désir (*Banquet*, 203 d-e), Agathon nous apprend en somme que tout désir est tension immédiate vers une absence ou une présence imminente, négativité en ce qu'il refuse ce qui est simplement là, fécondité en ce qu'il est principe d'un mouvement vers ce qu'il pressent ou anticipe.

I, 2,b De là une double conséquence qui soulignera ce caractère hybride du désir de vérité. Disposition métaphysique en ce qu'il nous pousse à dépasser la relativité des besoins et des moyens vers une fin qui serait aussi un terme sûr, le désir est aussi bien une disposition critique qui nous détourne des possessions illusoires et nous rend habiles à ne pas nous satisfaire de ce qui est

¹ Spinoza, *Éthique*, III, définition des sentiments, 1, explication

simplement donné. Figure d'une liberté qui se donne à elle-même ses propres fins en se déprenant d'une vie simplement prescrite ou extérieurement déterminée, le désir serait bien alors le propre de l'homme, ce qui le spécifie comme cet être en quête d'une vérité qui ne saurait être atteinte que pour avoir d'abord été projetée. Le désir, sans doute, est une tension vers une fin projetée, mais il s'anime et s'alimente de l'anticipation de cette fin, il crée son objet plus qu'il ne le consomme et, en ouvrant ainsi un monde, il distingue l'homme de la nature.

I,3,a Cependant, si le désir est libre, il n'est pas pour autant immotivé. On ne saurait désirer que ce dont on manque, et le désir de vérité est donc d'abord l'expérience de son absence. Mais la possibilité même d'une telle expérience suppose encore que l'absence ne soit pas prise absolument, qu'elle soit absence de vérité, absence qualifiée donc, ou déterminée, et reconnue comme telle. D'où cette éternelle aporie : on ne peut chercher ou désirer que ce que l'on a déjà trouvé, et puisqu'on l'a déjà trouvé on ne saurait le chercher plus avant. Aussi éloignée des platitudes infinies que des réponses plus embrouillées que la question, l'indication donnée par Aristote apparaît comme une évidence : c'est le plaisir éprouvé dans l'acquisition d'une connaissance qui fait naître en tout homme le désir de répéter ce plaisir. L'*Éthique à Nicomaque* vient compléter utilement cette indication donnée à la première page de la *Métaphysique* : « Avec la vérité, en effet, toutes les données sont en accord, tandis qu'avec l'illusion, on constate bien vite leur désaccord » (*Eth. Nic.*, I, 8, 1098 b 11).

I, 3,b L'idée est donc celle d'un plaisir pur ou spécifique qui s'attache à la découverte du vrai, d'abord polarisée sur nos représentations les plus élémentaires. Plaisir de voir se recouper et s'ajouter mes sensations et perceptions dans l'harmonie d'une confirmation réciproque ; plaisir aussi de trouver confirmation des anticipations suscitées par cette première harmonie. Plaisir encore de constater que ce recoupement harmonieux est, en tant que tel, accessible à autrui à partir d'un point de vue qui pourtant lui est propre. C'est le plaisir éprouvé qui fait paraître son absence comme un manque et motive le désir de l'éprouver à nouveau. On conçoit ainsi le caractère sans cesse renaissant du désir de vérité dont on pourrait bien dire alors qu'il est la chose du monde la mieux partagée.

I, 3,c Mais l'on voit aussi que ce plaisir spécifique s'attache bien plutôt à l'expérience d'une évidence dans sa saisie intuitive immédiate, expérience d'un remplissement donc, mais ponctuel et appelant indéfiniment sa propre reprise. La pure présence du cube, perçu dans la confirmation réciproque de ses six faces, et qui me procure le pur plaisir de voir, n'est pas encore une évidence adéquate qui aurait épuisé son objet en me donnant par exemple l'intégralité de ses propriétés¹. Il

¹ Husserl distingue en effet l'évidence originaire qui donne son objet en personne, de l'évidence adéquate qui est achevée ou qui épuise son objet ; connues par esquisses

conviendrait donc sans doute de distinguer : d'une part, la vérité présumée (*Wahr-nehmung*) de la perception, instance du désir qui s'alimente sans cesse au plaisir qu'il atteint, d'autre part la vérité proprement dite qui s'indique au mieux comme *telos* dans le jeu du plaisir-désir, esquisse d'un système de concordance de toutes nos représentations en pleine adéquation au monde tel qu'il est. Si le passage de l'une à l'autre peut paraître possible et même souhaitable, il semble cependant que les « longues chaînes de raisons » nécessaires pour l'accomplir supposent un travail qui excède et même contrarie le mouvement spontané du désir.

I, 3,d Faudrait-il donc admettre que, par cet effet de transcendance qui lui est propre, le désir de vérité en vient à se dépasser lui-même et à se rendre capable de renoncer à un objet immédiat et illusoire ? Telle est, semble-t-il, la leçon que Diotime entend donner à Socrate (*Le Banquet*, 209e-212b) : principe d'une dialectique ascendante, le désir pousse l'initié aux mystères d'Eros vers l'universel en le détournant des séductions particulières sur lesquelles il s'est d'abord arrêté. Le mouvement propre du désir est alors comme un processus de purification et de spiritualisation au terme duquel la tension qui naît du manque se résorbe dans une pure contemplation pour celui « qui s'attache à la vérité » plutôt qu'à ses simulacres. Le caractère hybride du désir lui conférerait donc une qualité d'intermédiaire ou de premier médiateur ouvrant le passage entre une vérité simplement présumée et une vérité attestée ; en cela il serait bien le propre d'un être fini, conscient de sa propre finitude, et qui sait y trouver l'indice de l'infini auquel il tend.

II, 1,a Un soupçon, pourtant, surgit aussitôt, et suggère que l'initié aux mystères d'Eros n'est plus tout à fait un homme commun réduit à son propre fond : sa spontanéité est guidée, dirigée par un maître de vérité qui lui permet de s'engager sur la bonne voie et de s'y tenir (*Banquet* 210a). En outre, la voix/voie de Diotime, que l'on imagine volontiers envoûtante, dévoile une beauté plutôt qu'une vérité, ainsi masque-t-elle sans doute les médiations douloureuses qui précèdent et accompagnent l'initiation au vrai. Moins séduisant ou simplement plus rugueux, le maître mystérieux de l'allégorie de la caverne, ce « on » qui délivre le prisonnier de ses chaînes, n'est appelé par aucun désir, et la violence, et les souffrances qu'il impose suscitent d'abord refus et révolte. Dans son immédiateté et libre de toute contrainte, le désir de vérité refuse l'ascension et n'aspire qu'à se satisfaire du regard pénétrant, de la mémoire vive et des anticipations heureuses qui distinguent les plus habiles des prisonniers (*République*, VII, 516c-d). La caverne regorge de satisfactions pour qui n'est pas poussé à en sortir contre son gré, et l'ascension vers le vrai n'est plus, alors, qu'efforts

(*Abschattungen*) les essences de choses ne sont jamais connues adéquatement, cf. *Ideen I*, § 3 et §41 sq.)

douloureux et désirs contrariés. L'allégorie de la caverne nous invite au moins à reprendre l'examen du désir de vérité, pour interroger cette fois son existence, ou sa possibilité.

II, 1,b L'effet de transcendance du désir, s'il peut être un délire divin après initiation, n'est d'abord qu'une capacité à ne pas se satisfaire de ce qui est donné, puissance féconde si l'on veut en ce qu'il suscite la représentation d'un possible. Si donc le désir se donne ses propres fins c'est d'abord en créant son objet par contraste avec l'objet réel dont il ne veut pas. Objet possible, irréel donc, mais représenté c'est-à-dire rendu présent par la vertu de l'imaginaire, et paré de tout ce qui justement fait défaut à l'objet donné. En s'inscrivant dans l'imaginaire, le désir exerce sa liberté créatrice qui donne à voir ce qui n'est pas ; il éclaire le paradoxe de son éternité ou de sa capacité à renaître sans cesse, Phoenix porté par la force de ses exigences qui défient le réel de jamais s'y conformer.

II, 2,a Si, par ailleurs, le plaisir auquel tend le désir de vérité tient d'abord à l'accord de nos perceptions, le manque qu'il fuit tient au désagrément que peut engendrer leur désaccord. Quoi de plus déplaisant en effet qu'une perception qui chasse l'autre sans que paraisse jamais une quelconque identité, quoi de plus frustrant qu'une attente toujours déçue ou une anticipation toujours infirmée par ce qui advient ? Si les choses peuvent toujours être autres que ce qu'elles sont et décevoir ainsi chacune de nos attentes, alors l'expérience du manque est d'abord celle de la contingence, expérience d'un être fini, voué au devenir et qui aspire à la permanence de l'être. Sous le désagrément d'un désaccord pointe en réalité un manque qui n'est plus seulement l'absence d'un plaisir éprouvé, mais, plus fondamentalement, l'expérience d'une faiblesse et d'un désarroi, manque ontologique, pourrait-on dire, que fait surgir l'évanescence de toute chose. Né d'un manque aussi radical qui définit notre être même, le désir, qui cherche à le fuir, ne saurait être que masque ou divertissement, effort désespéré pour trouver du contentement dans l'ignorance des tragédies¹.

II, 2,b Puissance imaginaire fuyant la contingence, le désir de vérité peut bien alors être métaphysicien sans le savoir, semblable à ceux dont parle Hume qui sont pris par leur tendance naturelle à imaginer simplicité et identité là où il n'y a pourtant que des séries infinies de variations². Objet du désir, la vérité ne pourrait être qu'hypostasiée, terme rêvé d'un désir toujours trop pressé de réduire le manque et d'apaiser la tension qui le hante. Disposition trop humaine qui nous donne simultanément l'intuition d'une transcendance et l'évidence d'un *chorismos* infranchissable, le désir de vérité ne pourrait être en somme que le principe d'un enthousiasme métaphysique tel que, possédé

¹ Sans donc qu'il soit nécessaire de faire référence à un divertissement proprement « pascalien », cf. Descartes, *Lettre à Elisabeth*, 6/10/1645.

² *Traité de la nature humaine*, I, IV, 6.

par son propre objet, il en viendrait à perdre toute force critique au profit d'une expertise à distinguer des ombres. En ce sens l'expression même « désir de vérité » n'aurait de valeur que métaphorique, renvoyant en définitive à un avatar du désir d'éternité : désir impossible ou insensé devenu incapable de se donner les moyens d'agir et principe de cette ignorance coupable qu'est l'illusion. Ainsi arrive-t-il souvent que « c'est le désir de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne connaissent pas l'ordre qu'il faut tenir pour la rechercher manquent de la trouver et se trompent, à cause qu'il les incite à précipiter leurs jugements, et à prendre des choses pour vraies, desquelles ils n'ont pas assez de connaissance »¹. Mû par l'urgence du manque, le mouvement du désir est précipité, incapable en ce sens de soutenir durablement une véritable recherche de la vérité.

II, 3,a Or il y a, cependant, un travail en vue de la vérité, permettant de la conquérir et donc de maîtriser la précipitation qui nous en détourne ; et puisque ce travail répugne au désir, il faudra y voir l'effet d'une volonté assumant, contre le désir, la double polarité du vrai comme instance théorique et comme instance éthique. Substituer la volonté au désir dans la quête de la vérité offrirait ainsi un double avantage : on pourrait rendre compte des efforts et sacrifices que semble exiger une telle quête, on pourrait en outre comprendre que l'homme se partage entre illusion et connaissance vraie selon qu'il s'abandonne au désir ou qu'il s'arme contre lui, méritant ainsi blâme ou éloge (*Eth. Nic.* 1110 b 30-35).

II, 3,b Ce qu'un usage commode autorise à nommer « volonté » c'est d'abord l'aptitude à s'engager dans une voie quand la force du désir s'est éteinte ou s'exerce dans une autre direction ; la voie de l'effort, par exemple, où déceptions et souffrances précèdent souvent d'éventuelles satisfactions, ne semble pas pouvoir être ouverte par le désir, elle suppose une décision, et donc une délibération, deux temps qu'interdit l'immédiateté du désir. Pour cette raison, lorsqu'il cherche à expliciter la *proairesis*, Aristote commence par la distinguer du désir, de l'impulsion, et même du souhait (*Eth. Nic.*, 1111 b11 et sq.). La conséquence tirée de cette triple distinction est que la décision volontaire produit un mouvement qui peut contrarier celui du désir parce qu'elle résulte d'une délibération sur les moyens à mettre en œuvre pour atteindre une fin visée, et d'une délibération qui s'attache à ce qui dépend effectivement de nous. Seule une décision volontaire peut donc nous détourner des désirs impossibles ou insensés, et si la fin qu'elle vise lui est encore proposée par un désir, elle ne la retient qu'en raison de sa possibilité, relativement aux moyens qui sont les nôtres.

¹ Descartes, *Principes*, I, 42.

II, 3,c Rapportée à la question d'une recherche de la vérité (qui n'était pas, en l'occurrence, celle d'Aristote¹), cette analyse nous permet de comprendre que seul l'homme qui s'exerce au choix rationnel peut entreprendre une telle recherche, d'abord sans doute parce qu'il calcule la distance qui le sépare de son but, pour calculer ensuite les meilleurs moyens à mettre en œuvre. Seul le choix délibéré peut nous mettre effectivement en quête de ce que le désir semble devoir perdre aussitôt après l'avoir indiqué. Quête volontaire donc, plutôt que désirante, et qui commence par chercher le vrai là où il peut avoir lieu pour nous, dans le discours, dans l'enchaînement des propositions, et non comme hypothétique objet d'une vision immédiate. C'est ainsi la conscience de la nécessité d'une méthode qui peut naître, l'idée d'un cheminement à produire ou à inventer pour atteindre la fin visée, la délibération ne portant jamais que sur les moyens et ne tirant sa propre force que d'une fin déjà prescrite. Si donc la volonté reprend le mouvement du désir, c'est en sachant lui imposer détours et médiations qui le transforment en recherche effective ; la volonté réalise le désir, elle l'accomplit en lui ôtant cette part de lui-même par laquelle il s'irréalise à l'excès.

II, 4 Mais cette régulation qui s'exerce sur le désir et le tient enfermé dans des raisons, cette force que l'on nomme volonté quand elle soumet le désir à l'autorité d'un choix réfléchi, ne se rencontre pas, loin s'en faut, en tout homme, mais seulement en l'homme vertueux, favorisé sans doute par la nature, et qui, surtout, s'entretient par l'exercice répété. Sans doute le vertueux est-il l'homme par excellence ou proprement humain, de sorte que l'on pourrait encore dire que la vertu est bien le propre de l'homme, c'est-à-dire sa tâche et sa fin, ce par quoi et en quoi il s'accomplit pleinement. Mais le désir ? Esthète plutôt que sage ou vertueux, ne va-t-il pas au plaisir que procure parfois la vérité, plutôt qu'à la vérité comme telle ? Pour peu que ce plaisir soit masqué ou simplement conditionné par des souffrances préalables, le mouvement du désir se fait impuissance ou illusion, quête de certitudes et peut-être de mensonges plutôt que de vérité. Je peux bien, alors, manquer de résolution et céder au mouvement du désir ; je peux même choisir délibérément de suivre ce désir et l'accompagner de toute la force de ma volonté (*Eth. Nic.*, 1148a 15-20). Si le défaut de volonté, ou la volonté qui se règle sur le désir nous détournent parfois du vrai, alors c'est une volonté résolue, et peut-être même une volonté autonome qui, seules, pourraient nous orienter résolument vers le vrai. Quittant le champ aristotélicien où s'est dessinée une continuité entre désir et acte

¹ L'analyse de l'action volontaire, dans le livre III de l'*Éthique à Nicomaque*, est engagée dans une perspective que l'on pourrait dire juridique puisqu'elle est destinée à imputer à l'homme la responsabilité de ses actes : en distinguant le volontaire, du contraint et du non volontaire, il s'agit de montrer, contre Socrate, qu'il y a des ignorances coupables et que ce n'est donc pas l'ignorant qui est méchant, mais bien le méchant qui veut sa propre ignorance ou s'y complaît.

réfléchi¹, il faudrait donc convenir que c'est une volonté pure qui distingue l'homme, en le rendant capable de contrarier sa nature ou ses dispositions et ainsi capable de vérité, capable de la chercher avec constance à défaut d'être capable de la voir toujours. Plutôt qu'un désir, c'est le sentiment d'un devoir de vérité qui, seul, constituerait le propre de l'homme, son excellence ou sa destination, plutôt que sa réalité actuelle. Mais c'est alors un autre doute que l'on peut encore se proposer, savoir si, coupée du désir et soumise à la raison, la volonté est encore quelque chose d'identifiable.

III, 1,a Il existe sans doute une volonté perverse ou vicieuse qui, par contraste, nous autoriserait à concevoir une volonté bonne : l'acrasie², qui me pousse vers le faux ou vers le mal quand je vois pourtant le bien ou le vrai, ne serait ainsi que le versant négatif d'une volonté droite tout entière orientée par ce que lui montre la raison. Le devoir de vérité reviendrait alors à lutter contre cette volonté perverse, jusqu'à s'en affranchir totalement, résister à la puissance d'illusion du désir trop captivé par le plaisir pour vouloir l'effort que suppose la quête de la vérité. Une telle option, où viendraient s'articuler une visée théorique et une visée éthique, est lourde de présupposés anthropologiques qui engagent, en effet, la question de savoir ce qu'est l'homme.

III, 1,b Car s'il faut opposer une volonté droite, capable de vérité, à un désir aveugle ne voulant finalement que l'illusion du plaisir immédiat, alors il faut aussi admettre, en l'homme, une dualité conflictuelle : une part proprement naturelle et déterminée par la vie du corps, une part spécifiquement humaine capable de liberté et, pour cette raison, de vérité. En ce sens, un devoir de

¹ Si Aristote a établi, sinon l'unité, du moins, la continuité du désir et de l'acte volontaire (*De Anim.*, 433a 20-30), son souci d'imputer à l'homme la responsabilité de ses vices mêmes (*Eth. Nic.*, 1150a 15-25) le confronte à l'hypothèse d'un conflit de la disposition et du choix réfléchi (*Eth. Nic.*, 1114a 20) d'où a sans doute pu germer l'idée ultérieure, et surtout chrétienne, d'une volonté autonome ou pure ; si l'hypothèse d'un tel conflit peut être pensée comme un cas-limite, sa solution « perverse » n'est pas extraordinaire au sens d'infra-humaine, il suffit pour s'en convaincre de songer à Calliclès dont Aristote semble reprendre le portrait en analysant l'*akolastos*. dans les passages pré-cités, si cet *akolastos* est dit incurable, il n'est pas, loin s'en faut, réductible à la bestialité.

² La question de l'acrasie et de sa possibilité, depuis Aristote et ses commentateurs médiévaux, a suscité d'abondantes reprises, notamment dans la tradition dite « analytique », voir particulièrement :

-Davidson, D., "How is Weakness of the Will Possible?", in J. Feinberg, éd., *Moral Concepts*, Londres, Oxford University Press, 1970; réimprimé dans *Essays on Action and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

-Ogien, R., *La Faiblesse de la volonté*, Paris, PUF, 1993.

Par ailleurs, l'usage français du mot « acrasie » semble lui donner un sens générique que nous reprenons ici (regroupant donc volonté faible et volonté perverse) mais qui ne correspond pas à l'usage aristotélicien qui distingue très précisément l'*akratès* (qui manque de résolution) de l'*akolastos* (qui choisit résolument le mal).

vérité supposerait que l'on dépasse le mouvement de la vie, en parvenant à s'en affranchir ou, au moins, à le maîtriser. Et cette dualité conflictuelle se manifeste en réalité comme une alternative : ou la vie selon le corps, ou la vie selon l'âme, de telle sorte que vivre reviendrait à mourir, quand mourir serait véritablement vivre (*Gorgias*, 492 e). Affranchie de la prison du corps, la volonté peut bien être pure, en cessant d'être humaine ; propre de l'initié ou de l'homme divin en qui, finalement, elle se confond avec la raison, la volonté de vérité n'est plus alors qu'un mot séparant, pédagogiquement, le moment théorique de l'évidence du moment technique de son énonciation.

III, 1,c Il semble donc qu'en étant rapportée à une visée exclusivement pratique ou éthique, la quête de la vérité perd toute dimension humaine et même toute signification ; enfermée dans un cercle vertueux, la volonté éclairée a tout ce qu'elle veut, mais ne veut jamais que ce qu'elle a déjà. Et si, par ailleurs, le désir n'est que puissance d'illusion, c'est vraiment une question de savoir ce qui peut bien pousser notre raison à chercher encore et toujours au-delà de ce qu'elle connaît déjà. Comment et pourquoi la vérité peut-elle être l'objet de la liberté autrement que de façon hasardeuse ? Comment notre activité pratique peut-elle s'organiser selon une fin théorique quand celle-ci ne peut se déduire d'aucun devoir ? Comment, en somme, penser l'unité propre de l'homme et comprendre l'harmonie de ses facultés ?

III, 2,a En développant une théorie des Idées à travers ce qu'il a appelé *Dialectique transcendantale*, Kant esquisse, semble-t-il, une réponse à ces différentes questions. La fonction propre de la raison est de prescrire à l'entendement « une direction vers une unité dont (il) n'a aucun concept, mais qui tend à rassembler dans un tout absolu tous les actes de l'entendement par rapport à chaque objet »¹. La fin propre de l'acte de connaître est donc une totalité et même une systématité, c'est-à-dire l'articulation de toutes les connaissances possibles à partir d'un principe unique. Or cette systématité des connaissances possibles, hors de portée pour notre expérience, ne saurait être elle-même une connaissance, elle est très exactement une Idée, c'est-à-dire la forme d'un tout de la connaissance qui précède la connaissance elle-même ; « *focus imaginarius* »² à partir duquel le divers de nos connaissances peut se laisser ordonner comme à partir d'une fin. Dès la *Critique de la raison pure* et relativement à la construction d'une connaissance, la raison a donc une fonction téléologique, finale aussi bien que dynamique, qui définit l'acte propre de l'esprit comme la recherche constante d'une unité de la diversité de nos représentations. L'Idée transcendantale

¹ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, p.269.

²ibid., p.453.

marque ainsi le lieu d'une articulation du pouvoir de connaître et du pouvoir de chercher ou de désirer.

III, 2,b En introduisant le sentiment de plaisir ou de déplaisir comme intermédiaire entre pouvoir de connaître et pouvoir de désirer¹, la troisième *Critique* ne fera donc qu'identifier plus clairement le principe dynamique de notre quête de vérité : le désir, en tant qu'il est nécessairement lié au plaisir, et en tant qu'il se donne pour objet propre un « système de l'expérience selon les lois particulières de la nature »². Objet imaginaire où se projettent l'unité absolue de nos connaissances et l'unité harmonieuse de nos facultés, ajointement de toutes nos représentations où elles trouveraient leur confirmation réciproque et leur universelle communicabilité. Objet simplement esthétique, où s'anticipe un plaisir, mais riche cependant d'une valeur heuristique. De même que Descartes projetait l'unité des sciences pour y chercher les linéaments d'une méthode, de même les physiciens contemporains projettent l'unité des forces de l'univers pour y trouver de nouvelles ressources contre l'hétérogénéité des lois particulières³. Anticipation du plaisir qui le meut, le désir dessine l'objet de ses vœux, le projette sur l'horizon, et ouvre ainsi le temps de la quête, temps d'une vie proprement humaine, c'est-à-dire incarnée et donc sensible, où se rencontrent la nature et la liberté.

III, 3,a S'il est vain, cependant, de recourir à une volonté pure pour détourner le désir d'une illusion qu'il tend aussi à produire, c'est qu'il suffit de le saisir dans son ambiguïté même. Puissance à se satisfaire, le désir est aussi bien principe d'illusion que de recherche, moteur d'une quête indéfinie et aspiration à la possession qui efface le manque. Aussi bien Kant a-t-il pris soin de nous inviter à distinguer l'usage apodictique des Idées, de leur usage hypothétique⁴, nous mettant ainsi en garde contre l'extravagance métaphysique qui est l'autre côté d'une raison régulatrice et téléologique. Il y a donc en somme un bon usage du désir de

¹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction, III, trad. A. Renaut, p.157.

² *ibid.*, pp.157 et 159.

³ Cette unité que Kant évoque comme un objet pur de la raison traverse en effet toute la pensée occidentale où s'est forgé aussi notre concept de vérité ; c'est, au fond, l'idée que l'unité est la plus simple expression de l'ordre, idée esthétique en ce qu'elle obéit à des règles d'équilibre et d'harmonie sans pouvoir d'abord se plier à aucune règle tirée de l'expérience ni à aucun critère de vérité. Or c'est bien cette idée qui sous-tend les fictions des physiciens contemporains lorsqu'ils imaginent des théories où les quatre interactions (les forces gravitationnelle, électromagnétique, nucléaire faible et forte) seraient réunies en une seule et même « superforce » ou « théorie du tout », qui apparaît aujourd'hui comme la quête ultime de la physique.

⁴ *Critique de la raison pure*, p.455.

connaître, objet de la dialectique transcendantale, qui peut nous aider à ne pas nous tromper, sans pour autant parvenir à annuler le risque d'illusion. Toute la question, alors, est de savoir si ce bon usage du désir n'est pas, en définitive, l'ultime et inexpugnable refuge d'une volonté capable d'emprunter au désir sa force tout en écartant son délire.

III, 3,b Ou il existe un désir de vérité et il est à lui-même sa propre loi, ou il n'y a que la volonté, qui ne délibère que sur les moyens et demeure impuissante à nous proposer des fins. S'il est un bon usage du désir, c'est donc en lui-même qu'il faudra en trouver la règle, dans un « désir demeuré désir »¹ et qui veut encore se garder de l'amertume des possessions illusoires : désir qui sait le manque qui le fait naître, qui le sait infini ou nécessaire, et qui s'arme de cette conscience pour ne pas se perdre. Il y a ainsi une vérité du désir, qui se donne son objet et y trouve sa propre règle. Vérité du désir, qui est aussi vérité de la dialectique, de cette dialectique qui n'aspire pas à se dénaturer dans une synthèse sans reste où elle se fige ; « hyperdialectique » comme on l'a dit², c'est-à-dire tâche infinie et infiniment critique qui n'admet la vérité que sous la forme négative des solutions exclues à la longue. Pensée négative, si l'on veut, qui est aussi bien un biais pour considérer toute chose et n'être dupe d'aucune, pas même de la raison, et qui s'alimente au pur plaisir de son effectuation. Ainsi, lorsque la raison, satisfaite d'elle-même, aspire au repos de la certitude, l'aiguillon du désir suggère des moyens³ de douter encore, dans la jubilation d'une résistance infinie aux illusions offertes. Si donc la chasse vaut mieux que la prise, ce n'est pas pour ses vertus divertissantes, c'est qu'elle est à elle-même sa propre fin, assurance continuée contre l'erreur, où le plaisir vient en plus, comme la confirmation d'une liberté effective.

Il y a donc bien une vérité du désir, mesure d'une vérité pour l'homme, cette ignorance savante, et qui se connaît⁴.

Rapporté à une visée qui est la sienne, visée esthétique plutôt qu'éthique, le désir de vérité peut être saisi dans l'ambiguïté qui le caractérise : tout à la fois principe d'illusion et de

¹ R. Char, *Fureur et Mystère* : "Le poème est l'amour réalisé du désir demeuré désir".

² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p.129.

³ Ainsi, chez Descartes par exemple, l'argument du malin génie qui apparaît dès la fin de la Première Méditation, est, comme on l'a abondamment souligné, une fiction méthodologique, un *moyen* de douter quand les *raisons* de le faire ont été épuisées. Cet artifice est encore l'indice d'une négativité qui s'exerce par elle-même et qui stimule la recherche.

⁴ Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, 327.

recherche, propre d'un être fini qui trouve, dans cette finitude même, ou bien les ais pour se fuir lui-même dans le mirage d'un savoir absolu, ou bien les ressources pour accompagner son savoir d'une pensée vigile qui, en traçant ses limites, lui confère encore l'horizon vers lequel il se dépasse pourtant. Désir de vérité plutôt qu'aspiration au savoir, qui cherche son objet, et qui ne le trouve que dans cette recherche même, indéfiniment recommencée. Tel est sans doute le propre de l'homme, qui n'est pas donné dans son essence ou dans sa définition¹, mais qui caractérise son aptitude paradoxale à devenir ce qu'il est en s'ouvrant à la contingence et à l'altérité.

¹ En *Topiques*, I,4, avant de définir les prédicables, Aristote précise que le propre (*idion*) exprime parfois l'essence de son sujet, on l'appelle alors « définition », parfois ne l'exprime pas et constitue alors ce qu'il convient de nommer le « propre » ; il y a donc un propre proprement dit, un propre du propre, qui n'appartient pas à la définition et qui excède donc le *to ti en einai* ou la forme spécifique du sujet tout en n'appartenant qu'à lui. Autrement dit, il y a quelque chose qui distingue ou singularise un être mais qui n'est pas son essence, et que l'on a tenté de retrouver, ici, dans cette ambiguïté du désir qui pousse l'homme à se perdre en cherchant à fuir sa finitude, ou à se conquérir en s'ouvrant à la contingence.