

# LE DESIR



JEAN-LOUIS CHEVREAU - CONFERENCES INSTITUT MUNICIPAL

OCTOBRE NOVEMBRE 2008

# LE DESIR

La notion de désir traverse toute la philosophie, de Platon à Deleuze en passant par Spinoza. C'est une notion considérée par la philosophie classique, comme faisant problème, étant dans sa nature même contradictoire. Le désir est à la fois recherche de satisfaction, mais il est aussi insatisfaction et souffrance. Autant le besoin a une nature impétueuse mais limitée, autant le désir semble insaisissable et illimité. Ainsi serions-nous condamnés aux tumultes de nos désirs, et donc incapables d'atteindre le bonheur. C'est la raison pour laquelle les deux grandes écoles de la sagesse antique ont élaboré une morale ou une manière de vivre, capable de régler nos désirs. Platon saisit bien cette nature ambiguë du désir, entre dénuement et plénitude, et fait du désir l'élan de toute recherche dont est issue la philosophie elle-même, comme amour de la sagesse.

Cependant, le désir ne peut-il être pensé, qu'en termes de négativité et de manque ? Spinoza va tout au contraire considérer le désir comme producteur de valeur, ce que Deleuze reprendra, en soulignant le caractère ingénieux et industriel du désir. La psychanalyse ouvrira aussi de nouvelles perspectives et Freud en articulant désir et interdit, figure le désir comme producteur de fantasmes. Le désir désire moins l'objet de son désir que le fantasme inconscient de celui-ci. En fait le désir n'est-il pas au fond, que désir de désir ?

Nous verrons comment pour Lacan ce désir est désir de l'autre, ou un désir mimétique selon René Girard.

Baudrillard trouvera dans le mouvement du désir, la machine à consommer, puisque dans le désir de consommation ce que nous désirons, c'est la consommation elle-même. Enfin, ne peut-on pas voir dans le capitalisme, sous sa forme mondialisée, la grande libération de la puissance du désir humain universel ? Toutefois, ne peut-on pas espérer une autre puissance du désir, que celle proposée par la vie économique sans frein de notre mondialisation, afin que le désir ne se transforme pas en désir de mort, et donc de mort du désir ?

## Bibliographie :

- Platon : « Le Banquet ».
- Léon Robin : « La théorie platonicienne de l'amour ».
- Julia Kristéva : « Histoires d'Amour ».
- Ferdinand Alquié : « Le désir d'éternité ».
- Charles Fourier : « La liberté en amour » (textes choisis par Daniel Guérin).
- René Girard : « La violence et le sacré ».
- Freud : « Essais de psychanalyse ».
- Lacan : « Séminaire (Livre 1) ».
- Descartes : « Les Passions de l'Âme ».
- Paul Bénichou : « Morales du Grand Siècle ».
- Corneille : « Le Cid ».
- Hegel : « La Raison dans l'Histoire ».
- Sartre : « Esquisse d'une théorie des émotions ».
- Spinoza : « Livre 3 et 4 de « l'Ethique ».
- Deleuze : « Spinoza. Philosophie pratique ».
- « Nietzsche ».
- Deleuze et C. Parnet : « Dialogues ».
- Alain : « Spinoza ».
- Billecoq : « Les combats de Spinoza ».
- Hume : « Traité de la Nature Humaine ».
- Jean-Didier Vincent : « Biologie des passions ».
- Epicure : « Lettre à Ménécée ».
- Lucrèce : « De la nature ».
- Roland Barthes : « Fragments d'un discours amoureux ».
- Michel Foucault : « Histoire de la sexualité -2- l'usage des plaisirs ».
- Schopenhauer : « Métaphysique de l'amour ».
- Lévinas : « Le temps et l'autre ».
- Alain Finkielkraut : « La sagesse de l'amour ».
- Michel Onfray : « L'art de jouir ». « La sculpture de soi ».
- Baudrillard : « La Société de consommation ».
- Deleuze et Guattari : « L'Anti-Œdipe »
- Nietzsche : « Généalogie de la morale ».
- Romain Rolland : « Empédocle, (suivi de) L'éclair de Spinoza ».
- Luis Bunuel : « Cet obscur objet du désir ».

INTRODUCTION : Le désir est une notion qui traverse toute notre existence et traverse toute la philosophie qui pense cette existence. Mais ce désir traverse mystérieusement notre existence, puisqu'il nous constitue sans bien savoir ce qu'il est et où il nous emmène. D'où une grande variété de noms pour désigner ce désir : « Eros » chez les grecs, « concupiscence » chez les chrétiens, « appétit » chez un Descartes ou un Spinoza par exemple, « tendance ou pulsion, comme la libido » chez Freud. S'agit-il toujours de la même chose sous cette variété de noms, ou bien le désir est-il dans sa nature même, varié et changeant, multiple et mouvant, comme il semble ainsi être décrit par des philosophes, des littérateurs, des poètes, des psychanalystes et même des biologistes ?

De fait, le désir nous trouble, nous inquiète, parfois nous angoisse, car il peut exalter en nous de très hautes valeurs, plus hautes que nous-mêmes, au-delà des satisfactions les plus immédiates, et parfois il peut aussi nous faire tomber plus bas, dans l'abjection ou la bestialité la plus contraire à notre morale. D'où vient une telle ambiguïté, de telles contradictions ? Il est vrai que d'un certain point de vue, le désir est la marque de notre insertion dans la nature dont témoigne notre corps avec ses pulsions, ses tendances, ses besoins ou ses instincts. D'un autre point de vue, le désir exalte en nous les valeurs les plus hautes lorsqu'il se combine avec les facultés supérieures de l'esprit. En cela le désir est une force qui peut nous emporter au-delà de toute limite. C'est la raison pour laquelle il ne peut jamais se satisfaire des objets qu'il convoite. D'où cet étrange sentiment de déception qui semble accompagner ses tentatives d'accomplissement. Tous les objets lui paraissent insatisfaisants, décevants, et le grand mystère semble être celui-là : quel est l'objet du désir ? D'ailleurs l'étymologie du mot désir (*desiderium*, mot latin dérivé de *sidus*, étoile) en fait le désir serait « le regret d'un astre perdu ». En cela nous comprenons qu'il ne peut pas être seulement le manque biologique d'une satisfaction sensible, mais une nostalgie plus profonde, celle d'un état perdu, une perfection ayant été vécue. C'est ainsi que nous verrons chez un Platon, comment, sous sa figure la plus vive de l'attrait sexuel, enraciné dans la chair, l'Eros prend un essor qui nous conduit plus loin que nous même.

Nous allons donc dans une **première partie (mercredi 1er Octobre)** approfondir cette définition du désir dont nous verrons en quoi elle est spécifique à l'homme seul. Nous rencontrerons aussi le travail d'un neurobiologiste, Jean-didier Vincent, mesurant les degrés de nos passions et de nos émotions, nous proposant une chimie des passions, sans cependant réduire l'amour à n'être qu'un stricte processus physico-chimique, ou le simple effet de la sexualité. Nous montrerons également que la jouissance réside moins, pour l'homme, dans la possession effective, que dans l'espérance de conquérir un bien imaginaire. Ainsi, la vraie source du désir, est selon Rousseau, cette faculté typiquement humaine : l'imagination.

Enfin nous nous interrogerons sur la possibilité d'une sagesse des désirs, et nous verrons comment, de manière parfois hédoniste, il est possible de penser la philosophie comme un art de vivre dans le plaisir, et nous partirons dans le Jardin d'Epicure, sur les chemins des délices, de Lucreèce ou de Sappho, la grande prêtresse d'Aphrodite. Nous en

montrons la pertinence et l'actualité si bien revivifiée par un philosophe comme Michel Onfray, auteur d'un journal hédoniste.

La **deuxième partie (mercredi 8 Octobre)** sera entièrement consacrée à une analyse du « Banquet » de Platon. Nous mesurerons l'importance de cette philosophie du désir, de l'Eros platonicien, et son influence dans la philosophie, la théologie chrétienne, la littérature et la psychanalyse. Dans « Le Banquet », les mythes rapportés par Aristophane ou par Diotime, via Socrate, rendent mieux compte, que la pensée purement rationnelle, du caractère énigmatique de l'amour.

Notre **troisième partie (mercredi 15 Octobre)** traitera de la passion (la passion étant un désir qui subordonne tous les autres désirs), et de son grand siècle, le 17<sup>ième</sup> siècle, et au travers des œuvres de Racine ou de Corneille, éclairé par le « Traité des Passions » de Descartes, nous comprendrons mieux cette morale des passions, qui à l'inverse du moralisme du 19<sup>ième</sup> siècle, rend grâce à la générosité de nos passions. Ce 17<sup>ième</sup> siècle nous a légué une riche littérature des passions, et je prendrai un exemple chez Corneille.

La **quatrième partie (mercredi 22 Octobre)** exposera la théorie spinosiste du désir et dans « l'Ethique » nous verrons comment Spinoza nous délivre du poids de la culpabilité et fait du désir la positivité même de l'existence, lorsque nous avons conscience des conditions sans lesquelles cette existence ne serait pas possible. Nous verrons ainsi que le désir est premier, et comme le dit Spinoza, que les choses ne sont pas bonnes en elles-mêmes, comme si le monde était modelé en fonction de notre nature, mais jugées telles, parce que notre nature nous conduit à les juger désirables. Cependant, ne sommes-nous pas condamnés à subir nos désirs ou nos passions ? Nous soulignerons cette sagesse qui émerge de l'Ethique : « ne pas railler, ne pas déplorer, ne pas maudire, mais comprendre ». La connaissance de ce qui nous détermine est, notre seule issue et notre seule joie.

Pour terminer cette quatrième partie nous tenterons de mettre en valeur quelques positions philosophiques, que l'on pourrait rapprocher, ou partiellement rapprocher, de celle de Spinoza. Avec Freud d'abord, en retenant quelques perspectives de sa Psychanalyse (quelques perspectives seulement, puisque nous réservons tout un chapitre sur Freud). Puis avec Nietzsche, en particulier sa critique de la morale et du nihilisme. Quelques aspects de la philosophie de Schopenhauer, pourront également résonner en écho, avec celles de Spinoza. Cependant, à l'inverse de Spinoza, nous verrons en quoi, pour ce très pessimiste philosophe, le désir est tragique, parce qu'il est souffrance et illusion. Enfin, je relèverai quelques traits de la conception de Deleuze du désir; Deleuze qui fut sans aucun doute influencé par Spinoza et Nietzsche.

La **cinquième partie (mercredi 12 Novembre)** sera consacrée à l'analyse freudienne du désir, que Freud définit comme tendance ou pulsion. Nous verrons en quoi l'objet du désir n'est pas constitué en tant que tel par la conscience et qu'il est essentiellement perdu et conservé dans le fantasme selon un processus inconscient. Mais si l'objet du désir renvoie au fantasme, alors le désir renvoie au passé. C'est ainsi

que le désir reste lié à une illusion et celle-ci au passé. Mais, là encore, ne sommes-nous pas condamnés à l'illusion ? Freud, comme Spinoza, réfute cette condamnation, malgré son pessimisme, en faisant confiance en notre intelligence. Cette approche de l'analyse freudienne du désir nous ouvrira vers les traits profonds du désir : l'obscurité, l'intrigue, et l'ambivalence. Avec Lacan, nous poursuivrons cette analyse du désir, comme désir de l'autre, désir mimétique selon René Girard. Pour finir cette séance, nous porterons notre regard, plus politique et moral du désir, en se situant dans le courant de notre vie quotidienne, dans notre rapport avec la marchandise, avec la consommation. Nous verrons en quoi ce désir de consommation est sans objet, comme le pense Baudrillard. Certes le désir semble être un moteur qui nous adapte pleinement au monde, en édifiant des projets humains constructifs, c'est une puissance de vie. Mais ne peut-il pas tout aussi bien nous conduire vers des désirs de mort ? Regardons par exemple en quoi cette exploitation marchande du sexe tue l'amour, et au lieu d'y voir une libération, nous y voyons la plus triste des aliénations. Ne voyons nous pas les plaisirs n'être plus que choses préformées et agencées dans des loisirs dont la raison est essentiellement économique ? Nous savons bien que le « Carpe Diem » des anciens n'avait rien à voir avec la jouissance sans contrainte et sans frein des sociétés riches. On oublie que dans le poème d'Horace, d'où est extraite cette formule devenue célèbre, mais coupée de son contexte et mal traduite, (poète influencé par l'épicurisme et le stoïcisme), il s'agit de mesurer les limites de l'existence et de considérer sa fragilité, et qu'il ne faut pas gâcher par l'excès et les vains désirs.

J'en terminerai avec la belle utopie de Charles Fourier, qui imagine une société, où toutes les passions composeraient entres-elles, une harmonie sociale, plus riche et plus libre que notre civilisation répressive.

La **sixième partie (mercredi 19 Novembre)** sera entièrement réservée à la projection et au commentaire d'un film de Luis Bunuel, « Cet obscur objet du désir » ; film réalisé à la fin de sa vie, à l'âge de 77 ans.

Ce remarquable film sera pour nous l'occasion de saisir l'objet intrigant du désir et ses symboles. Nous verrons comment ce film, pour parler comme Deleuze « a pour ambition de porter à la conscience les mécanismes inconscients de la pensée ».

Je choisirai une suite de séquences qui révéleront tout le jeu symbolique et métaphorique du film, sans pour autant casser la structure narrative du récit.

**Première séance : Nature et sens de cette notion de désir**  
**De quoi parlons-nous lorsque nous disons : « je désire » ?**



*Paysage de l'île de SAMOS - lieu de naissance d'Epicure en 341 avant JC.*

Commençons par une définition classique de l'homme.

L'homme est un animal doué de raison. Pourtant il est facile de montrer, dans la plupart des cas, que l'homme est déraisonnable. Dire que l'homme est un animal doué de raison n'est pas une constatation ; c'est une sorte de vœu ; c'est une définition d'essence. L'homme est un animal dont l'essence est d'être raisonnable. Les animaux ne sont pas doués de raison. Être bestial, c'est perdre toute qualité humaine.

L'animalité exclut la notion d'une raison. L'homme se trouve pris dans une situation ambiguë, puisque d'une part, il est biologiquement un animal (il respire), et d'autre part, il refuse son animalité, il refuse son destin biologique. Ce refus de l'animalité, c'est le fait de la raison. L'homme est un animal qui refuse sa nature profonde ; ou plutôt l'homme est un animal dont la nature est de n'être pas naturel. Si l'on définit l'homme biologiquement et uniquement biologiquement, on sent bien qu'une telle définition n'est pas complète. Il manque précisément cette notion d'être humain. L'homme total est justement cet animal qui refuse son animalité. Le refus de son animalité, c'est l'essence

même de l'homme. Cette négation de la nature, c'est précisément la marque de l'esprit, de la raison, de la conscience.

L'homme a en commun avec tout animal d'être soumis au désir. Mais chez l'homme, le désir rentre en rapport avec la conscience.

Cette négation de la nature, propre à l'homme et à sa culture, a été bien développée par Bataille dans « L'érotisme », où il précise que cette négation de son animalité est à l'origine de ces interdits et tabous fondamentaux pour le développement de la civilisation. Je cite Bataille : « Je pose en principe un fait peu contestable : que l'homme est l'animal qui n'accepte pas simplement le donné naturel, qui le nie. Il change ainsi le monde extérieur naturel, il en tire des outils et des objets fabriqués qui composent un nouveau monde, le monde humain. L'homme parallèlement se nie lui-même ; il s'éduque, il refuse par exemple de donner à la satisfaction de ses besoins animaux libre cours, auquel l'animal n'apportait pas de réserve.(...) L'homme nie essentiellement ses besoins animaux, c'est le point sur lequel portèrent la plupart de ses interdits, dont l'universalité est si frappante et qui vont en apparence si bien de soi, qu'il n'en est jamais question ».

#### De la tendance animale au désir humain.

La tendance est une activité orientée vers une certaine finalité. La notion de tendance est vague, c'est une notion très générale. La tendance est une activité très spontanée. Un mouvement spontané est un mouvement qui n'est pas provoqué du dehors ; c'est un mouvement dont le sujet est la source. Une tendance peut s'appliquer à des objets très différents (la tendance alimentaire s'applique à une infinité d'objets). Une tendance peut être plus ou moins souple. Une tendance a toujours la même structure, mais ses objets peuvent être très différents, très divers.

Une tendance se satisfait aussi immédiatement que possible. Si on tarde à la satisfaire, elle devient plus violente. Le besoin, c'est la tendance dans ce qu'elle a de pressé, dans ce qu'elle a d'urgent de négatif.

L'instinct au sens strict est un comportement réglé par la nature et propre à l'animal. L'instinct est un comportement qui est propre à tous les animaux d'une même espèce, qui est inné, sans apprentissage et qui est inconscient. Seul l'animal a des instincts si l'on s'en tient à cette définition. Moins un animal a d'instinct, plus il est intelligent.

Dans un sens plus large, le mot « instinct » peut être pris comme synonyme de tendance. L'homme aurait alors des instincts. Enfin, dans le langage courant, le mot « instinct » est synonyme d'habituel, d'irréfléchi.

Quant au réflexe, c'est une réponse automatique à un stimulant extérieur et qui est rendu possible par un montage de neurones. Un réflexe est un comportement qui ne passe pas par la conscience. Les réflexes peuvent être dressés, conditionnés.

#### Evolution de la tendance depuis le besoin biologique jusqu'aux désirs humains.

*A/ Chez l'animal :*

Il faut commencer par étudier le niveau proprement biologique. Il n'y a pas de vie sans besoins. Toute activité vitale est échange avec le milieu extérieur. L'être vivant ne peut pas être séparé de son milieu. Ces échanges avec le milieu correspondent à des fonctions biologiques. L'organisme se définit par une série de fonctions. A chaque fonction correspond un besoin, une tendance. Un être vivant n'est jamais en équilibre avec le milieu extérieur. Une tendance comble un déficit. L'être vivant est toujours dans un certain état de manque. La totale satisfaction serait l'absence de désir.

Les besoins biologiques correspondent à des fonctions, mais ils correspondent aussi à certains types d'objets extérieurs. Toute tendance, tout besoin, est déjà un certain choix. Ce choix correspond à un certain nombre de préférences. L'animal distingue dans son entourage : des objets indifférents, des objets hostiles, des objets favorables. Comment l'animal effectue-t-il ce choix ? Par ses instincts, qui sont les modes de satisfaction des tendances chez l'animal. L'instinct reste au niveau biologique. Plus l'animal est évolué, plus l'instinct est faible, et plus son choix est varié. Chez l'homme, il n'y a pas ces comportements prédéterminés. Les instincts sont toute la nature de l'animal. Tous les comportements de l'animal sont « déjà là », fixés à l'avance par ses instincts. L'animal ne crée donc pas ses comportements nouveaux. Tout a été prévu par la nature. Ce qui revient à dire que l'animal est prisonnier de sa nature.

#### *B/ Chez l'homme :*

Si tous les comportements sont déjà donnés à l'animal, cela veut dire que ses choix sont très faibles, tandis que chez l'homme, le choix est beaucoup plus varié. C'est un choix qui n'est pas limité par un instinct.

Il faut noter également la dualité du profit et du plaisir, comme principes fondateurs du désir. Cependant, comme le fait remarquer Jean-Didier Vincent, neurobiologiste, dans son ouvrage la « Biologie des Passions », le profit et le plaisir « ne sont (pas) le propre de l'homme, alors que le sont leur conjonction (avec le désir), et la connaissance de la mort ». Il fait aussi remarquer que les « fonctions cognitives chez l'animal et l'homme, permet de différencier le désir de l'instinct ».

Enfin, il fait aussi remarquer : qu'« un dernier risque, serait de lier exclusivement le désir à la sexualité. Rien, en tout cas dans le biologique, n'indique la prééminence de la sexualité sur les autres fonctions ». Je cite Jean-Didier Vincent, « La biologie des passions » (p.287) : « L'état amoureux s'accompagne chez les deux partenaires d'une transformation du corps ; parfois spectaculaire, celle-ci se réduit le plus souvent à des bouleversements intimes qui touchent principalement les sécrétions hormonales et le fonctionnement du système nerveux central. Le rôle des glandes génitales et évidemment déterminant, comme en témoigne les effets de la castration. Les hormones sexuelles agissent directement sur le cerveau grâce à la présence de récepteurs dans les neurones. D'autres hormones, comme la prolactine et la lulibérine, interviennent également dans la genèse de l'état amoureux. Mais des testicules ou des ovaires regorgeant de sécrétions ne suffisent pas à engendrer le désir sexuel. Le désir est universel et lié au bon fonctionnement, à l'intérieur du cerveau, de système désirants dont la sexualité n'est qu'un des accomplissements. Enfin, l'appareil sexuel lui-même ne représente pas une composante indispensable de l'état amoureux ; voie finale commune,

nécessaire aussi bien à la jouissance qu'à l'accomplissement de la fonction reproductrice, il n'intervient pas, ou peu, dans la reconnaissance de l'autre, qui reste chez l'homme la fonction supérieure de l'amour. »

Tout est dit : le désir amoureux n'est pas nécessairement lié à des raisons biologiques. L'homme ne choisit pas sa nourriture ou un partenaire pour des raisons biologiques. Il s'y mêle un choix culturel. La tendance humaine se satisfait à travers un certain nombre d'institutions sociales, culturelles, de telle sorte que la tendance primitive est totalement dénaturée. L'appareil culturel à travers lequel l'homme satisfait ses tendances masque le besoin biologique, sans le supprimer évidemment. Merleau-Ponty faisait remarquer qu'« il n'est pas plus naturel d'embrasser dans l'amour, que d'appeler table une table ». C'est donc un mixte de culturel et de naturel qui définit les activités humaines, même celles que l'on croit les plus biologiques, comme la sexualité ou le désir de maternité. Les institutions sociales sont par exemple : la famille, en ce sens qu'elle est une régulation des rapports sexuels ; Le fait que nous mangeons avec des instruments, le fait que nous mangeons à des heures régulières, le fait même de la gastronomie... Nous n'avons pas faim, nous avons de l'appétit. L'érotisme, la gastronomie sont des créations artificielles qui masquent le besoin biologique.

Bref, parce qu'il n'est pas englué dans un ensemble d'instincts qui fixeraient ses comportements d'une façon rigide, l'homme est capable de dominer ses pulsions (Freud distingue deux types de pulsions, la sexualité et l'agressivité), de les canaliser, de les couler dans le moule d'institutions sociales qui sont proprement la marque de la culture. Il est à noter que toutes ses institutions peuvent avec le temps se scléroser complètement. Alors les individus peuvent jouer le jeu des institutions, mais n'y mettent plus leur âme. Il y a alors protestation de la nature, des pulsions, contestations des institutions, par conséquent crise de la culture. N'est-ce pas justement le cas de notre culture, (Voir Freud « Malaise dans la civilisation » ; ou W. Reich « La fonction de l'orgasme » ; H. Marcuse « L'homme unidimensionnel »). Mais, s'il y a crise, c'est le signe d'une certaine qualité. La médiocrité ne connaît jamais de crise. Notre époque est à la recherche de nouvelles structures qui soient plus en harmonie avec cette sensibilité contemporaine, façonnée par les progrès technico-scientifiques. Quant à ceux qui prétendent que les hommes pourraient se passer d'institutions sociales, c'est du délire. L'humanité de l'homme passe nécessairement par la médiation de formations collectives, d'institutions.

Bref, tout ce que nous venons de dire montre que pour satisfaire ses tendances, l'homme crée un monde nouveau, un milieu nouveau. Ce milieu, il ne le choisit pas dans la nature ; au contraire il modifie la nature pour satisfaire ses tendances. Et comprenons bien que ce milieu nouveau n'est pas créé pour la satisfaction de simples tendances fondamentales. En réalité, l'homme se crée de nouveaux besoins totalement artificiels qui ne doivent rien à la nature biologique. Ce que nous appelons minimum vital est en fait un minimum culturel. Le mot « vivre » a perdu son sens biologique. Le but de la pub est justement de créer de nouveaux désirs, de persuader le public qu'il ne peut pas vivre

sans utiliser tel ou tel produit. (Nous développerons ce thème dans notre cinquième partie).

### L'aspect créateur du désir humain.

Le travail est le mode de satisfaction du désir humain. Le travail se substitue à l'instinct. Le travail n'a rien de naturel, il ne correspond pas à une tendance primitive. Le travail est un fait social, c'est un fait de culture. Toute société est fondée sur le travail. Le travail est une négation, une transformation de la nature. Or le travail, qui est négation de la nature, supprime le sentiment d'un manque, c'est-à-dire un élément négatif au sein de soi-même. Il y a donc dans le travail une double négativité : le travail est une négation de la nature, et c'est cette négation de la nature qui nie le besoin, qui supprime le besoin. Tout travail est négativité.

Le désir c'est le sentiment d'une absence. Lorsque je satisfais mon désir, je supprime cette absence. Lorsqu'il y a désir, il y a conscience d'un certain manque. Le désir est la caractéristique même de l'homme et de son activité. Le désir est une perpétuelle inquiétude. Inquiétude en effet, puisque désirer, c'est aspirer à une réalité qui n'est pas là, c'est disposer en imagination d'une autre existence, dont on espère la réalisation. De là une ambiguïté du désir : sa satisfaction est peut-être moins source de contentement que le fait même d'exprimer du désir. De fait, un homme qui pourrait satisfaire tous ses désirs serait un homme malheureux.

**(Voir texte de Rousseau).**

« Malheur à qui n'a plus rien à désirer ! Il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède. On jouit moins de ce qu'on obtient que de ce qu'on espère, et l'on est heureux qu'avant d'être heureux. En effet, l'homme avide et borné, fait pour tout vouloir et peu obtenir, a reçu du ciel une force consolante qui rapproche de lui tout ce qu'il désire, qui le soumet à son imagination, qui le lui rend présent et sensible, qui le lui livre en quelque sorte, et pour lui rendre cette imaginaire propriété plus douce, le modifie au gré de sa passion. Mais tout ce prestige disparaît devant l'objet même ; rien n'embellit plus cet objet aux yeux du possesseur ; on ne se figure point ce qu'on voit ; l'imagination ne pare plus ce qu'on possède, l'illusion cesse où commence la jouissance. Le pays des chimères est en ce monde le plus digne d'être habité et tel est le néant des choses humaines, qu'hors l'Être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas.

Si cet effet n'a pas toujours lieu sur les objets particuliers de nos passions, il est infaillible dans le sentiment commun qui les comprend toutes. Vivre sans peine n'est pas un état d'homme ; vivre ainsi c'est être mort. Celui qui pourrait tout sans être Dieu serait une misérable créature ; il serait privé du plaisir de désirer ; toute autre privation serait plus supportable ».

« La Nouvelle Héloïse »

Nous pouvons remarquer que pour Rousseau, dans le désir, nous faisons l'expérience jouissive de notre essor, de notre déploiement, et c'est là le véritable objet du désir ; les objets ne sont que prétextes. C'est pourquoi celui qui veut s'y arrêter est déçu, et découvre ce qu'il initie : le manque. Par conséquent même un objet infini nous lasserait.

### **Epicure (341-270 av JC)**

Je passe sur cette association de l'image de l'épicurisme, celle du bon vivant, sinon celle du viveur. Il est vrai, que la sagesse épicurienne souligne la nature désirante de l'homme et de sa recherche du plaisir. Mais nous verrons que le sage épicurien sait mesurer les plaisirs, et refuse les désirs vains ou illusoire.

Pour bien comprendre la philosophie épicurienne, cette sagesse qui aura une grande influence jusqu'au Moyen-Âge, et qui restera l'une des plus populaires de la philosophie, il faut en commencer par ce qui la fonde : Une philosophie de la Nature.

Si nous voulons être heureux, alors il nous faut connaître le monde (cosmos), puis connaître l'homme dans sa nature profonde. Etre sage veut dire connaître la nature pour goûter la vie. La philosophie sera par conséquent une pratique qui consiste à « acquérir la santé de l'âme » et « procurer la félicité ». Celui qui méconnaît sa nature et sa place dans l'univers vivra agité, troublé par de multiples maux. Cette méconnaissance de la nature produit en effet des craintes qui perturbent l'esprit et rend impossible le plaisir (craintes de la mort ou des puissances supérieures). La philosophie est une pratique qui préserve l'équilibre naturel de la vie.

Je cite Epicure : « Il est impossible de dissiper la crainte sur les phénomènes majeurs, quand on ne sait pas quelle est la nature de l'univers, et qu'on redoute quelqu'un de ces événements décrits par les mythes. De la sorte, il n'est pas possible, sans la science de la nature, d'accueillir les plaisirs en leur intégralité ».

Les événements de la vie et la vie elle-même semblent dépendre d'un ordre de puissance qui nous dépasse. Le monde nous fait peur, comme un enfant dans la nuit. C'est ainsi qu'une sorte de religion naît de cette peur, comme si nous étions le jouet ces dieux cruels ou d'un destin tragique.

Seule l'exigence de vérité peut conduire à la sérénité (l'ataraxie : absence de troubles). Mais voilà, quel est le chemin à suivre pour éclairer mon existence et parvenir à cette sérénité ? Comment puis-je connaître la nature ? Quel jugement puis-je avoir sur le monde qui m'entoure ?

Epicure est, dit Kant, « le plus célèbre philosophe de la sensibilité ». En effet, seul le plaisir et la douleur que j'éprouve sont les critères de nos jugements du bien et du mal, sans qu'il y ait contestation de la réalité de ce que nous éprouvons. La sensation est donc le critère de la connaissance. Peu importe la sensation, mes sens me donnent cette sensation, elle est bien réelle. On ne peut même pas dénoncer l'illusion des sens. On ne peut pas croire qu'ils sont trompeurs, car alors on ne pourrait plus se référer à aucun corps extérieur sensible. Par exemple : la lune que je vois me paraît aussi grosse que le soleil. Les sens ne me trompent pas, mais c'est l'interprétation, qui sortant du domaine

de la sensation me ferait dire que la lune est plus grosse que le soleil. L'erreur est dans l'opinion et non dans la diversité des sensations, dont chacune est tout ce qu'elle peut être. Cela est aussi vrai des affections que nous éprouvons. Il ne faut pas opposer une autre réalité que la succession des phénomènes. Laissons nous instruire par eux, et par l'évidence de la sensation. Ils nous donnent la référence ultime de la vérité. Le passage d'une sensation à une autre atteste dans tous les corps, et dans le nôtre aussi, de la réalité universelle du mouvement. Tout change, tout s'altère, chaque état commence puis finit.

Pour comprendre l'existence du mouvement il faut admettre l'existence des atomes et du vide. Ainsi quand nous cherchons à nous expliquer ce qui est vrai de tous les corps, nous sommes nécessairement conduit à la supposition unique des atomes et du vide. La multitude des transformations des corps suppose le mouvement d'éléments composants, aux propriétés constantes et qui ne naissent ni ne se perdent, sinon, nous n'observerions aucune réalité.

Cette représentation qu'Epicure se faisait de l'univers n'a rien à voir avec les conceptions modernes de la science expérimentale, mais le but d'Epicure est tout autre, et la physique atomiste de ce vieux philosophe n'a pour but que de fonder une éthique et une sagesse. L'étude de la nature n'a qu'un seul but : donner du sens à la réalité, afin de nous délivrer des vaines superstitions. La physique a pour but la compréhension de la réalité, en accord avec l'évidence du monde sensible. Nous serions privés de toute aspiration au bonheur, en laissant notre âme errer parmi les superstitions, les opinions fausses, les craintes injustifiées. Le savoir est donc un remède. Le sage épicurien apporte un quadruple remède à cette maladie de l'âme dans la conviction : qu'il n'y a rien à craindre des dieux ; que la mort n'est rien pour nous ; qu'on peut supporter la douleur ; et que l'accès au bonheur est facile.

Troublés par le spectacle de la mort et ignorants les causes des phénomènes, les hommes ont forgés des opinions fausses sur la nature du désir et la valeur de la vie. Les hommes sont conduits à un désir d'immortalité, jusqu'au mépris des plaisirs de la vie. Connaître pour jouir de la vie, dans la vie elle-même, « dés ici-bas, il existe une vie heureuse » dit Epicure.

Il importe donc d'apprendre à distinguer les vrais et les fausses opinions, et ne pas être affecté par des débordements passionnels. La passion est un mouvement de l'âme engendrant des mouvements du corps. L'élan de la sensibilité, loin d'être condamnable, témoigne du dynamisme de la vie et cet élan est parfaitement légitime, si les désirs qui le provoquent le sont aussi.

Dans la « Lettre à Ménécée » Epicure pense une hiérarchie des désirs :

- *Des désirs vains* (qui ne sont pas naturels : comme le désir d'immortalité, le désir d'être honoré, ou le désir de richesse). Ces désirs proviennent de vaines opinions, de la crainte de la mort, qui se substitue en peur de manquer (accumulation de richesses). A l'égard de la mort, Epicure dit : « La mort ne nous concerne en rien ; en effet tout bien

et tout mal est dans la sensation, et la mort est une privation de la sensation. La mort ne nous concerne en rien. En effet quand nous sommes vivants, la mort n'est pas là, et quand la mort est là, nous ne sommes pas là ».

\* *Des désirs naturels, sous deux formes* : - non nécessaires  
- nécessaires

\* *Parmi les nécessaires, il faut considérer ceux* : - pour le bonheur  
- Pour la tranquillité du corps  
- Pour la vie même

En ce qui concerne *les désirs naturels mais non nécessaires*, il faut examiner en fonction des dommages qu'ils peuvent provoquer. S'ils ne sont pas nuisibles, ils seront satisfaits.

La satisfaction des désirs provoque du plaisir. « C'est pourquoi nous disons que le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse », dit Epicure. Le plaisir pur, sensé, est l'essence de notre vie d'homme et c'est quelque chose d'universel. Même une passion sera un bien si elle satisfait aux critères. C'est la raison qui est maîtresse du désir. Epicure fait même remarquer : qu'« il est préférable d'être malheureux usant de raison, que d'être heureux avec déraison ». Il n'y a pas de règles morales. La seule question à me poser est : « Quel avantage résultera-t-il pour moi si je satisfais tel ou tel désir et qu'arrivera-t-il si je ne le satisfais pas ? ». Il n'y a pas de juste en soi, ni de bien en soi, c'est le plaisir qui prouve la justesse du jugement, lorsque celui-ci fait preuve d'équilibre entre le corps et l'âme, dans ma sensation. De même, il n'y a pas de vertu sans plaisir : « Je prêche des plaisirs durables et non des vertus creuses et vaines » dit Epicure . Par exemple, la frugalité est bonne, puisqu'elle me tient en bonne santé, mais pas jusqu'à l'usage de produits médiocres ou en quantité mesquine. En somme cette tempérance du sage, qui réalise le bonheur, est vertu. La vertu n'est pas dans un devoir énoncé comme principe a priori, comme chez Kant, mais dans un plaisir. Par exemple, conserver la vitalité du corps n'est pas un devoir, mais un plaisir, plaisir qui consiste dans la cessation de la douleur ;

Le vulgaire dit Epicure « comble » le vide du néant qu'il redoute (la peur de la mort) par le vide de ses désirs indéfinis ; l'homme sage substitue au vide des fantasmes, le plein de jouissance de la vie, par la fonction réflexive de l'esprit.

Les désirs deviennent indéfinis ou illimités, dès lors qu'ils ne sont ni naturels ni nécessaires. C'est l'objet du désir qui apporte une limite. Le désir n'est ni bon ni mauvais, c'est son objet qui en rend l'usage réglé ou déréglé. Si le désir porte sur des simulacres ou des fantasmes (ceux que la publicité de notre société de consommation font naître : des produits de beauté pour rester naturels...), alors le désir s'auto reproduit, il devient désir de désir. L'objet visé étant un simulacre, il n'est pas apte à satisfaire le désir réellement provoqué ; alors s'amorce le mouvement indéfini qui mène d'un désir à un autre désir, mais qui demeure toujours insatisfait.

Conclusion sur cette sagesse épicurienne : Le sage par la puissance de son esprit sait refouler les désirs dont l'objet est vain et la pratique frustrante qui en résulte. Il s'élève à la liberté, en connaissant le plaisir, bien suprême et joie, engendrés en même temps. Il jouit d'un présent serein habité par le dynamisme joyeux de la vie.

Je voudrais, avant de vous exposer les influences d'Epicure sur les penseurs contemporains, j'aimerais vous lire un passage de « De Natura Rerum » (De la nature), de **Lucrèce**, poète latin, ayant vécu à Rome vers 40 av.JC. Poème dans lequel il expose de manière lyrique le système d'Epicure.

« L'amour est une plaie qui s'envenime et s'aigrit quand on l'entretient ; c'est une frénésie qui s'accroît, une maladie qui s'aggrave de jour en jour, si, par de nouvelles blessures, on ne fait diversion à la première, si l'on n'étouffe le mal dans son origine, en variant ses plaisirs pour faire prendre un nouveau transport de la passion. Et renonçant à l'amour, il s'en faut bien qu'on se prive de ses douceurs. On en recueille les fruits sans en sentir les peines. La volupté véritable et assurée est le partage des âmes raisonnables, et non de ces amants forcenés dont les ardeurs flottantes ne savent pas même dans l'ivresse de la jouissance, sur quel charme fixer d'abord leurs mains et leurs regards ; ils serrent avec fureur l'objet de leurs désirs ; ils le blessent ; leurs dents impriment souvent sur leurs lèvres des baisers douloureux. C'est que leur plaisir n'est pas pur. C'est qu'ils sont animés par des aiguillons secrets contre l'objet vague d'où leur est venu cette frénésie. Mais Vénus amortit la douleur au sein du plaisir, et répand sur les blessures le baume de la volupté. En effet, les amants se flattent que le même corps qui allume leurs feux peut aussi les éteindre ; mais la nature s'y oppose : l'amour est l'unique désir que la jouissance ne fasse qu'enflammer de nouveau. (...) Mais un beau visage, un teint brillant, n'introduisent dans nos corps que des simulacres légers, qu'une espérance trompeuse emporte trop souvent dans les airs. Ainsi, Vénus se joue des amants par des images illusoires ».

J'en viens, pour finir, à la pensée de ce philosophe contemporain : **Michel Onfray**.

Nous savons que la philosophie épicurienne fut en quelque sorte refoulée par la pensée chrétienne et que cette philosophie qui est un art de vivre a été souvent méprisée ou caricaturée ; Le pouvoir des dévots et des pédants n'aime la sagesse qu'en idée et ne tolère pas que la philosophie la réalise et la divulgue en ce monde.

Michel Onfray s'inscrit parfaitement dans cette critique, et sa pensée prend évidemment aussi, sa source dans la pensée épicurienne (voir aussi les Cyrénaïques, dont le plus célèbre Aristippe de Cyrène, 390av.J-C). Je dis, aussi, car son vitalisme, puise également dans la pensée de Nietzsche.

Je me contenterai de vous faire part de quelques idées-forces de sa pensée, à partir d'un ouvrage qui a reçu l'accueil favorable d'un grand public : « La sculpture de soi », paru en 93.

En premier lieu, je soulignerai la valeureuse initiative de Michel Onfray, de faire revivre des philosophes de l'Antiquité ou des Temps Modernes (18<sup>ème</sup> siècle), dans ce courant matérialiste, sensualiste, libertin ou hédoniste. Nous savons aussi, de quelle manière virulente, il fustige la morale chrétienne, particulièrement pour cette haine du corps et son goût pour la culpabilité (« Traité d'Athéologie »), la mystique platonicienne, et la morale kantienne, leur préférant, les cyniques, les épicuriens, les cyrénaïques, ou à tous les philosophes idéalistes, un La Mettrie, un Maupertuis, un d'Holbach (des philosophes français matérialistes), et bien sûr le vitalisme de Nietzsche.

En second lieu, sa position philosophique, qu'il pense comme une pratique vivante, et qui doit pouvoir conduire l'existence d'un individu, s'organise à partir d'une réhabilitation des désirs et des passions. Sa pensée vise à construire, comme il le dit : « une éthique affirmative », c'est-à-dire, qui « veut les parts animales en l'homme », à savoir : « les instincts, passions pulsions, les forces, sont des vertus à l'aide desquelles se font et se défont les relations humaines dans la perspective d'une dynamique coïncidant avec le mouvement de la vie », et d'ajouter : « Toute la question éthique réside dans la détermination des limites ». « L'hédonisme permet une réponse », écrit-il.

Hédonisme : du grec « hédoné », plaisir. Au sens philosophique, l'hédonisme est une doctrine faisant du plaisir le souverain bien. L'hédonisme, selon Michel Onfray, est un utilitarisme, puisqu'il suppose un calcul d'intérêt qui permet des bénéfices, en voluptés en jouissances... Je cite un passage de « La sculpture de soi », au chapitre intitulé « De l'hédonisme » : « Il est (l'hédonisme) morale nécessitant un calcul permanent visant à déterminer sans cesse, les conditions de possibilité du maximum de plaisir pour soi et pour autrui ». Voilà ce qui distingue l'hédonisme négatif (par exemple celui de Don Juan, qui cherche le plaisir jusqu'à sacrifier autrui), de l'hédonisme positif, « qui veut le calcul des jubilatons dans le dessein maximum de bénéfices l'un pour l'autre ». Mais comme il le reconnaît, pouvons-nous toujours savoir, chez autrui, quel est son désir et son plaisir ? En effet, souvent le désir se cache ou se masque, « car il est habile et triomphe dans les métamorphoses », ce que nous reprendrons avec l'analyse freudienne du désir.

La solution à ce problème consiste alors à contourner l'obstacle. Si la réalisation d'un désir produit une souffrance, dans ce cas, il faut préférer le renoncement, en évitant ainsi les souffrances et les peines, sans pour autant faire coïncider intrinsèquement le plaisir avec le désagréable. « Qu'on sache préférer Eros à Thanatos, les pulsions de vie aux pulsions de mort ». « L'hédonisme, dit-il, n'est pas soucieux du plaisir négatif, il est volontarisme esthétique dirigé vers des plaisirs positifs en vertu desquels le bonheur, la santé apparaissent sur le mode de l'affirmation de la vitalité débordante et de la pratique dispendieuse ». Cette pensée de Michel Onfray n'est pas sans faire penser à la « volonté de puissance » de Nietzsche. C'est aussi un monde dionysiaque, tragique, où la volonté de jouissance est aussi une volonté de puissance, celle qui est à l'œuvre dans les passions, qui déploie sa puissance dans l'innocence totale de son affirmation. Cette métaphysique d'artiste, comme le dit Nietzsche, nous la retrouvons dans cette « sculpture de soi », dans cette « morale esthétique », de notre auteur contemporain.

De Michel Onfray, je préfère ses premiers travaux, dont ce bon livre : « Le ventre des philosophes », où il mesure quelques philosophes, à leurs désirs ou à leurs choix culinaires. Je cite quelques passages : « La diététique est une modalité sérieuse du paganisme, sinon de l'athéisme et de l'immanence. (...) Plus de risque d'aliénation avec un quelconque recours à l'en dehors ou l'au-delà. Il n'est d'ailleurs pas étonnant, qu'indépendamment du mot et des séries multiples d'interprétations qu'il a impliquées, ce soit à Ludwig Feuerbach que l'on doive le célèbre : « L'homme est ce qu'il mange ». (...) Ailleurs, Onfray affirme que « le corps est le fondement de la raison, le lieu de la nécessité logique », ou que « le monde des sens est le fondement, la condition de la raison ou de l'intelligence ».

C'est semblablement, dans cette enquête, que constitue « l'usage des plaisirs », que Foucault écrira : « La pratique du régime, comme art de vivre, est toute une manière de se constituer comme sujet qui a, de son corps, le souci juste, nécessaire et suffisant ». Le désir culinaire se fait soit gastronomie, soit diététique, mais dans les deux cas, il devient art de vivre, ou science de la subjectivité, comme chez les grecs. On se rappelle aussi du mot de Brillat-Savarin, dans sa « Physiologie du goût » (avec quelques bonnes recettes en dernière partie) : « Dis-moi ce que tu manges, je te dirai qui tu es ».

Toutefois un certain nombre de questions se posent à propos de cet hédonisme, ou de cet utilitarisme jubilatoire, comme il l'appelle.

Premièrement, par rapport à la sagesse épicurienne, nous pouvons nous interroger sur ce « désir d'être un volcan » comme l'indique le titre d'un autre de ses ouvrages. En effet, la sagesse épicurienne consiste dans la satisfaction modérée des plaisirs simples et naturels, autant spirituels que sensibles, comme nous l'avons vu. Cette sagesse est un modèle de mesure, qui réunit vertu et plaisir, loin de les opposer, tout le contraire de cet utilitarisme qui convoque le calcul comme seul point de référence. Dans la recherche du plaisir, qu'est-ce qu'un calcul ? Le calcul se fait à partir d'une évaluation du maximum possible de jouissance. Jouir et faire jouir, comme le dit Chamfort, formule que reprends Michel Onfray. Certes, mais qu'est-ce qui m'assurera dans mon calcul, que ma jouissance reste bien partagée et partageable par autrui, surtout si celle-ci procède de ma seule sensation ? La relativité des goûts, des saveurs, des odeurs, bref des plaisirs, pourrait au contraire me convaincre qu'ils sont difficilement partageables. L'hédonisme est nécessairement aristocratique et solitaire. C'est dans cette solitude aristocratique, que le Marquis de Sade déploie le champ de tous ses plaisirs ; Nous savons bien, en ce qui concerne l'amour, comment il est difficile de respecter la subjectivité de l'aimée dans sa liberté. Nous avons vu aussi, comment Sartre pense cette difficulté, puisque l'amour est désir de désir, désir de possession. L'amour est une relation entre deux consciences. Chacune y exige que l'autre la perçoive comme prolongement nécessaire de soi. Le seul amour possible serait un pur engagement, sans désir de réciprocité. J'ai, à ce propos, retenu cette belle pensée de Robert Maggiori (un philosophe contemporain) : « Seul l'amour m'ouvre à l'autre tel qu'il est en lui-même, car j'aime non pour aimer ou être aimé, ni pour aimer tout court ou aimer l'amour, mais pour l'aimer tout seul, absolument et gratuitement ».

Deuxièmement, sommes-nous certains de comprendre clairement ce qui est désiré ? Nous verrons avec Freud, comment cet obscur objet du désir a partie liée avec un fantasme inconscient. Les hommes ne se trompent-ils pas sur l'objet qu'il leur faut désirer pour atteindre le bonheur ? Mais d'ors et déjà, ne voyons nous pas comment, dans sa forme marchandise, le plaisir auquel nous sommes invités est un simulacre ? N'y a-t-il pas dans cette exaltation de la jouissance, dans cette banalisation dionysiaque du désir, dans ce culte hédoniste frénétique, quelque chose de tout aussi pathogène et mortifère que l'inhibition qu'elle a remplacée ?

Ce triomphe du déchaînement des pulsions, sous le couvert d'une libération, n'est-elle pas le contraire de la libération sublime obtenue par l'harmonisation, d'une unification profonde du moi, qui, elle, est une élévation difficile ?

Enfin, comme le dit Deleuze dans « Dialogues » : « Il y a beaucoup de haine, ou de peur à l'égard du désir, dans le culte du plaisir. »

Nous verrons, la prochaine fois, comment Platon, dans son célèbre et beau dialogue : « Le Banquet », fait de l'amour le centre de sa philosophie, et qu'il y a donc une sagesse de l'amour, puisque la philosophie, comme amour de la sagesse, procède du désir.

**Mercredi 8 Octobre : La conception platonicienne du désir : le mythe de la naissance d'Eros dans « Le Banquet »**



*"Le Banquet de Platon" - Feuerbach Anselm*

*Introduction* : J'en commencerai par une anecdote concernant mon expérience de prof. J'ai mis en scène « Le Banquet », en respectant intégralement le texte, d'un bout à l'autre.

Nous avons conçu et réalisé avec les élèves et des collègues, ce dialogue théâtralisé, sous le chapiteau d'un petit cirque, avec le rond de la piste et les gradins, donnant encore un peu mieux l'aspect de l'« orchestra » du théâtre antique. Nous avons donc théâtralisé un dialogue de Platon, qui, nous le savons bien, dans sa forme même, a gardé le mouvement scénique, le dialogue vivant, et les péripéties, comme cette arrivée en fanfare d'Alcibiade, bien éméché ; sans compter la présence du plus grand auteur de comédies de son temps : Aristophane.

Nous savons que Platon aurait brûlé ses tragédies, lorsqu'il rencontra Socrate. Mais, malgré la critique qu'il fit par ailleurs de l'art, dans son expression réaliste, et donc comme producteur de simulacres, il garda cependant la forme dialoguée du théâtre, entre plusieurs personnages qui vont et qui viennent, en un lieu d'exposition privilégié. Nous savons que cette forme dialoguée est celle qui rend compte le mieux de ce goût socratique de la dialectique, ce débat vivant et parfois passionné, impétueux, comme au théâtre, ou proche aussi de la comédie la plus burlesque.

Je vous rappelle le sens de la dialectique : Dialectique vient du mot dialogue. C'est la poursuite d'un dialogue à travers un échange rigoureux de questions et de réponses en vue d'attendre la vérité sur un sujet précis. Cet échange est rigoureux si l'on ne confond pas, démarche rationnelle visant l'universalité, et joute d'opinions subjectives, suite d'exemples particuliers et contingents tiré du témoignage des sens. Nous verrons que la

dialectique est en quelque sorte cette échelle de corde qui nous permettra de nous rapprocher de la beauté. N'oublions pas non plus, cette importance du « logos », du discours qui est raison, et en tant que langage maîtrisé qui est l'expression d'un monde éternel, à la différence du monde que nous voyons. Monde éternel, parce que le langage est fait d'idées, de concepts, et qui se rapproche le plus du monde des Idées. Et c'est donc dans le langage que se passe la réminiscence des Idées, des Essences. Par le langage, nous vivons ce que l'on pense. Je deviens juste, en pensant ce qu'est la justice.

Avant de situer ce dialogue, son enjeu, ses personnages et leurs discours, je voudrais simplement rappeler aussi l'idée directrice de la pensée platonicienne : la distinction monde sensible et monde intelligible. Pour faire court, je dirai que pour Platon, la pensée déborde le langage, tout en étant en lui, car au-delà des mots, il existe des réalités, qui cependant ne peuvent être atteinte que par l'usage de toutes les ressources du « logos » (discours et raison). Simplement, ces réalités ne sont pas celles que nous pouvons décrire par les sens, mais c'est une réalité accessible que par ma seule intelligence. Ajoutons que ces réalités intelligibles, accessibles par l'esprit, ont plus de réalité que les choses qui me sont données à la sensibilité. Face aux tentatives des penseurs présocratiques comme Démocrite, pour penser le monde dans sa matérialité, Platon proposera une nouvelle cosmologie, où les Idées (« Idos »), les Essences, constituent la vraie réalité, et forment une réalité supérieure, cachée à nos sens. Je suis certain que vous vous souvenez de l'allégorie de la caverne, (Livre 7 de la « République »), de sa montée dialectique vers le soleil, vers la permanence du monde des Essences, vers le Vrai, tournant le dos au monde des ombres et des simulacres.

Si le monde sensible détient quelques perfections, ce n'est qu'en raison de son rapport, de sa « participation », avec le monde sensible. Si par exemple, je désire une belle personne, sa beauté me séduira, non pas par sa matérialité, en elle-même, mais par ce qu'elle rayonne en elle, de l'idée de Beauté, de quelques éclats de cette Beauté qui s'y est déposée. Cela se réalise sans que nous le sachions très clairement, d'où le sentiment mystérieux qui s'attache à cette séduction. Nous verrons en quoi ce désir nous fait éprouver un manque, éprouver un désir famélique, comme si nous avions déjà vécu cette rencontre avec le Beau en soi, que nous l'ayons oublié, et que nous en éprouvions en nous son action, sans en saisir l'origine, et que Platon nomme les réminiscences.

En somme, les Essences, ou Idées, ces choses du monde intelligible, transparaissent dans le monde visible. Par exemple l'ordre avec lequel le monde est agencé : l'univers est intelligemment ordonné, qu'on songe à l'harmonie du ciel et des mouvements astronomiques, à l'organisation remarquable des êtres vivants, et cela parce que les Idées, et la première d'entre toutes, le Bien, sont les causes intelligentes et ordonnatrices de ce monde. Mais aussi la beauté qui de toutes les idées a le privilège de se manifester avec le plus d'évidence dans ce monde : les beautés visibles ici-bas susceptibles de nous ravir et de nous enthousiasmer sont comme une interpellation du monde divin des Idées, une invitation à ce que notre âme rejoigne le séjour des Idées dont elle est originaire. Le désir deviendra donc contemplation, savoir intelligible, science, et ainsi il deviendra désir d'éternités. Ce désir s'opposera au désir de jouissance des choses périssables, et infiniment multiples. Ce désir est malheur de la

privation, du manque, puisqu'il ne peut se satisfaire durablement. Plus je cherche à jouir, moins je jouis. C'est en cela que l'on peut parler de l'ironie du désir.

De fait, c'est le thème même du « Banquet » : l'amour que suscitent les beautés d'ici-bas, nous est une occasion de nous ressouvenir de la réalité de la Beauté, de l'idée de Beau.

Le désir amoureux est une voie d'accès privilégié à la science : par et dans l'amour, l'homme s'instruit et peut s'élever à l'Être et à la Vérité.

Un mot concernant la question de l'homosexualité dans le « Banquet ».

Michel Foucault, dans « L'Usage des Plaisirs », fait remarquer que la mise en problème du désir n'est pas le même chez le Grec que chez l'homme occidental contemporain. Pour l'homme contemporain, la question essentielle est de savoir d'où vient ce désir qu'on appelle différent, autre, s'il dérive d'une histoire personnelle, ou s'il est issu d'un héritage génétique (débat qui a rebondi aujourd'hui, avec la délinquance, et les propos de qui vous savez). Sur un plan éthique, dès lors que l'homosexualité est acceptée, aucune morale particulière ne lui est appliquée. Les règles de la vie de couple et de la vie sociale sont les mêmes pour tout le monde. La question contemporaine porte sur l'origine du désir, mais non sur les normes d'une conduite. Le Grec au contraire ne se pose pas le problème de l'origine de ce désir, puisqu'il considère que tous les désirs sont dans la nature, mais il considère qu'une éthique particulière doit en quelque sorte régler le comportement.

Après ces généralités concernant quelques traits de la philosophie platonicienne, et ayant souligné le thème principal du « Banquet », nous allons nous rapprocher du texte, mais en ne retenant que deux passages remarquables : le discours d'Aristophane et celui de Socrate, rapportant les paroles d'une prêtresse, Diotime.

Je vais donc lire ces deux passages, et en faire un commentaire.

LECTURE DU DISCOURS D'ARISTOPHANE. Platon, « Le Banquet » GF Flammarion. 1998. (p.114 à 117)

Aristophane est un grand auteur de comédies, aussi célèbre que Molière au 17<sup>ième</sup> siècle, un bouffon de génie, (voir ce hoquet qui empêche Aristophane de parler), dont le grotesque, la paillardise, n'enlèvent cependant rien à la profondeur des critiques qu'il adresse à ses contemporains. (« Les Nuées », comédie dans laquelle il se moque de Socrate, et « L'assemblée des femmes », une comédie qui fait, contre le machisme ambiant, l'éloge du génie féminin. « Les oiseaux », également chef d'oeuvre).

Dans son discours (que Platon fait, compose avec beaucoup de subtilité), Aristophane révèle la puissance d'Eros, qui seul peut guérir de ce mal (le mal d'amour) dont la guérison constitue pour l'espèce humaine la plus grande des félicités. Eros étant à la fois maladie et médecine.

Pour ce faire, il va décrire l'état antérieur de l'espèce humaine et indiquer l'origine du mal qui la frappe. A l'origine, la nature humaine comprenait trois genres : le mâle, l'androgyné et la femelle. Cet être ne formait qu'un seul et avait la forme d'un œuf avec quatre pieds et quatre mains et deux visages placés à l'opposé l'un de l'autre, et surtout deux sexes, mâle et femelle et composé des deux pour l'androgyné. Les dieux grecs sont jaloux et, voyant ces êtres prétendre rivaliser avec les dieux, Zeus décide de les couper par leur moitié. Apollon soigne la blessure, et le nombril reste la trace de cette coupure originelle (sexe vient du latin « sécaré » qui signifie coupure) Ainsi chaque moitié tente de retrouver l'autre moitié (d'où cette expression du langage courtois, « ma moitié »). Cependant la recherche de sa moitié conduit les hommes à une quête constante, infinie et impossible, et Zeus reforma ainsi un sexe pour chaque moitié et rendit ainsi possible l'union sexuelle, union intermittente qui permet aux hommes de vaquer à d'autres occupations.

Remarquons en premier lieu, dans ce mythe, qui dit ce que la raison ne sait pas dire (l'amour peut-il se dire rationnellement et conceptuellement ?), que la nature humaine est ainsi décrite comme une chute, une mutilation, comme le mythe biblique ! Cependant, à l'inverse du mythe biblique, la chute vient de la trop grande perfection de cet être d'origine. Il est parfait, car parce qu'il est androgyné, il ne désire rien, il ne manque de rien. En second lieu, ce mythe souligne le caractère prométhéen de cette nature humaine. Même coupés en deux, ils sont encore ambitieux, et d'une certaine manière ils veulent être dieu, et désirent se dépasser, et conquérir le monde. En cela ce mythe nous rapproche de celui que Platon développe dans le « Protagoras », le mythe de Prométhée. Prométhée, lui aussi sera puni par les dieux.

Aristophane introduit une bonne distance « anthropologique », en relation avec une distance cosmologique, entre le ciel et la terre mâle et femelle, et une bonne distance théologique entre les hommes et les dieux. Eros permet ainsi de reconstituer provisoirement leur antique unité. Comme ces retrouvailles ne peuvent exister que dans l'union sexuelle, Aristophane va décrire les différents comportements possibles, comprenant aussi bien l'homosexualité que l'hétérosexualité, masculine ou féminine.

Il y a dans ce mythe, inventé par Platon et prêté à Aristophane, un passage remarquable, du discours burlesque, en discours philosophique. En effet, comme le texte le dit, : « Il s'ensuit que chacun est constamment en quête de la fraction complémentaire, de la tessère de lui-même » (191d). Une « tessère », c'est une pièce de métal fracturée en deux, qui servait de signe de ralliement. C'est un signe, un contrat qui a une signification indéchiffrable sans sa contrepartie. En somme, chaque sexe est le symbole de l'autre : l'amour en tant que tendance à la synthèse, serait ce qui crée la reconnaissance des signes des significations. Ne pourrait-on pas dire, que l'amour est à l'origine du langage ? L'amour fait parler (ce qui est aussi développé dans le « Phèdre »), il est non seulement désir de communiquer, mais aussi de signifier (voir ce beau texte de Roland Barthes : « Fragments d'un discours amoureux). Cette différenciation des sexes est à l'opposé du monde fermé et ovoïdal des androgynés. Comme le dit Julia Kristeva, dans « Histoires d'amour » : « l'androgyné, lui, est unisexe : en lui-même il est deux,

onaniste averti, totalité close, terre et ciel télescopés, fusion bienheureuse à deux doigts de la catastrophe. L'androgynisme n'aime pas, il n'aime pas, il ne communique pas, ne parle pas »

Enfin il faut souligner à propos de ce discours, la position de Platon, qui ne partage pas la perspective d'Aristophane. En effet, pour Aristophane, ces différentes possibilités sexuelles sont, comme je l'ai déjà dit, dans la nature humaine, et toute la question de l'amour et de la conduite à tenir n'est plus alors que de retrouver sa moitié perdue. Le désir vise une unité perdue, dont il a la nostalgie. Par conséquent, il est voué à l'échec. Nous ne rencontrons que des symboles (le symbole est un signe, qui renvoie à autre chose qu'à lui-même, c'est-à-dire à quelque chose d'abstrait). Cet être abstrait, c'est celui qui est évoqué dans la réminiscence; réminiscence d'une perfection originelle, d'une unité perdue. La rencontre entre deux êtres, ne peut que mimer cette unité perdue, sous toutes les formes des jeux amoureux, ceux du langage et du corps. Ainsi Eros est pour Platon, à la fois la maladie et le guérisseur, puisqu'il tente de combler un manque, (nous verrons avec le discours de Diotime-Socrate, la nature mixte d'Eros) et cherche inlassablement la perfection dont il a la nostalgie. En somme la sexualité animale, qui est à distinguer de l'Eros, du désir, n'a qu'une finalité biologique, alors que le désir va bien au-delà de cette pulsion naturelle. C'est en ce sens là que Platon inspire Freud, en montrant que la libido excède la simple sexualité génitale. C'est la raison pour laquelle, Eros est à l'œuvre dans toutes les grandes activités créatrices de l'homme : il est à l'œuvre dans les arts, la technique et toutes les formes supérieures de l'esprit. C'est en cela qu'il nous inspire notre dépassement dans la plénitude de l'âme. En fait, pour Platon, le but du désir n'est pas le plaisir, comme chez Epicure, mais cette béatitude que seule l'âme est capable d'enfanter. Voilà pourquoi, l'érotisme platonicien est une métaphysique, (une spiritualité, une mystique), qui s'oppose radicalement à cette sexualité, soit-disant libérée, et qui ne retient de l'érotisme, que cette triste et pathétique mécanique de la pornographie.

Nous pouvons donc lire maintenant le discours de Socrate, le discours de Diotime la prêtresse.

LECTURE DU DISCOURS DE SOCRATE - Platon. « Le Banquet ». GF Flammarion, 1998. (p.142, 143).

L'amour est désir d'absolu ou d'éternité, et caractérise bien sa nature divine. Or, la vérité est l'objet suprême de la philosophie. La philosophie est désir d'une vérité absolue et éternelle. La philosophie est donc amour.

Il faut souligner que la prêtresse Diotime est la première platonicienne, c'est elle qui montre le vrai idéal (et non le louche éloge d'Alcibiade). Julia Kristéva, fait remarquer, en poussant sa thèse jusqu'au bout, que le Socrate idéal, c'est Diotime. Je la cite : « L'objet aimé est un objet manquant, mais Diotime, plus féminine, l'atteint en s'unissant ». L'amour de Diotime est un unificateur, il réalise créations et procréations. Certes l'objet d'amour est un objet manquant (Eros est fils de pauvreté), mais il est

aussi le chemin (il est aussi fils de la ruse, de la techné). L'amour est le chemin par excellence. En fait, Socrate, qui on le sait, s'approprie les attributs de l'accoucheuse, prend en charge dans ce discours, cette sublimité créatrice et procréatrice, garanti par une femme. D'un côté l'on a Alcibiade, qui représente l'Eros mania, pervers, et de l'autre Diotime qui représente l'Eros sublime et idéaliste. C'est en ce sens là que Lacan verra dans cet Eros platonicien, le lien entre l'Eros et Ptéros (l'âme ailée), le passage de l'Eros mania vers l'élévation ailée de l'âme qui n'est autre que l' « amour », que Lacan écrit avec un accent circonflexe.

L'homme au plus profond de lui-même, désire un bonheur qui le comble absolument, éternellement. Nous sommes mortels, et nous comprenons, que seul l'amour est aspiration à un désir durable et stable. Sous toutes ses formes, de la plus physique à la plus spirituel, l'amour relève de cette aspiration.

Par l'union de l'homme et de la femme, l'espèce humaine se perpétue et ainsi satisfait son désir d'éternités. (désir d'éternités que nous reprendrons avec Descartes et la passion).

Cette aspiration tient à la cause première de cet amour, qui n'est pas dans l'homme, dans les dispositions subjectives de son être, mais dans la beauté de l'objet aimé. L'amour est provoqué par la vision du beau ; la cause de l'amour est dans le beau.

Platon opère dans son discours une transformation importante de la question de l'Eros :

- 1- La question porte sur l'être même de cet amour. C'est une interrogation ontologique et non plus déontologique, (comme le fait Aristophane), comme le dit Foucault. Dans son texte : « L'usage des plaisirs », il fait remarquer la rupture que Platon introduit : « il ne s'agit plus, pour savoir ce qu'est le véritable amour, de répondre à la question : qui faut-il aimer et à quelles conditions l'amour peut-il être pour l'aimé comme pour l'amant ? Ou, du moins, toutes ces questions se trouveront subordonnées à une autre première fondamentale : qu'est-ce que l'amour dans son être même ? ».
- 2- La question de l'amour de la vérité. Au-delà des différentes choses belles auxquelles l'amoureux peut s'attacher, Diotime montre à Socrate, que l'amour cherche à enfanter dans la pensée, et à « voir le beau en lui-même », selon la vérité de sa nature, selon sa pureté sans mélange et par « l'unicité de sa forme ». Il faut ajouter un point remarquable : le rapport au corps n'est pas dévalorisé, comme le fait l'interprétation chrétienne, qui ne voit dans cet amour dit « platonique », que le dédain du corps, les plaisirs vils des désirs sensuels. C'est oublié cette dialectique de l'amour, qui conduit d'un beau corps, vers les beaux corps, et ensuite de ceux-ci vers les âmes, puis vers ce qu'il y a de beau dans les occupations, les règles de conduite, les connaissances, jusqu'à ce qu'enfin le regard atteigne « la vaste région déjà occupée par le beau », le mouvement est continu. « Ce n'est pas, fait remarquer Foucault, l'exclusion du

corps qui caractérise essentiellement, pour Platon, le véritable amour ; c'est qu'il est, à travers les apparences de l'objet, rapport à la vérité ».

3- Troisième déplacement qu'opère Platon, par rapport aux questions traditionnelles, celui de la dissymétrie des partenaires à celle de la convergence de l'amour. Les deux amants doivent se porter, et se rejoindre au vrai, par la force du même Eros. Il s'agit, fait remarquer Foucault, d'une « dialectique d'amour », qui appelle les deux amants l'un pour l'autre, et qui les porte vers le vrai.

4- Passage de l'amour de l'aimé, à l'amour du maître et à sa sagesse.

La fin du Banquet nous montre bien ce passage de l'amour de l'aimé vers l'amour de la sagesse du maître, car l'Eros s'adresse à la vérité, et donc vers celui qui est le plus avancé en sagesse, le plus amoureux de la vérité, qui pourra le mieux guider l'autre vers la maîtrise de ses désirs et devenir plus fort que lui-même. Celui-ci, c'est le Maître, c'est Socrate. Si les jeunes gens sont amoureux de Socrate, c'est parce qu'ils veulent qu'il leur communique le trésor de sa sagesse, et parce qu'il est le plus capable de résister à leur séduction, non pas qu'il repousse tout désir, mais il sait véritablement aimer, c'est-à-dire aimer le vrai. Diotime l'avait dit auparavant : c'est lui, entre tous, qui est savant en matière d'amour. En fait Socrate, dit Michel Foucault, a les pouvoirs d'« endurance physique, aptitude à l'insensibilité, capacité de s'absenter de son corps et de concentrer en lui-même toute l'énergie de son âme. D'où peut être, ce caractère magique du personnage Socrate, sa force de séduction, qui fait dire à des commentateurs, que Socrate est un sorcier. C'est un sorcier, un chamane, car il a le pouvoir de soigner les possédés. Alcibiade le dit dans son discours adressé à la personne qu'il aime : Socrate. Il reconnaît que la force magique de Socrate réside dans un éveil, détournant Alcibiade de lui-même. Il le dépossède de lui-même en lui révélant sa véritable destination : l'amour, comme contemplation de la beauté. Alcibiade est beau, mais parce qu'il l'aime, Socrate détourne ce désir d'union charnelle, vers une union plus grande, dans la contemplation de la beauté.

Voyons maintenant les influences de cette philosophie platonicienne du désir.

En premier lieu, soulignons la postérité considérable du Banquet.

Les Pères de l'Eglise chrétienne vont retenir de cette théorie platonicienne du désir, le thème de l'amour conduisant à Dieu. Idée que l'on retrouve chez saint Augustin ou Saint Thomas : Tout amour de la beauté et du bien est un premier pas sur le chemin qui mène à la beauté divine. A condition de ne pas tomber dans le pécher ; péché qui séjourne dans les désirs sensuels, c'est-à-dire ceux du corps.

Je cite un passage de « La Cité de Dieu » de Saint Augustin : « Notre choix s'est arrêté sur les platoniciens, les plus éminents, sans contredit, de tous les philosophes, parce que,

comme ils ont connu que l'âme de l'homme, tout immortelle et raisonnable ou intellectuelle qu'elle est, ne peut posséder la béatitude qu'autant qu'elle participe à la lumière de celui qui l'a faite et qui a fait le monde, ils soutiennent que nul n'arrivera à ce qui fait l'objet des vœux de tous les hommes, c'est-à-dire au bonheur, si, par un amour chaste et pur, il est étroitement uni à cet Être un et souverainement bon, qui n'est autre que le Dieu suprême et immuable ».

Il est vrai que l'œuvre de Platon a quelque chose de mystique en elle, par l'usage des mythes d'une part, et d'autre part, dans « La Banquet », le langage divinatoire de la prêtresse Diotime. Cependant, cette interprétation religieuse limite la portée de la philosophie platonicienne qui reste avant tout une pensée philosophique rigoureuse, celle du « Logos ». Ce que nous apprend Platon, c'est justement la nature même de la philosophie qui est « amour de la sagesse », comme l'indique son étymologie. Le mot amour signifie désir, passion, création et soif de vérité. Il est vrai que cette soif de vérité, cette passion de la vérité, est plus un chemin qu'une possession. C'est un désir qui dépasse la raison. C'est peut-être en ce sens là que ce désir nous transporte vers un au-delà de nous-mêmes. Ce désir créé en nous un enthousiasme, qui nous le savons, en tant qu'enthousiasme, possède quelque chose de magique, qui nous interpelle, sans toujours savoir quel est son objet. Peut-être est-il inconscient ? (Ce que nous rependrons avec l'interprétation freudienne de l'Eros platonicien).

Cet enthousiasme exige d'être communiqué, il nous inspire. D'où le caractère fécond de ce désir qui inspire la quête de la vérité et de son enseignement. Il n'y a pas d'enseignement sans amour, c'est-à-dire sans ce désir d'élever l'esprit vers le vrai et le beau. Je ne suis pas d'avis qu'il faille remplacer ce concept de « beauté en soi » par Dieu. Que notre aspiration vers la vérité, que les élans de notre pensée nous élèvent vers des régions sublimes, régions approchées aussi par les mathématiques, comme le pense Platon, nous transportent vers les plus hauts degrés de l'esprit, divin en ce sens, sans y chercher cependant, sa finalité en Dieu. Les grandes créations spirituelles divinisent l'homme, mais pour dire comme Feuerbach, c'est en cela que nous avons créé Dieu à notre image ; Dieu comme perfection désirée ; Dieu comme l'inaccessible objet de notre désir.

Nietzsche saisira bien ce glissement culpabilisant et craintif, que le christianisme opéra sur la théorie platonicienne du désir, en définissant cette religion chrétienne, comme « le platonisme du pauvre ». En fait Nietzsche, voit dans l'Eros platonicien comme un art martial, si je puis dire, que commandait la rigueur philosophique, une maîtrise de soi dans le combat public des idées, c'est-à-dire la dialectique. Je le cite dans « Le Crépuscule des Idoles » : « Il faudrait plutôt définir la philosophie, telle que la pratiquait Platon, comme une sorte de lice érotique, contenant et approfondissant la vieille gymnastique agonale (Agon en grec, signifie, lutte, combat), et toutes les conditions qui précédaient... Qu'est-il résulté, en dernier lieu, de cet érotisme philosophique de Platon ? Une nouvelle forme d'art de l'Agon grec, la dialectique ».

On n'en finirait pas de citer les auteurs, qui, à toutes les époques, ont puisé dans cette théorie du désir. « Mort à Venise » de Thomas Mann, est un magnifique chant d'amour platonicien, et aux références directes à Platon. Mais je pense aussi à ce beau texte de Rilke : « Lettres à un jeune poète ». Je ne résiste pas au plaisir de vous lire ce passage : « L'amour, c'est l'occasion unique de mûrir, de prendre forme, de devenir soi-même un monde pour l'amour de l'être aimé. C'est une haute exigence, une ambition sans limite, qui fait de celui qui aime un élu qu'appelle le large ».

Pour finir voyons comment Freud pense et interprète l'Eros platonicien.

Pour faire court, puisque nous reviendrons sur le sujet, une autre fois, précisons le sens que Freud donne de la libido. C'est une énergie quantifiable « des tendances se rattachant à ce que nous résumons dans le mot amour ». C'est donc autre chose que le strict désir sexuel, puisqu'il inclut, l'amour des parents, des enfants, l'amitié, et même nos attachements pour des idées abstraites ou mystiques. Je cite un passage de l'« Essais de psychanalyse », à propos de cette extension qu'il fait du mot amour : « En procédant de la sorte, la psychanalyse a soulevé une tempête d'indignation, comme si elle s'était rendue coupable d'une innovation sacrilège. Et, cependant, en « élargissant » la conception de l'amour, la psychanalyse n'a rien créé de nouveau. L'Eros de Platon présente, quant à ses origines, à ses manifestations et à ses rapports avec l'amour sexuel, une analogie complète avec l'énergie amoureuse, avec la libido de la psychanalyse ».

En conclusion, je dirai que les grecs nous ont appris (ce qu'ils ont dû apprendre aussi des orientaux) que la sagesse consiste dans la maîtrise des désirs. Le désir n'est pas condamné en lui-même. Il n'est condamnable que lorsqu'il subvertit la raison, qu'il produit cette démesure que les grecs appellent l'hubris. Platon décrit l'âme en trois parties : le logos (la raison), le thumos (le courage), et le désir (épithumia). Le thumos c'est notre volonté à nous les modernes. Et nous verrons la prochaine fois comment la volonté, éclairée par la raison, donne toute sa puissance au désir légitime, jusqu'à la belle et grande passion, que Descartes recommande pour les esprits les plus généreux, dans un traité remarquable (« Les Passions de l'âme »), dont je vous parlerai mercredi prochain.

Mercredi 17 Septembre : La mécanique cartésienne des passions  
Désir et passion



*Gérard Philippe dans une représentation du « Cid » de Corneille*

Commençons par définir et distinguer ces deux notions :

La passion est l'état au-delà duquel, ce qui n'était alors qu'un désir passager et ponctuel, va devenir une force capable de subordonner tous les autres désirs, mais aussi capable de transformer toute la personnalité du passionné.

Par exemple, le plaisir de boire, relève d'un désir et qui procure un plaisir. Le passage vers l'alcoolisme, c'est justement la fin du plaisir, cédant le pas à la dépendance, à l'addiction, comme on le dit aujourd'hui, et transformant ce qui était plaisir en souffrance. D'où l'étymologie du terme : patior, pati, « souffrir », « pâtir », voir aussi « pathos ». L'ivrognerie n'est plus la pratique d'un plaisir, mais la négation même de son objet, puisqu'elle fondamentalement insatisfaction. Ce qui est destructeur dans la passion, c'est l'absence de tout objet. Dans le désir, il y a un objet qui est le moyen d'une satisfaction. Ce qui caractérise la passion, c'est sa forme abstraite, et le vide dans lequel elle se déploie. En cela le jouer, par exemple, est attiré vers le vide, ou plus exactement par le fait de brûler et de se réduire en cendres. Je me souviens d'une interview de Sagan, qui exprimait bien son attirance pour cette consommation. D'ailleurs, dans le langage des joueurs, on parle des flambeurs.

Dans « Le Joueur » de Dostoïevski, nous percevons bien ce caractère artificiel du jeu, qui permet au joueur de se croire hors de la réalité, dans un monde d'instant, sans passé, et peut être sans avenir. C'est ce qui fait dire à André Comte-Sponville : « Le jeu est une situation artificielle qui montre l'artifice de toute passion ».

Cependant, pouvons-nous réduire toutes les passions à ce processus de destruction, à un échec inévitable ? N'y a-t-il pas des passions qui réussissent ? La passion de l'amour n'est-elle pas parfois d'une grande réussite. Cette passion de l'amour n'a-t-elle pas fait grandir les hommes, les rendant dignes de cet amour ?

Il nous faudra donc faire des distinctions entre toutes ces passions particulières, et en premier lieu, il faut en saisir le mécanisme, son origine et ses affects, afin de voir si l'on peut même en faire un bon usage. C'est donc vers notre grand et moderne philosophe Français, Descartes, que nous nous interrogerons sur la nature des passions, et peut être même, dégager une éthique des passions. Sa morale des passions fut très influencée par la philosophie stoïcienne.

#### DESCARTES : LES PASSIONS DE L'ÂME. (1649)

Nous allons commencer par des définitions, que Descartes nous donne dans son Traité, (Art.27-28-29).

Pour Descartes, « est passion toute affection causée par le corps et que l'âme rapporte à elle-même : quand l'âme subit son union avec le corps, elle pâtit, éprouve confusément sa servitude au lieu d'en triompher par la connaissance et la résolution ».

Toutefois, la passion ne se confond pas avec l'affection pure (douleur, plaisir), qui, comme état, ne qualifie pas notre conduite (et que nous connaissons clairement et distinctement. Clarté et distinction étant les critères pour la connaissance de la vérité). Elle diffère aussi de l'émotion banale (peur, colère), dont le désordre s'épuise à peu près dans l'instant, par la fuite, par le rire ou les larmes, et dépend surtout des circonstances extérieures.

Enfin, on doit l'opposer soigneusement au sentiment : l'amour et l'amitié, les préférences multiples, les sentiments qui nous attachent aux divers groupes sociaux, assurent le rôle que joue l'instinct chez l'animal ; ils inspirent nos pensées, ordonnent nos actions, et, si puissants soient-ils parfois, ils nous livrent le monde en nous adaptant à lui.

La passion est bien différente. Qu'elle trahisse les retours obscurs de l'instinct ou qu'elle adopte les finesses de l'imagination, elle demeure une servitude. Loin d'être une tendance exclusive qui traduirait notre être profond, elle développe toutes les conséquences d'une méprise.

Nous allons faire le commentaire d'un texte de Descartes, extrait d'une lettre, qu'il a adressé à la Princesse Elisabeth de Bohême en 1645, avec laquelle, il entretenait de

fréquentes correspondances sur ce problème des passions. Des lettres dans lesquelles il approfondissait l'argumentation, en répondant aux questions de sa correspondante. La Princesse a participé à la composition de ce Traité, écrit en français, et qui fut publié et distribué en Novembre 1649.

Avant de commencer la lecture et le commentaire de cette lettre, je voudrais dire combien j'ai d'estime et d'admiration pour ce philosophe, qui a toujours préféré ce froter à la réalité du monde, dans sa vie privée, dans ses voyages, avec ses amis ingénieurs (fasciné qu'il était par le développement technique), rendant toujours sa pensée philosophique vivante et éclairante pour notre existence. Bien que ses thèses métaphysiques devinrent très célèbres et influentes, il disait ne consacrer que peu de temps à leur élaboration, leur préférant ses études mathématiques, physiques ou physiologique, ou bien aussi l'observation et le commerce avec ses contemporains. Il se méfiait beaucoup des pensées que « les hommes de lettres font, enfermés dans leur cabinet », comme il le dit, et leur comparait plus favorablement, les hommes de métier, dont les résultats se voient immédiatement dans l'ouvrage même.

« Mais souvent la passion nous fait croire certaines choses beaucoup meilleures et plus désirables qu'elles ne sont ; puis, quand nous avons pris bien de la peine à les acquérir, et perdu cependant l'occasion de posséder d'autres biens plus véritables, la jouissance nous en fait connaître les défauts, et de là viennent les dédains, les regrets et les repentirs. C'est pourquoi le vrai office de la raison est d'examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont, en effet, les plus désirables ; (...)

Au reste, le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite, afin, qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques-unes, pour avoir les autres, nous choisissons toujours les meilleures. Et pour ce que celles du corps sont les moindres, on peut dire généralement que, sans elles, il y a moyen de se rendre heureux. Toutefois, je ne suis point d'opinion qu'on les doive entièrement mépriser, ni même qu'on doive s'exempter d'avoir des passions ; il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelque fois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès ». Lettre à Elisabeth (1645).

Quel problème se pose Descartes ?

L'homme est un être de raison. Certes, mais partout nous constatons que les hommes n'obéissent souvent qu'à leurs passions, souvent les plus destructrices. Quelle place l'homme doit-il réserver aux passions dans son existence ? Peut-il et doit-il se priver de toutes ? Peut-il cependant, régler ses passions et en tirer quelques profits ?

Dés la première phrase, la passion apparaît avec une certaine force, comme quelque chose de foncièrement impétueux. L'impétuosité de la passion contraint les hommes à précipiter leur jugement et à tenir pour plus grand, ou plus importants qu'ils ne le sont

en réalité tel ou tel plaisir, tel ou tel bien. La passion ne permet pas à l'homme de savoir vraiment ce qui est ; bien au contraire, elle brouille et déforme son savoir en lui faisant croire que « certaines choses sont « meilleures et plus désirables qu'elles ne sont » Qu'elles sont ces choses ? Qu'est-ce que la passion ?

Cherchons la réponse dans le texte même de Descartes. Ce texte débute par une restriction introduite par la conjonction de coordination « mais ». Descartes indique que la passion restreint et perturbe ce qui en théorie ou selon une règle générale devait avoir lieu.

Quelle est cette règle ?

Le texte indique que Descartes oppose la passion à la raison. La règle à laquelle la passion déroge est celle de la raison.

Selon la règle de la raison, chaque plaisir se devrait mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit, et c'est ainsi que nous mesurons ceux dont les causes nous sont clairement connues.

« Chaque plaisir se devrait mesurer », cette remarque de Descartes, indique qu'en fait, les choses ne se déroulent pas toujours selon la règle de la raison. La passion fausse, ou dérègle la mesure des plaisirs, laquelle n'est censée accepter comme critère que le plus ou moins degré de perfection de tel ou tel plaisir.

Or dès lors que le corps est de la partie, la clarté de la connaissance rationnelle des causes des plaisirs, cède souvent le pas à une sorte d'obscurité qui entrave toute mesure. En effet, l'esprit, en tant qu'il est uni au corps, produit « certaines choses », comme le dit Descartes, qui se présentent confusément à l'imagination. Ces choses, les objets de notre passion, paraissent souvent plus grandes qu'elles ne sont. (voir exemple du premier amour de Descartes : la petite fille qui « louche »).

Avec la passion, l'homme cesse d'être un esprit transparent et découvre l'opacité du corps. Les passions sont déformantes. Leur provenance doit être recherchée dans l'homme lui-même, c'est-à-dire dans « l'esprit en tant qu'il est soumis au corps ». C'est dans l'épaisseur du corps que naissent les passions. La passion vient de ce que le corps fait en quelque sorte mouvement vers l'âme. Les passions sont ainsi la traduction dans l'âme des mouvements corporels.

Nous savons que sur un plan intellectuel, Descartes comprend l'homme comme un tout, formé de deux substances, une substance corporelle, et une autre, la substance spirituelle ou âme. Nous savons que l'âme agit sur le corps ; ce sont nos actes volontaires (lever le bras quand je le veux, par exemple). Le corps peut agir sur l'âme (par exemple, la souffrance ou le plaisir que j'éprouve).

Cependant il existe une autre catégorie d'action du corps sur l'âme, c'est celle qu'il produit en affectant l'âme, mais que l'âme rapporte à elle-même, et il ajoute, dans cette définition : « quand l'âme subit son union avec le corps, elle pâtit, éprouve confusément sa servitude au lieu d'en triompher par la connaissance et la résolution ».

En somme l'âme se croit la cause de l'impulsion et du plaisir qu'elle éprouve, alors qu'en réalité, la cause est enfouie dans le corps et l'ignore totalement. Par exemple, l'alcoolique croit que sa volonté est clairement à l'origine de son choix, alors qu'en réalité, il subit un processus neurophysiologique, (l'addiction), qui est la véritable cause de son habitude de boire. Cette méconnaissance des véritables causes de nos passions est à l'origine des maux de l'homme. En fait nous ignorons beaucoup de choses

qui se passent en notre corps, mais ce qui fait la passion, c'est de croire que nous sommes la cause de certains désirs, alors que nous sommes l'effet d'un processus physiologique ignoré.

La passion est donc une erreur. Ce qui caractérise cette erreur passionnelle, ce n'est pas seulement l'ignorance des causes qui nous font agir, c'est aussi son refus du temps. Comme le dit Ferdinand Alquié : Le passionné, en effet, semble être celui qui préfère le présent au futur, le passé au présent (Freud développera aussi cette fascination pour le passé, qu'il nommera « fantasme »). La passion voudrait en quelque sorte l'éternité, et ajoute Alquié : « (le passionné) se souvient en croyant percevoir, il confond, il se berce de rêve, il forge la chimère de l'éternité ». Deux erreurs donc, qui dans la confrontation avec le réel, est inévitablement vouée à l'échec.

Ce rapport obsessionnel et fantasmé de la passion, avec le passé, me fait songer à ce beau film de François Truffaut : « La femme d'à côté », de 1981, avec Gérard Depardieu et Fanny Ardant. Tout le scénario est construit sur l'image fantasmée d'une rencontre furtive entre deux personnes, Mathilde et Bernard, qui deviendront amants. Image fantasmée et furtive, car ils se sont déjà connus, aimés et séparés, sept ans auparavant. Ce n'est que par hasard, lors d'une installation dans une nouvelle maison, qu'ils se revoient, furtivement, en ouvrant leurs volets. Nous savons dès ce moment que le processus de la passion est mis en place : L'absence totale de communication véritable (ils n'ont rien à échanger. Ce qu'ils aiment, c'est leur amour) ; le souvenir ému du passé ; l'image fantasmée de leur ancienne passion, entraperçue en un clin d'oeil ; et pour bien le déclencher, l'histoire d'une amie qui a failli se laisser mourir d'amour, il y a vingt ans (et qui ne regrette rien). La fin mortelle de leur passion est déjà là, comme pour toute grande passion. Mathilde organisera leur mort, pendant une dernière étreinte amoureuse, avec son amant, et laissera ce dernier message, qui est selon moi, toute la passion amoureuse : « Ni avec toi, ni sans toi ».

Revenons au texte de Descartes, et commentons la suite :

L'expérience, dit Descartes, nous montrera tous les défauts de notre passion, d'où ces maux que nous connaissons, comme « les dédains, les regrets et les repentirs ». Ces maux naissent d'une erreur d'évaluation provoquée par la passion. L'homme s'aperçoit de son erreur en essayant de tirer satisfaction de ces biens surestimés, et en voulant en jouir.

Puis il ajoute, si l'on veut éviter de faire fausse route, en cherchant à acquérir des biens qui n'en valent pas la peine, l'homme doit se servir de sa raison. Il peut ainsi évaluer à leur juste valeur, les biens qu'il désire acquérir. La raison a une fonction de discrimination. En fait, nous sommes ici assez proche de la pensée épicurienne, car il ne s'agit pas de raison moralisatrice, mais de raison ordonnatrice, calculatrice, et donc discriminante.

Il s'agit de la conduite de la vie, c'est-à-dire de la vie pratique. C'est en médecin qu'il faut régler ses mœurs et maîtriser ses désirs et ses passions. Il y a trois exigences de la philosophie cartésienne : -conserver sa santé ; -conduire sa vie ; - régler ses mœurs. Les biens ne sont pas jugés en fonction d'une évaluation morale a priori, mais il suffit seulement d'en connaître clairement leur nature, leurs effets. Et dans la vie

pratique, Descartes accorde une certaine importance à l'expérience. Si l'homme ne peut ni ne doit supprimer les passions (ce qui reviendrait à supprimer le corps), il faut qu'il apprenne à en faire bon usage, sous le contrôle de la raison et avec l'aide de l'expérience. Seule notre expérience reste capable de savoir, si tel ou tel bien nous est profitable, et nous sommes en ce domaine, tous très différents des uns et des autres.

Lorsque Descartes parle de la valeur d'un bien, cela a deux sens : soit celui d'une force en relation avec l'âme (un bien purement spirituel), soit la valeur signifie le fait qu'une chose est désirée (la valeur d'une chose, vient de ce que je la désire). Dans ses deux cas, la valeur doit être mesurée par notre connaissance. Nous savons bien, que la force de l'âme ne suffit pas, sans la connaissance. Ma force de caractère, comme l'on dit, reste impuissante si j'ignore la nature, les causes et les effets d'un bien que je désire. Ce n'est qu'en connaissant bien les causes et les effets du tabagisme, que je puis volontairement m'abstenir de fumer.

Pour Descartes, l'homme est la mesure, posée par lui-même, pour fonder toute vérité. Vous vous rappelez certainement, ce grand principe de la métaphysique cartésienne : l'« indépendance absolue de ma volonté à l'égard de tout ce qui me sollicite ». Bien entendu, cette volonté ne peut me conduire qu'à l'erreur si elle ne s'accompagne pas de connaissance rationnelle.

Dans la deuxième partie du texte, Descartes reprenant le dualisme, passion/raison, souligne cette hiérarchie entre les perfections du corps et celles de l'esprit : « Celles du corps étant moindre, on peut dire *généralement* que sans elles, il y a un moyen de se rendre heureux ». L'adverbe *généralement* montre que les principes doivent être toujours confrontés aux faits, et que les plaisirs du corps ne sont point rejetés, car toutes les passions sont le propre à l'homme.

Ainsi, dans la dernière phrase, Descartes, confirme que les hommes ne doivent pas s'exempter d'avoir des passions. Il suffit que la raison les apprivoise. Cependant nous comprenons bien, que pour apprivoiser la passion, quand elle est déjà là, il faut une force capable de la maîtriser. La raison doit les apprivoiser.

Toutes les passions sont bonnes et utiles à la vie, et il serait inhumain d'exiger la privation de toute passion. Molière, qui admirait Descartes, a admirablement montré le ridicule et l'hypocrisie de cette morale répressive. Il faut souligner encore, comme pour Corneille, que la volonté ne consiste pas en un écrasement de la passion. Il ne faut pas entendre la notion de volonté, comme le pouvoir de se réprimer, de faire taire ses désirs. Pour un Descartes, au contraire, la perfection morale réside dans l'harmonie du désir et de la liberté. Et cette harmonie se réalise dans les âmes généreuses : ce que nous allons voir de suite.

Dernière phrase du texte, la plus étonnante, car elle semble être en contradiction avec l'argumentation qui précède.

« ...elles sont quelques fois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès ».

Quelle surprise de lire sous la plume de Descartes, le mot excès !

L'excès, c'est ce qui rompt la mesure. C'est donc, au nom de la raison, condamnable.

Or, pour Descartes l'excès peut être le propre d'une grande âme ; ce qui caractérise le sublime, le merveilleux d'une action, lorsqu'elle est conduite avec passion. L'excès ne signifie donc pas ce qui rompt la mesure, ce qui n'obéit pas à la raison, mais ce qui est généreux, incite à la vie noble ou sublime. Dans la générosité, l'homme s'émerveille de sa volonté. Non pas par orgueil, mais par cette humilité vertueuse qui caractérise son action. La grande âme, c'est celle qui est excessive, au sens où elle consiste dans le libre élan de la générosité. Non pas une générosité de principe, froide, mais celle qui vient du cœur, qui repose sur une passion. Il y a des vertus sans gloire, comme on le dit de certaines victoires. Mais il y en a d'autres qui repose sur le libre-arbitre. La vertu, lorsqu'elle est pure habitude, dressage et probablement frustration, n'a aucune valeur. Nos vertus n'ont de valeur que par la liberté de notre esprit. Les morales répressives sont vaines et hypocrites, comme je le disais. Il dépend seulement de nous, que nos passions soient aussi des vertus. Ce qui fait la grandeur d'une belle âme, comme l'on disait au Siècle de Descartes, c'est son excès, c'est-à-dire, la force de toute sa volonté, face aux tentations, que n'éprouvent pas les âmes froides, sans oublier le doute qui traverse l'esprit des plus généreux. C'est peut-être dans le doute que s'affirme la vraie croyance, et c'est dans la passion la plus vive que s'affirme le sage (Socrate aime passionnément le bel Alcibiade, mais il fait de cette passion, l'élan de sa générosité, qui mènera son disciple vers son complet épanouissement, vers la réalisation de son être).

En somme pour Descartes, et c'est là l'originalité de cette morale des passions, toutes les passions peuvent être bonnes, (excepté la colère), lorsqu'elles sont élevées par la générosité. Il écrit à ce propos, dans une lettre adressée au Marquis de Newcastle : « Les hommes que les passions peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. Il est vrai qu'ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume lorsqu'ils ne les savent pas bien employer, et que la fortune leur est contraire. Mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître, et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous ».

Un dernier point critique s'impose, au regard de cette maîtrise des passions par la raison. Que faire lorsque la passion a totalement emprisonné l'esprit d'un homme ? Sans nul doute il ne peut pas aisément biffer cette passion. C'est alors que nous pouvons penser au mécanisme des passions : si comme nous le savons, l'âme peut agir sur le corps, elle peut développer des sentiments assez forts pour contrarier la passion. C'est ce que dit Descartes, en disant que nous pouvons détourner (et non supprimer) une passion, en se donnant, je le cite : « la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter ».

Ainsi, comme nous le faisons pour un enfant excessivement peureux, nous pouvons stimuler son orgueil, le comparer à d'autres, afin de déclencher en lui la force nécessaire pour combattre sa peur. Ainsi il en va semblablement des soldats, qui, devant le danger, se mettent à trembler, et qui opposent à cette passion nuisible, que constitue la peur, une autre passion aussi forte : la passion de la gloire. En somme, certaines passions peuvent trouver leur dépassement, comme dans le mouvement de

l'histoire chez Hegel, avec une autre passion. C'est ce que nous allons voir dans l'exemple d'une tragi-comédie de Corneille.

Je vais, pour cette dernière partie, illustrer cette théorie cartésienne de la passion, en évoquant une grande pièce, cette tragi-comédie de Corneille : « Le Cid ». Je m'appuierai sur les analyses de Paul Bénichou : « Morales du grand Siècle », et particulièrement sur ce chapitre (« le héros cornélien ») où il développe les liens qui unissent la pensée de Descartes et celle de Corneille dans son théâtre.

Résumé du Cid : Don Diègue et le Comte de Gormas ont décidé d'unir leurs enfants Rodrigue et Chimène qui s'aiment. Mais le Comte, jaloux de se voir préféré Don Diègue pour le poste de précepteur du Prince, donne un soufflet à son rival. Don Diègue, affaibli par l'âge et trop vieux pour se venger lui-même, remet sa vengeance entre les mains de son fils Rodrigue qui, déchiré entre son amour et son devoir, finit par écouter la voix du sang et tue en duel le père de Chimène. Chimène essaie de renier son amour et le cache au roi, à qui elle demande la tête de Rodrigue. Mais l'attaque du Royaume par les maures, donne à Rodrigue l'occasion de prouver sa valeur et d'obtenir le pardon du Roi. Plus amoureuse que jamais de Rodrigue devenu un héros national, Chimène reste sur sa position et obtient du Roi un duel entre Don Sanchez qui l'aime aussi, et Rodrigue. Elle promet d'épouser le vainqueur. Rodrigue victorieux reçoit du Roi la main de Chimène : le mariage sera célébré dans un délai d'un an.

Paul Bénichou place sa thèse sur la nature du héros cornélien, et montre que celui-ci aspire à la plus complète réalisation de lui-même. Mais, le héros cornélien ne nous ressemble pas, il est fait de la pâte puissante des passions, et leur personnalité triomphe cependant de leurs tendances dominantes. Rodrigue sera le héros de l'honneur familial et féodal (Nous sommes en Espagne au Moyen-Âge).

Je cite Bénichou : « Le sublime cornélien naît donc d'un mouvement particulier par lequel l'impulsion humaine, sans se nier ni se condamner, s'élève au-dessus de la nécessité. C'est un mouvement directement jailli de la nature, et qui pourtant la dépasse, une nature supérieure à la simple nature. Nature par la démarche ouverte de l'ambition, que ne tempère aucune gêne, et plus que nature, par la puissance que le moi s'attribue d'échapper à tout esclavage. La vertu cornélienne est au point où le cri naturel de l'orgueil rencontre le sublime de la liberté. La grande âme est justement celle en qui cette rencontre s'opère ».

Le héros recherche la plus haute image de lui-même, non qu'il aurait quelque volonté de puissance, quelque ambition de réussite, ou de prestige, mais seulement cette estime de soi, qui fait la grande âme, c'est-à-dire une volonté libre et souveraine, sans autre intérêt, que de s'accorder avec sa raison. Certes il doit obéir au code de l'honneur, mais il reste libre de toute détermination négative et arbitraire.

Deux grandes passions se croisent chez les deux héros de cette pièce : l'amour et l'honneur sont totalement partagés par Rodrigue et Chimène. Mais cet amour ne se comprend qu'en termes de perfection la plus haute. Il y a bien un puissant élan, sensuel

et bouillant, dans cette passion amoureuse, mais cette passion s'établira sur une grande estime réciproque.

En fait je me demande si l'on n'a pas affaire ici, à ce qui s'est produit à la fin du Moyen-Âge, c'est-à-dire l'amour courtois. Je tiens cette idée du « Dialogues » de Gilles Deleuze. L'amour courtois implique des épreuves qui repoussent le plaisir, ou du moins repoussent la terminaison du coït. Peut-être, sommes-nous, dans « Le Cid », entre l'amour chevaleresque et l'amour courtois. Dans l'amour chevaleresque, la vaillance donnait droit à l'amour ; ce qui est bien tel à la fin de cette tragi-comédie. Mais si l'on considère, au contraire le début, alors la vaillance devient intérieure à l'amour, et où l'amour inclue la vaillance. Deleuze donne cet exemple pour montrer que le désir n'est pas le corollaire d'un manque, ou si l'on veut, ce désir est pure positivité.

Rodrigue est invincible parce qu'il aime et se sent aimé. L'estime attise l'amour et l'amour attise l'estime et la gloire. Nous sommes bien là dans l'idéal romanesque et héroïque de l'amour courtois du Moyen-Âge.

Ces deux passions, l'amour et l'honneur, s'articulent l'une avec l'autre, et se poussent l'une par l'autre au-delà d'elles-mêmes, comme le ferait une échelle double. L'honneur ne triomphe pas de l'amour, il le contraint à se dépasser, à renoncer à ses aspirations immédiates pour survivre dans son essence même.

Acte 1, scène 6 : Chimène : « J'attire en me vengeant sa haine et sa colère ;  
J'attire ses mépris en ne me vengeant pas ».

Ce qui est remarquable c'est que l'honneur ne serait rien sans l'amour. Les deux passions s'obligent à un dépassement.

L'honneur sans vertu, c'est vaincre sans gloire.

La vertu sans passion est une simple habitude.

LECTURE DES PASSAGES : - Acte 1, scène 1. Les grandes passions ne peuvent réussir qu'au prix du sang (Roméo et Juliette). La tragédie annonce la couleur dès le début.

- Acte 1, scène 5. La vengeance : Un devoir absolu. l'honneur des Chevaliers. Il ne s'agit pas d'une passion aveugle, comme un coup de sang, qui subit une pression incontrôlée.

- Acte 3, scène 4. L'extraordinaire et grandiose articulation des deux passions. Apparemment contradictoires, elles se fortifient, cependant, l'une par l'autre.

Nous en terminerons avec cette évocation du héros cornélien , qui dans « Le Cid » de Corneille, nous montre ce que signifie cette générosité des grandes

âmes, cette morale des passions. Une morale fondée sur cette libre expansion des individualités, ou la raison, n'est pas cette contrainte répressive, disons une « moraline », pour parler comme Nietzsche. La raison, chez Corneille, comme chez Descartes, montre le chemin à la générosité, et comme le dit Bénichou, jamais, « elle n'est l'ennemie du moi ».

La prochaine fois, nous aborderons l'analyse spinoziste du désir.

**Mercredi 24 Septembre : Le désir comme puissance d'affirmation et de création. Spinoza : « Ethique » (L. 3 et 4)**  
Spinoza (1632-1677)



*Vermeer - Vue de Delft*

Pour commencer, avant d'approfondir la conception spinoziste du désir comme puissance d'affirmation et de création, j'aimerais souligner le point le plus important de la philosophie de Spinoza :

C'est une philosophie de la vie :

En quoi consiste t-elle ? Toute l'œuvre de Spinoza consiste à dénoncer, tout ce qui nous sépare de la vie, et toutes les valeurs tournées contre la vie, et liées aux illusions que produit notre conscience.

Deleuze, dans son texte très éclairant : « Spinoza. Philosophie pratique », souligne cet aspect essentiel de cette philosophie de la vie, en montrant comment l'« Ethique » trace le portrait, dit-il, de « l'homme du ressentiment ». Ce terrible ressentiment qui empoisonne la vie, comme Spinoza le dit dans L'« Ethique, L.4 » : « Et ils ne sont pas moins insupportables à eux-mêmes, ceux-là qui savent briser les âmes au lieu de les fortifier. C'est pourquoi beaucoup ont préféré vivre parmi les bêtes que parmi les hommes. De même, des enfants et des adolescents qui ne peuvent endurer d'une âme

égale les réprimandes de leurs parents se réfugient dans le métier militaire, choisissent les inconvénients de la guerre et l'autorité d'un tyran plutôt que les avantages domestiques et les remontrances paternelles et supportent qu'on leur impose n'importe quel fardeau, pourvu qu'ils se vengent de leurs parents ».

Ce qui empoisonne la vie ce sont aussi, dit Deleuze, les catégories du Bien et du mal, de faute et de mérite, de péché et de rachat. De même pour la haine, « y compris la haine tournée contre soi, la culpabilité ».

Ainsi Spinoza va-t-il proposer une typologie des modes d'existences, une éthologie, pourrait-on dire, de nos désirs et de nos passions. Il va dénoncer trois sortes de personnages : l'esclave, le tyran et le prêtre. L'esclave c'est l'homme aux passions tristes (la haine par exemple), le tyran, c'est celui qui exploite ces passions tristes pour asseoir son pouvoir (la crainte, la cupidité, l'envie...), et le prêtre, qui s'attriste sur la condition humaine et les passions de l'homme, pour justifier sa répression morale, la culpabilité et la superstition.

Évidemment, nous ne pouvons pas ne pas penser à Nietzsche, que Spinoza annonce, par sa dénonciation des valeurs qui nuisent à la vie. La vraie philosophie ne peut pas être un culte de la mort (« philosopher c'est apprendre à mourir »), la vraie philosophie est une affirmation de la vraie vie. De même, Spinoza s'oppose à Platon, qui, nous l'avons vu, fait du désir une mutilation de notre nature, de notre essence. Nous verrons, au contraire, que pour Spinoza, le désir est l'essence même de l'homme.

La philosophie est à la fois spéculation et action, intelligence et vie. Notre unique salut est dans la connaissance des sciences et de la philosophie (science et philosophie ne se distingueront, qu'à partir du développement des sciences expérimentales au 17<sup>ième</sup> siècle).

Pour Spinoza Dieu est la Nature, ou la raison absolue. C'est un dieu immanent, qui n'a rien de transcendant (C'est peut-être en cela que Spinoza fut haï pour son athéisme). De même, la vraie vie n'est pas en dehors du monde, de notre monde ; il n'y a pas d'arrière monde. Le seul être qui soit est le réel. De même, la pensée est la vie, et non quelque chose d'extérieur à la vie; seuls les ignorants et les fous séparent penser et exister, dit Spinoza.

Précisons la signification de cette immanence et cette transcendance chez Spinoza : La philosophie de Spinoza est généralement considérée comme le type d'une philosophie de l'immanence. Récusant aussi bien la notion de création que celle de finalité, Spinoza abandonne toute idée de transcendance, c'est-à-dire rejette le socle métaphysique des religions du livre (Bible). Dieu (ou la Nature) est immanent à ce monde, intérieur à celui-ci, lié à ses propres lois ; il est la rationalité du monde. Par opposition à transcendance, qui caractérise une nature supérieure et radicalement différente et séparée du monde sensible : par exemple la transcendance divine.

C'est une philosophie de la joie.

L'éthique spinosiste est d'abord une morale concrète qui s'oppose au calvinisme. Elle intègre joyeusement, avec l'esprit libre, les plaisirs du corps et de l'esprit dès lors qu'ils sont autonomes. Ainsi Spinoza écrira livre 4 : « Aucune divinité, nul autre qu'un

envieux ne se réjouit de mon impuissance et de ma peine, et nul ne tient pour vertu nos larmes, nos sanglots, notre peur et toutes ces manifestations qui sont le signe d'une impuissance de l'âme ; bien au contraire, plus grande est la joie dont nous sommes affectés, plus grande est la perfection à laquelle nous passons, c'est-à-dire plus il est nécessaire que nous participions de la nature divine ».

Et il ajoute : « Il appartient à l'homme sage, dis-je, d'utiliser pour la réparation de ses forces et pour sa récréation des aliments et des boissons agréables en quantité mesurées, mais aussi les parfums, l'agrément des plantes vives, la parure, la musique, le sport, le théâtre et tous les biens de ce genre dont chacun peut user sans aucun dommage pour l'autre ». Et Romain Rolland ajoute à cette citation, une autre citation, dans un petit texte, (L'éclair de Spinoza) où il rapporte sa première découverte passionnée de Spinoza : « User des choses de la vie, et en jouir autant que possible... Se réunir aux autres et tâcher de les unir, car tout ce qui tend à les unir est bon... s'efforcer de partager sa joie avec les autres... s'unir, en pleine connaissance, avec toute la nature... et cet écrivain pacifiste d'ajouter : « Embrassons-nous, millions d'êtres ! » (Ecrits de 1924).

Spinoza, contrairement aux puritains, aux calvinistes et autres rabbins « intégristes », pense que l'homme, s'étant libéré des passions tristes ou nuisibles, peut poursuivre son bien véritable, en s'intégrant intelligemment et joyeusement dans sa condition d'individu singulier, peut jouir de soi et être heureux.

Ainsi la célèbre proposition 67 de l' « Ethique » : « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie ».

### Désirs et passions chez Spinoza :

L'on disait à propos du « Traité des Passions » et du théâtre cornélien, que ce Grand Siècle ne voulait pas opposer raison et passion, et pense même une possible articulation de l'un par l'autre. Le conservatisme, ou le puritanisme, (cible de Molière et des Libertins) au contraire ne pense qu'une lutte entre les deux, et qu'il est sage et vertueux de dompter ses passions. La raison aurait pour tâche que de réprimer, restreindre, sacrifier, censurer, refouler (dirait Freud), certains de nos désirs (sexuels en particulier) et nos passions.

Cependant, Descartes reste très optimiste, quant à la possibilité, par notre seule volonté, qui assimile à une puissance infinie, égale en l'homme et en dieu, de pouvoir commander nos sentiments, nos affections, nos désirs ou nos passions. Pouvons-nous acquérir un empire absolu sur nos désirs et passions ? C'est sur ce point que Spinoza s'opposera à Descartes. Pouvons-nous prétendre être un empire dans l'empire de la nécessité que constitue notre nature ? Spinoza, en effet, ne pense pas la liberté comme ce pouvoir de se déterminer indépendamment de toutes nécessités. Cette substitution, de la nécessité, au libre-arbitre, va se faire en termes de puissance d'agir. En fait, parce que les passions sont des idées inadéquates, elles ne peuvent pas atteindre notre puissance d'agir. Le rapport passion/raison ne se comprend pas en termes moraux, mais uniquement en termes de puissance. La raison, en tant qu'elle est l'essence de notre

esprit, elle peut comprendre la nécessité, et donc elle grandit notre puissance d'agir. En fait raison et passion poursuivent plus ou moins efficacement la réalisation de cette puissance d'agir. Quelle est donc cette puissance d'agir ? Pour Spinoza, comme il dit dans l'« Ethique », chaque chose, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être ». Que nous ayons ou non des idées adéquates, chaque être va poursuivre cet effort.

D'où la définition du désir : (lire « Ethique »3. Définitions des sentiments p.52)

« 1- Le désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée par une de ses affections, à faire quelque chose.

Explication : Nous avons dit plus haut (en 3 scolie 2) que le désir est la tendance (appetitus) consciente de soi ; or la tendance est l'essence de l'homme, en tant qu'elle est déterminée à faire ce qui est utile à sa conservation ; mais j'ai fait observer dans cette même scolie, que je ne reconnais nulle différence entre la tendance humaine et le désir. En effet, que l'homme soit conscient ou non conscient de sa tendance, cette tendance reste cependant une et identique. Ainsi, pour ne pas avoir l'air de faire une tautologie, je n'ai pas voulu expliquer le désir par la tendance, mais j'ai eu soin de le définir de façon à comprendre dans le désir tous les efforts naturels de l'homme que nous nommons tendance, volonté, désir ou instinct (Impetus). J'aurais pu dire : le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose ; mais il n'aurait pas découlé de cette définition que l'esprit puisse être conscient de son désir (ou tendance). (...) J'entends donc par le mot de désir tous les efforts, instincts (impetus), tendance (appetitus), ou volitions de l'homme ; tous varient avec la disposition changeante d'un même homme, et souvent s'opposent si bien les uns les autres que l'homme est entraîné dans des sens opposés, et ne sait pas où se tourner ».

« C'est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée, par une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose...J'entends donc ici sous le nom de désir tous les efforts, impulsions ; appétits et volitions de l'homme ; ils sont variables, selon l'état variable d'un même homme et souvent opposés les uns aux autres, au point que l'homme est entraîné en divers sens et ne sait où se tourner ». Le désir, c'est l'appétit conscient, de lui-même. Le désir n'est que le fait de l'existence, lorsque nous avons conscience des conditions sans lesquelles cette existence ne serait pas possible ; le désir est un fait naturel, inséparable de l'existence, il est l'existence même, en précisant comme le dit Alain, dans son Spinoza : « Le désir est l'existence même, en tant qu'elle ne contient jamais en elle sa propre négation ». Le désir est la positivité même de l'existence. Ce qui est vrai pour toute chose : dès lors qu'elle existe, rien en elle ne la pousse à l'autodestruction. Il s'ensuit qu'il n'y a rien hors du désir dont il manquerait. En fait, c'est le désir qui constitue le manque, en constituant tel objet comme désirable. De même qu'il n'y a pas de désirable en soi, il n'y a pas de manque préalable, que le désir chercherait à combler.

Cependant, nous comprenons bien que ce n'est donc pas notre libre-arbitre qui juge les choses, c'est cette tendance naturelle, le désir, qui va nous déterminer à juger les choses bonnes pour nous. Comme il le dit : « nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous faisons l'effort vers elle, que nous la voulons et tendons vers elle par appétit ou désir ». En somme c'est le désir qui porte en lui la valeur ; le désir est producteur de valeur. Il n'y a pas non plus, d'indépendance de notre entendement, ou de notre faculté de juger, indépendante du désir. L'homme est désir. Pour la même raison, Spinoza réfute toutes notions absolues et universelles de bien et de mal, au profit de celles de bon et de mauvais, d'utile et de nuisible. Il dira dans l' « Ethique 4 » : « La musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour qui éprouve de la peine, mais pour le sourd elle n'est ni bonne ni mauvaise ».

Nous comprenons également, que Spinoza réfute totalement cette notion cartésienne de libre-arbitre, pour lui substituer celle de nécessité ; nécessités du corps et de l'esprit (l'âme et le corps n'étant qu'un même être, considéré selon deux points de vue), que l'esprit ne peut tout contrôler, tout saisir, tout maîtriser, puisqu'il dépend de tout des choses, et du corps. Nous ne sommes donc plus transparent à nous-mêmes, et si nous sommes conscients, nous ne le sommes, que des effets des choses qui nous font agir, mais souvent peu des causes de ces actions. Je peux donc désirer, sans savoir pourquoi je désire.

Personne jusqu'ici n'a connu la structure du corps assez exactement, pour en expliquer toutes les fonctions ; ce qui prouve assez que le corps, par les seules lois de sa nature, peut beaucoup de choses, dont notre esprit reste souvent étonné. C'est ce qui justifie la définition de l'esprit selon Spinoza : « L'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps. C'est-à-dire un certain mode de l'étendue existant en acte, et rien d'autre ». L'esprit humain est le corps.

Nos actions semblent dépendre de notre libre consentement, alors que souvent, pour les désirs forts et irrépressibles, nous croyons vouloir l'objet de notre désir, entre tous les autres possibles, alors que souvent, la seule expérience nous fera regretter notre choix et donc notre folie. C'est ainsi dit Spinoza : qu' « un homme ivre aussi croit dire d'après un libre décret de l'esprit ce que, revenu à son état normal, il voudrait avoir tu ; de même le délirant, la bavarde, et beaucoup des gens de même farine croient parler selon un libre décret de l'esprit, alors que pourtant ils ne peuvent contenir leur envie de parler ».



*Portrait de Van Jan Fabus par Gérard Ter Borch, dit « portrait d'un homme ivre »*

Nous voyons bien que pour Spinoza, comme Nietzsche et Freud plus tard, le désir ne se confond pas avec la conscience. Ce que la conscience sait de nos actes est proprement illusoire. La cause de nos actions est souvent hors de notre conscience, et ce n'est pas parce que nous ignorons cette cause qu'elle n'existe pas.

Par conséquent, notre seule liberté consistera dans la connaissance de ce qui nous détermine, et ainsi, la cause du désir, connue, pourra soit augmenter notre puissance d'agir, ou la diminuer. Cette puissance d'agir, cet effort d'une chose à persévérer dans son être, Spinoza la nomme « conatus ». Ce « conatus » est puissance effective ou actuelle et non volonté de puissance, comme chez Nietzsche. Le « conatus » de l'homme n'est rien d'autre que l'essence de l'homme. Assumer notre essence c'est notre puissance. Ce n'est pas une conquête de soi par des normes ascétiques, contraires à soi, mais c'est réaliser son être propre. Nous-nous passons du désir de richesse, par exemple, non pas par ce que nous nous en privons, mais parce que nous avons développé notre joie de comprendre, qui est autrement meilleur que l'acquisition de la richesse. Seuls les ignorants sont donc emportés par leurs désirs, prisonniers de leurs désirs, par ignorance, et non parce qu'ils obéiraient à une nature, qui aurait mis en eux leurs désirs. La plupart des hommes, croient que la perfection n'est pas de ce monde, ils opposent le réel à leurs aspirations et maudissent le monde tel qu'il est. Leur malheur est leur illusion. D'où les préjugés moraux, les superstitions, qui ne sont qu'ignorances. La Nature est le monde intelligible, et, comprendre, ce n'est pas rester extérieur à ce que l'on comprend, mais c'est saisir l'essence de cette chose, de ce monde. Il n'y a pas de transcendance, il n'y a pas d'arrière monde, dont nous aurions la nostalgie. Il n'y a que de l'être, et l'être que je suis, n'a comme essence, que d'affirmer son existence. En cela je pourrai rapprocher Spinoza de Sartre, pour qui également, seule l'existence est première : « L'existence précède l'essence ».

Cependant nous voyons bien que le désir peut tout autant produire la joie, que la tristesse. Pourquoi, plutôt que d'affirmer l'existence sur le mode de la joie, le désir, sur le mode de la tristesse, peut-il nier cette existence, et diminuer notre puissance d'exister ?

Pour cela Spinoza distingue deux types de désirs : le désir actif et le désir passif.

- *Le désir est passif* lorsque mon affirmation d'exister (le conatus), ne procède pas de la nécessité de ma nature, mais de la nécessité d'une nature extérieure à moi et qui agit sur moi. Sous l'effet de cette passion, je suis projeté vers des fins ou des objets qui peuvent m'attrister au lieu de me réjouir. En somme ces passions passives diminuent notre puissance d'agir.

Par exemple : Séduit par une personne, je peux m'attacher à elle, sans mesure, et pourtant elle me rend profondément malheureux. C'est le cas de ces passions amoureuses, s'établissant sur aucune nécessité de raison, ou aucune communication véritable, elles sombrent dans la déchéance ou la mort. (Ce que nous avons dit dans l'exemple du film de Truffaut : « La femme d'à côté »).

- *Le désir est actif*, lorsqu'il rencontre un objet ou une fin qui correspondent à ma nature. Comme le dit Deleuze, cette rencontre qui convient à notre nature, « on

dirait que sa puissance s'additionne à la nôtre : les passions qui nous affectionnent sont de joie, notre puissance d'agir est augmentée ou aidée ». C'est le cas de ces amours, qui sont joie, tout en étant encore des passions. Notre puissance d'agir est augmentée parce que ces passions convergent vers « un point de transmutation, dit Deleuze, qui nous permettra de nous en rendre maître, et par là dignes d'action, de joies actives ». C'est bien sûr le cas de l'amitié raisonnée, selon Aristote ; qui peut être une passion, puisqu'elle suppose l'estime de soi et celle des autres.

Toutefois, la partie n'est pas jouée, et il semble même qu'il est difficile d'atteindre à la parfaite maîtrise de ses désirs. En effet, je n'ai souvent pas une idée claire et distincte, ou adéquate de mon désir, et j'en fais souvent l'expérience en me fourvoyant dans des situations aliénées, où ma puissance d'exister est le jouet de forces extérieures méconnues. Combien de mes désirs peuvent être manipulés par des valeurs ambiantes. C'est le cas de nos préjugés, venant de notre éducation, par exemple. Descartes avait déjà perçu la grande difficulté à se défaire de nos préjugés, et ainsi, il pensait que « le malheur de l'homme est d'avoir été enfant », puisque c'est dans l'enfance que naissent les sources de nos préjugés. A savoir ceux transmis par l'admiration, ou la crainte que nous avons éprouvé enfants, et qui détermineront, sans en connaître la véritable origine, la plupart de nos désirs.

Spinoza tracera les voies par lesquelles nous tenterons de suivre cette éthique de la joie, en nous déjouant de tous ce qui dans notre nature, semble nous condamner aux mauvaises rencontres et aux tristesses. Deleuze souligne cette question propre à l'« Ethique », « comment parvenir à former des idées adéquates, d'où découlent précisément les sentiments actifs (alors que notre condition naturelle semble nous condamner à n'avoir de notre corps, de notre esprit et des autres choses que les idées inadéquates) ? Comment devenir conscient de soi-même, de Dieu et des choses (alors que notre conscience semble inséparable d'illusions) ? ». Nous comprenons que le seul chemin est la voie spéculative, la voie qui mènera vers la conquête de l'inconscient. (Nous retrouverons ce parallèle Spinoza et Freud dans notre prochain paragraphe).

Cette voie spéculative est celle qui s'efforce d'avoir une idée adéquate de son propre désir, grâce à notre faculté de comprendre, c'est-à-dire à notre entendement. Ainsi, écrit Spinoza : « Chacun a le pouvoir de se comprendre lui-même et de comprendre ses affects d'une façon claire et distincte sinon totalement, du moins en partie, et il a par conséquent le pouvoir de faire en sorte qu'il ait moins à les subir » Ethique 5. Cela supposera une critique rationnelle de l'imagination, de ses pouvoirs et des passions tristes.

Comme nous ne cessons pas de le dire, il y a un parallèle évident entre la philosophie de Spinoza et la psychanalyse freudienne. Ce que nous allons traiter maintenant.

Premièrement Spinoza souligne ce que l'expérience nous instruit, « que les hommes n'ont rien moins en leur pouvoir que leur langue et qu'ils ne peuvent rien de moins que régler leurs désirs ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Non pas que la parole serait insignifiante en elle-même, puisqu'elle peut nous induire dans une mauvaise voie ;

mais elle est au contraire lisible, puisqu'elle a une cause, pour ceux qui savent la déchiffrer, en retenant, que celui qui porte cette parole reste souvent illusionné par la signification de cette parole. Celui qui parle n'est pas le mieux placé pour comprendre. D'où évidemment le rapprochement que l'on peut faire entre ses remarques de Spinoza et l'interprétation freudienne. En effet, l'analyse des cas, montre à Freud combien la conscience est lacunaire, et combien il y a loin entre ce que dit le patient à propos de ses symptômes et ce que l'interprétation en dit. Nous savons comment l'inconscient dupe la conscience qui prétend de bonne foi justifier ses actes, alors que l'interprétation, que lui opposera l'analyse, démentira, point par point ses affirmations.

Prenons l'analyse d'un rêve, dans « la science des rêves » paru en 1900 (**lire : Le rêve du saumon fumé** »).

« Vous dites toujours, déclare une spirituelle malade, que le rêve est un désir réalisé. Je vais vous raconter un rêve qui est tout le contraire d'un désir réalisé. Comment accorderez-vous cela avec votre théorie ? » Voici le rêve :

« Je veux donner un dîner, mais je n'ai pour toute provision qu'un peu de saumon fumé. Je voudrais aller faire des achats, mais je me rappelle que c'est dimanche après-midi et que toutes les boutiques sont fermées. Je veux téléphoner à quelques fournisseurs, mais le téléphone est détraqué. Je dois donc renoncer au désir de donner un dîner ».

Ce qui vient d'abord à l'esprit de la malade ne peut servir à interpréter le rêve. J'insiste. Au bout d'un moment, comme il convient lorsqu'on doit surmonter une résistance, elle me dit qu'elle a rendu visite à une de ses amies ; elle en est fort jalouse parce que son mari en dit toujours du bien. Fort heureusement, l'amie est mince et maigre, et son mari aime les formes pleines. De quoi parlait donc cette personne maigre ? Naturellement, de son désir d'engraisser. Elle lui a aussi demandé : « Quand nous inviterez-vous à nouveau ? On mange si bien chez vous ». le sens du rêve est clair maintenant : Oui-da ! Je vais t'inviter pour que tu manges bien, que tu engraisse et que tu plaises plus encore à mon mari. J'aimerais mieux ne plus donner de dîner de ma vie. Le rêve vous dit que vous ne pourrez pas donner de dîner, il accomplit ainsi votre vœu de ne point contribuer à rendre plus belle votre amie ».

...On ne sait encore à quoi le saumon fumé répond dans le rêve : « D'où vient que vous évoquez dans le rêve le saumon fumé ? C'est, répond-elle, le plat de prédilection de mon amie ».

La dramatisation subtile du rêve par l'inconscient, ce repas qui ne peut pas se dérouler, cachant cette jalousie refoulée, envers sa meilleure amie : voilà toute l'illusion à laquelle la conscience cède naïvement. Pour Freud comme pour Spinoza, le désir ne se réduit pas à ce qu'en dit la conscience. Cette illusion n'est pas une simple aberration, mais bien un processus construit par le désir refoulé. (Ce dont nous parlerons lors de notre prochaine rencontre).

Il en va ainsi, pour nos désirs ordinaires comme pour ceux qui traversent la civilisation, la religion par exemple. Et tout ce qui semble mystérieux dans cette foi religieuse, comme le sont les miracles, ou les prophéties que rapportent les religions, qui rejettent toute tentative d'interprétation rationnelle, ou bien supposent une finalité transcendante, que les hommes ignoreraient et que dieu seul connaît.

En fait Spinoza refuse toute idée de finalité, et toute science des fins (La téléologie. A ne pas confondre avec la théologie) (**Lire extrait Ethique I.4**).

« Nous avons montré, en effet, dans l'appendice de la première partie, que la nature n'agit pas en vue d'une fin ; car cet Etre éternel et infini, que nous appelons Dieu ou la Nature, agit avec la même nécessité qu'il existe. C'est, en effet, par la même nécessité de nature qu'il existe et qu'il agit, comme nous l'avons montré (Proposition 1, partie 1). Donc, la raison, autrement dit la cause, pour laquelle Dieu ou la Nature agit, et qui le fait exister, est unique et identique. Ainsi, puisqu'il n'existe en vue d'aucune fin, il n'agit non plus en vue d'aucune fin ; mais, de même qu'il n'a aucun principe ou fin d'exister, il n'en a aucun d'agir. Aussi bien, ce qu'on appelle cause finale n'est rien que le désir humain, en tant qu'il est considéré comme le principe ou la cause primordiale d'une chose. Par exemple, lorsque nous disons que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle maison, nous n'entendons alors rien d'autre que ceci : un homme ayant imaginé les commodités de la vie domestique, a éprouvé le désir de construire une maison ». Il n'y a donc pas de cause finale qui préexisterait à la cause efficiente, que constitue le désir de construire une maison.

Pour lui l'idée de finalité vient de ce désir anthropomorphique que nous projetons sur toute chose. Nous pensons les choses et le monde comme nous pensons nos actions ; et Dieu aurait créé le monde à l'image de notre jardin. Les hommes, par ignorance et selon leur imagination, ont séparé le rationnel et le réel. Or le monde est un, et « ce qui est un, les hommes se l'imaginent multiple », dit Spinoza. Par exemple, c'est de cette ignorance, que provient la théologie de la création « ex nihilo ». La Genèse pose l'univers comme un ensemble constitué par Dieu, sans cause rationnelle, et dont la fin est dans la volonté divine. Dieu est immanent à ce monde-ci ; il est immanent à ses lois, et il est cette rationalité. Et comme Freud le dit aussi : « L'ignorance est l'ignorance. Nul droit à croire quelque chose n'en serait dériver ». Même si nous ne connaissons pas en tous points les origines du monde, il est absurde de refuser les avancés des théories de l'évolution et de s'en tenir à cet illusoire créationnisme. Mais ce sont souvent des interdits puissants qui empêchent notre puissance d'agir, comme le sont ces illusions qui font naître toutes les résistances. Résistances qui condamnèrent Spinoza (rejeté par la Synagogue de sa communauté. Même Mendelssohn, le traite de « chien crevé ») et Freud (vilipendé par toute la « morale » réactionnaire), tous deux, furent aussi célèbres qu'haïs.

Bref, pour ces deux conquêtes de l'esprit que constituent le spinozisme et le freudisme, il s'agit de libérations par la connaissance, d'un « salut par la connaissance ». Ces deux aventures intellectuelles, se sont attachées toutes deux, à comprendre les hommes, dans l'immanence de leur existence, sans indignation ni moralisation, comme on étudie le climat en météorologie.

Quelques remarques à propos de la philosophie de Nietzsche qui, sur certains points, converge vers celle de Spinoza.

Commençons par le désir, qui chez Nietzsche a le sens de l'instinct, et prend sa source dans la nature. C'est une « force inconsciente formatrice de formes », ainsi définit-il cet instinct, à propos de l'instinct dionysiaque, ou apollinien, à l'œuvre dans l'art (« Naissance de la Tragédie »).

Mais l'instinct est aussi à l'œuvre dans la formation de nos représentations, de nos idées (comme l'instinct de pitié, par exemple). Mais plus radicale encore sa thèse de la conscience : elle n'est qu'un effet de la nature; (**Lire extrait « Le Gai Savoir »**).

« La conscience n'est qu'un réseau de communications entre hommes ; c'est en cette seule qualité qu'elle a été forcée de se développer : l'homme qui vivait solitaire, en bête de proie, aurait pu s'en passer. Si nos actions, pensées, sentiments et mouvements parviennent - du moins en partie - à la surface de la conscience, c'est le résultat d'une terrible nécessité qui a longtemps dominé l'homme, le plus menacé des animaux : il avait besoin de secours et de protection, il avait besoin de son semblable, il était obligé de savoir dire ce besoin, de savoir se rendre intelligible ; et pour cela, en particulier, il fallait qu'il eût une « conscience », qu'il « sût » ce qu'il pensait. Car, comme toute créature vivante, l'homme, je le répète, pense constamment, mais il l'ignore ; la pensée qui devient consciente ne représente que la partie la plus infime, disons la plus superficielle, la plus mauvaise, de tout ce qu'il pense : car il n'y a que cette pensée qui s'exprime en paroles, c'est-à-dire en signes d'échanges, ce qui révèle l'origine même de la conscience ».

La conscience est un instinct, différent de celui de l'animal, parce que l'homme trop faible, a dû développer un type de communication verbale, la partie la plus superficielle de la pensée, que l'on peut appeler sa conscience. Nous voyons bien cette identité de point de vue entre Nietzsche et Freud, car cette partie la plus superficielle de la pensée, la conscience, c'est aussi la plus faible, la plus trompeuse, la plus mauvaise, dira Nietzsche. L'inconscient contient la plus grande part de la vie psychique selon Freud, et comme il le dira : « le moi conscient n'est pas le maître de notre vie psychique ».

Nietzsche écrit dans : « Le Gai savoir », « La conscience n'est qu'un réseau de communications entre hommes : c'est en cette seule qualité qu'elle a été forcée de se développer : l'homme qui vivait solitaire, en bête de proie, aurait pu s'en passer ». La conscience n'est qu'un instinct, un instinct de survie.

Nous comprenons alors pourquoi, Nietzsche fait une critique virulente de cette volonté de maîtriser les désirs. Pour lui, la condamnation du désir n'est rien d'autre qu'une manifestation du nihilisme, une dépréciation de la vie qui naît de la peur de souffrir.

Comme pour Spinoza, Nietzsche dénonce ces morales de la dépréciation de la vie. Ces morales qui exigent que les désirs, l'instinct, soient maîtrisés ou censurés. Ces morales sont nihilistes ; elles ont peur de notre vie sensible, de notre corps, de nos désirs. Il faut acquiescer à la vie, dit Nietzsche, car l'esprit même de l'homme, n'est que l'effet du corps, l'effet d'une structure pulsionnelle. D'où cette vision dionysiaque que

Nietzsche voit à l'œuvre dans la tragédie grecque. L'idéal ascétique au contraire veut la vie faible ou réactive. Et ce que veut la vie faible ou réactive, c'est finalement la négation de la vie. Cet idéal ascétique ne promet le salut que dans des valeurs pieuses, qui naissent du ressentiment, de la culpabilité de la mauvaise conscience. Les forces réactives se retournent contre soi, et elles travaillent dans l'inconscient. En fait, comme le dit Deleuze : « les concepts nietzschéens sont des catégories de l'inconscient ».

Quelques réflexions concernant la pensée de Schopenhauer.

Dans sa « Métaphysique de l'amour », il écrit ceci : **(lire p.44)**

« Ce qui s'exprime dans la conscience individuelle comme simple instinct sexuel, sans se porter vers un individu déterminé de l'autre sexe, c'est le vouloir-vivre pris en lui-même et hors du phénomène. Mais ce qui apparaît comme l'instinct orienté vers un individu déterminé, c'est en soi la volonté de vivre sous la forme d'un individu exactement défini. Or, dans ce cas, l'instinct sexuel, bien que simple besoin subjectif, sait très habilement prendre le masque d'une admiration objective et duper ainsi la conscience, car la nature a besoin de ce stratagème pour arriver à ses fins ».

Schopenhauer pense que, malgré l'égoïsme des hommes, la nature a un droit sur lui, plus grand, que la faible individualité elle-même. Ainsi, la nature cherche à atteindre son but en inculquant à l'individu une certaine illusion. Cette illusion nourrit en quelque sorte ce sentiment d'admiration que nous pouvons porter à la personne désirée, mais ce qui n'est en fait que le stratagème de la nature. La nature crée ce « voile de maya » disait Nietzsche (élève de Schopenhauer), ce voile d'illusion. La nature se joue de nous, en nous faisant croire en notre vouloir amoureux, alors qu'il ne s'agit que d'un instinct auquel nous obéissons.

Ainsi cette illusion serait cette force qui nous pousse à aimer autrui. Et même si autrui, hors de cette relation amoureuse pourrait nous paraître haïssable, méprisable, le vouloir de l'espèce est tellement puissant que celui de l'individu, que l'amoureux ferme les yeux sur toutes les particularités, tant l'aveugle cette illusion.

C'est ainsi que les anciens représentaient l'amour comme aveugle. Schopenhauer, nous l'avons vu, fait tenir le rôle de cette force qui nous pousse à désirer autrui, par l'instinct de l'espèce mais qui comme tel est inconscient, et archaïque. En cela il inspirera le point de vue de Nietzsche.

Pour ce très pessimiste philosophe, le désir est tragique parce qu'il est souffrance et illusion. Cependant, alors que pour Spinoza, une joie philosophique reste possible, pour Schopenhauer, le salut n'est pensable que dans le renoncement et l'ascétisme, c'est-à-dire dans la négation du désir, négation que les bouddhistes, (il fut un des premiers philosophes à s'intéresser aux philosophies orientales) appellent « nirvana ». Ou bien chez les stoïciens, l'absence de passion, qu'ils appelaient « apathie ». Cette négation du désir, c'est ce qui l'oppose radicalement à Spinoza et à Nietzsche.

Voyons maintenant comment Deleuze se positionne à propos de cette notion de désir.

Deleuze, à la suite de Spinoza et de Nietzsche, affirme le désir comme une force positive (Le conatus). Dans « l'anti-oedipe », écrit avec Guattari, il libère le désir de toute culpabilité, en lui redonnant, à la suite de Nietzsche, sa puissance dionysiaque, et s'opposera à la psychanalyse, qui pour lui est une entreprise de répression du désir. En effet, pour eux, le désir n'est déterminé par aucun sujet (en cela il s'oppose à la notion psychanalytique de désir oedipien), et ne vise aucun objet. Je cite « L'Anti-Œdipe » : « Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque de sujet fixe, il n'y a de sujet fixe que par la répression ». Le désir est création de vie.

Toutefois, les idées de Deleuze s'opposent à tout hédonisme (s'opposant ainsi à Michel Onfray). Et comme pour Spinoza, nous parlerons d'un eudémonisme, qui est à distinguer de l'hédonisme. En fait le bonheur pour Spinoza, est à rechercher que par ce qu'il est le souverain bien, que parce qu'il a une valeur éthique. Alors que l'hédonisme, recherche le plaisir pour le plaisir. Pour Deleuze, le culte du plaisir est la mort du désir, car le plaisir rabat le désir sur l'expérience du manque. Nous avons déjà perçu la pente fragile de l'hédonisme, toujours poussé vers l'excès, vers le déséquilibre, vers le négatif, vers le manque. Ce culte du plaisir, prends aujourd'hui l'allure d'une foire aux plaisirs faciles et peu généreux pour autrui. Deleuze parlera alors du plaisir-décharge.

A ce sujet il dira : **(Lire texte « Dialogues ») :**

« Certainement le plaisir est agréable, certainement nous y tendons de toutes nos forces. Mais sous la forme la plus aimable, ou la plus indispensable, il vient plutôt interrompre le processus du désir comme constitution d'un champ d'immanence. Rien de plus significatif que l'idée de plaisir-décharge ; le plaisir obtenu, on aurait au moins un peu de tranquillité avant que le désir renaisse : il y a beaucoup de haine, ou de peur à l'égard du désir, dans le culte du plaisir ».

Deleuze pense, non pas une éthique du désir, ou des plaisirs (comme Foucault), mais une ascèse du désir. Dans « Dialogues », il dit : « L'ascèse se retrouve dans le Zen et dans l'amour courtois ; ce dernier a deux ennemis, qui se confondent : la transcendance religieuse du manque, l'interruption hédoniste qu'introduit le plaisir comme décharge ». Cette ascèse ne suppose pas une résignation fataliste, mais plutôt une sorte de renaissance, et pour dire comme lui : « ne pas être indigne de ce qui nous arrive ».

Tel est la puissance majeure du désir, selon Deleuze, qui nous enracine dans le monde tel qu'il est, comme immanence. Désir, puissance d'agir et forces actives signifient joie, au sein même de notre univers et à l'écoute de ses puissances.

Deleuze, à partir de sa conception du désir, c'est-à-dire d'« un désir nommé « joie », non pas manque ou demande », fera une critique radicale de la psychanalyse.

Je ne me refuse pas ce petit plaisir de vous lire, dans « Dialogues », ce passage qui donne le ton de la critique deleuzienne de la psychanalyse : « Nous ouvrons au hasard un article quelconque, d'un psychanalyste qui fait autorité, l'article a deux pages : « La longue dépendance de l'homme, son impuissance à s'aider lui-même... L'infériorité congénitale de l'être humain... La blessure narcissique inhérente à son existence... La réalité douloureuse de la condition humaine... qui implique l'incomplétude, le conflit... Sa misère intrinsèque, qui le conduit il est vrai aux plus hautes réalisations. » Il y a longtemps qu'un curé serait chassé de son église, à tenir un discours aussi impudent, aussi obscurantiste. »

Résumé :

- 1- Pour Spinoza, le désir ou tendance (conatus) est l'essence de l'homme.
- 2- Le désir ne souffre ni du manque, ni d'une quelconque négativité ; il est au contraire producteur de valeur, et précède son objet.
- 3- Apprendre à penser, pour trouver le souverain bien, le suprême contentement. Ce bien, c'est la vie selon la raison, qui nous sauve du trouble des passions.
- 4- Pour Nietzsche, le désir prend le sens d'une volonté de puissance, ce qui n'a pas le même sens que le concept de conatus, qui définit le fait de persévérer dans son être.
- 5- Quant à Schopenhauer, son pessimisme l'éloigne de Spinoza. Cependant comme pour Spinoza et Nietzsche, ces philosophes refusent tout finalisme, et toute transcendance. Deleuze, comme Foucault, seront très influencés par leur philosophie.
- 6- Freud n'a certainement pas lu Spinoza, mais probablement Nietzsche. Même si sa démarche n'est pas celle d'un philosophe, sa théorie psychanalytique recoupe certaines réflexions ou thèses de certains philosophes, comme Nietzsche ou Schopenhauer. C'est ce que je me propose d'approfondir la prochaine fois, en vous exposant la conception freudienne du désir.

Mercredi 1<sup>er</sup> Octobre : L'analyse freudienne du désir :  
Le désir et l'illusion



Nous allons en commencer par un travail précis de *définitions des concepts essentiels* de la psychanalyse freudienne.

Puis nous retracerons succinctement les principales articulations entre ces concepts, en soulignant le principe fondamental de la psychanalyse : *le principe du déterminisme psychique*.

Enfin, nous reviendrons directement à la question du désir, en vous entretenant du rapport *désir et illusion*.

Distinguons quatre concepts : *instinct, pulsion, tendance et désir*.

- *L'instinct* est un comportement animal fixé par l'hérédité, caractéristique de l'espèce, préformé dans son déroulement et adapté à son objet.

Ce sens du concept d'instinct est propre à la biologie et à la psychologie animale. Celui-ci est inné, héréditaire, propre à une espèce, et détermine un comportement adapté à un milieu donné.

Dans le sens psychologique habituel du mot instinct, réservé à l'animal, et qui est son sens propre, il faut distinguer l'instinct et le réflexe. Le réflexe est inné ; mais tout comportement inné, n'est pas instinctif : le sont seulement ceux qui, en fonction de stimulations extérieures, permettent une adaptation à l'environnement. Par exemple, chez le nourrisson, la succion est un réflexe, et non un instinct : elle ne permet pas d'elle-même la satisfaction d'une fonction biologique (ce qui n'est pas le cas chez le veau, qui va dès sa naissance vers le pis de sa mère).

De même il faut distinguer, comme le fait Bergson, l'instinct de l'intelligence. L'intelligence est comme l'instinct, une fonction d'adaptation au réel, mais qui suppose construction et invention ; elle est réservée à l'homme. L'instinct est au contraire une adaptation stéréotypée, un comportement programmé génétiquement. Toutefois cet instinct peut être plus ou moins modifié, soit lorsque les conditions extérieures empêchent le succès de l'adaptation, soit, lorsqu'il est modifié par le dressage, comme le font depuis toujours les chasseurs, ou les gardiens de troupeau. Ce conditionnement des réflexes, fût théorisé par Pavlov, qui développa une réflexologie scientifique.

Ce qui ne veut pas dire que l'homme ne puisse pas être également, conditionné par des stimulations extérieures, ou par l'habitude. C'est le cas du conducteur, qui cependant doit toujours resté vigilant et gardé son intelligence éveillée pour s'adapter à des situations nouvelles ou imprévisibles. Il n'est pas impossible de penser, comme le soutient Pavlov, que des déséquilibres psychologiques graves chez l'homme, puissent avoir pour origine des contradictions entre des conditionnements opposés ; entre des inhibitions et des excitations. Par exemple, la publicité excite mon désir de consommation, (je vois des pubs de voyages exotiques, avec de belles filles sur la plage), mais cela coûte très cher, donc j'inhibe mon désir, pour rester travailler, sans espoir de réaliser ce désir, en éprouvant peut être une frustration, d'où suivra le découragement, voir la dépression. C'est ce que la psychologie a défini, avec ce concept de « double bind », le concept de « double lien ».

Cependant, ce concept d'instinct a également un sens psychanalytique, et désigne les forces inconscientes qui forment le ça (selon une représentation du psychisme, une « topique », formée du ça, du moi et du surmoi). Au sens freudien, l'instinct est un concept à la frontière du somatique (biologique) et du psychique ; il est, dit Freud : « le représentant psychique de forces organiques ». Freud emploie le mot allemand *Trieb*, qui serait mieux traduit par *pulsion* que par instinct. Cette pulsion est pour Freud, un concept limite, entre le psychique et le somatique, consistant en une poussée, une force faisant tendre l'organisme vers son but, et qui produit la réduction d'une tension. Contrairement à l'instinct, la pulsion qui a sa source dans une excitation corporelle (somatique), est relativement indéterminée quant à son but (la satisfaction) que par son objet (ce par quoi, et par quoi, elle atteindra cette satisfaction). Ainsi Freud élaborera une théorie des pulsions sexuelles, qu'il définira comme « libido », concept beaucoup plus

large que celui de sexualité proprement génétique. Les pulsions libidinales pouvant prendre des formes variées, dans le temps du développement de l'enfant, comme dans l'histoire de l'adulte. Freud, dans un premier temps, admet dans l'existence, de pulsion de vie, comprenant les pulsions sexuelles et les pulsions d'autoconservation ; à la fin de sa vie, il opposera aux pulsions de vie (Eros), les pulsions de mort (Thanatos).

*La tendance.* Ce concept désigne tout mouvement spontané, et traditionnellement, il est synonyme de : besoins, appétits, instincts, inclinations et désirs. En somme, comme nous l'avons vu avec Spinoza, la tendance désigne le caractère fondamental des êtres qui sous-tend toute leur énergie vitale : telle est la fonction du « conatus ». En psychanalyse, la tendance désigne une inclination, et souvent il est utilisé comme synonyme de pulsion.

*Le désir.* Chez Freud, les désirs sont soit conscients ou inconscients. En effet, le désir recherche moins l'objet qu'il croit désirer, que le fantasme inconscient dont celui-ci est le support. Les désirs sont ainsi mis en relation avec le désir inconscient, agissant comme au cœur de la personnalité, normale ou pathologique.

Ce que nous allons développer par la suite.

Voyons maintenant comment s'articulent les principaux concepts au sein de la théorie psychanalytique. Pour ce faire, je vais faire un commentaire du début, de la « troisième leçon » de l'ouvrage de Freud, intitulé : « Cinq leçons sur la psychanalyse ».

Cette troisième partie porte sur le principe du déterminisme psychique, et nous donnera ainsi l'occasion de comprendre cette intelligence du désir dans son interprétation psychanalytique.

Les mots d'esprit, les rêves, les actes manqués, les lapsus, obéissent au principe du déterminisme psychique. Cela veut dire que tous ces objets fonctionnent comme tous les autres symptômes, ils associent à la déformation d'un élément refoulé, une ressemblance avec celui-ci, ils le traduisent en un autre langage. Freud cite cet exemple d'un « lapsus lingue », d'un Président de Société, qui, se sachant par avance, mis en minorité, dira au début de la séance (en allemand, « Auf machen/Zu machen »), je ferme la séance. Il s'agit d'une substitution, que nous avons déjà rencontré dans « le rêve du saumon fumé » que je vous avais lu.

Freud, par sa méthode des associations libres et de remémorations, tente de retrouver ce refoulé. Le refoulement est pour Freud, non seulement le processus par lequel se trouve censuré certains désirs ou leur représentation, mais c'est aussi l'ensemble des désirs refoulés eux-mêmes. Le concept de refoulement est une des bases essentielles de la psychologie freudienne.

Résumé de sa constitution génétique :

- L'enfant est mu par ses tendances agressives et sexuelles.
- Ces tendances sont réprimées les premières, par le milieu familial que représente la société et ses interdits).

Comment va se forger cette renonciation ?

Etant donné qu'il s'agit d'un domaine purement affectif, l'intelligence et le raisonnement ne servent à rien, et donc par un acte automatique, l'enfant réfrène ses pulsions : C'est le refoulement. Le phénomène déterminant réside dans le fait que toute représentation réprimée, (il faut faire remarquer que ce n'est pas la tendance elle-même, ou le désir, qui est refoulé, mais sa représentation), se trouve en dehors de la conscience, soit que le refoulement l'ait empêchée d'y pénétrer, soit qu'il l'ait rejetée si elle y avait eu accès.

Les désirs infantiles ainsi refoulés gardent cependant toute leur efficacité. Car le refoulement ne fait nullement disparaître ce que refuse la conscience ; la force de ces désirs reste intacte, ils ne subissent aucune altération temporelle et risquent de surgir à toute occasion propice. C'est pourquoi Freud dit que les processus inconscients sont hors du temps.

D'où il suit, que pendant cet effort de remémoration, par exemple après l'énonciation du contenu manifeste du rêve de la patiente, une résistance se fait jour, qui rend difficile le passage du contenu manifeste au contenu latent du rêve. En effet, les idées, rejetées par le patient, comme inadéquates, sont associées au contenu refoulé essentiel, selon un enchaînement orchestré par un déterminisme psychique.

Quel est le sens de ce principe de déterminisme psychique ?

C'est une pensée unificatrice, qui est la condition première de l'explication d'un ensemble de phénomènes. Ce principe sous-tend les hypothèses particulières, que Freud établira dans sa pratique. (La pratique étant une sanction d'objectivité, de légitimité scientifique). C'est donc la base rationnelle des opérations théoriques.

Ce déterminisme, comme dans tous les autres domaines scientifiques, est la condition déterminante à l'apparition des phénomènes, et bien évidemment il s'oppose au hasard.

Les symptômes ne sont aberrants qu'en apparence. Ils résultent en fait de lois générales.

Toutefois, à l'opposé des théories Physiques, le symptôme n'a pas qu'une seule cause, et même elles ne sont pas isolables, car la déformation de l'élément refoulé en substitut, manifeste ce déterminisme. Plutôt que cause déterminante, Freud parle de déterminisme. Ce qui suppose une interprétation du sens. Il faut un décodage. Il n'y pas de mécanisme du comportement.

Comme nous le voyons dans ce que nous appelons le sens d'un rêve, Freud, dit « Ce sens n'est autre chose que l'intention qu'il sert et la place qu'il occupe dans la série psychique. Nous pourrions même dans la plupart de nos recherches, remplacer le mot « sens » par les mots « intention » ou « tendance ». Le sens dépend donc du contexte propre à l'individu et à son histoire, et ce réseau de connexion est pour l'essentiel inconscient. La tendance qui constitue le sens, échappe à la conscience. Certains actes non intentionnels en apparence, « sont parfaitement motivés et déterminés par des raisons qui échappent à la conscience », dit Freud. Dire qu'un fait inconscient a une cause, c'est dire qu'il sert une intention inconsciente et en même temps, il résulte de processus spécifiques. Cette intention ne peut être isolée (comme pour un phénomène physique), elle ne peut être saisie que dans sa connexion aux désirs, à leurs représentations, et dans l'histoire propre d'un sujet.

C'est donc une détermination multiple, une surdétermination, dira Freud. En effet, ces éléments refoulés divers s'organisent en éléments significatifs différents, en symboles, les- quels ne sont jamais réductibles à des signaux. Je rappelle que le signal a un sens unique apposé au signifiant du signal (les feux tricolores), tandis que le symbole renvoie à une signification autre que le simple signifiant du symbole (le symbole de la croix chrétienne dit autre chose que le simple instrument de torture romain).

Pour conclure sur ce passage de la troisième partie des « Cinq leçons », disons, qu'il n'y pas pour Freud, d'automatisme de ce déterminisme psychique, et que la réalité psychique est justifiable, soit par la conscience elle-, soit par une interprétation du désir inconscient.

En fait, la psychanalyse souligne cette intelligence du désir, et ne s'oppose pas à une liberté qui consiste dans notre capacité à comprendre ce qui nous détermine (comme chez Spinoza).

Cette liberté consiste dans le pouvoir de ressaisir cette intelligence du désir, à en saisir l'illusion qu'il produit, et à se soustraire à la répétition (reproduction d'un conflit passé, sous sa forme symbolique commémorative). La cure psychanalytique consiste dans cette connaissance et l'acceptation de ce qui a été.

Venons en maintenant à ce lien *désir et illusion*, et approfondissons ces rapports entre le désir, le fantasme et le passé, selon Freud.

Avant Freud, la question du désir relevait de la seule visée consciente d'un objet. Pour un Descartes, par exemple, mon désir reste toujours conscient, même s'il peut être traversé par des influences de mon imagination, qui me troublent, ou bien par des intermittences de ma mémoire, m'ayant fait oublier des événements vécus dans le passé.

Prenons cette charmante lettre de Descartes, « la jeune fille qui louche » et prenons la comme exemple pour faire comprendre ce qu'il a appelé l'action des réminiscences.

Descartes comprend très bien, avant même cette connaissance scientifique des localisations cérébrales, que des émotions fortes, peuvent laisser en nous des traces, dites traces mnésiques, qui, comme c'est le cas dans cette anecdote, portait sur les yeux égarés, et comme par un réflexe conditionné, la vue de nouvelles femmes qui avaient les mêmes yeux, déclanchait le sentiment correspondant, à savoir celui de l'amour. Et ce n'est que sous la forme de réminiscences (ce presque rien qui remonte en nous, comme dans « la petite madeleine » de Proust), que ce passé revient, et réactive nos sentiments présents.

Evidemment il n'y a pas d'inconscient chez Descartes ; ces oublis ne sont produits que par les intermittences de la mémoire.

Pour Freud, si l'objet du désir est constitué par l'inconscient, c'est sous la forme d'un fantasme, que cet objet a été perdu, puis conservé dans le psychisme. Mes désirs

conscients sont mis en relation avec le désir inconscient, sous forme de fantasmes. Comment comprendre ce concept de fantasme ?

Nous avons vu que le désir est une énergie pulsionnelle, intemporelle, qui ne disparaît pas, mais qui peut prendre des formes de satisfactions différentes dans le temps. Cette énergie peut être sublimée, comme c'est le cas dans des activités intellectuelles, par exemple, ou bien s'investir dans des représentations hallucinatoires, en l'absence de l'objet réel de satisfaction.

Dans le cas de l'hallucination du sein, chez le nourrisson, l'enfant investit sur un objet fantasmé son désir de succion, lui procurant une satisfaction suffisante, pour pallier l'absence de l'objet réel. En fait, le désir se constitue, en projetant une satisfaction originelle, à l'aide d'une image de l'objet du désir. Freud parle d'une hallucination primitive, pour expliquer cette projection du désir sur un objet fantasmé. Dans notre recherche de la satisfaction de notre désir, nous allons rechercher dans la perception actuelle, une ancienne expérience à laquelle se trouve lier la satisfaction originelle. Le psychisme investit, dit Freud, l'image de cette ancienne perception, et tente de reconstituer, ou de retrouver, la première satisfaction. Cet investissement n'est rien d'autre que le désir. La représentation de cette satisfaction initiale, subsiste sous forme de signes, qui vont constituer de véritables fantasmes.

En fait, pour Freud, le désir est plus en relation avec le fantasme qu'avec le réel. Ce fantasme peut subsister aussi longtemps que le refoulement maintient la conservation du désir, sans que la conscience ne le sache. Pour un Descartes, l'action d'une réminiscence est due à une intermittence de la mémoire, pour Freud, cette réminiscence est l'action d'un objet fantasmé, investissant le psychisme, à l'insu de la conscience. Les deux systèmes d'interprétation de certains désirs, celui de Descartes et celui de Freud, sont les mêmes, concernant le mécanisme de réinvestissement de la trace mnésique, trace provoquée par une première émotion, sur de nouvelles expériences. Ils sont cependant très différents, en ce sens que l'interprétation psychanalytique, présuppose l'action d'un inconscient psychique. L'hallucination est produite par le désir inconscient, et fait croire illusoirement en une représentation consciente de l'objet du désir. Descartes croit illusoirement qu'il désire plus, certaines femmes que d'autres, alors qu'il ne fait que réinvestir un sentiment ancien, accroché, si je puis dire, au fantasme des « yeux égarés ». Pour Freud, tous ces modes de comportement, généré par nos désirs, sont le fait de l'inconscient qui régit la production du sens.

Nous comprenons bien, que la grande différence entre le système cartésien et le système freudien, réside tout entier dans cette cassure que Freud opère, entre le sujet et le moi. Pour Descartes, le sujet est tout entier dans le je qui pense, « Je pense donc je suis », sujet absolu, qui n'a rien à voir avec un moi psychologique. Alors que pour Freud, ce n'est qu'illusoirement que le moi, le je conscient, s'identifie au sujet, alors qu'il n'est qu'une partie superficielle de ce sujet. Le moi n'est pas cette raison claire et transparente à soi. Le moi est constitué de toutes ces traces, de tous ces vestiges des identifications passées. Le moi a ainsi incorporé de l'imaginaire, d'où la méconnaissance et les illusions qu'il entretient sur lui-même. Cette méconnaissance est en lui, ainsi que la

défense pathologique contre les poussées pulsionnelles (La maladie étant une mauvaise réponse, en quelque sorte, aux tensions générées par le refoulé).

Cependant, si le moi a la charge de tenir compte de la réalité extérieure, selon le principe de réalité, contre le principe de plaisir auquel obéit le désir, il n'est qu'un médiateur entre ces deux réalités, il ne pourra pas pour autant, reconquérir une position de maîtrise perdue. Si dans la cure analytique, une vérité du sujet s'énonce, il s'agit d'une reconnaissance de cet être divisé que nous sommes. Le sujet est et reste divisé. Ni la présence à soi, ni la maîtrise de soi, ne définissent le sujet. Si le problème éthique de la maîtrise de soi est un vrai problème, c'est précisément au sens où l'on ne peut pas confondre celle-ci avec une pleine adéquation à soi-même, vulgarisée à travers les slogans psychologiques d'une personnalité équilibrée, harmonieuse et forte. En sommes, j'ai à être ce que je suis, plutôt que l'être absolument. Quelque chose me sépare de moi-même, « je est un autre » comme le dit Arthur Rimbaud. On peut aussi rappeler l'ontologie sartrienne, qui ne conçoit le sens de l'être que séparé par un néant.

Revenons sur ce lien entre le désir et l'illusion.

L'illusion consiste en une substitution du réel, à son apparence. L'illusion est donc une croyance qui se forme comme effet d'un désir, et qui nous abuse, non pas tant par sa fausseté, mais parce que la force du désir se substitue à la prise en compte de la réalité ; ce qui est illusoire n'est pas toujours irréalisable objectivement. Par exemple, Freud, dans « L'avenir d'une illusion », (ch.3), estime que la religion, ou les « idées religieuses, au sens le plus large du mot, sont considérées comme le plus précieux patrimoine de la civilisation, la plus haute valeur qu'elle est à offrir à ses participants, valeurs estimées plus haut que tout l'art d'arracher ses trésors à la terre, de pourvoir à la subsistance des hommes ou de vaincre leurs maladies... ». Cependant, il interprète cliniquement l'illusion religieuse, comme « une névrose obsessionnelle de l'humanité », jouant indéfiniment et rituellement le meurtre originel du Père.

Ce qui est illusoire, c'est ce en quoi notre conviction est emportée subjectivement par l'impulsion du désir.

Je cite Freud : « Nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalant, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même, renonce à être confirmée par le réel ». L'illusion réussie le tour de force à se prémunir contre tous les démentis de l'expérience, contre tout ce qui nous permettrait de la saisir comme telle. Ce qui est le cas aussi de toutes les passions qui produisent toutes les justifications morales, de motivations apparentes, qui ont pour but de masquer, ou d'empêcher le retour du refoulé. Toutes ces rationalisations consistent en une explication apparemment acceptable, mais dont les motifs réels restent inaccessibles. Paradoxalement, ces rationalisations servent cette méconnaissance. Freud montre que tout, aussi bien les croyances religieuses que les idéologies politiques, et même la psychanalyse elle-même, peuvent être enrôlées pour servir cette fonction de méconnaissance. L'illusion n'est ni une erreur, ni un accident, mais elle est liée à la représentation que nous nous donnons des motifs ou mobiles de nos désirs. L'illusion a un sens, car elle est toujours en relation avec une vérité masquée.

En conclusion sur cet aspect du désir et son interprétation freudienne, je dirais, contrairement à certaines critiques adressées à la psychanalyse, qui produirait de la censure, que Freud a toujours mis en avant cette intelligence du désir. C'est même sur cette intelligence du désir qu'il faut compter, pour sortir de cette méconnaissance et prendre conscience de celle-ci. Comme le dit Freud : « Nous n'avons pas d'autres moyens de maîtriser nos pulsions que notre intelligence. Et comment peut-on s'attendre à ce que des personnes, qui sont sous l'influence de certaines prohibitions de penser, atteignent cet idéal qui devrait être réalisé en psychologie, la primauté de l'intelligence ? ». Que veut dire cette primauté de l'intelligence ? Non pas une raison en opposition avec nos affects, nos désirs, mais par un acte de connaissance, un désir de comprendre, une ferme opposition aux illusions, générées par nous-mêmes ou par la civilisation. En cela, ce programme ne peut que résonner avec l'éthique spinoziste, qui fait du désir de comprendre notre plus haute liberté.

Dernier point de conclusion : Nous avons vu comment le désir inconscient prenait l'allure de vestiges anciens, relevant de notre petite enfance, et traversé par toutes nos expériences, au sein de notre famille et de notre société, structures fortes de leurs interdits et de leurs censures. Nous comprenons bien que nos désirs rencontrent également la forte présence d'autrui. Nous savons aussi, qu'autrui me constitue, comme le dit Sartre, au sein d'une lutte entre nos consciences. C'est sur ce point que Jacques Lacan, célèbre psychanalyste français contemporain, développera dans sa théorie, une nouvelle extension du sens du désir.

Voyons donc, brièvement, l'apport du psychanalyste Jacques Lacan, à cette compréhension du désir.

Je commence par cette citation extraite des « Ecrits » : « L'enjeu d'une psychanalyse est l'avènement dans le sujet du peu de réalité que ce désir y soutient au regard des conflits symboliques et des fixations imaginaires comme moyen de leur accord, et notre voie est l'expérience intersubjective où ce désir se fait connaître. »

Tout est dit : « le désir de l'homme est le désir de l'Autre. »

Pour comprendre cette thèse de Lacan, il faut en revenir à Hegel, où dans la « Phénoménologie de l'esprit », Lacan va puiser ses principaux concepts.

Vous vous souvenez certainement de cette « dialectique du Maître et de l'Esclave », qui figure le passage de la conscience à la conscience de soi. Rappelons-en les grands moments.

Nous savons que la conscience naît de son rapport au monde et aux choses que l'homme transforme et se reconnaît ainsi dans cette transformation de la matière. Dans la création d'un simple outil, l'homme prend conscience de lui-même. L'homme va chercher sa vérité dans cette jouissance des objets sensibles dans leur destruction. Cependant, c'est en vain qu'il cherchera dans les choses sa vérité, les choses ne suffisent pas au désir humain. Devant les choses, le désir n'a qu'une chose à faire : les consommer. Mais une fois cela fait, le désir recommence. Il poursuivra donc cette quête dans une autre conscience, à qui il demandera sa reconnaissance, en étant haïs ou aimé.

Ainsi ces deux consciences vont-elles entamer une lutte pour leur reconnaissance : « Chaque conscience poursuit la mort de l'autre » dit Hegel, bien qu'aucun deux ne doive mourir, car c'est de leur lutte que dépend leur reconnaissance. Celui qui a risqué sa vie pour gagner cette vérité de la conscience de soi deviendra le Maître. Celui qui a eu peur de mourir deviendra l'Esclave. Nous connaissons l'issue de cette dialectique : Le Maître doit se faire l'Esclave de l'esclave, et l'Esclave, le Maître du Maître. En effet, si le Maître écrase son esclave, il ne peut recevoir de lui qu'une fausse reconnaissance. Comment puis-je être reconnu par un être devenu une simple chose ? Pour obtenir une authentique reconnaissance, le Maître doit, à son tour reconnaître son esclave, qui lui-même doit reconnaître que c'est dans son travail, qui l'attache aux choses du monde, qu'il trouvera sa vérité.

Cette dialectique hégélienne nous fait donc comprendre la thèse de Lacan, lorsqu'il dit que le désir de l'homme est le désir d'un autre désir, c'est-à-dire le désir de faire reconnaître son désir par l'autre. Je cite dans les « Ecrits » : « Le désir même de l'homme se constitue, nous dit Hegel sous le signe de la médiation, il est désir de faire reconnaître son désir. Il a pour objet un désir, celui d'autrui, en ce sens que l'homme n'a pas d'objet qui se constitue pour son désir sans quelque médiation ».

Mais quel est le but de cette médiation ? C'est à une reconnaissance que ce désir s'attache. Je cite : « Pour tout dire, nulle part n'apparaît plus clairement que le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'Autre, non pas tant que l'autre détient les clefs de l'objet désiré, que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'Autre. »

En fait c'est dans ce rapport au désir de l'Autre que se constitue le désir lui-même, car le désir n'est pas qu'un besoin. Il ne faut pas confondre désir et besoin. Le désir se transforme du fait qu'il a à se formuler dans une demande à l'autre. Mais par cette demande même, qui n'est autre qu'une demande d'amour, l'autre se trouve investi d'une puissance imaginaire, celle de posséder l'objet manquant. Autrui détient, en quelque sorte, le secret de moi-même. Mais autrui éprouve lui aussi le manque, dont il va chercher la demande chez l'autre. Ainsi se constitue cet avènement du sujet à travers l'autre, son accession à l'humain, au-delà du besoin, dans le manque, et chose très importante pour Lacan, par et dans le langage. En effet, d'une part, le langage est au cœur de la psychanalyse, puisque la cure consiste dans une cure de paroles, et d'autre part, Lacan précise que le symbolique vient à la place du manque, qui lui est constitutif du désir. Donc accéder au symbolique, par la parole, c'est reconnaître le manque et le désir. On connaît la formule célèbre de Lacan :

« L'inconscient est structuré comme un langage ». C'est aussi la raison pour laquelle, Lacan pense que la poésie serait en grande proximité avec le langage de l'inconscient. Mais je pense aussi que d'autres formes d'expressions artistiques comme le cinéma pourrait dire cet inconscient, et pour le moins en retenir la symbolique.

Je vais donc vous proposer, la prochaine et dernière séance, une analyse d'un film de Bunuel : « Cet obscur objet du désir », en procédant d'abord à un visionnement de quelques séquences et je les commenterai au fur et à mesure.

Mais pour terminer, avec le peu de temps qui nous reste aujourd'hui, je vais tracer très succinctement deux perspectives philosophiques intéressantes, concernant le désir et les passions.

Quelques mots sur cet écrivain français, Charles Fourier (1772-1837), auteur d'une utopie, « Le nouveau monde amoureux », qui laissa des traces, ou des influences jusqu'au vingtième siècle, et particulièrement dans les années 68. En effet, non seulement l'esprit des phalanstères va irriguer la pensée des coopératistes comme Considérant, mais toute une cohorte de socialistes utopistes, ou des entrepreneurs comme Gaudin, en France, vont créer des communautés, essayant sous diverses formes, de nier « la foule solitaire et exploitée » des sociétés surindustrielles. En 68, la pensée de Fourier est à nouveau commentée, et je citerai René Schérer, dans sa préface à « l'ordre subversif », de Fourier, où il écrit : « ...le facteur commun entre Fourier et ceux qui, dans la jeunesse de notre temps, ont compris que le moment était venu de « prendre ses désirs pour des réalités » et de changer selon eux l'ordre du monde, reste bien le refus de l'intégration dans une société bloquée, et désormais, quels que soient ses sursauts, morte ; refus qui se marquera avant tout par celui de son travail, de sa consommation, de ses institutions ».

Pour faire court, je dirai que ce qui caractérise la pensée de Fourier, c'est sa critique de la « civilisation », qui est « un ordre subversif » qui réprime stupidement les passions. Réprimant les passions, elle prive de ce fait l'humanité d'un trésor de richesse et de progrès exceptionnel.

Dans la nature tout est utile et tout se combine selon des lois et un mécanisme bien réglé. Képler, dit Fourier, a réussi à penser l'infinité des étoiles et des astres selon une même loi, celle de l'attraction universelle. Pourquoi ne pas penser toutes nos passions, multiples, diverses selon un même principe : une attraction universelle de nos passions.

Il suffit de combiner selon l'ordre de leur utilité et du plaisir qu'elles procurent. Nous n'avons plus affaire à une politique, qui est par nature refus ou limitation des désirs, nous avons affaire à une conjugaison harmonieuse de tous nos désirs et passions extrêmes.

« Le vrai bonheur ne consiste qu'à satisfaire toutes ses passions » écrit Charles Fourier.

Plutôt que réprimer les passions, pour les ajuster à la société, pourquoi ne pas réformer la société pour l'ajuster aux passions ? L'utopie, ça marche comme les rêves : la réalisation de nos désirs.

« La civilisation a fait du cœur humain le réceptacle de tous les vices. Pour le corriger ce n'est pas un amas de volumes et de préceptes qu'il faut employer, c'est un mécanisme conçu en contresens général de cette civilisation ». Ce mécanisme, c'est « Harmonie », où toute passion doit trouver des chances de vérité et de libéralisme.

Cette « Harmonie », c'est une association, régie par l'attraction passionnée, c'est-à-dire un Ordre humain communautaire. Il faut lire « le nouveau monde amoureux », pour goûter à cette poétique des combinaisons des désirs sexuels, entre les hommes, les

femmes, les enfants, les jeunes et les vieillards, et où Fourier imagine une liberté sexuelle harmonieuse ? Il écrit : « Chaque homme ou femme sera absolument libre d'agir à sa volonté et changer de goût quand il lui plaira ; mais il sera obligé de se ranger dans le groupe affecté à sa passion dominante. Une femme ne pourra pas, comme en Civilisation, avoir trois ou quatre amants publiquement favorisés et faire la vestale. Elle aura s'il lui plaît une douzaine de favoris à la fois, mais elle sera obligée de se ranger dans le groupe des méssalines, coquettes ou autres, il en sera de même des hommes. Mais pourquoi renierait-on ses penchants quand on sera libre de les déclarer ? Les groupes de méssalines et de coquettes seront utiles, comme d'autres, dans la masse générale. »

De Baudrillard, je dirai que c'est un penseur, qui dans les sciences humaines et la philosophie a apporté des perspectives critiques originales, sur nos sociétés contemporaines. Mais il a aussi repéré dans ce désir de consommation, un système d'échange, non des objets en eux-mêmes, mais de signes, correspondant à des codes qui sont ceux de la consommation elle-même.

Depuis « Le système des objets » et « la société de consommation », Baudrillard ne cesse de montrer, que la consommation est un désir qui ne porte sur aucun objet, en tant qu'objet technique efficient ou performant... Mais sur le signe social d'appartenance qui lui est attaché. Ce désir de consommation n'a qu'une seule visée : La consommation elle-même. Ce que nous consommons, c'est la consommation. La consommation est un mythe. Elle ne saisit que des images qui fonctionnent comme des symboles. Ce qui est consommé, c'est par exemple la marque, qui comme symbole, va constituer une logique de la différenciation.

Cette logique de la différenciation sociale ne permet aucun accomplissement « libre » de mon désir. Ce que je désire, c'est le code, et non le besoin de tel ou tel objet. Nous savons bien depuis Marx, que ce qui fait la valeur d'une marchandise, c'est sa valeur d'échange. Et cette valeur agit comme un fétiche, une perversion où s'accomplit le désir. Mais avec cette valeur d'échange, c'est tout l'ordre social qui a partie liée. Les hommes sont ainsi dressés par « l'habitus capitaliste », et comme l'écrit Baudrillard : « c'est qu'ils ont intériorisé si profondément la loi de la valeur d'échange qu'ils ne savent même plus désirer une chose lorsqu'elle leur est offerte. »

En somme, cette société d'« abondance » est son propre mythe, et Baudrillard de dire, qu'elle se trouve admirablement signifiée par ce slogan publicitaire : « le corps dont vous rêvez, c'est le vôtre ». Le désir s'absout dans ses propres images. « Il faut que l'individu se prenne lui-même comme objet, comme le plus beau des objets, comme le plus précieux matériel d'échange, pour que puisse s'instituer au niveau du corps déconstruit, de la sexualité déconstruite, un processus économique de rentabilité ».

Nous savons aussi que le désir est désir de l'autre, mais pour Baudrillard, dans ce processus de consommation, il ne s'agit pas du désir de cette autre personne, dont la subjectivité pourrait être partagée. L'autre n'est plus que le terme d'une communication

des signes d'échange. C'est la raison pour laquelle, au bout du compte, dans cette relation sexuelle déconstruite, le corps de l'autre se transforme en différentes parties, en objets, constituant une série dont le désir inventorie les différents termes, dont le signifié n'est plus la personne aimée, mais, par un renversement pervers, le sujet lui-même dans sa subjectivité narcissique. Cette perversion du désir, dit Baudrillard, consiste dans un désir qui se tourne et s'enferme en lui-même. Ce qui intéresse Baudrillard depuis le début de ses études de sociologue, ce n'est pas, en premier lieu, le sujet, ou les sujets, les groupes, la société, mais les objets ; non pas les objets en eux-mêmes dans leur efficacité technique, mais des objets devenus signes d'échange, dans une société d'abondance. Et donc, le corps lui-même devient un objet ; Baudrillard parle d'une homologie du corps et des objets. Mais pas un objet réel, un corps biologique, par exemple, mais le simulacre d'un corps. C'est un corps rêvé, un corps étiqueté par des marques, ou éclatés en diverses parties érotiques, génétiquement ou esthétiquement modifiable, il n'est plus qu'une ligne, il n'est plus qu'une forme. Dans cette sacralisation du corps, paradoxalement, c'est le corps propre, celui qui est esprit qui disparaît, au profit d'un corps objet, d'un simple signe de consommation.

Pour conclure rapidement sur ce point, je soulignerai deux choses : La première idée, me vient de ce désir fantasmé du bien-être. Le bien-être n'existe pas. C'est une invention récente des sociétés de l'abondance. Le bien-être n'a rien de naturel, et la finalité de notre humanité, n'est pas comme le disait Kant dans ce bien-être, mais dans « l'estime raisonnable de soi ».

Nous savons combien de mal-être cette société de consommation peut produire d'anomalies, en fatigues, névroses ou dépressions, suicides, violences et délinquances...

Tout cela dit Baudrillard, devrait nous faire pressentir qu'il y a dans la consommation autre chose que ce soi-disant bonheur dans la profusion, « autre chose de tout différent, peut être même l'inverse, quelque chose à quoi il faut éduquer, dresser et domestiquer les hommes ; en fait un nouveau système de contraintes morales et psychologiques qui n'a rien à voir avec la liberté ».

La deuxième idée me vient de la nature du désir de consommation. Il y a en effet dans ce désir quelque chose du désir de destruction. L'on peut même se demander, si la valeur d'une chose n'est pas relative à sa destructibilité. Consommer, n'est-ce pas consumer des objets. Ce désir ne serait plus porté par Eros, par la vie, mais répondrait plus à une pulsion de mort, que Freud avait définie à la fin de sa vie. En fait la grande pulsion, ce n'est pas la pulsion de vie, mais une pulsion d'achat, laquelle nécessite un renouvellement incessant du cycle consommation/destruction. On peut même se demander si nous avons affaire à de vrais désirs, puisque nous avons affaire à des signes et des codes d'échanges qui priment sur toute expression personnelle (la pub dit : « personnalisez vous-même votre appartement ». Le comble de cette pub, c'est qu'il n'y a personne. La « personne » en valeur absolue, avec ses traits et ses goûts irréductibles, fait remarquer Baudrillard).

En fait c'est la mort du désir qui est programmé dans ce désir de consommation. Les vrais désirs n'ont aucune valeur d'échange. Nos vrais désirs sont eux, partageables, mais que dans des relations hors du circuit marchand, hors de cette banalisation des Mass média, de la société des loisirs, du « Sea, Sun and Sexe », qu'a si bien chanté Gainsbourg.

Et pourtant le désir est notre seule puissance de vie, et il peut seul nous orienter vers des buts pleinement humains. Il n'est pas à rejeter, au nom d'une morale mortifère ou puritaine.

Seulement, il nous faut être très attentif à sa signification, et nous prévenir de tous ses dévoiements, que notre monde mondialisé est en train de produire, si nous ne voulons pas que ce désir ne se transforme en son contraire, c'est-à-dire en désir de mort, et donc en mort du désir.

Je n'irai pas plus loin, dans cette approche du désir, telle qu'elle est analysée par Baudrillard. Pour faire à nouveau une ouverture littéraire à cette thèse du sociologue Baudrillard, ou à celle, qui va dans la même direction, de Lipovetsky, dont je vous conseille, « L'ère du vide », un bon essai sur l'individualisme contemporain, il me semble, qu'il y a chez Michel Houellebecq, dans tous ses textes ou romans, une critique féroce de cette société de consommation. Il nous présente dans toute son œuvre, une quête désespérée, où ne se rencontre que désirs érotiques désenchantés, pitoyables, banalisés, fantasmés, simulés, et au bout du compte, tristes, décevants, comme l'est ce libéralisme économique ou sexuel de notre monde contemporain. Peut-être ne reste t-il qu'à imaginer, comme dans certains de ses romans, une nouvelle espèce asexuée, et la fin de l'humanité.

**Mercredi 8 Octobre : « Cet obscur objet du désir » de Luis Bunuel**



Luis Bunuel est un réalisateur mexicain d'origine espagnole (1900-1983).

Trois périodes marquent ses réalisations : La première reste attachée au surréalisme, par sa collaboration avec Salvador Dali, (« Le chien andalou » 1928, « L'âge d'or » 1930). La deuxième, après un film pro républicain, « Madrid 36 », il fuit le régime franquiste et s'installe au Mexique. Il réalise des films comme : « Los olvidados » en 1950, ou « Archibald de la Cruz ». Puis la troisième période est marquée par sa collaboration avec Jean-Claude Carrière, pour des films plus classiques, comme le « Journal d'une femme de chambre » ; « Belle de jour », en 66 ; « Tristana », en 70 ; « Le charme discret de la bourgeoisie » en 72 ; et le dernier, « Cet obscur objet du désir » en 77. Ses différentes périodes n'ont jamais enlevé à son œuvre cette inspiration surréaliste du début et malgré sa grande diversité, « rarement une œuvre aura offert autant d'unité ».

Pour présenter le film, je le situerais dans cette pensée surréaliste qui l'a nourri. Ce qui caractérise cette pensée surréaliste, dans ses œuvres (voir « l'amour fou » de Breton), c'est l'affrontement du désir avec la censure sociale, ou religieuse. Ce que le surréalisme aime par-dessus tout, c'est la transgression des codes sociaux (voir « Un chien andalou » ou « L'âge d'or' ). Cinquante ans après ce film réalisé avec Salvador Dali, Bunuel dans « cet obscur objet du désir », renoue avec l'ironie insolente et provocatrice. Mais, cette fois-ci, ce n'est pas un appel à la libération sexuelle. Paradoxalement, c'est contre une autre aliénation plus insidieuse encore, plus profonde, parce qu'elle se propose, justement, comme une libération, une fausse libération : le sexe sans le cœur est aussi aliénant que l'inverse. Nous verrons que les attentats, les assassinats, les sabotages, qui reviennent une dizaine de fois dans le film, ne sont que les métaphores de ce terrorisme sentimental et sexuel (on dirait aujourd'hui du harcèlement sexuel). Cependant, je pense, et en cela vous aurez aussi votre point de vue, et vous nous en ferez part, que Bunuel n'a certainement pas voulu illustrer une thèse, et par conséquent il faut laisser l'œuvre ouverte à la pluralité des interprétations. De fait, le film

s'attache principalement à dérouter notre intelligence rationnelle, au profit d'un réseau d'émotions savamment composé de différentes interventions parodiques, de ruptures narratives, de dédoublements, de répétitions, d'effets d'ironie ou de décalages de ton.

Au-delà même des bombes qui explosent à tout bout de champ dans le film, le film est une bombe qui veut s'attaquer à tous les mythes (la femme fatale, la virginité, le machisme, l'amour-passion, la libération sexuelle, la religion, le salut par la violence révolutionnaire...). Le scénario n'a pas véritablement suivi le roman de Pierre Louÿs, « La Femme et le Pantin » (1897), et opère par rapport au texte, un changement de perspective, puisqu'il n'en reste pas au rapport sado-masochiste des personnages, et envisage d'autres points de vue que nous verrons et discuterons.

Précisons avant tout l'intrigue : c'est une poursuite amoureuse qui s'intensifie en proportion de la résistance de la femme aimée, Conchita, jouée par deux actrices, Carole Bouquet et Angela Molina. Nous reviendrons sur cet étrange dédoublement.

Le film se passe à Séville, et Don Mateo, grand bourgeois, va harceler, avec la fougue des tempéraments machistes, Conchita, qui se refuse à son désir.

Nous allons projeter le film, en respectant sa narration. Mais pour nous laisser le temps d'un commentaire, et celui de vos interventions, je couperai certaines séquences, ou j'éliminerai certains chapitres et vous je donnerai le résumé de ces ellipses.

**Les quatre premiers chapitres**, jusqu'au retour de Don Mateo dans le train et poursuivre son récit. Puis COUPURE. Dans la suite qui est coupée, Matéo retrouve Conchita qui lui donne son adresse à Paris.

Le film commence par la fin, par le salon où a eu lieu une violente querelle avec Conchita. Entre la scène de la « douche » et l'histoire qu'il commence à raconter, une explosion a déjà eu lieu. Disons quelques mots sur cette atmosphère d'attentats.

Bunuel s'attaque à tous les mythes et les préjugés qui traversent le désir amoureux. D'une part, la consommation du désir tue le désir, qui est pourtant intrinsèque à l'amour. D'où cette atmosphère d'attentats. Il fait éclater les mythes, et les préjugés qui encombre la tête de Mateo. D'ailleurs Matéo se meurt, en quelque sorte, d'un monde en train de disparaître. D'autre part, nous voyons qu'il y a un parallèle entre le terrorisme politique et le terrorisme sentimental et sexuel (la menace et la violence sont partout et les coups de feu ou les bombes, sont aussi imprévisibles et menaçants que les rapports du couple).

**Suppression du chapitre 5.** Mateo rencontre à Paris la mère de Conchita et lui donne de l'argent. Nous verrons tous le long du film, comment l'argent empoisonne l'amour.

**Chapitre 6** : COUPURE après le flirt chez Conchita.

**Chapitre 7** : La mère est invitée chez Matéo. Cette métaphore de la souris prise au piège, nous renvoie aussi à une vision machiste de la femme prise au piège. A

moins, que ça ne soit celle de Matéo pris au piège... Comme pour chaque chapitre, il la retrouve, puis elle s'échappe pour finir.

**Chapitre 8** : Scène du bar, où je retiendrai cet aveu de Matéo, d'un amour-passion et de l'acceptation de sa chasteté. Nouvelle métaphore animalière : la mouche noyée dans le verre d'eau. Puis la retrouve. COUPURE.

**Suppression du chapitre 9** : Matéo conduit Conchita dans sa maison de campagne. Elle se promet à lui, mais au bout du compte, elle se refuse à son désir. Le début de cette scène commence par un attentat.

**Chapitre 10** : Dans cette scène, il y a comme en d'autres scènes, le passage incongru et métaphorique d'un sac de jute. Faut-il y voir le lieu caché de la mauvaise conscience, ou des désirs refoulés de l'inconscient ??? Toutefois, je pense qu'il ne faut pas tomber dans l'interprétation « psychanalytique », un peu facile, de tous les symboles du film. En effet, comme le dit Bunuel, dans « Mon dernier soupir » : « L'imagination est notre premier privilège. Toute ma vie, je me suis efforcé d'accepter, sans essayer de comprendre, les images compulsives qui se présentaient à moi. Par exemple, à Séville, pendant le tournage de « Cet obscur objet du désir », à la fin d'une scène, j'ai brusquement demandé à Fernando Rey, par une inspiration subite, de ramasser un gros sac de jute de machiniste qui traînait sur le banc et de le jeter sur son épaule en s'en allant (...) toute l'équipe était d'accord, et moi aussi, pour affirmer que la scène était meilleure avec le sac. Pourquoi ? Impossible de le dire à moins de tomber dans les clichés de la psychanalyse, ou de toute autre explication. (...) Horreur de comprendre. Bonheur d'accueillir l'inattendu. »

COUPE, après la scène chez lui. Un nouvel attentat. Elle se refuse à lui, et il la chasse.

**Chapitre 11** : Une COUPE au début, jusqu'au passage d'un train. Faut-il s'attarder sur ce symbole, qui dans bien des romans, est l'expression d'un passage, d'un voyage rêvé, d'une aventure imaginaire, mais qui peut aussi figurer la course-poursuite entre elle et lui. Dans cette partie coupée, il négocie avec son ami, le magistrat, l'expulsion de Conchita et de sa mère. Puis il décide de voyager très loin. En fait nous le retrouvons à Séville. A Séville, il rencontre des Gitanes, dont l'une porte, non point un bébé dans ses bras, comme on pourrait le penser, mais un petit cochon. Ajoutons à cela la remarque très élégante de son domestique à propos des femmes : « des sacs d'excréments », et nous avons encore un magnifique symbole de profanation de la pureté féminine. Le livre de Louÿs, figure la scène pendant le carnaval de Séville, qui n'est plus dans le film, qu'au travers de cette scène « carnavalesque », ou « diabolique » des gitanes et du cochon.

**Chapitre 12** : Ce chapitre commence par une procession religieuse. Nous connaissons bien l'anti-cléricalisme de Bunuel, qui figure ici, la convention morale

bourgeoise, et juste derrière Matéo, l'appel enchanteur et bouleversant de Conchita. Chapitre COUPÉ après la découverte de Conchita dansant nue.

**Chapitre 13** : la maison de Conchita. La grille. L'humiliation derrière la grille, puis COUPE.

**Chapitre 14** : SUPPRESSION. Un attentat, puis il la retrouve dans un jardin. La conduit chez lui, et suit une scène de violence dans le salon. La boucle est bouclée puisque cette scène renvoie au début du film.

**Chapitre 15** : Dans le train, suite de la conversation avec les passagers. La dernière scène devant la vitrine, où une femme déballe un sac de linge blanc féminin, linge sale, souillé de sang, à reprendre. Cette idée de reprise est intéressante. Il y a des déchirures, et elle figurent bien les tourments de l'amour. Mais ces déchirures, ces coupures, font partie de l'univers de tous les films de Bunuel. Et il me semble qu'à ce moment (dans cette toute dernière scène), Matéo réalise que son existence a été traversée par des absurdités, des fantômes et des archaïsmes, mais la reprise d'une chemise de nuit, souillée de sang, qu'une femme exécute dans une vitrine, restera insuffisante, et Conchita ne semble pas s'en satisfaire. Il n'y a pas d'issue. Seule une bombe fera exploser tous ce fatras.

Essayons maintenant de dégager quelques perspectives au travers de ce film et de cette question du désir.

Premièrement, quelques remarques sur cette omniprésence du terrorisme dans ce film. Bunuel fut assimilé au groupe surréaliste, et l'on sait cette fascination de quelques-uns d'entre eux, dont Breton pour le terrorisme. C'est Breton qui disait que l'acte politique majeur serait de sortir avec un revolver, et de tirer dans la foule. Pour Bunuel, c'est cette radicalité terrifiante qui est mise en question, et il pense que c'est le sujet majeur de notre temps. Il ne s'agit pas d'un goût pour l'attentat anarchiste, mais d'une inquiétude devant toutes ces violences idéologiques de gauche, comme de droite. Dans « Le journal d'une femme de chambre », c'est la violence antisémite de l'extrême droite qui est visée.

Deuxièmement, je soulignerai cette ambivalence du désir, qui dans le film a pris la forme d'un dédoublement. S'agit-il du symbole de la dualité féminine, mi-ange, mi-démon, mythe culturel très archaïque, ou bien de la dualité même du désir ?

L'obscurité de l'objet du désir, c'est d'être à la fois singularité et pluralité. Singularité puisqu'il est notre essence propre, mais aussi pluralité car il ne s'épanouit que dans les désirs des autres. Mais l'autre est changeant ; soumis à la représentation, l'autre est irréductible au fantasme que l'on s'en fait. Notons aussi l'insistance d'une musique qui accompagne principalement la dernière scène : « L'or de Rhin » de Wagner, avec la voix de Brunehilde (la vierge indomptable). Comme Conchita, principalement

jouée par Carole Bouquet, cette femme est inaccessible et inconnaisable. C'est une féminité métaphorique, car avec Bunuel, l'on n'est pas dans la psychologie. Il me semble que l'on doit aussi situer ce film dans le contexte de la révolte des femmes et des mouvements de libération féministes. Cependant, en reprenant ce que je disais à propos de l'art de Bunuel : il déjoue les interprétations, dérouté notre regard rationnel, et brouille les pistes. En effet, comme pour d'autres films, par exemple « le journal d'une femme de chambre », la vision bunuellienne des rapports sociaux est assez noire. Cette Conchita certes, se révolte contre le désir d'appropriation du grand bourgeois, mais n'est-elle pas aussi désireuse d'une place au soleil avec rentes et propriété ?

Revenons à cette ambivalence du désir : il est aussi dans son rapport à l'autre. L'objet de mon désir n'est pas superposable à l'objet du désir de l'autre. Ce qui explique que Bunuel, en dédoublant un même personnage, renforce cette caractéristique de l'amour, d'être toujours étranger, comme dans le mythe du « Banquet » ; Eros a cette double nature, qui cherche à posséder, mais sans jamais atteindre son but. C'est pour cela qu'Eros est toujours amoureux et artiste, aimant l'étrangeté mais aussi capable d'affronter le réel, de le voir enfin dans sa vérité, sans projeter sur lui ce que nous désirons qu'il soit. L'amour n'est pas caché dans l'espace du seul imaginaire ; il est aussi le principe qui éclaire la plus haute réalité, pour parler comme Platon.

On peut bien sûr tenter d'autres interprétations. Je compte sur vous pour en proposer de différentes.

Pour reprendre la vision philosophique platonicienne, nous pouvons interpréter ces tourments de l'amour comme ceux de cet Eros mendiant, qui ne possède rien, qui cherche sans trouver sa satisfaction. Il y a l'autre, dans son altérité, qui déjoue mes projets. Mon ego est mis en déroute, par cette altérité irrépressible qui s'impose à moi. Le désir de l'autre m'impose cette altérité, ce « ne pas saisir » comme le dit Lévinas. Peut-on voir dans ce film quelque chose, qui nous rapprocherai de l'amour courtois, où cette altérité insaisissable, alimente mon amour, nourrit la force de mon désir, sans jamais contraindre l'autre, ni épuiser mon ardeur. Il est évident que cette conception s'oppose au principe de plaisir, et que c'est bien plutôt le principe de réalité qui s'impose.

Je reprends l'analyse de Lévinas, au travers de ce beau livre d'Alain Finkielkraut : « La sagesse de l'amour », et je retiendrai quelques points de sa thèse. L'amour du prochain semble irréaliste ou illusoire, parce que nous y voyons la seule ambition d'une volonté de possession. Cette lutte pour la possession, tue l'amour et tue l'autre dans son altérité propre. Il faut au contraire comprendre la relation originelle à autrui d'une tout autre manière. Je cite un passage du texte : « Avant d'être la puissance aliénante qui menace ou qui envoûte le moi, autrui est la puissance éminente qui brise l'enchaînement du moi à lui-même, qui désencombre, désennuie, désoccupe le moi de soi, et délivre l'existant du poids de sa propre existence. Avant d'être regard, autrui est visage ».

Le sujet de l'année prochaine : Philosophie du voyage.