

CAFE PHILO SAMEDI 12 SEPTEMBRE

PEUT-ON DESIRER SANS SOUFFRIR ? (sujet du bac 2008)

Qu'est-ce que le désir ?

La conception la plus générale du désir, d'après E. Roudinesco (Dictionnaire de psychanalyse), employé en philosophie, en psychanalyse, comme en psychologie, pourrait se définir ainsi : « **tendance, souhait, besoin, appétit, c'est-à-dire toute forme de mouvement en direction d'un objet dont l'âme et le corps subissent l'attrait spirituel ou sexuel** ». Chez Freud, le terme désigne à la fois la tendance et la réalisation de la tendance. En ce sens le désir est accomplissement d'un souhait, qui pour lui est inconscient (ce qui n'est pas le cas dans la plupart des autres usages). Cependant, il y a un consensus sur l'idée que nul ne peut décider volontairement de son désir. **La passion** (au sens moderne) serait une forme exacerbée du désir, au sens où elle focaliserait la vie même sur un seul objet. Freud a toujours distingué **désir et besoin**, et cette distinction sera approfondie par Lacan. Pour le premier la notion d'étayage sera mise en avant : le désir de sucer du nourrisson s'étaie sur le besoin de lait ; autrement dit, même si le désir se fraie un passage en empruntant les voies du besoin biologique, sa nature et son fonctionnement seront différents et autonomes, et son origine, cette fois-ci pulsionnelle, libidinale. Par exemple, avoir faim et être en appétit devant tel met doivent être distingués. Lacan différencie encore davantage le désir du besoin, et « anthropologise » celui-là en le définissant comme « **désir du désir de l'autre** » (dans le prolongement de « la dialectique du maître et de l'esclave » de Hegel), sans pour autant se séparer de la biologie des passions. Il introduit ainsi la dimension d'autrui comme un incontournable de la logique du désir, introduisant un nouveau concept, celui de « **demande** » : si le désir porte en apparence sur un objet, il est en réalité une demande d'amour : désir d'être aimé, désir du désir de l'autre (en lien avec la lutte des consciences de soi pour la reconnaissance, thèse développée chez Hegel).

A première vue, une telle tendance apparaît liée à **un certain dynamisme humain lié aux forces de vie**, donc peu susceptibles d'être associée à **l'idée de souffrance**. Pourtant, à y regarder de plus près, cette souffrance y apparaît très présente... Après avoir expliciter en quoi le désir était intimement lié à la souffrance parce qu'en relation directe avec le manque, nous montrerons que la dichotomie souffrance/plaisir ou jouissance n'est pas complètement pertinente, et nous évoquerons également quelques alternatives qui essaient de promouvoir un désir sans souffrance. Enfin nous verrons avec Spinoza comment il est possible de définir le désir sans la référence au manque, et donc la voie d'un désir possiblement soustrait à la souffrance. Mais si nous reconnaissons et assumons totalement le « tragique » de l'existence, peut-on raisonnablement viser la non-souffrance ?

Le désir inséparable du manque

Désirer, c'est vouloir ce qu'on a pas ou ce qu'on est pas. En ce sens le manque ou l'absence serait le principal mobile du mouvement. Posséder quelque chose qui me manque et que je convoite serait ainsi le moteur du désir. Le désir semble ainsi attisé par l'absence de cet objet. Le manque est inexorablement inscrit dans notre vie en tant qu'elle est finie (dans le sens d'incomplet et dans celui de mortel). On ne peut aimer que ce qu'on a pas, et souffrir de ce manque. C'est en tout cas la conception de l'amour et du désir développée dans le Banquet de Platon, et qui prévaut aujourd'hui, à travers des illustres représentants comme Schopenhauer, Freud, ou même Sartre. **Deux mythes servent à l'illustrer, même si le premier peut-être diversement interprété** : il s'agit de celui qui est raconté par Aristophane, le mythe dit « des Androgynes ». Rapide rappel : ces êtres sphériques (symbole de la complétude), doués de pouvoirs puissants, tantôt mâles, tantôt femelles, tantôt androgynes, connaissaient le bonheur à l'origine des temps. Mais les dieux, jaloux de leurs pouvoirs et inquiets, vont décider de les couper en deux, en faisant recoudre la partie du corps ouverte. Ainsi, ils ne vont avoir de cesse que de retrouver leur moitié, retrouver ce qu'ils leur manquent pour reconstituer leur ancienne unité perdue. Bien sûr dans le mythe cette opération de recollage semble possible. Mais Lacan dans son séminaire sur Le Transfert (Livre VIII) reprendra le mythe en ces termes : « *Chacun de ces êtres cherche d'abord et avant tout sa moitié, et là, s'accolant à elle avec une ténacité sans issue, dépérit à côté de l'autre, par impuissance à se rejoindre* ». Cette métaphore du rapport amoureux est bien sûr pathétique, mais montre bien l'échec de cette conception de **l'amour comme fusion**. Cette fatalité ou nécessité du manque s'exprime bien également dans cette aporie du rapport amoureux telle que décrite par ce même Lacan à la suite du mythe : « *Aimer, c'est donner ce qu'on a pas à quelqu'un qui ne le veut pas* ». Cette formule un peu « hermétique » peut-être simplifiée ainsi (au risque peut-être d'en perdre sa « fulgurance ») : l'être que j'essaie de joindre par les chemins du désir, c'est le mien, ou plutôt ce qui lui manque, ce dont je suis dépourvu pour être totalement le mien (c'est selon Lacan, le fantasme fondamental qui traverse tout désir). Mais le problème, c'est qu'il n'y a pas correspondance : ce qui manque à l'un n'est pas ce qu'il y a caché dans l'autre. Dans le registre à la fois philosophique et poétique, nous ne pouvons que citer ce magnifique extrait du « De rerum natura » de Lucrèce, où il décrit cette impossible quête de fusion au cours de l'étreinte amoureuse : « *ils pressent avidement le corps de leur amante, ils mêlent leur salive à la sienne, ils respirent son souffle, les dents collées contre sa bouche : vains efforts, puisqu'ils ne peuvent rien dérober du corps qu'ils embrassent, non plus qu'y pénétrer et s'y fondre tout entiers. Car c'est par moments ce qu'ils semblent vouloir faire...* ». Cette scène de l'étreinte illustre avec beaucoup de force cet amour rêvé, absolu et définitif, puisqu'on y aime que soi rétabli dans sa complétude conformément au mythe d'Aristophane. Mais ce qui se réalise dans le mythe n'est que le fantasme toujours présent de **ne faire plus qu'un quand on est deux**. Cela n'enlève rien à la réalité du plaisir et de l'amour, mais montre que le désir n'existe que par le manque, et que celui-ci est inscrit dans notre nature. **C'est le deuxième récit du Banquet, celui de Diotime** repris par Socrate qui va le montrer : Eros est l'enfant de Penia (Indigence, Pauvreté) qu'elle va concevoir en allant par surprise rejoindre la couche de Poros (symbole de Richesse [à vérifier](#)). Il n'est pas anodin que cet événement se passe la nuit de la célébration d'Aphrodite, déesse de l'Amour et de la Beauté. Eros sera ainsi à la fois marqué par la pauvreté de sa mère, ignorant, démuné, et conscient de cette ignorance, curieux et sans cesse en recherche de la Beauté, qu'il poursuivra

inlassablement à travers les images que peuvent en restituer, de manière dégradée, les corps sensibles.... Cette quête de la beauté physique se prolongera ensuite par celle de la beauté spirituelle, celle des âmes (la beauté étant elle-même comme le mirage de l'immortalité, de l'intelligible, et en même temps son guide). Il (Eros) est toujours pauvre, commente Diotime, sans souliers, sans domicile, toujours à la piste de ce qui est beau et bon, toujours en chasse, toujours inquiet, toujours ardent et plein de ressources, toujours affamé, toujours avide... **Cette pauvreté dévorante et cette recherche de perfection** symbolise la condition de manque inhérent à tout désir humain : non fusion, mais quête. Non perfection comblée, mais pauvreté dévorante. C'est le désir insatiable, toujours en manque de son objet. **On ne peut désirer que ce qui manque, et la possession de l'objet désiré éteindra nécessairement ce désir au profit d'un désir nouveau, dans une quête jamais satisfaite. De là la souffrance attachée au désir.** Chez Platon (cf. la dernière partie du discours de Diotime), c'est par un telle « dialectique ascendante » que nous pouvons progressivement atteindre, dans une tension continue vers ce qui manque, et ce qui manque de plus en plus, la transcendance du Ciel des Idées, bref Dieu, et être enfin rassasiés, apaisés, morts et heureux. Telle est le chemin de la sagesse... mais aussi en l'occurrence celui de toutes les religions qui propose finalement une issue fusionnelle avec Dieu. Mais laissons Platon au seuil de cette issue, et revenons à Eros. **Ainsi, le désir désigne quelque chose qui est au-delà de tous les objets, visée de perfection.** Lacan ajoute que l'objet du désir, pour celui qui l'éprouve, est quelque chose qui n'est pas à sa disposition, qui lui manque essentiellement. Juste un dernier mot sur la nature de ce désir hérité d'Eros : qui dit manque dit souffrance et possessivité. Donc un désir égoïste où je cherche à me compléter, ou à trouver ce dont je suis dépourvu pour « être tout à fait moi-même » (comme le dit Lacan), un désir qui passe par la possession et la consommation de son objet. Autrement dit aimer l'autre pour son bien à soi.

La vie, une « vallée de larmes » ?

C'est en tout cas le jugement sans appel du philosophe occidental le plus pessimiste de tous, Schopenhauer (il rejoint d'ailleurs des thématiques très présentes dans le bouddhisme, qu'il a d'ailleurs « fréquenté ») : « *la souffrance est le fond de toute vie* ». Cessons donc de nous raconter des histoires : « *Aujourd'hui est mauvais, et chaque jour sera plus mauvais - jusqu'à ce que le pire arrive* ». L'essence même de la vie est cette force aveugle du « **vouloir-vivre** » (ou de la volonté) qui **nous conduit toujours de la douleur de l'absence de l'objet convoité à l'ennui provoqué par la satiété d'un désir dont le but était illusoire.** « **La vie donc oscille comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui** (qui est aussi une souffrance : « **le dégoût, le vide, l'ennui, ennemis plus rudes encore que le besoin** ») ; **ce sont là les deux éléments dont elle est faite, en somme.** ». Ce mouvement de balancier résume le mouvement insensé du « vouloir-vivre ». Sans souscrire à ce radicalisme de la pensée schopenhauerienne (qu'il faudrait étudier de manière approfondie), force est de constater qu'il y a dans ce mouvement de balancier quelque chose qui semble correspondre assez étroitement au cycle du désir : au premier chef, le temps de la naissance du désir et de sa mobilisation, inséparable de la frustration de l'objet convoité, frustration qui ne va pas sans souffrance – il est à noter à ce sujet que le désir et sa force se nourrit précisément de cette absence, il est en quelque sorte plein du vide de cette absence, ou encore creusé par le manque... ; ensuite, le temps de la satisfaction contemporain de la

possession de l'objet : paradoxalement, la satiété, en supprimant le manque, « rabote » en même temps le désir. **Plus profondément, le manque de l'objet, ici comblé, cache un manque plus fondamental qui conduit à une quête par définition vaine quant à son but, et donc à un éternel recommencement ou répétition du même, au-delà de la diversité des objets visés.** Pour illustrer le sentiment d'ennui qui peut succéder à l'appropriation, Proust dans « A la Recherche du Temps Perdu » déclare s'ennuyer rapidement en présence d'Albertine : « *comparant la médiocrité des plaisirs qu'elle me donnait à la richesse des désirs qu'elle me privait de réaliser* ». Mais la voilà qui part, et la passion renaît instantanément, dans le manque et la souffrance ! Stendhal, comme Proust, ont bien montré que nous découvrons notre amour, ou que celui-ci se réactivait, dans la séparation : « *Etes-vous quittée ? **La cristallisation** recommence...* » (« De l'Amour »). A propos de la très brûlante passion de Tristan et Yseult, Denis de Rougemont (« L'amour et l'Occident ») montre qu'ils ont besoin l'un de l'autre pour brûler, « *mais non de l'autre tel qu'il est ; mais non de la présence de l'autre, mais bien plutôt de son absence !* ».

C'est en effet dans l'extrême du « désir-passion » que nous pouvons le mieux observer comment la passion est d'autant plus enflammée, et donc douloureuse, que son objet est inaccessible. Alain dit : « **il y a du supplice dans la passion, le mot l'indique** » (passion vient de « pâtre »). Ce que nous aimons dans la passion, c'est un objet idéalisé qui ne correspond pas à l'objet réel, et qui renvoie en particulier, comme le dit finement Saint Augustin, à notre amour de l'amour : « *Ce que nous aimons, c'est aimer* ». Toujours à propos de Tristan et Yseult : « *T et Y ne s'aimaient pas... Ce qu'ils aimaient, c'est l'amour, c'est le fait même d'aimer et ils agissent comme s'ils avaient compris que tout ce qui s'oppose à l'amour le garantit et le consacre dans leur cœur pour l'exalter à l'infini dans l'instant de l'obstacle absolu qu'est la mort.* » (Denis de Rougemont).

Souffrance et jouissance... des relations complexes...

Mais arrivés à ce point, ne doit-on pas alors s'interroger sur la nature de cette souffrance effectivement présente ? Car l'opposition trop franche et dichotomique entre la souffrance et la jouissance ou le plaisir risque d'empêcher une bonne compréhension de cette logique du désir. Car après tout ne s'agit-il pas avant tout d'une souffrance mêlée de plaisir ? Et la valeur que nous accordons à ce mouvement du désir n'est-il pas en lien avec ce sentiment mêlé ? JJ Rousseau, dans « Julie ou la Nouvelle Héloïse » a su décrire très justement celui-ci : la tension du Désir creusé par le manque (d'avant sa réalisation) est en effet source de jouissance : « *Malheur à celui qui n'a plus à désirer ! ... On jouit moins de ce qu'on obtient que de ce qu'on espère et l'on est heureux qu'avant d'être heureux... Ce désir est aussi responsable de « l'embellissement de l'objet »...* L'illusion cesse (celle de l'imagination) où commence la jouissance (c'est-à-dire ici l'appropriation réel de l'objet). Autrement dit, faut-il comme Rousseau revendiquer cette illusion comme le bien le plus précieux ? Nous reviendrons sur cette valorisation du « pays des chimères » (qui est, dit-il, « en ce monde, le seul digne d'être habité » !). Toujours est-il que la souffrance engendrée par le manque de l'objet peut être tout à fait compatible avec une jouissance tout aussi forte...

Peut-être la distinction précédemment faite entre désir et besoin peut aider à comprendre la spécificité du désir par rapport à cette combinaison de plaisir et de frustration : de ce point de vue par exemple, la souffrance due à la faim n'a pas grand-chose de commun avec la réjouissance que peut entraîner le fait d'être « en

appétit ». De la même manière, nous ne pouvons réduire le manque attaché au désir sexuel à une simple souffrance, provoquée par exemple par la non satisfaction du besoin. L'existence humaine, si l'on en croit Lacan à la suite de Freud, ne peut obéir strictement « au principe de plaisir » (activité qui tend à éviter toute forme de déplaisir ; concept de « jouissance » chez Lacan, dans un sens très particulier qui n'est pas le sens habituel). Le déplaisir, donc une forme de souffrance, est par conséquent inhérent à notre existence, mais cela ne signifie pas que la frustration ne puisse pas s'accompagner de plaisir, comme cela a déjà été montré, en particulier à travers les exemples de la Passion.

Le romantisme d'ailleurs ne cultive-t-il pas de ce point de vue un certain masochisme où le « désir même de souffrance » n'est pas absent ? Jouissance de la souffrance de l'inaccessible ? Ce qui fait vivre le héros romantique, c'est cette qualité de souffrance propre à la passion amoureuse et à ses déboires, cette intensité douloureuse du sentiment d'amour inassouvi... Jouir du manque est à coup sûr une des modalités de la jouissance. Nietzsche, qui ne ménageait pas ces critiques contre le Romantisme, dénonçait le caractère « maladif » et morbide de ses héros...

Enfin, ne peut-on pas penser également, avec Michel Onfray, qu'il participe (le romantisme, qui excède la période historique du romantisme proprement dit) d'un « **érotisme nocturne** » **caractéristique de notre culture judéo-chrétienne** – où le désir charnel est inmanquablement associé à la faute et à l'impur, où le plaisir des corps est par nature suspect, où le désir est associé à la mauvaise conscience ou la culpabilité – qui serait responsable de cette alliance – considérée par lui comme contre-nature – du plaisir et de la souffrance ? Page après page, il s'emploie inlassablement à montrer comment nos représentations occidentales de la sexualité sont contaminées par cette idéologie qui répudie les corps et leur épanouissement, et milite pour « une érotique solaire » de libération des corps, proche d'ailleurs de ce qu'il a récemment découvert en Inde, où les plaisirs sexuels de toute sorte seraient valorisés au nom d'un hymne à la nature généralisé (cf., entre autres, « Le souci des Plaisirs. Construction d'une érotique solaire »). **Qu'en penser ? L'idéologie judéo-chrétienne est-elle seule responsable ? Ou bien la présence de la souffrance au sein même du plaisir trahit-elle la présence de Thanatos derrière Eros ? La question restera ouverte ...**

Un rapport au réel problématique ?

Si le désir, c'est ce qui nous manque ici et maintenant, et s'il se nourrit de ce manque, il peut également instaurer un certain type de rapport au réel qui risque de nous empêcher d'être présent à ce qui est, et de fuir vers quelque chose d'irréel. Ce risque a été particulièrement mis en relief par Pascal et Montaigne. Le premier nous dit : « ***nous ne nous tenons jamais au temps présent... nous errons dans des temps qui ne sont pas nôtres*** (en effet, comme le dit Saint Augustin, le temps passé n'existe plus et le temps à venir pas encore...)... ***C'est que le présent d'ordinaire nous blesse. Nous le cachons à notre vue parce qu'il nous afflige.... Le présent n'est jamais notre fin.... Le seul avenir est notre fin.... Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais.*** » (Pensées). Ainsi, plutôt que d'essayer d'ancrer le bonheur dans notre actualité désirante, le temps de celui-ci est fantasmé dans le temps à venir de la satisfaction du désir. Le bonheur est espéré, attendu, mais n'est pas ce que l'on éprouve au présent. Montaigne aussi souligne notre propension à désertir notre point d'ancrage dans le réel, au profit des

« chimères » dont parlera Rousseau (cf. texte précédent), c'est-à-dire des temps de l'imaginaire. Les dérèglements de l'esprit, dit-il, contrairement à l'opinion couramment admise, sont beaucoup plus problématiques que les dérèglements du corps. L'animal en effet est en quelque sorte « rivé » à son corps qui lui sert de guide, enraciné dans le présent. L'être humain au contraire a toujours la possibilité de s'échapper, de fuir dans l'irréel, et la « boucle » susceptible de le ramener à la réalité de l'instant présent est beaucoup plus « lâche » que chez son congénère animal. Malgré la pertinence de ces observations et la réalité du risque encouru, nous devons cependant ajouter que notre condition humaine est précisément vouée à l'intentionnalité et au projet, pour le pire mais aussi le meilleur, et ne peut simplement être engluée comme une chose dans le cours du temps ... Pascal et Montaigne insistent sur le pire... Clément Rosset reprenant cet argument (dans « Principe de folie et de sagesse ») nous met en garde contre un désir tel qu'il « nous ferait prendre des vessies pour des lanternes », dans l'illusion d'un **échappatoire par rapport au réel**. En ce sens, **l'illusion est beaucoup moins le fruit de l'ignorance que du désir**. Celui-ci serait responsable de cette propension humaine à créer des « doubles » face à un réel vécu comme intolérable, refuges illusoire d'autres mondes plus « vrais » que celui auquel pourtant nous ne pouvons pas ne pas être confrontés. D'autres vies peuvent ainsi venir peupler la nôtre, comme des fantômes...L'échec répété et la souffrance générée par une telle attitude sont assurés, le réel évacué par la porte, réapparaissant toujours par les fenêtres. L'impuissance ressentie est également sa conséquence.

Mais attention, il ne s'agit que d'une sorte de désir (celui d'une vie qui serait rêvée au lieu d'être vécue) : il y a aussi un désir comme puissance de changement, action sur et dans le réel, qui n'évite pas le réel mais au contraire l'embrasse (cf. plus loin : le désir comme puissance en acte). Cette piste de réflexion devra être davantage explorée, une fois évoquées différentes réponses philosophiques à cette question de la souffrance attachée au désir. Mais terminons cette première partie en présentant **une autre figure du désir, elle aussi génératrice de souffrance, celle du désir mimétique**.

La vérité du désir : l'envie et la jalousie ?

Avec Renée Girard et sa théorie du désir mimétique (« Des choses cachées depuis la fondation du monde »), non seulement l'expérience du désir est celle du manque, mais ne peut se développer en dehors de la médiation d'autrui – ayant dans sa thèse à la fois le statut de modèle et de rival - qui désigne en quelque sorte l'objet du désir à la convoitise du sujet. L'individu désire immanquablement l'objet désiré par l'autre, d'autant plus que celui-ci est perçu comme modèle. En effet, selon Girard, l'être humain se caractérise au premier chef par sa capacité d'imitation (prolongeant d'ailleurs en cela l'animal). Autrement dit, l'objet du désir n'est pas défini par les qualités intrinsèques de l'objet, encore moins de façon autonome et spontanée par le sujet, mais dans le cadre d'une imitation plus ou moins envieuse et admirative de l'Autre et de son objet. L'objet n'a plus alors qu'une valeur secondaire par rapport à l'envie suscitée par le modèle. Cette dimension du désir est à la fois interindividuelle et collective, responsable de l'émulation positive et des apprentissages favorables à tous les progrès de notre monde, mais en même temps génératrice de rivalité mimétique généralisée (par un phénomène de réciprocité et de contagion collective) pouvant déboucher sur l'emballement de la violence mimétique (ces moments de crise destructrice ont, selon Girard, frappés de manière régulière les premiers temps de notre humanité, et ont été résolus, par le mécanisme de la victime émissaire

(passage du tous contre tous au tous contre un), lui-même fondateur de la religion et des cultures, à travers les rites et les interdits qui ont suivis... (mais nous ne pouvons pas ici expliquer dans le détail tous les aspects du « système Girard »!). Pour revenir au monde moderne, les phénomènes de la mode et de la publicité semblent bien fonctionner sur de tels mécanismes. Comme le note avec humour J.-P. Dupuy dans *l'Enfer des Choses* (Seuil) : *"C'est parce qu'elle montre que les Jones possèdent X que la publicité donne aux Smith l'envie de l'acquérir et, d'ailleurs, il n'y a pas besoin de publicité pour cela, les Smith sont assez torturés par l'envie qu'ils éprouvent pour les Jones pour découvrir tout seuls ce que ces derniers possèdent."* La publicité, cet hymne à la possession d'objets, nous donne d'abord à désirer, non pas un produit dans ce qu'il a d'objectif, mais des gens, des *Autres* qui désirent ce produit ou qui semblent comblés par sa possession (de préférence des gens qui sont sous les projecteurs). **Le système du désir mimétique repose en fait de manière étendue comme le désir de « toute chose dont les Autres sont pourvus et qui me fait défaut ».** Il est facile de voir en quoi le désir mimétique ne va pas sans souffrances : il ne peut que provoquer des passions négatives, c'est-à-dire tristes, qui, pour utiliser une formule inspirée par Spinoza, ne peuvent que diminuer notre puissance d'être : **désir sans valeur propre reposant uniquement sur ce qu'est l'autre et ce qu'il a, générant envie, jalousie, et haine souvent.** Ce médiateur, peut-être d'abord symbolique avant de s'incarner dans des modèles réels, s'avère d'une puissance redoutable : qui n'a pas vécu, en entrant dans une grande surface pour acheter un produit particulier, devant l'abondance et la complaisance des objets apparemment soumis à notre bon vouloir (moyennant monnaie...), l'émergence (honteuse !) de la convoitise ! Ces objets qui sont là « offerts » à la consommation de tous, pourquoi pas pour moi aussi ? Le manque ici, bien loin d'être déjà là, encore moins pré-existant comme manque fondamental, serait créé de toute pièce par le marché s'appuyant sur notre mimesis d'appropriation ? Ou bien peut-être, plus subtilement, l'avoir marchand serait là comme leurre, en lieu et place de ce manque « fondamental » ? Mais nous dépassons ici la perspective girardienne. Selon lui, le capitalisme libéral n'a fait que libérer la voie pour la libre expression de la rivalité mimétique. Quoiqu'il en soit, Tocqueville avait déjà souligné ce « poison de la démocratie » : plus une société devient égalitaire plus elle suscite l'envie entre ses membres. Cette forme de désir peut tout aussi bien devenir « métaphysique », selon l'expression de R. Girard, c'est-à-dire ne concerner aucun objet réel, être au-delà des objets : par exemple le goût du risque, la soif d'infini, l'amour fou, l'honneur, le prestige, les compétitions sportives ...autant de manifestations de la rivalité mimétique.

Les remèdes à la souffrance ?

Face à la souffrance associée au désir que nous avons tenté de montrer, différentes formes de sagesse antiques, mais aussi bouddhistes, ont formulé un certain nombre de propositions. Nous évoquerons ici les premières

L'hédonisme : le désir identifié aux plaisirs matériels

Tout d'abord un mot des Cyrénaïques (dont Aristippe, disciple de Socrate), les fondateurs de l'hédonisme : seul les plaisirs peuvent permettre de connaître le bonheur. Le bonheur, comme absence de tout manque, est possible, à condition de l'identifier aux seuls plaisirs physiques et matériels. Les promesses de bonheur qui

se situent dans l'au-delà (c'est bien sûr Socrate qui est visé) place la satisfaction suprême dans un lieu hypothétique dont on peut craindre qu'il soit utopique. Mieux vaut s'en tenir à un matérialisme plus tangible (c'est Michel Onfray qui, aujourd'hui serait le plus proche de ce courant de pensée). Or que cherche le désir, sinon le plaisir matériel, physique ? Cette position ne manque pas de pertinence logique, sauf qu'elle rabat le désir sur le plaisir et confond les deux. L'expérience montre pourtant que la satisfaction de ces derniers sont loin d'étancher la soif du désir, et que le manque qui est comblé là n'est sans doute pas du même ordre que celui qui a été décrit jusque là. Le plaisir est un effet parmi d'autres de l'accomplissement du désir ; il n'en constitue pas la caractéristique essentielle. Nous l'avons vu, les « objets » du désir ne sont pas nécessairement matériels ; aimer n'est pas seulement faire l'amour ; le désir peut viser des valeurs, des idéaux... Cette visée ne peut qu'excéder la simple recherche de plaisirs (sans l'exclure)... Mais la thèse hédoniste a le mérite de mettre en question la thèse platonicienne pour laquelle, finalement, **« aucun objet existant ne peut être tenu pour « objectivement » désirable »** (Clément Rosset. « La force majeure »). Il s'agit pour Platon et tous ceux qui s'inscrivent dans son sillage, de « dépasser » l'existence, de prendre le maximum de distance, au profit d'une expérience d'ordre religieuse ou métaphysique qui nous permettra de rejoindre l'être véritable (mais nous y reviendrons).

La sagesse épicurienne : le désir rabattu sur le besoin.

Très rapidement, quel est le remède épicurien à ce qu'il définit comme **soif déraisonnable inhérente au désir**, au sens où cette soif serait inextinguible ? C'est avant tout à la fois la reconnaissance de **la centralité des plaisirs** (et non celle du « bien suprême » platonicien) dans la vie, et en même temps **une hiérarchie de ceux-ci** : il faut éliminer « *les désirs non naturels et non nécessaires* », et privilégier au contraire « *les désirs naturels et nécessaires* » qui se définissent négativement comme absence de souffrance, « *plaisir au repos* » (les autres désirs, qui sont « *désirs en mouvement* », sont nécessairement « impurs », c'est-à-dire mêlés de douleur). La satisfaction (facile à réaliser) de ces derniers (la soif, la faim, la chaleur du corps...) permet d'atteindre l'ataraxie, c'est-à-dire la tranquillité et la sérénité de l'âme définies comme absence de troubles, car **ils représentent le seul manque essentiel** que nous pouvons combler. L'origine de la souffrance réside dans la vanité des désirs ni naturels, ni nécessaires, tels que le luxe, la richesse, la gloire, les honneurs, l'immortalité. Mus par de tels désirs, les hommes souffrent, vivent dans une vaine agitation, et surtout ne peuvent jamais être comblés car de tels désirs sont infinis. Il faut souligner que cette absence de troubles acquise par la thérapeutique épicurienne est également la condition permettant d'éprouver véritablement ce « **plaisir même d'exister** », qui englobe aussi bien mon existence propre que la présence de l'existence en tant que telle. L'autre condition portant sur l'élimination, par la connaissance rationnelle, de tous les préjugés, craintes, angoisses, superstitions qui nous empoisonnent la vie. **Le bonheur, dans cette perspective, est cependant défini comme absence de souffrance.** La critique que nous pouvons opposer à cette théorie est simple : non seulement **il peut paraître difficile de ne définir le désir que négativement comme absence de souffrance, et limiter celui-ci aux seuls besoins primaires, en oubliant tous les autres. Mais, découlant directement de cette première difficulté, il ne paraît pas légitime de réduire le désir au besoin.** Si le désir dépasse tous les objets de plaisirs possible (comme nous l'avons dit pour les cyrénaïques), a fortiori, nous ne pouvons le limiter au seul besoin. Ce faisant, Epicure annule le désir en même temps que la

souffrance... Mais nous retiendrons l'idée de ce « pur plaisir d'exister », qui sera d'ailleurs repris par Rousseau (dans « Les rêveries... »), et peut préfigurer une conception différente de celle du « désir comme manque » : ce sera l'objet de la dernière partie.

La sagesse stoïcienne : ne rien désirer d'autre que ce qui arrive...

Chez les stoïciens, la formule de la déraison consiste pour les hommes à ne pas savoir distinguer ce qui dépend d'eux de ce qui n'en dépend pas, et qui, ne comprenant pas la nécessité du réel, veulent que les choses se passent comme ils le désirent. Le prix de cette déraison, c'est la souffrance et l'aliénation. Il faut donc vouloir que « les événements arrivent comme ils arrivent ». Mon véritable pouvoir (celui de ma liberté propre) réside en effet dans la maîtrise que je peux mobiliser concernant mes propres représentations sur le monde et ses événements. La vertu stoïcienne consiste donc dans cet effort pour accorder le plan de l'intériorité et celui de l'extériorité, afin d'harmoniser le désir et le réel. Il ne s'agit pas d'une triste résignation, mais d'un consentement serein et si possible joyeux. Un présupposé sous-tend l'édifice : celle d'une nécessité rationnelle et de nature divine tissant l'ordre des choses de la Nature. Un stoïcisme « moderne » doit pouvoir s'assouplir en se débarrassant d'une cosmologie qui n'a pas de sens aujourd'hui. Reste que la complexité et l'épaisseur du réel dont nous faisons partie peut encore nous apprendre à ne pas surestimer notre action volontaire à son endroit. Et quelles que soient les actions louables entreprises pour améliorer la vie de chacun, ce sentiment du tragique de l'existence (tout ce qui ne dépend pas de nous et qui tient à la précarité de notre vie), si bien mis en valeur par les stoïciens, restera sans doute éternellement vrai concernant l'essentiel de notre condition...

Le fantasme d'un être immuable...

Pour conclure provisoirement tout ce qui précède, **la logique ultime du désir incarnée par la figure d'Eros, telle qu'elle est développée dans « Le Banquet » et dans « Le Phédon », est la vie comme manque et donc comme souffrance, et le désir comme quête illusoire d'objets à terme décevants, jusqu'à ce qu'une autre vie, un autre monde, viennent nous sortir de cette impasse** ; c'est en tout cas la solution proposée par la métaphysique platonicienne et une longue tradition philosophique à sa suite, et qui sera relayée par toutes les formes de religions.

Comme le dit fort bien Clément Rosset (« La force majeure »), nous devons alors *« prendre nos distances par rapport à tout objet situé dans l'existence ... puisqu'il n'est aucun objet existant qui puisse être tenu comme « objectivement » désirable... »*. C'est ainsi par exemple que Platon dans le Phédon assimile le cri du chant du cygne mourant à un chant de joie et de délivrance. Nous savons comment Nietzsche réagit à ce qu'il considère comme un crime contre la vie, prenant vigoureusement la défense du sophiste Calliclès contre Socrate. Celui-là résiste jusqu'au bout à l'argumentation de Socrate. A celui-ci qui lui demande si sa propre conception de la vie n'équivaut pas à mourir sans cesse, à consentir à l'œuvre de la mort au sein de la vie, Calliclès rétorque que c'est la vie que lui, Socrate, propose, qui est assimilable à celle d'un mort. Elle ressemble à « une pierre ou un cadavre ». En effet, quelle est, essentiellement, l'argumentation de Socrate ? A travers les images de passoire, d'écumoire, de démangeaison permanente, de tonneau percé, du « pluvier qui mange et qui fiente en même temps », que veut nous dire Socrate ? **L'échec de la vie selon les désirs à atteindre la plénitude d'un être stable caractérisé par son unité et sa permanence dans le temps. A cela s'oppose en**

effet une vie de manque comme flux, écoulement, passage. Une vie incapable de connaître l'apaisement et la plénitude ; une vie multiple, protéiforme, marquée par le changement. Il n'est pas difficile de se rendre compte que ce qui hante la question du désir chez Platon, c'est précisément **la recherche de cet être immobile, plein, et un.** Cet être éternel est au antipodes d'une existence fugitive et éphémère. **Mais n'est-ce pas précisément cette existence périssable que nous aimons ?** Comme le dit encore remarquablement Clément Rosset, « **La saveur de l'existence est celle du temps qu passe et change, du non fixe, du jamais certain ni achevé** »... Ce préjugé de l' « être » opposé au changement sera critiqué par Nietzsche de manière radicale comme une « volonté de prêtre » insurgé contre la vie. Ainsi Ulysse, dans l'Odyssée, oppose à plusieurs reprises « *la vigueur de l'existence, fût-elle fugitive et misérable, à la pâleur et l'inconsistance de l'immortalité, fût-elle la plus glorieuse* » (C. Rosset). **Derrière cette suspicion par rapport au désir se cache le fantasme de cet être immuable qui ne peut nous conduire qu'au repos éternel...** Car c'est bien le désir (du moins certaines formes de désir... nous avons vu en effet qu'il pouvait être stérile et nous conduire précisément vers les chimères d'un « autre » monde...) qui est source de toute créativité, quelque soit le domaine considéré (scientifique, technologique, artistique, religieux, économique, politique...etc.), pour le meilleur et pour le pire. Si le désir est d'origine libidinale, comme le pense Freud, **son concept de « sublimation »** peut nous aider à comprendre comment cette source d'énergie, quand elle emprunte les voies dérivées des processus secondaires et de la culture, peut venir nourrir les plus grands projets humains.

Reste que l'hypothèse du désir comme manque, quelque soit ses effets positifs, condamnerait la vie humaine à une souffrance sans appel, parce que marquée du sceau de l'insatisfaction : le désir condamné à « rater » indéfiniment son objet, et dont la réalité serait essentiellement négative puisque constituée par le manque lui-même. Nous ne saurions ainsi désirer que ce qui n'existe pas, ou du moins pas encore... « Si l'on ne désire que ce qu'on a pas, on n'a jamais ce qu'on désire, et l'on est pour cela jamais heureux ni satisfait. » (A. Comte-Sponville. « L'Amour » in « Petit traité des grandes vertus »). Point de salut donc en dehors de la transcendance d'un « autre monde » ? La question posée serait donc celle-ci : ne peut-on pas désirer ce dont nous ne manquons pas ? Peut-il y avoir désir sans manque préalable ? Peut-on désirer ce que nous faisons, ce que nous avons, ce que nous sommes ? N'y a-t-il pas aussi un désir en acte dans l'action même qui ne se nourrit pas de son propre manque, mais au contraire s'accompagne de jouissance et de réjouissance ? Plutôt que creusé par le manque, le désir ne peut-il pas être aussi une tension positive, affirmative, joyeuse ? Avant de répondre directement à ces questions sur un plan théorique, examinons la dynamique du désir en nous appuyant sur deux exemples empruntés au cinéma : deux films viennent de sortir, l'un présenté à la Sélection Officielle du festival de Cannes (« A l'origine »), l'autre en avant-première au festival de Lama, en Corse (« Joueuse »)

Le désir comme puissance en acte

Revenons au mouvement de balancier du désir décrit par Schopenhauer entre frustration et difficultés dans la réalisation d'une part, et satiété, ennui et quête d'un nouveau désir d'autre part : s'il rend compte d'une certaine réalité, il semble cependant minimiser une chose : le temps de l'accomplissement du désir , c'est-à-dire celui de son assouvissement : entre le début (c'est-à-dire l'émergence) et la fin

(dans les deux sens), le désir, conformément à la définition freudienne, se caractérise aussi par sa réalisation ! Et quoiqu'en dise le romantisme, la consommation (réciproque ou non) de l'objet du désir est souvent effective et synonyme de plaisirs et de jouissances plus ou moins prolongés.

Le chemin plus important que la destination ?

Plutôt que de focaliser uniquement sur Sisyphes remontant indéfiniment son rocher, le temps de la satisfaction et des bénéfices en termes d'affects joyeux, ne doit pas être négligé... **Le manque s'efface alors au profit d'une force d'affirmation, d'une poussée qui nous porte et nous anime dans la jouissance et la réjouissance, cette fois-ci présente, actuelle, de l'objet.** Finalement, dans bien des cas, il est difficile de séparer l'objet du désir, de l'activité qu'il génère. En vertu d'un schéma rationaliste classique en termes de moyens et de fins (schéma emprunté au modèle technique, mais aussi au modèle homéostatique de satisfaction des besoins), l'action est souvent envisagée dans un sens purement instrumental, comme moyen. D'où un décrochage temporel important entre ce qui serait de l'ordre de l'instrumentation, et ce qui serait de l'ordre du résultat (nécessairement décevant). Ce faisant, minimisation de l'activité proprement dite, et de la jouissance qui lui est associée, qui est, en réalité, concomitante à l'acte.

Nous pourrions à ce sujet évoquer **la leçon des stoïciens qui distingue le but de l'action et sa fin.** La fin de l'action n'est pas dans la réussite à venir (dans cette optique, la valeur de l'objet n'a qu'une importance secondaire...), mais dans le soin pris « à faire ce que l'on a à faire ». L'image utilisée est souvent celle de la vie humaine comparée à une scène de théâtre : nous sommes acteurs et n'avons pas choisi notre rôle ; en revanche, ce qui dépend de nous, c'est de bien le jouer. **La vraie fin de l'action n'est pas le but visé, mais l'action elle-même dans la perfection de l'agir actuel ; c'est l'instant de l'acte qui est ainsi valorisé.** Nous sommes ici en présence **d'une « praxis », c'est-à-dire d'une activité immanente qui est sa fin en elle-même.**

Le désir comme activité désirante

Nous voilà donc conduit à passer du désir comme manque de son objet **au désir comme activité désirante** (en réalité, il ne s'agit vraisemblablement pas de deux points de vue contradictoires, mais de deux manières différentes de diriger l'attention sur un même phénomène...). Il se trouve que par le plus grand des hasards (mais sans doute aussi par une sensibilité exacerbée de ma part puisque mobilisé sur le sujet) les deux films que j'ai vu au Festival de Lama en Corse – « A l'origine » avec Emmanuelle Devos, et « Joueur » avec Sandrine Bonnaire) – portaient, à mon sens, sur le Désir. Dans les deux cas, l'objet du désir est très conjoncturel, affaire de circonstances : dans le premier cas, reprendre la construction d'une autoroute prématurément interrompue, dans un contexte où le personnage principal, petit escroc, est pris à son propre piège et se trouve, sans le vouloir, embarqué dans cette affaire... dans le deuxième, le jeu d'échec est découvert dans une situation où, femme de ménage, elle croise en faisant la chambre, une femme ravissante qui semble venir « d'ailleurs » (en tout cas d'un autre milieu que le sien), et qui termine une partie d'échec avec son amant. Le désir est alors en marche, et c'est l'activité elle-même, collective dans le premier cas, beaucoup plus individuelle dans le second, qui va devenir « désirante » en tant que telle : c'est l'action qui devient fin en elle-même, et qui nourrit le désir... Le but n'a pas de sens vraiment : à quoi va servir cette autoroute ? Pour aller où ? Nul ne le sait ! Quant au jeu d'échec, Sandrine

Bonnaire va réussir avec succès son premier tournoi et continuer, mais l'important, c'est de parvenir à faire de mieux en mieux, certainement pas d'être championne du monde. Le jeu d'échec aurait pu être tout autre chose... Et durant la durée de ces deux films, ce qui devient de plus en plus fort en intensité, c'est **le développement de cette activité qui devient impérieuse, comme une urgence** qui passe avant toutes les autres considérations, qui impose son rythme presque malgré ses protagonistes ; **C'est chaque instant de l'acte qui est une justification en lui-même**. Dans ces deux exemples, l'action semble d'emblée confondue avec l'objet du désir (ou « la fin de l'action », si nous reprenons le vocabulaire des stoïciens, c'est-à-dire en fait « jouer aux échecs » ou « construire un autoroute »), alors que le « but » est à peine évoqué. Le désir naissant de Sandrine Bonnaire pour les échecs se confronte très vite avec son objet, dans une ascension progressive jusqu'au sommet de son art, mais peut-on légitimement considérer qu'il y a un « but » à cette ascension ? Cela n'a en réalité que peu d'importance... Les obstacles, la résistance d'un réel par définition non complaisant, sont au rendez-vous... Ils sont le prix à payer... Le désir est nécessairement **coûteux** en effort de tous ordres, mais peut-on assimiler ce « prix » à la souffrance ? Loin d'être cet effort pénible pour réaliser un but qui se trouverait vers l'avant, le désir est **ce qui « pousse derrière soi »**, « nous tient », et s'avère d'une grande puissance. Une remarque enfin concernant l'objet du désir qui, s'il est ciblé, irradie en une multiplicité de désirs autour de lui, comme l'affirme d'ailleurs C. Rosset à la suite de Deleuze : c'est toute la vie de chacun des personnages qui s'en trouve bouleversée : le désir agit sur les attitudes, les perceptions, les affects, les intérêts... Une nouvelle configuration du monde apparaît ainsi chez chacun. Dans ces exemples, le désir apparaît bien plus comme « production » (Deleuze) que comme effet de manque. C'est, me semble-t-il, chez Spinoza, que nous pouvons trouver une conception du désir qui permet, comme dit Sponville, de penser aussi que l'on puisse désirer et jouir de ce qu'on a, de ce qu'on fait, de ce que nous sommes.

« Le désir est l'essence de l'homme » (Spinoza)

Bien loin de penser le désir comme l'effet d'une mutilation ou d'un manque inhérent à notre condition, Spinoza affirme que « le désir est l'essence de l'homme » (Ethique III). La réalité, ou l'essence humaine, ne peut être définie par un manque ou un « défaut d'être » (un « manque à être » selon l'expression lacanienne), puisqu'elle est précisément **une puissance en acte**, une force d'exister qui tend plus ou moins vers sa perfection. Réalité et perfection sont la même chose, et donc nous pouvons tendre vers plus ou moins de réalité ou de perfection. **Cette puissance d'agir ou effort pour persévérer dans son être et le développer, c'est ce que Spinoza nomme « le conatus »**. Chez l'être humain, cet « appétit » s'accompagne de conscience (en raison du parallélisme du corps et de l'esprit : à chaque expression du corps correspond une expression de l'esprit), et s'appelle « désir ». Cette notion de désir est absolument centrale dans l'Ethique (livre III) : elle est le concept charnière entre le corps et l'esprit, mais surtout entre son ontologie (livre I et II) et son éthique (livre IV et V). **Le désir est donc chez l'homme un dynamisme qui vise à l'accroissement de sa propre puissance** (non pas dans le sens de la « volonté de puissance » nietzschéenne, mais **au sens d'une force qui s'affirme et poursuit son propre accroissement** (nous pouvons sans doute rapprocher cette notion de celle de « dynamisme de croissance » utilisée par le psychologue Joseph Nuttin pour définir le concept de motivation humaine (cf. « Les mécanismes de la Motivation Humaine »)). Il s'ensuit qu'il n'y a rien hors du désir dont il manquerait. En

réalité, c'est lui qui produit ce manque parce qu'en constituant tel objet comme désirable, il déploie la puissance d'exister. Contrairement à Schopenhauer (car on trouve bien chez lui aussi cette notion de « poussée » inhérente à notre nature), celle-ci n'est pas aveugle ou insensée, elle poursuit un but : **la joie, qui est précisément ce sentiment vécu d'un accroissement de la puissance d'agir et d'exister**. L'homme est donc non seulement justifié à poursuivre sa joie, mais c'est sa principale vocation. Dans cette philosophie, nulles valeurs idéales et transcendantes, du bien et du mal par exemple. **Les valeurs sont relatives à chacun en fonction de cette recherche de la joie, qui doit correspondre à son « utile propre », conformément à sa nature**. Ainsi le désir ou l'appétit est la raison d'être de la valeur. En tant qu'effort pour persévérer dans son être, le conatus, c'est-à-dire capacité à être affecté et à augmenter sa puissance d'agir, **va définir ce qui est bon pour lui et ce qui est mauvais**. Notamment en choisissant les rencontres qui lui conviennent –c'est-à-dire qui vont rentrer dans un rapport de composition avec lui, augmentant sa puissance d'exister, et non dans un rapport de décomposition qui vont diminuer sa réalité ou sa puissance. Par exemple Spinoza définit l'amour comme la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, la joie augmentée grâce à la présence de l'autre augmente également ma puissance d'agir ou d'exister. **Ici donc nul désir comme manque, mais un désir comme puissance en acte où la jouissance est contemporaine de l'existence et de la présence de l'objet**. Mais revenons au **caractère immanent des évaluations**, référé ainsi au désir comme créateur des valeurs ; Spinoza écrit à ce sujet l'affirmation bien connue qui a fait scandale : « **Nous ne tendons (désirons) pas vers une chose parce que nous la jugeons bonne, mais au contraire nous jugeons qu'elle est bonne parce que nous tendons vers elle** » (Ethique III). Le spinozisme est ainsi une philosophie de l'immanence. **Le seul être qui soit est le réel. Il n'y a que de l'être, et le propre de cette partie de l'être que je suis est d'affirmer son existence**. Il n'y a pas de transcendance dont nous aurions la nostalgie. La question qui va alors se poser concernant le désir est donc celle-ci : pourquoi, plutôt que d'affirmer l'existence sur le mode de la joie, c'est-à-dire de l'affirmation et de l'augmentation de sa puissance d'exister, qui semble être en quelque sorte sa vocation naturelle, le désir peut s'exprimer sur le mode négatif de la diminution de la puissance d'exister et par conséquent de la tristesse ? **Pourquoi en bref l'existence de « passions tristes »** (nous les avons suffisamment décrites précédemment ; chez Spinoza, elles peuvent se regrouper derrière ce fond commun des affects qu'est la tristesse) ? **L'éthique de Spinoza consistera précisément à rechercher les voies du meilleur accomplissement possible du désir, en le libérant des passivités de la passion et de la souffrance grâce à la connaissance philosophique**. En effet la connaissance que nous avons (par notre imagination) des causes de nos affections (et donc de nos désirs) est inadéquate. J'imagine que certains objets sont bons pour moi, alors qu'ils sont mauvais. Je n'ai donc pas une idée adéquate de mon désir et je me fourvoie dans des expressions aliénées de ma puissance d'exister (il y a un enchaînement entre les idées inadéquates et les affects-passions qui en découlent). Grâce à la faculté de comprendre de la raison, **j'ai la possibilité, du moins en partie, d'avoir une idée adéquate de mon propre désir** : « *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 est moins à les subir.* » (Ethique V, proposition 4). Dans un vocabulaire deleuzien (« Spinoza. Philosophie pratique »), il y a d'une part des « joies passives » qui augmentent notre puissance d'exister, mais qui sont encore des « passions » au

sens où, en tant qu'elle ont une cause extérieure à nous, nous restons « séparés » de cette puissance ; et d'autre part des joies actives, où nous expérimentons « la possession même de cette puissance d'agir et d'exister » : « *C'est quand, sous l'effort de la Raison, les perceptions ou idées deviennent adéquates, et les affects actifs, c'est quand nous devenons nous-mêmes causes de nos propres affects et maîtres de nos perceptions adéquates, que notre corps accède à la puissance d'agir, et notre esprit à la puissance de comprendre qui est sa manière d'agir.* » (Deleuze). La seule vertu cardinale pour Spinoza est bien de « *vivre et se réjouir* ». Et ce programme est l'objet d'une progressive entreprise de libération aboutissant à la béatitude, que l'on peut définir ainsi : « *l'homme...est libre quand il entre en possession de sa puissance d'agir* », le conatus étant alors « *déterminé par des idées adéquates d'où découlent des affects actifs, lesquels s'expliquent par sa propre essence* » (je suis selon mon essence la cause de mes affects). Comme toujours chez Spinoza, « *la liberté (véritable) est liée à l'essence et à ce qui en découle* », et surtout pas « *à la volonté et ce qui la règle* » (Deleuze).

En guise de conclusion provisoire, nous pouvons identifier au moins deux inflexions importantes par rapport à la conception du désir comme manque, et ses conséquences concomitantes sur la question du désir et de la souffrance :

Premièrement, le réel (celui de l'existence) n'est plus affecté d'un défaut, d'une limitation, bref d'un manque qui lui serait consubstantiel. A partir de la philosophie de Spinoza, des philosophes comme Nietzsche, et aujourd'hui A. Comte-Sponville (dans une certaine mesure), mais surtout C. Rosset, postule au contraire qu'il n'y a pas d'autre réalité que celle là devant nous, qu'elle est irrécusable, et qu'elle contient la totalité de « l'être », quelque soit notre propension à vouloir regarder vers une « ailleurs » illusoire. Cette affirmation conduit nécessairement à une adhésion sans réserve, inconditionnelle, au réel. La joie ou la béatitude ne pouvant s'éprouver que dans ce monde-ci, c'est-à-dire dans cette approbation même, en dehors de la fuite vers de quelconques « doubles » ou « arrière-mondes ». Le désir étant cette force d'affirmation qui dit « oui » à la vie, et qui en est lui-même partie prenante. **En même temps, cette posture ne va pas sans la pleine reconnaissance du tragique de l'existence** : la vie est précaire, insignifiante, éphémère, irremplaçable, habitée aussi par le malheur, la mort, la souffrance. **Mais cette souffrance n'est pas « manque » de quelque chose, symptôme d'une vie déficiente face à la « vraie » vie**, mais au contraire elle doit être assumée comme telle, comme la réalité aussi de l'existence. Elle n'est donc pas une mutilation de la joie, mais constitue une épreuve à la gaieté, un test pour vérifier si la pensée de la vie l'emporte finalement sur la pensée de la mort. Nietzsche insiste sans arrêt dans son œuvre sur l'importance de la souffrance quand elle est « bien digérée » ou « ruminée », c'est-à-dire utilisée en faveur d'une joie ou d'une béatitude plus forte encore. « **La valeur d'un homme peut ainsi se mesurer à l'ampleur et la diversité de ce qu'il peut supporter et assumer** » (« Par delà le Bien et le Mal », Aphorisme 212). La vie même est précisément cette secrète alliance, scellée par Nietzsche dès La Naissance de la Tragédie, entre le malheur et le bonheur, le tragique et le jubilatoire, l'expérience de la douleur et l'affirmation de la joie. **De ce point de vue la souffrance ne peut-être que sœur du désir. Mais sans souffrance, nul désir !** Comme le martèle encore Nietzsche, toute pensée qui n'est pas, au plus profond d'elle-même, pénétrée de la connaissance et de l'acceptation du tragique de l'existence, **ne nous conduit-elle pas à ces**

« **philosophies-remèdes** » telle que la métaphysique platonicienne et toutes celles, à sa suite, qui lui ont succédé...

Daniel Mercier, le 18/08/09