

Le désir, ce manque paradoxal

Author : Guillaume Morano

Categories : [Classiques iPhilo](#)

Date : 1 février 2020

UN MOT, UN PARADOXE : Chaque mois pendant six mois, iPhilo publiera une entrée du très beau [Dictionnaire paradoxal de la philosophie](#). Après le thème de la [consolation](#) et celui de l'[oubli](#), voici un grand classique de la philosophie : le désir.

Nous parlons le plus souvent des choses dans le silence des contradictions qui les animent. C'est le principe du [Dictionnaire paradoxal de la Philosophie](#) de [Pierre Dulau](#), Guillaume Morano et [Martin Steffens](#) que de mettre en lumière plus de cent notions élucidées par l'épreuve de leur propre paradoxe. Car si la contradiction n'était pas partout, la pensée ne serait chez elle nulle part.

POUR ALLER PLUS LOIN : [Dulau, Morano, Steffens, Dictionnaire paradoxal de la philosophie : penser la contradiction, éd. Lessius, 464 p., 35 euros.](#)

*Professeur agrégé de philosophie en classes préparatoires au Lycée Montaigne de Mulhouse, **Guillaume Morano** a publié [Schopenhauer pas à pas](#) (Ellipses, 2010), ainsi qu'une [Introduction aux grands philosophes](#) (Ellipses, 2012). Il a co-écrit le [Dictionnaire paradoxal de la philosophie](#) (éd. Lessius, 2019) avec Martin Steffens et [Pierre Dulau](#). Avec ce dernier, il élabore actuellement une pensée profonde et incisive sur l'âge du technocosme et le triomphe de la "cyberéthique".*

Au sens le plus général, le désir peut être défini comme une tension finalisée par un objet susceptible de le satisfaire. La simplicité apparente de cette première définition cache cependant l'énigme que constitue le désir au regard de la nature. Dans l'ordre naturel des besoins, il n'est pas de manque qui n'indique de lui-même l'objet susceptible de le combler : celui qui a faim sait d'instinct qu'il doit manger, et celui qui a sommeil qu'il doit dormir. Nulle représentation n'est ici nécessaire, qui médiatise le rapport du besoin à sa satisfaction : c'est avec ou sans conscience que le besoin se trouve immédiatement indexé à son objet. De son côté, le désir s'éprouve également sous la forme d'un manque. Comme le notait déjà Platon dans le *Banquet*, nous ne désirons avoir que ce que nous n'avons pas, et ne désirons être que ce que nous ne sommes pas (200a). Mais à la surdétermination naturelle du besoin correspond l'indétermination essentielle du désir. Le désir s'indexe certes toujours à un objet : tout désir est désir de quelque chose, ou, pour le dire autrement, nul ne désire à vide.

Lire aussi : [La consolation, rendre raison du mal](#) (Martin Steffens)

Mais aucun objet immédiat ne semble constituer sa destination naturelle, à la manière dont la faim destine l'organisme à la nourriture et la fatigue au sommeil. Cette indétermination rend compte de

la variété indéfinie des objets du désir : qu'il soit désir de richesse, de pouvoir, de gloire, de jouissances, d'immortalité, de sagesse ou encore de Dieu, le désir ne semble pouvoir se donner tous les objets, même les plus improbables, que parce qu'il ne se trouve immédiatement assigné à aucun. Aussi Platon compare-t-il le désir à une «*bête multiforme et polycéphale*» (1), monstre hybride changeant de forme et de nom à mesure qu'il change d'objet. Sans doute l'unité peut-elle se faire autour du bonheur, état de satisfaction totale signant l'extinction d'un désir comblé. Mais cette unité demeure aussi formelle qu'illusoire, car si tous désirent être heureux, nul ne peut dire par quoi il y parviendra. Le bonheur n'est jamais en ce sens qu'un idéal vide que nous remplissons des objets de notre désir actuel, le nom mille fois emprunté de nos aspirations du moment. Ainsi, tout dans le désir semble me destiner à la saisie d'un bien que rien dans le désir ne me permet d'identifier clairement. A la différence manifeste du besoin, le désir constitue un manque qui ne sait étrangement pas ce dont il est le manque, un mouvement finalisé paradoxalement en peine de définir ce qui constitue réellement sa fin. Quel est le sens de cette énigmatique indétermination ? Celle-ci ne peut être résolue qu'à élucider le rapport unissant le désir à ses objets.

La primauté du désirable

En un premier sens, l'indétermination du désir peut signifier son ignorance native à l'égard du désirable : si nous désirons tout et n'importe quoi, c'est essentiellement parce que nous ne savons pas ce qui est véritablement digne de l'être. Une telle position, on le comprend, est indissociable d'une théorie du Souverain Bien : au-delà du chaos des aspirations ordinaires se tient un Bien suprême vers lequel tend confusément le désir et qui seul peut le combler pleinement. Autrement dit, elle impose de distinguer le désiré, objet immédiat du désir, du désirable qui l'oriente et l'attise secrètement au-delà de tous ses objets provisoires. Une telle distinction peut se justifier d'une brève phénoménologie du désir. La déception qui accompagne ordinairement toute satisfaction est là pour témoigner, en silence et presque honteusement, que l'objet désiré n'était pas le bon, et qu'il ne nous a séduit que parce que nous l'avons pris pour un autre. Aussi le désir, lorsqu'il demeure aveugle, passe-t-il indéfiniment d'un bien apparent à un autre, sans cesse animé d'un même espoir et condamné à la même déception.

C'est dans le *Banquet* de Platon que cette indexation du désir au désirable trouve sa formulation initiale et sans doute la plus achevée. Le cheminement ascensionnel du désir, à travers la multitude des choses belles, trouve sa raison dans la contemplation du beau en soi, seule réalité pleinement désirable :

«Voilà donc quelle est la droite voie qu'il faut suivre dans le domaine des choses de l'amour [...] : c'est en prenant son point de départ dans les beautés d'ici-bas pour aller vers cette beauté là, de s'élever toujours, comme au moyen d'échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, de deux beaux corps à tous les beaux corps, et des beaux corps aux belles occupations, et des occupations vers les belles connaissances qui sont certaines, puis des belles connaissances vers cette connaissance qui constitue le terme, celle qui n'est autre que la science du beau lui-même, dans le but de connaître finalement le beau en soi » .

Platon, *Le Banquet*, 211c-d.

Il en va de même dans le jansénisme de Pascal, pour qui tout désir terrestre est un désir de Dieu qui s'ignore : en tant que manque infini, le désir ne peut avoir pour objet que l'être infini lui-même, de sorte que c'est toujours en vain que nous essayons de trouver le bonheur en ce monde. Dans la conception pascalienne, les biens terrestres ne sont jamais que des illusions cachant le bien céleste, signe de la perte de la créature et principe de son aveuglement (2) ; dans la tradition platonicienne, le désiré est plutôt ce en quoi le désirable infuse, tout objet n'étant désiré que parce qu'il irradie d'une bonté empruntée. Mais dans les deux cas s'énonce la primauté éthique et ontologique du Bien sur le désir qui s'y porte.

Une telle interprétation constitue cependant le désir en une structure impossible. Pour la maintenir, il faut en effet admettre que ce que nous désirons (le désiré) n'est pas la cause réelle de notre désir (le désirable). Autrement dit, que le désirable nous demeure essentiellement inconnu lors même que nous ne cessons de tendre vers lui. Mais comment pourrions-nous être attirés par ce dont nous n'avons pas connaissance ? Nul ne peut désirer, qui ne possède l'idée de ce qu'il désire, de sorte que le désir ne peut être orienté par un Bien suprême qu'à la condition que ce dernier soit l'objet d'une représentation. Dès lors, soit l'on postule que le désir connaît effectivement le Bien, et l'on échoue à rendre compte de son errance, soit l'on admet qu'il l'ignore, mais il ne peut alors tout simplement pas le désirer. Résoudre l'indétermination du désir par l'ignorance du désirable, c'est ainsi se confronter à l'inintelligibilité d'une action à distance qui se passe de la conscience même du sujet désirant, c'est devoir reconnaître la possibilité d'une aimantation dont le pôle actif demeure essentiellement ignoré de celui qu'il aimante.

La primauté du désir

Pour échapper à l'aporie de cette captation aveugle, il n'est qu'à inverser le rapport du désir à son objet : loin qu'une réalité bonne en soi n'oriente obscurément le désir, c'est plutôt le désir qui, se portant sur un objet, l'institue comme bon. Cette inversion suppose nécessairement la récusation de tout Bien souverain : rien n'est bon en soi, puisque le bon n'est jamais que ce que le désir identifie ponctuellement comme tel. Dans cette nouvelle économie affective, ce n'est donc pas un bien qui donne naissance au désir par l'effet de son mystérieux pouvoir d'attraction, mais le désir qui, en tant qu'effort ou poussée vitale, dispose du pouvoir d'ériger telle chose comme bonne à travers les mécanismes plus ou moins rationalisables de sa fixation. Une telle conception a le mérite de réduire la relation au seul rapport du désir au désiré, permettant ainsi l'économie du désirable.

C'est dans la philosophie de Spinoza qu'elle se trouve la plus clairement défendue, et elle trouve son expression consacrée dans la scolie de la proposition IX de la Troisième partie de l'*Ethique* :

« Il est donc établi par tout ce qui précède que nous ne faisons effort vers aucune chose, que nous ne la voulons pas et ne tendons pas vers elle par appétit ou désir, parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; c'est l'inverse : nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons et tendons vers elle par appétit ou désir ».

Corrélativement à la négation du souverain bien, le désir cesse lui-même de se concevoir sous la forme d'une attraction pour devenir effort sans fin, dynamisme sans destination, mouvement sans but. Ainsi pour Spinoza, le désir est la forme humainement consciente de l'effort (*conatus*) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer indéfiniment dans son être (3). On trouve bien là d'une nouvelle résolution de l'indétermination du désir : celle-ci ne provient pas de l'ignorance du désirable, mais de son absence pure et simple. Il est par suite de la nature même du désir de passer d'un objet à un autre, et de s'achever, non dans la possession d'un Bien ultime, mais par

la mort du sujet désirant. A ce niveau, on comprend que le désir ne veuille jamais que lui-même : en tant que poussée vitale, vouloir vivre, effort pour persévérer dans l'être, tout désir est celui de son indéfinie reproduction. Selon la formule de Hobbes :

«La félicité est une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre, de telle sorte que parvenir au premier n'est jamais que la voie menant au second. La cause en est que l'objet du désir d'un humain n'est pas de jouir une fois seulement, et pendant un instant, mais de ménager pour toujours la voie de son désir futur».

Thomas Hobbes, *Léviathan*. Paris, Gallimard, 2000. Trad. Mairet. Chap. 11.

Au cœur de cette force qui nous pousse vers les choses demeure cependant l'irréductible impression que celles-ci nous attirent. La sidération érotique que le beau corps imprime en mon âme me semble toujours venir de la beauté intime de ce corps, et non de mon désir lui-même. Tout se passe au final comme si le désir ne pouvait pas manquer de se vivre sous la forme d'une tension finalisée par un bien extérieur susceptible de le combler : telle est la certitude du désir vécu, de se vivre comme conséquence, et non principe du désirable. Pour sortir de l'aporie précédente, il faudrait ainsi concevoir le désir comme une poussée entretenant en son cœur l'inévitable illusion d'une attraction, comme ce qui institue principiellement le désirable tout en ne cessant de fantasmer le désirable comme ce qui l'institue. A terme, le désir ne peut être vécu, sous la forme d'une attraction, qu'à ne pouvoir être conçu, et ne peut être conçu, à la manière d'un effort, qu'à démentir la manière dont nous le vivons. Dans le paradoxe de son essence contrariée, le désir ne cesse d'être inintelligible qu'à devenir en son fond illusoire.

Le regret de l'astre

C'est dans l'horizon de cette double interprétation que peut se comprendre les différents traitements éthiques du désir. Le principe de la primauté du Bien appelle naturellement l'acquisition d'une sagesse, seule susceptible de garantir la coïncidence du désiré et du désirable. Que le désir soit au contraire premier, indépendamment de tout bien en soi, et la maîtrise n'engagera plus que la coexistence pacifique des sujets désirants. Ainsi la philosophie oscille-t-

elle entre un idéal de correction du désir égaré et la simple gestion politique de sa pluralité : les héritiers de Socrate s'efforcent de conduire le désir à hauteur de désirable ; les successeurs de Hobbes, de concevoir les conditions sociales ou politiques de la cohabitation des appétits.

Ces traitements du désir se situent cependant en aval de son paradoxe ontologique, et ne peuvent comme tel le résoudre. Une telle résolution doit se chercher là même où se noue le paradoxe, au cœur même de la chose. Faire du désir le principe de ce qui est désiré exige de rendre compte de l'illusion selon laquelle il n'en est que l'effet. C'est dans la conscience qui accompagne le désir que se situe nécessairement le moteur de cette illusion. Il en va ainsi chez Spinoza : les hommes «*naissent ignorants des causes des choses*», et recherchent par ailleurs ce qui leur est utile, ce dont ils ont conscience. Cette conscience teintée d'ignorance les prédispose à ignorer les causes effectives de leurs désirs, et à ne considérer en chaque chose, y compris en eux-mêmes, que les seules causes finales. Au terme de cette imagination se trouve alors érigée la fiction du Bien, ultime désirable vers lequel est censé tendre tout désir (*Ethique*, Première partie, «Appendice»). Dans ce cadre, l'illusion se trouve certes expliquée, mais elle ne saurait être définitivement dépassée, dans la mesure où elle se trouve constamment reconduite par le fonctionnement naturel de la conscience. Eriger le désir en principe du désirable, c'est en ce sens consentir à ce qu'il ne soit vécu qu'à ne pas être compris.

Lire aussi : [L'oubli, meilleur ennemi de la mémoire \(Pierre Dulau\)](#)

Faire à l'inverse du désirable le principe du désir suppose de rendre compte de l'attraction que suscite le premier sur le second, alors même qu'il n'est pas nécessairement connu de lui. La difficulté peut être résolue à la condition de penser le désirable sous la forme d'un bien perdu. Il en va ainsi de la vérité cherchée par le philosophe, dans le *Ménon* de Platon. Selon l'objection de Ménon (80d), l'on ne saurait désirer la vérité, parce que soit on ne la connaît pas, auquel cas on ne saurait la chercher, soit on la connaît, auquel cas il n'est pas même besoin de le faire. C'est la théorie de la réminiscence qui permet à Socrate de sauver la philosophie de cette aporie : nous pouvons chercher la vérité parce que nous l'avons connue, antérieurement à l'incarnation de l'âme en un corps, et nous le devons parce que cette incarnation nous l'a fait perdre. Dans sa version pascalienne, tout homme désire être heureux parce qu'il porte en lui la trace d'une union

béatifique à Dieu perdue suite au péché originel du premier homme (*Pensées*, fragment 148). Dans tous les cas se trouve justifiée la lecture étymologique faisant du désir le regret de l'astre, la nostalgie d'une étoile (*desiderium*) : selon la vision de Platon comme celle de Pascal, l'homme n'est jamais qu'un être déchu, naissant avec le souvenir confus du séjour céleste d'où il est tombé. Une telle solution ne rétablit cependant l'intelligibilité du désir qu'à en modifier la temporalité. Ce qu'elle signifie, c'est que nous désirons sous la forme d'un à venir une satisfaction dont nous avons toujours déjà été privés, autrement dit, que le désir projette inlassablement au futur ce qui relève d'un irrécupérable passé. A ce niveau, le paradoxe n'est ainsi résolu qu'au prix d'une inversion elle-même paradoxale de la temporalité du désir vécu.

Les classiques à lire sur le sujet

- Platon, *La République*, Gallimard, 1993. Trad. Pachet. Livre VII, 588 c.
 - Platon, *Le Banquet*, GF Flammarion, 1998. Trad. Brisson. 200 a ; 211c-d.
 - Platon, *Ménon*, GF Flammarion, 1993. Trad. Canto-Sperber. 80d.
 - Hobbes, *Léviathan* (1651), Gallimard, 2000. Trad. Mairet. Chap. 11 et 13.
 - Spinoza, *Ethique* (1677), Gallimard, 2009. Trad. Caillois. Première partie, «Appendice» ; Troisième partie, propositions VII-VIII-IX.
 - Pascal, *Pensées*, Gallimard, 2004. Ed. Le Guern. Fragment 138.
 - Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* (1819), PUF, 2004. Trad. Roos. Livre II, § 28-29 ; Livre IV, § 54, 60, 65.
-

(1) *La République*. Paris, Gallimard, 1993. Trad. Pachet. Livre VII, 588 c.

(2) *Pensées*. Paris, Gallimard, 2004. Ed. Le Guern. Fragment 138.

(3) *Ethique*. Paris, Gallimard, 2009. Trad. Caillois. Troisième partie, propositions VII-VIII-IX.