

PREMIERE PARTIE : Le désir constitutif de l'essence de l'Homme

I. Le désir comme puissance positive

- 1) La déconstruction de l'illusion
- 2) Le désir comme puissance d'affirmation de la vie
- 3) Le désir comme puissance d'inscription effective dans le réel
- 4) Le désir comme puissance d'inscription effective dans la durée
- 5) Genèse de la servitude passionnelle
- 6) Désir et réalité éthique objective

II. La négativité du désir comme manque

- 1) Désir et conscience de soi
- 2) Ambivalence du désir
- 3) Désir et dialectique de la vie
- 4) Désir et sexualité
- 5) Eros et Thanatos
- 6) La passion comme illusion
- 7) Désir et forme subjective de la volonté

III. Le désir comme totalité synthétique

- 1) Une conception dialectique du sujet
- 2) Dialectique de l'ennui
- 3) L'illusion de l'égoïsme
- 4) Synthèse finale des deux lectures du désir

IV. La forme supérieure et humaine du désir (cf. Hegel)

- 1) Le dépassement de la figure négative du désir
- 2) Intersubjectivité et réciprocité du désir

DEUXIEME PARTIE : Le désir de reconnaissance comme désir de puissance

I. La nécessité du désir de puissance

- 1) L'amour, forme inachevée de la reconnaissance
- 2) Désir et reconnaissance sociale

II. Le désir de puissance comme dépassement de soi

- 1) Puissance et apparence
- 2) L'intériorité de la puissance

TROISIEME PARTIE : La critique de la conception du bonheur comme fin en soi

I. La conception hédoniste du bonheur

- 1) Bonheur et liberté illimitée
- 2) Critique de cette conception

II. Le bonheur comme Souverain bien, accord avec soi

- 1) La recherche légitime du bonheur
- 2) Le bonheur comme synthèse du désir et de la raison

Thierry DOUPOUX

LE DESIR, LE BONHEUR

PREMIERE PARTIE : Le désir constitutif de l'essence de l'Homme

I. Le désir comme puissance positive

1) La déconstruction de l'illusion

La philosophie de Spinoza présente tout d'abord cette originalité (par rapport à ses prédécesseurs) qui consiste à affirmer que l'Homme est essentiellement un être de désirs : « L'appétit (le désir) n'est par là rien d'autre que l'essence même de l'homme... » (*Ethique*, Scolie proposition IX, pages 144-146).

C'est bien le *désir* qui apparaît à Spinoza comme étant constitutif de la nature humaine, et par là même il rompt avec toute une tradition philosophique qui avait immédiatement situé dans la raison l'essence de l'homme.

C'est le cas par exemple chez les philosophes grecs comme Platon ou Aristote qui avaient défini l'homme comme étant un animal raisonnable. Le principe de cette définition classique est d'attribuer à l'homme une appartenance à un genre qui possède l'extension la plus vaste (l'ensemble des êtres vivants), et à distinguer, à l'intérieur de ce genre, une différence propre à l'espèce humaine. C'est ainsi la Raison qui est présentée comme *différence spécifique* constitutive de l'essence de l'homme.

Or Spinoza considère que cette différence spécifique (la Raison) apparaît comme étant essentiellement un *produit de la réflexion*, elle ne définit pas l'homme tel qu'il est en soi, mais tel qu'il s'apparaît à lui-même subjectivement dans sa propre conscience lorsqu'il effectue un acte de réflexion sur lui-même.

Or, la caractéristique de cet acte est de séparer l'homme de la nature, de briser la continuité du lien immédiat qui relie notre existence à l'ensemble de la nature, comme si en cet *acte de réflexion* l'homme pouvait *dissocier* son existence à titre de sujet de l'existence des choses et de l'existence de la nature dans son ensemble.

Spinoza considère que cette réflexion du sujet en lui-même lui donne *l'illusion d'exister pour soi*, comme s'il pouvait en son autonomie absolue se détacher de son lien de dépendance à l'égard des lois de la nature. L'acte de la réflexion par lequel le sujet est susceptible de se poser comme un « être pour Soi » est interprété comme un artifice de l'imagination dont la caractéristique est de *détacher* l'homme de son contexte concret, et en particulier le détacher de son rapport immédiat avec la nature.

Spinoza considère donc comme illusoire cette prétention qu'a l'homme de se définir tel qu'il s'apparaît à lui-même dans la subjectivité de sa propre conscience, et il veut définir l'homme non tel qu'il se *reconnaît subjectivement* dans sa propre réflexion, mais tel qu'il existe en dehors de cette réflexion, puisque celle-ci est source d'illusions.

L'homme ne peut donc être défini si on se *fonde* uniquement sur les formes illusoires de la réflexion, et plus précisément l'illusion selon laquelle le sujet *se pose* dans sa *propre réflexion* comme un être qui existe pour soi, illusion qui se trouve dans la philosophie de Descartes (selon Spinoza) puisque le sujet, par un acte de réflexion sur lui-même, acquiert la certitude immédiate d'exister *pour lui-même*, certitude qui n'est conditionnée ni par l'existence du monde extérieur, ni par la présence d'autrui.

Il en résulte le fait que l'existence du sujet n'était plus posée *sur le même plan* que l'existence du monde (la nature) d'où l'acte par lequel le sujet était susceptible de s'attribuer une autonomie absolue.

C'est précisément ce que conteste Spinoza : la réflexion que l'homme effectue sur lui-même ne se fonde que sur un *artifice de son imagination* c'est-à-dire qu'elle ne produit qu'une abstraction lorsqu'elle prétend briser la continuité du lien immédiat qui unit l'homme à la nature.

C'est pourquoi la philosophie de Spinoza n'est pas une philosophie du sujet au sens où elle refuse à la réalité humaine la possibilité de se constituer sur le mode d'un « *être pour soi* », c'est-à-dire un être qui serait le produit de sa propre volonté ou de sa propre liberté.

C'est bien une *forme illusoire de la réflexion* qui amène le sujet à se poser lui-même comme *existant par soi et pour soi*. La conséquence de cette illusion est une conception fictive de la raison comme puissance de domination sur la nature :

« Ils croient, en effet, que l'homme trouble l'ordre de la Nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses propres actions un pouvoir absolu et ne tire que de lui-même sa détermination. »

(Spinoza, *Ethique*, livre III page 133).

On voit bien en quoi Spinoza, ici, dénonce l'illusion de cette *autonomie absolue du sujet*, illusion suscitée par une forme pervertie de la réflexion. Or, c'est bien cette autonomie absolue du sujet (cf. Kant) qui constitue l'une des figures essentielles de la raison pratique (cf. Kant et Fichte). Affirmer l'autonomie absolue de sujet, c'est le poser comme étant *l'auteur de ses actions*, lui attribuer le pouvoir de produire librement ses actes.

On est donc amené à attribuer au sujet *une forme de souveraineté absolue*, tant à l'égard de *lui-même* (la parfaite maîtrise de ses impulsions) qu'à l'égard de *la Nature* qu'il prétend dominer par son savoir et sa technique.

Mais cette domination apparaît justement à Spinoza comme étant illusoire. Quoique l'homme fasse, l'espoir qu'il a placé en sa raison (sous la forme de l'autonomie absolue du sujet) est vain car il n'est pas toujours l'auteur de ses propres actions. Il ignore en fait la vraie cause de ses actes, l'ensemble des causes externes par lesquelles son existence se relie à l'ensemble de la nature.

Il *croit* agir *conformément* à sa propre volonté, mais en réalité il *ignore les motivations profondes* et inconscientes de ses actes. L'enfant qui fait un caprice, par exemple, croit que celui-ci est motivé par son désir de posséder un jouet alors qu'en réalité ce caprice est inconsciemment motivé par son désir de tester le degré de résistance de ses parents.

On voit bien dans cet exemple ce qui justifie le refus spinoziste de considérer le sujet sous la forme de l'autonomie absolue, c'est-à-dire un sujet qui se poserait dans sa propre réflexion comme l'auteur de ses actes, qui aurait l'illusion de produire des actions conformes à sa volonté. Le sujet n'est donc pas pleinement transparent, il ne peut se connaître lui-même comme produisant librement ses actions, puisqu'il ignore les causes réelles de ses actes.

Définir donc l'homme par la raison sous la figure pratique de l'autonomie absolue de sujet, qui prétendrait se connaître parfaitement lui-même et disposer d'une souveraineté parfaite sur lui-même n'est donc pour Spinoza que le produit d'une forme illusoire de la réflexion.

Nous entendons ici par forme illusoire de la réflexion ce qui empêche l'homme de se connaître selon l'ordre et les lois universelles de la nature. L'homme est en effet la partie d'un Tout, d'un ensemble plus vaste, et c'est la raison pour laquelle son existence ne peut être détachée de son rapport à la nature, considérée comme l'ensemble des lois auxquelles toute existence est nécessairement subordonnée.

C'est par un artifice de son imagination que l'homme croit exister pour lui-même en dehors de son lien à l'ensemble de la nature dont il fait partie. C'est cet artifice qui pervertit le sens de la réflexion et réduit celle-ci à un acte d'abstraction par lequel le sujet peut être conscient de lui-même et se connaître en dehors de l'ordre et des lois universelles de la nature.

L'homme n'est donc pas un « empire dans un empire », et c'est pourquoi le principe de son existence doit lui être commun avec tout ce qui existe dans la nature. Le propre d'une réflexion authentique est donc de restituer la situation concrète et objective de l'homme en

tant qu'il fait partie de la nature, c'est-à-dire en tant que son existence est nécessairement reliée à l'ensemble de la nature, de telle sorte que l'homme ne puisse se connaître objectivement en dehors de cette continuité absolue de son existence par rapport à l'ordre universel de la nature et de ses lois.

Le principe constitutif de l'essence de l'homme ne peut donc être immédiatement la Raison en tant que différence spécifique posée sous la forme d'une autonomie absolue, accordant au sujet le pouvoir de produire librement ses actions, comme s'il disposait d'une parfaite souveraineté.

Cette conception de la Raison apparaît à Spinoza comme étant illusoire, comme le produit d'un artifice de la réflexion en laquelle le sujet, s'appuyant sur les formes subjectives de sa propre conscience, croit qu'il existe par soi et pour lui-même, comme s'il pouvait produire librement ses actions en échappant à l'influence des causes naturelles.

Renoncer à cette illusion signifie pour Spinoza lui substituer une autre conception de la Raison, capable de comprendre l'existence humaine non dans le mouvement artificiel de la réflexion qui isole l'homme de la nature, mais au contraire une conception qui puisse restituer fidèlement le lien qui unit immédiatement l'homme à l'ensemble de la nature et de ses lois.

2) Le désir comme puissance d'affirmation de la vie

En conséquence, le principe constitutif de l'essence de l'homme lui est nécessairement commun à tout ce qui existe dans la Nature. Le principe est le suivant :

« Chaque chose, autant qu'il est en elle s'efforce de persévérer dans son être. »

(Spinoza, *Ethique livre III*).

Ce qui définit donc l'essence de l'homme est donc la force par laquelle il tend à l'affirmation et à la conservation de sa propre existence, c'est-à-dire un principe commun à toutes les individualités vivantes en tant que ce principe est l'expression d'une nécessité, d'une Loi universelle de la nature.

L'homme se définit donc essentiellement par ce qu'il a de commun avec tous les êtres de la nature et non par ce qui lui est spécifique c'est-à-dire ce en quoi serait posée une différence en vertu de laquelle il pourrait prétendre se détacher de l'ensemble de la Nature.

Ce qui définit l'homme est bien une force de vie, une puissance par laquelle il affirme et conserve son existence. Il s'agit là d'une conception dynamique de l'existence humaine en tant qu'elle est reliée à l'ensemble de la nature comme force de vie.

La nature est en effet conçue par Spinoza comme puissance de vie (force de vie qu'il identifie la puissance éternelle et infinie de Dieu) et c'est bien cette puissance qui est communiquée à tout ce qui existe dans la nature. Autrement dit, le principe constitutif de l'essence de l'homme est bien une force vitale que l'homme a reçu de la nature dans la mesure où il en est une partie intégrante. On aperçoit bien en quel sens il y a une continuité immédiate et absolue de l'existence humaine et de la nature considérée dans sa Totalité.

Il y a bien dans la nature une force de vie qui est à l'origine de tout ce qui existe, et c'est précisément cette force qui a été communiquée à l'homme en tant qu'il est nécessairement soumis aux lois universelles de la nature. Ce qui définit tout d'abord l'essence de l'homme est donc la puissance qu'il déploie pour affirmer et conserver son existence, et selon laquelle il est amené à rechercher ce qui est utile à son existence.

Cette puissance à laquelle s'identifie mon existence individuelle est appelée par Spinoza le « conatus », c'est-à-dire un effort pour persévérer dans l'être, un effort pour conserver l'état dans lequel je me trouve, en l'occurrence l'existence qui m'a été donnée.

Or c'est précisément cette puissance que Spinoza définit comme étant l'essence même du désir. L'homme est donc essentiellement un être de désir c'est-à-dire qu'il recherche ce qui

est utile à la conservation de son existence, parce qu'il est animé par une puissance de vie qui tend à sa propre affirmation et à sa propre manifestation.

L'intensité de notre désir est donc proportionnelle au degré de notre sentiment immédiat de la vie en nous comme puissance positive, c'est-à-dire puissance d'affirmation.

Le désir humain se fonde naturellement sur un sentiment de puissance, sentiment selon lequel j'éprouve en moi la vie comme une totalité, une force absolue qui tend à l'extension de sa propre puissance. Autrement dit, nous désirons toujours lorsque nous nous sentons dans une position de puissance, c'est-à-dire lorsque le sentiment de la vie se déploie en nous dans toute sa force et sa puissance d'expansion.

Le modèle spinoziste du désir est par exemple l'homme qui mange par gourmandise, non parce qu'il est en manque (ou dans un état de besoin) mais parce qu'il éprouve en lui une force de vie, une surabondance d'énergie qui l'incite à manger plus que ce dont il a réellement besoin.

C'est ce qui permet d'ailleurs de faire la différence entre la faim et l'appétit. La faim renvoie à un sentiment de manque, de frustration, et l'on peut dire alors que ce sentiment de manque est souffrance, c'est-à-dire que l'on souffre d'un manque de nourriture comme par exemple les enfants pauvres d'Afrique. En ce cas, le désir renvoie à un sentiment de souffrance, et c'est ainsi qu'il a été caractérisé par les Epicuriens. On comprend d'ailleurs pourquoi le désir cherche à se satisfaire naturellement puisqu'il s'agit de mettre fin à cette souffrance (cf. Epicure).

Or Spinoza refuse de réduire le désir à un sentiment de manque, de souffrance. Le modèle du désir n'est donc pas pour lui la faim comme sentiment de manque mais l'appétit comme puissance de manger plus que ce dont nous avons besoin, puissance qui révèle notre amour de la vie, notre envie de l'éprouver dans sa plénitude, c'est-à-dire dans sa Totalité et sa puissance illimitée :

« Si la faim est manque de nourriture, donc souffrance, l'appétit est puissance de manger (y compris quand la nourriture ne manque pas) et de jouir de ce qu'on mange. Le désir est premier, la puissance est première. C'est l'anorexique qui manque de quelque chose, non celui qui mange de bon appétit. C'est le mélancolique qui manque de quelque chose, non celui qui aime la vie et qui la croque, comme on dit, à pleines dents. »

(A. Comte-Sponville, *Petit Traité des grandes vertus*, éd. P.U.F. page 326).

Dans cet extrait, l'auteur présente clairement la définition spinoziste du désir. Le désir n'est pas pour Spinoza une affection triste, c'est-à-dire une souffrance liée à un sentiment douloureux de manque. Le désir n'est vécu ainsi que lorsque l'homme a perdu sa puissance, c'est-à-dire son amour de la vie, comme nous l'indique dans la citation l'exemple de l'anorexique. Mais justement l'anorexique révèle une perte pathologique de l'amour de la vie, une déperdition du sentiment de puissance (sentiment de la vie comme totalité) qui pervertit le sens du désir.

Initialement le désir est bien une affection joyeuse et non une passion triste. Le désir spinoziste est vécu comme un sentiment de joie précisément parce qu'en lui nous ressentons la présence de la vie en nous comme une puissance absolue, une puissance joyeuse dont le modèle est l'homme qui mange avec appétit, non parce qu'il est en état de manque, mais au contraire parce qu'il possède en lui une vitalité qui le pousse à manger plus que ce dont il a réellement besoin.

On ne comprend ainsi la conception spinoziste du désir comme puissance positive, affection joyeuse, qu'en le mettant en relation avec ce sentiment de puissance qui s'identifie au sentiment de la vie telle qu'elle s'affirme en nous dans sa plénitude et sa totalité.

Manger avec appétit, c'est se réjouir de la nourriture que l'on a, et non vivre dans la douleur de celle que l'on n'a pas. Le désir peut donc être défini comme une puissance joyeuse, c'est-

à-dire puissance de jouissance, capacité de se réjouir de ce qui est, de ce que l'on a, au lieu de vivre constamment dans la souffrance d'un manque :

« Qu'il y ait dans le désir une tension, et qu'elle appelle sa détente, soit. Mais c'est la tension d'une force plutôt que d'un manque, c'est une tension joyeuse (souligné par nous), affirmative, vitale, qui n'a rien à voir avec une frustration. »

(idem, page 322).

On peut donc dire que le désir est bien pour Spinoza un sentiment de puissance et non un sentiment de manque. Nous désirons essentiellement parce que la vie affirme en nous sa propre puissance, sa volonté de se déployer dans sa plénitude et sa totalité.

C'est pour cette raison que le désir est une affection joyeuse dans la mesure où la joie est justement définie par Spinoza (*Ethique, Livre III*) comme un sentiment d'accroissement de notre propre puissance, sentiment d'affirmation de la vie dans sa plénitude et qui dans cette affirmation tend à la jouissance d'elle-même, de sa propre totalité.

Cette conception du désir résulte directement du rapport qui lie immédiatement l'individu à la nature dans son ensemble. En effet, nous savons que l'essence de l'homme est définie par le « conatus », c'est-à-dire la force par laquelle l'individu tend à l'affirmation et la conservation de sa propre existence.

Or cette force, cette puissance de vie ne lui a pas seulement été communiquée en tant que l'homme n'est qu'une partie de la nature, comme s'il n'en possédait qu'une quantité limitée.

Cela voudrait dire alors que cette force de vie qui caractérise la nature dans son ensemble n'est présente que partiellement en l'homme qui serait alors incapable de l'éprouver telle qu'elle est dans la nature, dans sa totalité.

Mais tel n'est pas le cas chez Spinoza : l'homme est capable d'éprouver en lui cette force de vie dans sa totalité, comme puissance absolue, parce qu'il est un individu, c'est-à-dire par définition ce qui est indivisible.

La force de vie qu'il reçoit de la nature lui est nécessairement communiquée telle qu'elle est, c'est-à-dire à l'état de concentration absolue. L'individualité est justement pour Spinoza une unité de concentration absolue.

De ce fait, on peut considérer l'individu, non seulement comme étant une partie de la nature, mais comme étant lui-même un Tout, c'est-à-dire un être dans lequel la vie s'est rassemblée et concentrée dans la totalité de ce qu'elle est, dans la totalité de sa puissance :

« La providence particulière est la tendance qu'a chaque chose particulière à maintenir son être propre, en tant qu'elle n'est pas considérée comme une partie de la nature, mais comme un Tout. » (Spinoza, *Le Court traité*).

Le lien qui unit l'individu à la nature n'est donc pas seulement un lien externe mais un lien interne. L'homme n'a pas seulement reçu de la nature une force de vie qu'elle lui aurait communiqué du dehors (en tant qu'il fait partie de la nature) mais il possède cette force de vie à l'intérieur de lui-même comme puissance réfléchie en sa totalité, comme si cette force de vie, présente dans l'ensemble de la nature, était également présente dans l'individu (partie de la nature) intacte, identique à elle-même, dans sa totalité puisqu'elle se trouve nécessairement en l'individu dans un état de concentration absolue.

Donc, en se communiquant aux individus, cette force de vie ne peut se diviser et perdre ainsi de sa puissance puisque au contraire elle se manifeste en des êtres (les individus) qui contiennent nécessairement cette puissance à l'état de concentration absolue.

On peut donc affirmer que cette puissance constitutive de l'essence même de la nature est absolument identique à sa manifestation dans des individualités singulières.

Plus simplement : cette force de vie qui est répandue dans l'ensemble de la nature, l'homme en tant qu'individualité singulière la possède intégralement en lui, intacte, telle qu'elle est, sans aucune modification, c'est-à-dire sans déperdition de puissance.

L'individualité singulière a donc nécessairement en elle le sentiment de la vie comme totalité immédiatement présente en soi. L'individualité est donc un phénomène naturel en lequel l'essence de la nature (force de vie) s'est réfléchi dans sa totalité, telle qu'elle est.

Pour cette raison, Spinoza accorde un sens et une valeur à l'existence individuelle. En effet, cet effort pour persévérer dans l'être (ce qui veut dire tendre à l'affirmation et la conservation de son existence) n'est pas seulement l'effet d'une force qui agirait sur moi comme si mon existence individuelle n'était que l'effet de cette force.

Je ne suis pas seulement le résultat de cette force, comme lorsqu'on dit par exemple que la vie nous a été donnée par nos parents, mais je suis celui qui déploie cette force, celui qui par un acte de sa propre volonté s'est réapproprié cette force et qui l'exerce par sa propre spontanéité.

Ainsi, l'effort pour persévérer dans l'être (« conatus ») n'est pas l'effet d'une puissance qui me serait imposée de l'extérieur (par exemple la rencontre contingent de mes parents) mais c'est une puissance qui m'est propre, c'est-à-dire une puissance intérieure qui s'identifie à ma propre nature, à mon existence individuelle.

De ce fait, la puissance par laquelle notre existence s'affirme (et se conserve) peut varier d'intensité d'un individu à l'autre.

Chacun lutte plus ou moins efficacement contre l'adversité du monde extérieur et l'amour de la vie n'est pas toujours présent avec le même degré dans tous les individus.

Chacun a donc une puissance qui lui est propre et l'intensité de nos désirs varie en fonction de notre degré d'attachement à la vie.

C'est donc cette conception de désir qui nous en révèle toute la dimension positive : l'intensité de notre désir est en fonction du degré de puissance de notre amour de la vie.

3) Le désir comme puissance d'inscription effective dans le réel

Or c'est précisément selon Spinoza cet attachement à l'existence qui confère au désir une orientation positive : désirer, ce n'est plus seulement aimer ce qui nous manque, ce qui n'est pas, c'est au contraire aimer ce qui est, ce qui existe réellement et de manière effective.

Le désir ne peut révéler notre degré d'attachement à la vie si nous ne savons pas l'aimer telle qu'elle est, dans sa réalité présente. C'est aussi la raison essentielle pour laquelle le désir ne peut en son authenticité se fonder uniquement sur un sentiment de manque.

Si en effet on se condamne à n'aimer que ce qui est absent (le thème de la femme absente par exemple chez S. Mallarmé) c'est parce qu'en réalité on est incapable d'apprendre à aimer ce qui est, ce qui existe réellement.

C'est lorsqu'on a perdu la capacité à nous réjouir de ce qui est, ce qui existe, que l'on en vient à désirer ce qui n'est pas, à vivre dans la tension du manque et de l'absence.

L'intérêt de l'analyse spinoziste est de révéler ici une perversion du sens du désir, liée à une perte pathologique de l'amour de la vie, une perte pathologique de notre intérêt pour la réalité, pour ce qui existe réellement et effectivement. Désirer, c'est essentiellement se réjouir de ce qui est au lieu de penser sans cesse à ce qui n'est pas.

Désirer c'est donc apprendre à aimer ce qui existe, ce qui ne manque pas. Le désir n'est donc pas systématiquement en manque de son objet, et on peut encore désirer la femme que l'on aime. On peut aimer l'enfant que l'on a, l'enfant présent sans vivre sans cesse dans le manque de l'enfant absent, l'enfant idéal dont on s'était formé une image.

La vertu du désir est donc de nous enraciner dans le réel, il nous apprend à nous réjouir de ce qui est, ce qui existe réellement, c'est-à-dire ce qui nous rattache à la vie dans sa réalité actuelle, présente.

Le désir n'est donc pas en manque de son objet puisqu'il est capable au contraire de le produire. On peut désirer faire l'amour, c'est-à-dire désirer l'amour que l'on fait, et non désirer celui que l'on rêve, qu'on ne fait pas :

« Mais les amants savent combien ce peut être sensuel et voluptueux, et fort, que de faire l'amour dans la joie plutôt que dans le manque, dans l'action plutôt que dans la passion, dans le plaisir plutôt que dans la souffrance, dans la puissance comblée plutôt que frustrée, que de désirer l'amour qu'on fait donc, plutôt que celui qu'on rêve, qu'on ne fait pas, ce qui nous hante. »

(A. Comte-Sponville, le *Petit Traité des grandes vertus*, page 329).

Le désir nous apparaît bien comme étant simultanément, de façon indissociable, puissance d'affirmation de la vie et puissance d'agir.

C'est la raison pour laquelle le désir ne peut se fonder uniquement sur un sentiment de manque, il n'est pas en manque de son objet puisque au contraire il a le pouvoir (puissance d'agir) de produire la réalité de son objet. Lorsque je désire me promener par exemple, mon désir est immédiatement par lui-même une puissance d'action, il ne consiste pas à vivre dans l'attente des pas futurs (non encore accomplis) ou le regret des pas déjà effectués, mais il est lui-même puissance de produire les pas présents.

On voit d'ailleurs en quel sens cette définition du désir comme puissance d'agir nous engage immédiatement dans une action présente et maintient ainsi en nous notre intérêt immédiat pour la réalité présente en laquelle nous engageons à chaque instant notre puissance d'agir.

Le désir est bien ce qui nous enracine dans le réel et maintient en nous notre intérêt pour la vie dans sa réalité présente et effective. En ce qui concerne le sentiment amoureux, la puissance positive du désir se manifeste par notre capacité à nous lier durablement à la femme aimée, c'est-à-dire notre capacité à l'aimer telle qu'elle est, à nous réjouir de sa présence et de son existence.

4) Le désir comme puissance d'inscription effective dans la durée

En ce sens, ce qui fait la profondeur du sentiment amoureux n'est pas son intensité mais plus essentiellement sa durée, c'est-à-dire sa capacité à se maintenir dans le temps, capacité identique à l'effort pour persévérer dans l'être, à la puissance par laquelle l'individu s'efforce d'affirmer son existence et la conserver, effort qui selon Spinoza enveloppe une durée indéfinie. Autrement dit, la force par laquelle un sentiment amoureux se conserve dans le temps est identique à la puissance propre à chaque individu par laquelle il affirme son existence, manifeste son degré d'attachement à la vie.

En revanche, lorsque l'individu perd sa puissance intérieure, il perd en même temps sa capacité à aimer la vie dans sa réalité concrète et présente, ce qui se traduit par le fait qu'il n'est plus capable d'apprécier ce qui est, ce qui existe réellement, et, faute d'avoir suffisamment de force pour continuer à aimer la femme réelle, il en arrive à désirer la femme absente, la femme idéale qui n'est qu'un produit de son imagination.

C'est donc dans le contexte d'une déperdition de puissance que le désir prend la forme d'un sentiment de manque, lorsque nous avons perdu la capacité d'apprécier la valeur de ce qui existe réellement, parce qu'en ce cas nous ne pouvons lier notre désir qu'à ce qui est absent, ce qui n'est pas réel.

Dans ce cas le désir est associé à un sentiment d'attente, d'espérance, mais attendre est une perversion du sens du désir, comme l'est également l'espoir, puisque dans les deux cas l'individu vit dans la passivité, l'inaction, pour se laisser conduire par le cours de son imagination. Ce désir n'est plus une puissance d'agir, comme il l'est prioritairement à l'origine, et il se confond alors avec cette passivité de la volonté humaine rendue inactive, qui

se contente d'espérer, de souhaiter que les choses se produisent conformément à nos vœux les plus chers, mais sans une intervention active de notre part.

Une telle façon de désirer apparaît à Spinoza comme étant stérile et improductive, n'exprimant qu'une impuissance de la volonté à exercer son pouvoir d'action.

Ce que nous révèle au contraire une compréhension exacte du désir, c'est que la puissance d'affirmation de la vie sur laquelle il se fonde est identique à la force qui permet à la volonté de s'inscrire de manière effective dans le cours de la réalité et du temps.

La puissance de vie propre à l'individu ne peut donc être dissociée de la puissance par laquelle sa volonté parvient à inscrire durablement ses effets dans le cours du temps.

C'est cette puissance de la volonté qui détermine la profondeur du sentiment amoureux (et son authenticité), sa vérité objective, et non le critère subjectif qui place illusoirement la valeur de ce sentiment dans l'intensité du vécu.

En conséquence, le désir amoureux le plus authentique n'est pas celui où nous ne cherchons qu'à goûter pour nous-mêmes l'intensité d'un sentiment, d'un affect, comme si nous prenions plaisir à éprouver pour nous-mêmes la puissance par laquelle un sentiment a le pouvoir d'affecter notre propre vie intérieure.

Cette exaltation subjective de notre vie affective apparaît à Spinoza comme étant illusoire au sens où elle constitue une inversion de la puissance d'agir inhérente au désir : en effet, l'intensité d'un affect se mesure à la capacité qu'il a de nous affecter, c'est-à-dire d'agir sur nous, mais on peut penser que ce pouvoir de nous affecter constitue un changement de direction de notre puissance d'agir.

C'est comme si l'on retournait sur soi-même cette puissance dans le but de s'affecter soi-même, plutôt que d'assurer le déploiement de cette puissance dans le temps.

L'intensité d'un sentiment (puissance par laquelle il a le pouvoir d'affecter notre intériorité) serait en ce sens en proportion inverse de son expansion naturelle, c'est-à-dire la force selon laquelle il inscrit ses effets dans le cours du temps.

Mieux, l'exaltation romantique et subjective de notre vie affective serait le symptôme d'un dangereux phénomène de conversion selon lequel, à défaut de soutenir l'effort par lequel la volonté inscrit durablement ses effets dans le temps (la puissance de son inscription effective dans la durée), c'est-à-dire l'effort pour conserver le lien qui nous unit à la femme aimée, l'individu étant incapable d'exercer positivement cette puissance n'a plus d'autre solution que de l'éprouver en la retournant sur lui-même, ce qui le conduit à rechercher dans le sentiment amoureux uniquement l'intensité d'une émotion ou d'un affect.

Autrement dit, on cherche à éprouver pour nous-mêmes notre propre puissance d'agir sous la forme d'une puissance de s'auto affecter soi-même, lorsqu'on est incapable de l'exercer et de soutenir l'effort par lequel la volonté inscrit ses effets dans le temps.

Cela révèle une forme de stérilité, c'est-à-dire un appauvrissement de la vie qui a perdu sa force créatrice.

On voit bien en quoi la puissance positive du désir réside dans son aptitude à nous attacher durablement à la réalité de la vie, telle qu'elle est dans sa réalité concrète.

C'est cette même puissance qui garantit la durée et la stabilité de notre sentiment amoureux, nous rend capable de nous attacher durablement à la femme aimée.

On ne saurait mieux affirmer en quel sens cette dimension positive du désir est compatible avec les exigences morales du devoir.

La fidélité, par exemple, ne peut plus apparaître comme une contrainte qui serait imposée du dehors au désir humain, dont on se plairait à dire qu'il est illimité, instable...

Elle est au contraire dans une continuité absolue avec le désir dont elle peut être une conséquence naturelle au sens où elle en exprime très exactement la puissance, si l'on admet le principe selon lequel cette puissance se mesure très exactement à la force déployée par la volonté pour inscrire durablement ses effets dans le temps.

On voit bien en quoi Spinoza, dans sa réflexion sur le désir, ne met en valeur notre vie affective que dans son contenu concret et objectif, en considérant comme douteuses et illusoires les formes subjectives en lesquelles elle se présente parfois, comme c'est le cas lorsque l'individu se prête à cette exaltation de sa vie affective, exaltation selon laquelle l'homme ne recherche, à travers ses sentiments, qu'à jouir de sa propre intériorité, attitude vaine et illusoire de celui qui cherche à se convaincre de la splendeur de son intériorité.

On le voit, il n'y a pas seulement une différence de degré entre le désir et la passion, mais essentiellement une différence de nature, selon Spinoza.

On le sait, le désir apparaît comme étant doublement une puissance, c'est-à-dire à la fois une puissance d'affirmation de la vie et une puissance d'agir (voir ce qui précède).

Mais la passion, conformément à son étymologie, se définit comme étant un phénomène passif de l'âme, c'est-à-dire qu'elle est vécue comme étant subie, et non comme un produit de notre volonté.

La question qui se pose alors à nos est la suivante : comment le désir peut-il prendre la forme de la passion, c'est-à-dire comment peut-il se développer en une figure extrême en laquelle son essence est niée ?

5) Genèse de la servitude passionnelle

Comment le désir qui est puissance positive peut-il se transformer en un sentiment plaçant l'homme dans un état de passivité contraire à sa nature ?

Le principe est le suivant : le désir, tel que nous l'avons défini comme puissance d'affirmation de la vie et puissance d'agir est bien en nous une impulsion originaire et primordiale sur laquelle se fonde l'essentiel de notre vie affective.

Mais le caractère de cette impulsion originaire, c'est qu'elle puise immédiatement en elle-même la force qu'elle déploie pour s'affirmer et déployer l'effort de se conserver, et cela, indépendamment de l'existence des objets extérieurs sur lesquels elle est susceptible de se fixer ultérieurement.

Autrement dit, chaque individu puise en lui-même l'énergie à partir de laquelle il déploie sa puissance d'agir, sa puissance d'affirmation de la vie, de telle sorte qu'à l'origine cette puissance ne provient pas d'objets extérieurs sur lesquels nos désirs peuvent s'investir.

Ce qui peut signifier également que chaque individu possède en lui-même une raison d'exister identique à une puissance d'affirmation de la vie, indépendamment de sa relation à des êtres ou des objets extérieurs, dans la mesure où c'est seulement en lui-même qu'il puise cette force d'exister.

Le désir est donc bien à l'origine une impulsion qui ne se rapporte qu'à elle-même, et qui est absolument indépendante de toute référence à des objets extérieurs, susceptibles de l'orienter intentionnellement dans telle ou telle direction, en fonction d'une décision préalable.

En d'autres termes, le désir qui constitue la forme essentielle de notre affectivité primaire (cf. Pierre Macherey) est au départ indéterminé, c'est-à-dire un désir vague sans objet, c'est-à-dire encore un désir présent en nous sous une forme inconsciente :

« Sur le fond, considéré dans son rapport à sa cause, le désir, qui est la base de toute l'affectivité humaine, relève d'une détermination inconsciente : ce n'est qu'après coup qu'il se manifeste à la conscience, comme désir de quelque chose considéré en particulier. »

(Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, la troisième partie, page 129).

Un désir indéterminé, sans objet, est donc nécessairement inconscient en raison même de sa généralité (son universalité) précisément parce qu'il n'est désir de rien en particulier et la conscience de ne rien désirer n'est pas seulement conscience de l'absence d'un objet du désir, mais elle est essentiellement conscience d'un néant du désir.

Ce qui signifie que l'absence d'un objet du désir entraîne nécessairement l'exclusion de ce désir hors du champ de la conscience, si l'on admet que toute conscience est nécessairement conscience de quelque chose.

Le désir est bien à l'origine une impulsion, une tendance qui ne puise qu'en elle-même l'énergie dont elle a besoin pour déployer sa puissance, et c'est la raison pour laquelle elle est une détermination inconsciente, autrement dit une tendance qui trouve spontanément en elle-même les conditions de son actualisation, qui n'a donc pas besoin de l'effort que pourrait accomplir la conscience pour l'orienter ou la diriger vers tel ou tel objet en particulier ou vers un but particulier, au sens où cet effort impliquerait un choix, c'est-à-dire une décision.

On sait par exemple que pour Bergson être conscient signifie choisir.

Si le désir apparaissait dès le départ comme une forme consciente, cela voudrait dire qu'il n'existe qu'en présence des nombreux objets du monde extérieur au sein desquels il nous faudrait faire un choix. La conscience interviendrait alors pour orienter notre choix et fixer notre préférence sur tel ou tel objet.

Or justement pour Spinoza, le désir est en sa forme primitive indifférent à un tel choix, notre amour de la vie existe en nous indépendamment de l'existence des objets sur lesquels cet amour est susceptible de se fixer.

Cet amour de la vie (la puissance intérieure à laquelle s'identifie l'existence individuelle) existe préalablement en nous indépendamment de l'effort que pourrait accomplir la conscience pour l'orienter vers tel ou tel objet.

Parce que cet amour de la vie est lié à une tendance ne se rapportant qu'à elle-même, tendance qui existe préalablement aux objets sur lesquels elle est susceptible de se fixer, cette tendance existe par elle-même sous une forme inconsciente, au sens où elle n'a pas besoin pour produire immédiatement ses effets de se référer à l'aide que la conscience pourrait lui apporter en orientant son choix sur tel ou tel objet.

La conscience intervient après coup, c'est-à-dire selon Macherey lorsque notre désir s'est fixé sur un objet déterminé. Le désir n'apparaît à la conscience que comme désir de quelque chose ou de quelqu'un, c'est-à-dire au moment où le désir effectue un transfert de sa puissance à l'objet sur lequel il se fixe.

Autrement dit, la caractéristique du désir, lorsqu'il se réfléchit dans la conscience, c'est qu'il est nécessairement accompagné de la représentation de l'objet vers lequel il tend, mais cet acte de représentation s'effectue selon un mécanisme de l'imagination (mécanisme illusoire selon Spinoza) qui consiste à transférer hors du désir, dans l'objet sur lequel il se fixe, la puissance qui le constitue.

De ce fait, c'est bien l'objet qui, en raison de cette représentation imaginaire est investi illusoirement de la puissance inhérente au désir, comme si l'objet avait la force de susciter notre désir.

C'est ce mécanisme qui intervient précisément dans la passion amoureuse, lorsqu'elle nous place dans un état de servitude passionnelle. Il y a donc à l'origine de la passion amoureuse un mécanisme de transfert en vertu duquel nous attribuons à l'objet de notre passion (l'être aimé) la puissance même de notre désir, comme si cet objet avait par lui-même la puissance d'exercer sur nous un pouvoir d'attraction, au sens où il serait capable à lui seul de nous inspirer une raison de vivre.

Ce qui explique en effet la polarisation de la passion sur tel ou tel être (parmi tous les autres), c'est une représentation imaginaire de son objet selon laquelle cet objet serait le seul à nous inspirer un amour de la vie.

C'est comme si, par un phénomène de déplacement et de transfert, nous avons placé dans l'objet de notre désir toute la puissance de vie qui est en nous, au point de nous persuader que c'est dans cet objet que se trouve notre raison de vivre, comme si seul l'objet de notre passion

était capable à lui seul de nous inspirer un amour de la vie, comme si nous avions placé en lui notre raison de vivre.

En ce sens, la passion introduit en nous un état de dépendance affective puisque nous avons besoin de l'être aimé pour nous sentir exister.

C'est cette dépendance qui nous place en effet dans un état de servitude passionnelle tel qu'il s'exprime par exemple dans ces propos du poète :

« Un seul être vous manque (souligné par nous) et tout est dépeuplé. » (Lamartine).

C'est donc la caractéristique de la passion de susciter artificiellement en nous un sentiment de manque au sens où nous n'avons plus la force d'exister par nous-mêmes puisque seul l'être aimé est susceptible de nous inspirer une raison de vivre.

L'état de passion est donc, de ce point de vue, une aliénation, une dépossession de notre puissance intérieure, c'est-à-dire cette puissance d'affirmation de la vie selon laquelle nous avons immédiatement en nous-mêmes une raison d'exister.

Mais cette dépossession de soi est ici la conséquence d'un mécanisme artificiel de l'imagination qui consiste à projeter dans l'objet de notre désir (mécanisme de transfert) la puissance intérieure constitutive de l'essence même du désir, comme si le désir communiquait à son objet sa propre force.

C'est la raison pour laquelle la conscience immédiate que nous avons de notre désir apparaît sous la forme d'un sentiment d'aspiration, en vertu duquel nous nous sentons attirés par un objet déterminé, comme si l'objet possédait en lui-même une puissance d'attraction.

Le désir n'apparaît donc à la conscience que sous la forme d'un sentiment d'attraction selon lequel nous vivons notre rapport à l'objet du désir sur le mode de la passivité, c'est-à-dire que nous sommes affectés par la puissance que l'objet exerce sur nous, et plus précisément la puissance d'attraction qu'il exerce sur nous.

Le désir est ainsi vécu dans la conscience sous la forme d'un sentiment de passivité (nous nous sentons affectés par la puissance par laquelle l'objet nous attire) qui est contraire à son essence puisqu'il est originairement une puissance d'agir (voir ce qui précède).

On voit alors clairement la contradiction qui existe entre le désir, tel qu'il apparaît dans sa constitution objective comme puissance d'action, et la manière dont nous le vivons subjectivement dans notre conscience, c'est-à-dire un sentiment de passivité selon lequel nous sentons immédiatement la puissance d'action que l'objet de notre désir exerce sur nous (la puissance d'attraction qu'il exerce sur nous).

Il y a bien en ce cas une inversion de notre puissance intérieure, puisque le désir est vécu comme une conséquence de la puissance par laquelle l'objet nous affecte, nous attire, au lieu d'être ressenti comme un effet de notre propre puissance intérieure.

Cette modification de l'orientation de notre puissance d'action apparaît comme l'expression d'une limite, une insuffisance de la conscience qui ne fait apparaître le désir qu'en inversant le mouvement de sa production effective.

La conscience n'appréhende le désir qu'à travers son effet, c'est-à-dire au moment où il a déjà transféré toute sa puissance dans son objet, autrement dit la conscience intervient toujours trop tard, après coup, au moment où le processus de transfert effectué par l'imagination est déjà réalisé, achevé.

Nous ne prenons conscience de notre désir qu'à travers ses conséquences, ses effets (lorsqu'il a déjà communiqué sa propre puissance à l'objet) et jamais selon sa causalité essentielle, c'est-à-dire son rapport immédiat à notre propre puissance intérieure.

De ce fait, il y a bien un facteur d'illusion dans la conscience, et c'est cette illusion que Spinoza dénonce dans la conception cartésienne de l'amour.

Descartes définit en effet l'amour comme étant la volonté de l'amant de s'unir à l'être aimé.

Cette définition laisse entendre que l'amour pourrait être le résultat d'un choix volontaire et libre, comme si notre sentiment dépendait de la connaissance préalable qu'on pouvait avoir de

son objet. Si nous souhaitons nous unir à l'objet, dans cette perspective cartésienne, c'est parce que nous jugeons que l'objet est digne, d'intérêt, d'amour, et c'est ce jugement qui inciterait notre volonté à faire un choix, à s'unir à l'être aimé.

Or pour Spinoza, cette volonté de s'unir à l'être aimé n'est pas la cause, mais bien au contraire l'effet, la conséquence de l'amour.

C'est une illusion inhérente à la conscience de nous faire croire que l'amour n'apparaît que sous la forme d'un libre choix, conditionné par notre jugement.

Nous ne désirons pas la chose aimée parce que nous la jugeons bonne, mais c'est l'inverse, c'est parce que nous la désirons préalablement que nous portons un tel jugement.

En conséquence, la volonté de l'amant de s'unir à l'être aimé n'apparaît à Spinoza que comme une conséquence de l'amour, un effet de celui-ci et non sa cause essentielle.

Une telle erreur s'explique par une absence d'esprit critique à l'égard du témoignage de notre conscience qui inverse ici l'ordre du réel.

La passion n'est donc qu'une conséquence d'un artifice de notre imagination nous plaçant illusoirement dans un état de servitude passionnelle (dépendance affective), état qui nous dépossède de notre puissance intérieure et nous fait vivre notre désir dans la dimension tragique de la passion (« Un seul être vous manque et tout est dépeuplé. »).

Il en résulte l'aspect suivant : le sentiment de manque, la souffrance, ne sont pas essentiels au désir mais sont des produits de notre imagination.

C'est lorsque nous avons perdu la force d'aimer ce qui est, la capacité de nous réjouir de ce qui existe réellement, que nous en arrivons à penser à ce qui n'est pas, à nous détacher du réel pour nous exagérer la valeur de ce qui n'est pas, ce qui est absent, voire impossible.

Le sentiment de manque n'apparaît donc qu'en raison de cet acte de l'imagination qui nous détache de la réalité pour fixer notre désir sur ce qui est absent.

C'est en vertu d'une telle illusion que l'on produit artificiellement en soi un sentiment de manque, de besoin, comme effet de notre propre imagination.

6) Désir et réalité éthique objective

En réalité, cette conception du désir comme puissance affirmative a pour principale caractéristique une insertion effective de nos désirs dans l'ordre de la réalité. Encore une fois, désirer, ce n'est pas imaginer ce que l'on pourrait être ou ce que l'on pourrait avoir, penser à ce qui n'est pas, mais c'est bien plutôt pouvoir apprécier la réalité positive de ce qui est, ce qui existe, et tel qu'il existe.

« Merci d'exister, d'être ce que tu es », pourrait bien, en effet, être considéré comme la déclaration d'amour la plus authentique (cf. André Comte Sponville, à propos de Spinoza).

A cet égard le désir est bien puissance puisqu'il nous attache durablement à la réalité des êtres que nous aimons, et constitue une force d'opposition à ce que l'on pourrait appeler parfois la force destructrice du temps dont on se plaint parfois à dire qu'elle finit toujours par briser les liens les plus solides (cf. Schopenhauer).

Parce que le désir est puissance, il nous inscrit dans une temporalité positive, créatrice, en laquelle le fait de durer n'est plus synonyme de dégradation, d'appauvrissement, mais bien tout au contraire nous place dans une durée créatrice conjurant les effets négatifs et destructeurs du temps en lui opposant la force d'un désir qui parvient à s'inscrire durablement dans le cours de la réalité.

C'est sous l'effet de cette puissance que l'habitude n'est plus simplement une force d'inertie mais bien plutôt l'inscription effective et durable de notre volonté dans le cours du temps.

Cependant, cette conception semble privilégier dans sa conception du désir sa capacité à s'intégrer à la réalité et à ce qu'on pourrait appeler la dimension objective du monde dans lequel nous vivons. L'exemple à cet égard le plus flagrant serait celui, évoqué plus haut, de la

fidélité, dont nous avons vu qu'elle ne s'opposait pas au désir mais pouvait en être considérée comme une conséquence naturelle.

Si nous avons suffisamment de puissance pour continuer à aimer la femme avec laquelle on vit, la fidélité n'apparaîtra plus alors sous la forme contraignante d'un devoir exigeant le sacrifice de notre sensibilité, cette forme kantienne où le devoir implique en un sens une violence à l'égard de soi-même et du mouvement spontané de notre sensibilité (l'égoïsme naturel nous inclinant à satisfaire immédiatement nos désirs).

De ce fait, la puissance immanente au désir le prédispose à s'intégrer parfaitement à l'ordre du monde, notamment ce que l'on pourrait appeler avec Hegel la réalité éthique objective, c'est-à-dire l'ordre juridique.

Si l'amour est fidèle de par son essence même et non en vertu d'un devoir, l'institution du mariage et de la famille ne peuvent plus être considérés comme des obstacles au désir, mais bien au contraire comme ses fins immanentes.

L'ordre juridique qui considère la rationalité et l'objectivité du monde humain ne sont donc plus des obstacles à ma volonté (mon désir) mais bien plutôt l'élément objectif en lequel elle manifeste sa propre puissance.

L'ordre éthique devient alors le phénomène de la volonté, au sens hégélien du terme, c'est-à-dire non ce qui en masque l'essence mais au contraire ce qui permet à cette essence d'apparaître pleinement dans l'ordre de la réalité effective, ce qui permet au désir de manifester sa puissance en s'inscrivant de façon effective dans le cours du monde.

L'ordre éthique (et ses institutions comme par exemple la mariage et la famille) devient alors l'effectivité de ma volonté, la parfaite manifestation de son essence.

Il nous semble que cette analyse fait apparaître un élément essentiel dans la conception spinoziste du désir ; cette capacité d'insertion dans le réel, d'inscription effective dans le cours du monde (l'ordre de la réalité éthique objective et ses institutions) privilégie, semble-t-il, l'élément de la conscience comme rapport immédiat de l'homme au monde, ouverture et dépassement vers la réalité du monde, au sens strict de l'intentionnalité.

En effet, le désir spinoziste nous amène à dépasser nos espérances, nos attentes, nos déceptions. Si nous savons aimer notre enfant tel qu'il est et non tel qu'on aurait souhaité qu'il fût, nous aurons alors suffisamment de force pour surmonter nos attentes déçues et vivre notre amour dans la joie plutôt que dans la tristesse (l'impossibilité de faire le deuil de l'enfant rêvé). Mais cela signifie alors qu'en refusant de nous abandonner aux affections tristes (espoirs déçus) nous refusons en même temps de nous appesantir sur nous-même, attitude de celui qui fait preuve d'une complaisance excessive à l'égard de Soi.

Nous savons à quel point cette forme pathologique de compassion est en contradiction flagrante avec l'essence même du « conatus » comme l'acte par lequel l'homme, à chaque instant, s'efforce de s'approprier les occasions de joie et non les occasions de tristesse.

En refusant de s'abandonner aux passions tristes lorsque le réel n'est pas à la hauteur de nos attentes, le désir spinoziste nous empêche de nous refermer sur nous-même, ce mouvement pathologique en lequel nous nous abandonnons à notre propre souffrance, comme par complaisance à l'égard de soi, comme si la fixation de la vie intérieure à cette souffrance n'avait d'autre but que de produire une compassion de l'individu à l'égard de lui-même, cette affection triste par laquelle l'individu compense de façon pathologique la perte de l'amour de soi actif qui résulte de l'exercice de notre puissance créatrice et positive.

De telles affections tristes ne sont rien d'autre que l'inversion de notre puissance créatrice, une puissance que l'on introjecte, que l'on retourne contre soi à défaut de l'exercer de façon créatrice.

Le mouvement naturel (non pathologique) du désir nous conduit donc à nous dépasser nous-même au lieu de nous fixer à nos frustrations, fussent-elles infantiles (Freud) ou actuelles (une réalité présente qui ne serait pas à la hauteur de nos attentes), il est un dépassement de soi au

sens d'un refus de se complaire à l'excès dans la solitude d'une vie intérieure où, de façon pathologique (au sens spinoziste), l'individu, pour se valoriser à ses propres yeux, continuerait d'éprouver pour lui-même des affections tristes (une déception sentimentale par exemple).

Vouloir jouer à ses propres yeux le rôle d'un héros de tragédie, se prendre soi-même en compassion est bien l'opposé absolu de la puissance de vie affirmative qui est immanente au conatus. C'est d'ailleurs une attitude à laquelle l'individu recourt lorsqu'il a perdu sa propre puissance, lorsqu'il a perdu l'amour de lui-même.

En conséquence, la puissance de vie constitutive du désir nous interdit de nous appesantir sur nous-même, elle est une force nous permettant de dépasser nos frustrations, nos déceptions, une force qui nous empêche de céder à la tentation où nous sommes parfois de « jouer des violons sur nous mêmes ».

Elle est donc ce qui empêche l'individu de se renfermer dans la solitude de sa vie intérieure (au sens où nous l'avons définie), et c'est à ce titre que nous nous permettons d'effectuer un rapprochement entre la puissance du désir et le dynamisme de l'intentionnalité inhérent à la conscience, au sens où celui-ci nous ouvre à la réalité du monde.

Toutefois, si le désir spinoziste nous paraît en ce sens au régime de la conscience, au sens où il en épouse le dynamisme même (mouvement de dépassement de soi et d'ouverture sur le monde), on peut se demander si cette conception nous permet une compréhension totale du désir, au sens où l'homme ne se définit pas exclusivement par la conscience, mais est aussi conscience de soi.

La négativité de la conscience de soi ne s'oppose t'elle pas à la positivité de la conscience comme acceptation du réel ?

Si le désir doit aussi pouvoir se constituer en fonction de l'essence de la conscience de soi (comme puissance de négation), n'y a t'il pas en lui alors une puissance négative de refus du réel ? Enfin, si le désir emprunte à la conscience de soi un élément de négativité l'amenant à nier, à refuser le réel tel qu'il est, l'expérience du manque, le sentiment de privation n'est-il pas constitutif de l'essence du désir ?

II. La négativité du désir comme manque

1) Désir et conscience de soi

Il y a, semble t'il, dans le désir un élément de négativité que l'on peut faire apparaître en l'opposant au simple besoin naturel. Rousseau remarquait qu'un animal ne mourra jamais d'indigestion, ce qui signifie qu'il n'est pas réellement capable d'excès, qu'il ne mangera pas plus que ce dont il a réellement besoin. Son désir est donc, pourrait-on dire, maintenu dans les limites naturelles du besoin.

Or, il n'en est pas de même pour l'homme qui est capable d'excès, et qui peut, par gourmandise ou appétit, manger plus que ce dont il a réellement besoin. A la différence de l'animal, le désir humain tend à dépasser les limites du besoin, et nous avons évoqué cet exemple même dans la partie précédente.

Mais ce que nous voudrions montrer maintenant, c'est que cet excès inhérent au désir révèle une puissance de négation qui n'était présente qu'implicitement dans la conception de Spinoza, alors qu'au niveau d'analyse où nous nous situons désormais nous allons voir le désir développer pour lui-même et de façon explicite cette force de négation.

Si par gourmandise je suis capable de désirer manger plus que ce dont j'ai réellement besoin, c'est tout d'abord parce que je ne peux me satisfaire de ce qui pourtant comble mon besoin, autrement dit ce qui comble effectivement mon besoin m'apparaît comme une limite que mon désir tend à nier, à dépasser.

Ceci nous fait bien entrevoir que mon désir ne saurait être simplement enfermé dans les limites de ce qui est naturel, nécessaire, qu'il ne peut exclusivement se satisfaire de ce que le réel lui présente, et qu'il nie par son propre mouvement les limites en lesquelles la réalité l'enferme.

D'où provient cette négativité inhérente au désir ?

Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, considère le désir comme la manifestation la plus immédiate de la conscience de soi, le lieu même où la conscience de soi manifeste immédiatement et de façon naturelle son existence.

Tout d'abord désirer c'est bien être rappelé à soi, le désir en son mouvement même constitue ainsi une réflexion immédiate de la singularité à l'intérieur d'elle-même. Quand je contemple par exemple la beauté d'une pièce montée en m'attachant exclusivement à son apparence, et si en cette représentation je ne pense pas à l'intérêt que présente pour moi son existence, je me situe sur le plan d'une représentation esthétique et désintéressée (cf. Kant) en laquelle cette pièce montée me plaît par elle-même, par la seule beauté de son apparence, ce qui signifie qu'elle plaît à mon imagination, indépendamment de tout intérêt personnel que je pourrais trouver à la représentation de son existence.

En cette contemplation désintéressée, je ne pense pas à moi, mon intérêt et mon attention sont exclusivement dirigés vers l'objet et non vers moi-même.

On peut dire ainsi avec Hegel que la contemplation est une dissolution de la conscience de soi dans son objet, son contenu :

« L'Homme qui contemple est absorbé par ce qu'il contemple ; le sujet connaissant se « perd » dans l'objet connu. La contemplation révèle l'objet, non le sujet. »

Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, page 11.

La contemplation est ainsi un oubli de soi au profit de l'objet contemplé. Mais au moment où je mets fin à ma contemplation, si je prête attention aux ingrédients, aux éléments qui me plaisent en anticipant mon plaisir, je me place alors brusquement sur le plan du désir, et c'est alors que je suis immédiatement rappelé à moi-même.

Désirer, c'est bien être rappelé à soi, et dans cet exemple rompre le charme instantané de la contemplation esthétique en laquelle la beauté de l'apparence s'adresse à mon imagination.

Quand je dis : « j'ai faim », je suis immédiatement et spontanément ramené à moi-même, je mets fin à cette dissolution du moi dans l'objet connu ou contemplé. C'est la raison pour laquelle le désir constitue la forme la plus immédiate et la plus naturelle de la conscience de soi :

« L'homme absorbé par l'objet qu'il contemple ne peut être rappelé à lui que par un désir : par le désir de manger, par exemple. C'est le désir (conscient) d'un être qui constitue cet être en tant que Moi le révèle (à lui-même) en tant que tel en le poussant à dire : « Je... » .

Alexandre Kojève, idem.

Le désir est bien une réflexion naturelle et immédiate de la singularité à l'intérieur d'elle-même, mais ce qu'il est à remarquer c'est que la satisfaction du désir est conditionnée, dans l'exemple même de la faim, par la destruction et l'assimilation de l'objet.

Ce fruit que je cueille, je ne le laisse pas subsister tel qu'il est, à l'endroit où il se trouve, sur la branche de l'arbre. En le cueillant, je me l'approprie et je lui refuse le statut d'un être indépendant existant en lui-même et par lui-même.

L'acte même de le cueillir et de me l'approprier signifie que je ne le respecte pas comme existant autonome, pas plus que je ne respecte l'arbre auquel je vais l'arracher, quitte même à le mutiler en arrachant violemment le fruit à la branche.

En cueillant ce fruit, j'affirme qu'il n'existe pas pour lui-même, je lui refuse ainsi le statut d'un être pour Soi, d'un être réfléchi en lui-même, et j'indique par mon geste qu'il n'existe que pour moi, qu'en vue de ma propre satisfaction.

Désirer, c'est bien nier l'être des choses, mouvement par lequel je ne respecte pas l'être des choses comme existant en elles-mêmes et par elles-mêmes. Il y a bien dans le désir une puissance de négation qui s'exprime sous la forme d'une destruction et d'une assimilation de son objet.

Le désir apparaît ainsi sous sa forme la plus immédiate et la plus naturelle comme un désir destructeur dont le rapport à l'objet est un rapport de négation et d'assimilation à soi. Or, ce qui est à remarquer, c'est que cette négativité même inhérente au désir n'est autre que la vérité ultime à laquelle parvenait la conscience lorsqu'elle affirmait la dimension phénoménale de la connaissance, au sens kantien du terme.

En effet, la conscience n'est pas le simple reflet passif de la réalité, elle ne se contente pas de refléter au sujet l'image de ce que les choses sont en elles-mêmes et par elles-mêmes.

On connaît les analyses de Kant en ce qui concerne l'activité synthétique de la conscience et les différents actes de synthèse auxquels elle recourt pour se représenter les choses.

Lorsque je perçois une maison d'une certaine ampleur je dois appréhender successivement, les unes à la suite des autres, les différentes parties de la maison (synthèse de l'appréhension successive), puis associer les représentations présentes aux représentations passées (synthèse de la reproduction de l'imagination), enfin me représenter ces différentes parties appréhendées les unes après les autres comme coexistant dans l'espace et existant simultanément, grâce au concept de quantité qui me permet de comprendre a priori que tout corps étendu dans l'espace est divisible, constitué de parties homogènes formant un tout (synthèse de la reconnaissance dans un concept).

Ce que nous révèle cette activité de synthèse est bien la dimension active de la conscience qui produit ses propres représentations, et surtout le fait que, dans notre exemple, la maison n'existe pas pour nous en dehors de cet acte de la représentation qui la constitue en un objet.

Si on envisageait la maison indépendamment de cette activité synthétique constitutive de l'essence de la conscience, nous n'aurions plus les moyens de coordonner nos impressions sensibles, celles-ci se présenteraient immédiatement à notre conscience en même temps en créant une inévitable confusion.

Si nous renoncions par exemple à la synthèse de l'appréhension successive, les différentes parties de la maison s'ajouteraient les unes aux autres sans avoir été préalablement distinguées (l'imagination productrice permet de rompre la continuité absolue du temps en distinguant différents instants séparés les uns des autres), et il en résulterait une impression de confusion inévitable, similaire à une superposition d'images multiples qui, en se mêlant les unes aux autres, produisent une impression de chaos, de désordre.

Nous ne pourrions donc rien nous représenter distinctement, et la maison n'existerait pas pour nous.

Ce qui est à retenir de cette analyse, c'est que aucun objet ne peut être représenté à la conscience sans cette activité de synthèse qui contribue à ordonner, organiser et coordonner nos impressions sensibles.

En conséquence, un objet n'est rien pour nous, en dehors de cette activité constitutive de l'essence de la conscience, et surtout il n'est rien en lui-même et par lui-même, si on le considère indépendamment de l'acte par lequel on se le représente.

Ce que nous découvrons ici est la dimension phénoménale de l'objet qui n'a pas son unité en soi mais uniquement en nous, par sa réflexion dans notre conscience.

Cette dimension phénoménale signifie que la maison n'existe comme objet que par l'activité constituante de la conscience, et non à titre de chose en soi.

Pour la conscience qui est en présence des phénomènes (au sens kantien) aucune chose n'existe en elle-même et pour elle-même à titre de chose en soi existant préalablement à l'acte de la représentation.

Nous nous apercevons alors que la puissance négative du désir comme destruction et assimilation de l'objet n'est rien d'autre qu'une manière de révéler justement par une action sa dimension purement phénoménale.

En m'appropriant l'objet et en le détruisant (ce fruit que je mange) je le nie, je lui refuse le statut d'une chose en soi existant indépendamment de moi, et j'accomplis pour moi-même par une action concrète (destruction et assimilation de l'objet) ce que la conscience maintenue au niveau de la représentation se contentait d'effectuer en elle-même, c'est-à-dire la négation de l'objet comme chose en soi, sa réduction à une existence phénoménale.

On pourrait donc dire qu'il y a une sagesse et une vérité inhérentes au désir : en détruisant les choses, le désir participe à la vérité de l'esprit pour lequel les êtres sensibles, réduits à eux-mêmes, ne sont en leur concept que de pures apparences éphémères et fugitives, vouées à disparaître.

Ce que la conscience théorique dit des êtres sensibles, à savoir qu'ils ne sont que des apparences illusoire (cf. Platon...), la conscience désirante l'accomplit pour elle-même, elle ne se contente pas de le dire mais elle le vérifie sur le champs et dans l'instant même en faisant disparaître l'objet dans l'acte par lequel elle le détruit et l'assimile à soi.

En sa figure immédiate et naturelle, le désir destructeur inscrit de façon effective dans le cours de la nature cette puissance de négation constitutif de la conscience de soi.

Le sujet ne peut en effet se poser et s'affirmer comme source de vérité qu'en niant et détruisant les choses qui prétendent s'affranchir de son autorité, se détacher de lui en ayant une existence propre, l'existence d'une chose en soi.

De la même manière, par son aspect destructeur même, il manifeste la vérité de l'esprit comme pure activité, le fait par exemple que notre conscience n'est pas un simple miroir reflétant passivement le monde extérieur, il accomplit même selon Hegel la réfutation du matérialisme accordant aux êtres une existence indépendante de l'esprit humain.

Le désir est bien la manifestation de la vérité de l'idéalisme, comme vérité de la vie :

« Les animaux même ne sont pas exclus de cette sagesse, mais se montrent plutôt profondément initiés à elle ; car ils ne restent pas devant les choses sensibles comme si elles étaient en soi, mais ils désespèrent de cette réalité et dans l'absolue certitude de leur néant, ils les saisissent sans plus et les consomment. Et la nature entière célèbre comme les animaux ces mystères révélés à tous qui enseignent quelle est la vérité des choses sensibles. »

Hegel, la *Phénoménologie de l'esprit*, pages 90-91 (traduction J. Hyppolite, éd. Aubier Montaigne).

Cette conception du désir comme manifestation immédiate et naturelle de la conscience de soi, est en son essence même dynamique, au sens où elle lie l'objet du désir au mouvement d'auto effectuement par lequel la conscience de soi s'affirme dans sa singularité.

De ce point de vue, l'objet du désir, destiné à être immédiatement consommé, est engendré par les exigences mêmes de la conscience, et il reçoit son statut d'objet désirable de cette même conscience pour laquelle les objets qui se présentent à elle ne sont rien en eux-mêmes, et sont simplement destinés à disparaître.

Mais la suppression effective de l'objet du désir ne peut produire qu'une satisfaction passagère dans la mesure où, dans l'exacerbation du sentiment de soi, en lequel la singularité s'éprouve comme vérité absolue, le sujet désirant s'éprouve comme puissance absolue.

En faisant disparaître l'objet du désir il ne ressent plus la résistance que celui-ci lui oppose de par son statut même d'objet.

La singularité s'éprouve comme étant en elle-même infinie, illimitée (d'où ce caractère d'exacerbation inhérent à la jouissance de soi) parce qu'en détruisant l'objet de son désir elle fait disparaître la résistance que celui-ci lui oppose, c'est-à-dire qu'elle supprime le sentiment de sa propre limitation.

De par sa présence extérieure, l'objet de mon désir me rappelle ma limitation, c'est-à-dire la finitude constitutive du sujet.

Ce fruit que je désire, il m'apparaît d'abord comme lointain, inaccessible, situé là-bas, dans ce champs entouré d'une clôture, et de par sa situation même il m'oppose une résistance constitutive de l'essence même de l'objet, si l'on entend par là une réalité qui me fait face, qui est « jeté contre » (*obicere*), qui a la signification d'un obstacle.

Le sentiment qu'a le sujet en présence d'un obstacle qui lui oppose une résistance est immédiatement le sentiment de sa finitude.

Ce sentiment fait apparaître une contradiction entre la certitude qu'a la conscience de soi d'être vérité absolue (si elle la certitude d'être tout, plus rien ne peut lui apparaître comme étranger, extérieur) et le fait qu'en présence de l'objet de son désir elle s'apparaît à elle-même comme étant pour soi finie, ramenée à sa finitude, son sentiment de dépendance à l'égard de l'objet dont l'existence conditionne la possibilité de sa satisfaction.

En cette situation contradictoire, elle a bien la certitude d'être en elle-même absolue (elle est toute vérité au sens où celle-ci s'est intégralement réfléchi dans la conscience de soi) mais elle s'apparaît à elle-même comme étant pour soi finie, limitée, et c'est l'exigence de surmonter cette contradiction qui la pousse à s'emparer de l'objet de son désir, à le détruire, l'assimiler dans l'acte par lequel elle le consomme.

Détruire l'objet du désir, c'est supprimer cette tension immanente à la conscience de soi, si bien que le caractère de « pulsion du désir » (Trieb) ne provient pas exclusivement de son enracinement dans la nature, mais de son engendrement par les exigences mêmes de la conscience de soi.

La tendance inhérente à celle-ci est bien une tendance à surmonter le sentiment d'une contradiction entre ce qu'elle est en soi (la certitude absolue d'être toute chose) et ce qu'elle est pour soi (elle continue de s'apparaître à elle-même comme dépendante d'une nature qui lui rappelle sa finitude en lui opposant une résistance).

L'expérience la plus immédiate du désir contribue à placer la conscience de soi en cette contradiction en laquelle elle s'éprouve dans une relation d'inégalité par rapport à elle-même. Elle s'éprouve comme fondamentalement inégalée à elle-même dans la mesure où elle est plongée dans une situation où son apparence est en contradiction avec son essence.

Selon son essence, elle est liberté absolue, puisqu'en supprimant l'existence d'un en-soi extérieur à la conscience et en le réduisant au rang de phénomène elle se nie comme reflet passif du monde, elle se pose comme activité absolue (cf. Fichte) en laquelle est supprimée l'action du non-moi sur le moi, de l'objet sur le sujet.

Mais en présence immédiate de l'objet de son désir, la conscience de soi se sent passive (en contradiction donc avec son essence) parce que l'on ne peut exclure de l'expérience même du désir le sentiment d'être attiré par l'objet que l'on convoite, et c'est justement la nécessaire prise en compte de la subjectivité du vécu qui fait apparaître ce sentiment d'attraction selon lequel nous vivons notre désir comme l'action qu'exerce sur nous un objet désirable.

A ce sentiment d'être attiré par l'objet s'ajoute un sentiment de dépendance puisque l'existence de l'objet conditionne la possibilité de ma propre satisfaction.

La représentation de l'objet du désir est ainsi intéressée, c'est-à-dire qu'elle est accompagnée d'un sentiment de satisfaction lié à l'existence effective de son objet.

Il est dès lors évident que le caractère intéressé de cette représentation n'a pas d'autre signification que la subordination de ma satisfaction, mon plaisir, à l'existence de l'objet désiré, ce qui introduit bien dans la conscience de soi un sentiment de passivité, de dépendance, contrairement d'ailleurs à la représentation esthétique, dont le caractère désintéressé s'accompagne d'un sentiment de liberté.

La conscience de soi désirante s'apparaît bien à elle-même comme étant immédiatement pour soi passive, dépendante, en contradiction avec son essence (liberté et activité absolue) avec la certitude d'être en elle-même toute vérité.

Le sentiment de cette inégalité avec soi (Moi différent de Moi, voir Fichte) incite la conscience de soi à reconstituer son identité, l'égalité absolue du moi avec lui-même, ce qui n'est possible qu'en détruisant et en consommant l'objet dont on se sent dépendant, la destruction de l'objet n'ayant pas d'autre finalité que la suppression de ce sentiment de dépendance et donc d'inégalité par rapport à soi.

Hegel remarque en ce sens que l'objet du désir est double : d'une part l'objet immédiat qui appartient toujours à la certitude sensible, à la perception, et d'autre part et plus profondément le moi qui est à lui-même son propre objet puisque la disparition effective de l'objet du désir lui permet de mettre fin à son sentiment d'inégalité avec soi, de reconstituer l'égalité absolue avec soi :

« Désormais la conscience, comme conscience de soi, a un double objet, l'un, l'immédiat, l'objet de la certitude sensible et de la perception, mais qui pour elle est marqué du caractère du négatif, et le second elle-même précisément, objet qui est l'essence vraie et qui, initialement, est présent seulement dans son opposition au premier objet. »

Hegel, *la Phénologie de l'Esprit*, traduction de Jean Hyppolite, tome I, page 147.

Ce que veut dire Hegel, c'est au fond que la conscience de soi se cherche elle-même dans l'objet de son désir.

Mais si l'assimilation de l'objet supprime le sentiment d'inégalité avec soi et restaure le sentiment de son identité absolue avec lui-même, la satisfaction qui en résulte ne peut être qu'éphémère et fugitive, ce qui signifie qu'elle laisse place à une nouvelle contradiction.

En effet, détruire et assimiler l'objet, c'est supprimer la résistance qu'il nous opposait et éprouver un sentiment absolu de soi.

Dans la satisfaction de son désir la conscience de soi s'éprouve comme étant illimitée, infinie, puissance illimitée d'où le caractère exacerbé de cette jouissance de soi en laquelle la singularité s'enferme.

Mais la conscience de soi qui s'éprouve comme étant illimitée dans la destruction de l'objet de son désir se prive par là-même des conditions lui permettant de faire pour elle-même l'épreuve de sa puissance absolue, puisqu'en supprimant la résistance que l'objet de son désir lui oppose cette puissance absolue n'a plus d'obstacle à surmonter.

Privée de sa relation à un objet extérieur qui lui résiste, plus rien ne sollicite son exercice et elle s'abîme alors en un néant destructeur, elle se renverse alors en son contraire, en une passivité absolue.

Si la satisfaction ressentie est en effet éphémère, c'est précisément parce qu'elle suscite l'apparition d'une nouvelle contradiction pour la conscience de soi : la jouissance obtenue est nécessairement de courte durée parce que l'activité exercée pour l'obtenir prive paradoxalement, dans l'instantanéité même de la jouissance, la conscience de soi des conditions lui permettant d'éprouver pour elle-même sa puissance illimitée.

Détruire l'objet qui me résiste dans sa consommation immédiate, c'est faire disparaître ce dont la résistance même est nécessaire pour que je puisse faire l'épreuve de ma puissance illimitée.

2) Ambivalence du désir

Ce qui est ainsi contradictoire dans l'expérience que la conscience de soi fait du désir c'est de faire disparaître et de détruire un objet dont la présence et l'existence sont essentiels à la conscience de soi.

Si la conscience de soi ne se sent exister que dans l'acte de supprimer l'objet de son désir, il faut bien que cet objet existe pour pouvoir le supprimer.

La relation à l'objet du désir est ainsi nécessairement ambivalente puisqu'on peut dire de lui qu'il est essentiel à la conscience de soi (sans la résistance qu'il lui oppose elle ne peut faire l'épreuve de sa puissance illimitée), mais en même temps qu'il est éprouvé comme essentiel (c'est de lui dont dépend ma jouissance) la conscience le déconsidère (cf. J.F. Marquet) au sens propre du terme, c'est-à-dire ne le respecte pas, le réduit au rang de simple instrument de mon plaisir, comme s'il n'était rien en lui-même et par lui-même.

On peut dire de cet objet à la fois qu'il est, puisque son existence conditionne ma satisfaction, mais en même temps qu'il n'est pas, qu'il est un pur néant destiné à disparaître au sens où il n'est rien pour moi en-dehors de son identité immédiate avec ma propre volonté.

Cette relation ambivalente à l'objet du désir pourrait trouver son illustration dans la relation de Dom Juan aux femmes.

D'un côté il ne les respecte pas (desiderare = déconsidérer) puisqu'il en fait de simples instruments de son plaisir, et il est incontestable, ainsi que le souligne J.F. Marquet que cette absence de considération est constitutive de l'essence même du désir, ainsi que le révèle l'étymologie : désirer, c'est cesser de regarder les êtres comme on regarde les astres, c'est-à-dire avec distance et respect.

Le désir est en ce sens un désastre, une chute et une dégradation. Mais en même temps Dom Juan, s'il ne respecte pas les femmes (il abandonne Elvire) en a absolument besoin pour éprouver sa puissance de séduction. Telle est la contradiction de cette figure de la conscience de soi condamnée à considérer comme essentiels les êtres qu'elle cesse de considérer avec distance et respect.

La principale conséquence de cette contradiction est donc ce que l'on pourrait appeler la reproduction incessante de l'objet du désir. Lorsque la séduction est accomplie, tout le plaisir de l'amour est perdu pour Dom Juan. Ce qui stimule son plaisir est bien la résistance que la femme est susceptible de lui opposer, et il ne se sent puissant qu'en triomphant de cette résistance.

Mais lorsqu'il parvient à ses fins et lorsque les résistances sont effectivement brisées, plus rien ne lui permet d'éprouver sa force de séduction. Il a alors besoin d'un nouvel objet en présence duquel il puisse à nouveau éprouver (mettre à l'épreuve) sa puissance de séduction.

La conscience de soi fait ainsi l'expérience du caractère essentiel de son objet, qu'elle ne parvient pas véritablement à nier, puisqu'il renaît sans cesse dans un processus de reproduction incessante.

Par là-même, la conscience de soi désirante, prise dans ce cercle du mauvais infini (cf. Hegel) revient à nouveau à son point de départ.

Désirer encore et toujours, sans atteindre une satisfaction définitive et absolue, c'est pour le sujet revenir à lui-même, mais ce retour à soi est un éternel recommencement. Et le sujet qui reproduit son désir (cf. Dom Juan) s'il revient à lui-même (désirer c'est être rappelé à soi) revient à ce qu'il était au départ, une individualité singulière qui se maintient dans une continuité immédiate avec le cycle naturel besoin-satisfaction.

Le retour illimité à soi de la conscience désirante n'a donc pas la signification d'un achèvement mais bien plutôt d'un inachèvement.

La subjectivité désirante ne parvient pas réellement à surpasser l'extériorité d'un monde dont elle a besoin pour s'éprouver elle-même.

Elle revient donc sans cesse à elle-même comme inachevée, et ce sentiment d'inachèvement la fait apparaître comme manque permanent. Elle fait face à un monde qui lui renvoie l'image permanente et obsédante de ce manque, mais comme sa réflexion sur elle-même n'est qu'immédiate et naturelle, elle projette sur le monde le sentiment de son propre inachèvement

sous la forme d'objets de consommation dont la présence à la fois indispensable et obsédante ne fait qu'exprimer la douleur inconsciente de son propre inachèvement.

Dans sa confrontation avec le monde, la conscience de soi désirante se comporte comme une singularité qui cherche à s'éprouver elle-même en s'opposant à la vie universelle telle qu'elle se présente immédiatement à elle.

3) Désir et dialectique de la vie

On ne peut comprendre l'essence du désir indépendamment de cette dialectique de la vie à l'intérieur de laquelle s'inscrit la conscience désirante.

L'individualité désirante a en elle-même le sentiment de la vie comme totalité immédiatement réfléchi en soi, ce qui signifie qu'elle a le sentiment d'être la seule à vivre (la singularité naturelle se veut exclusive et absolue), comme si tout le reste n'était pour elle qu'un moyen d'assurer sa propre subsistance.

La conscience de soi désirante surgit comme une singularité absolue revendiquant le droit exclusif d'exister au détriment de tout le reste.

Enfermée en son égoïsme naturel, elle s'apparaît à elle-même comme le tout de la vie, et les autres individualités vivantes ne sont pour elle que des moyens de survie.

On peut dire ainsi que l'individualité s'est détachée de la vie universelle, qu'elle se pose et s'affirme en se séparant de la totalité de la vie dont elle est issue.

Elle s'oppose désormais à la vie universelle et cela se traduit par exemple par la chaîne alimentaire où les vivants n'arrêtent pas de s'entredévorer.

Le lion dévore le mouton qu'il détruit et assimile à lui-même. L'individualité vivante détruit la différence (l'autre vivant, le mouton) et la réduit à l'identité en l'assimilant.

Le mouvement naturel et immédiat du désir est bien cette négation et destruction de l'altérité que l'on réduit à soi-même.

L'altérité, c'est ici l'autre individualité vivante que l'on ne respecte pas et qui n'est là que pour servir à notre conservation personnelle.

La dialectique du désir se présente ainsi comme l'opposition de la singularité à l'universalité de la vie. Chaque vivant s'éprouve comme un être unique et cherche à éprouver immédiatement pour lui-même son unicité en s'opposant à la vie universelle dont il s'est séparé, détaché.

Or, ce qui est remarquable dans ce mouvement, c'est que l'accomplissement du désir ne permet pas à l'individualité vivante de revenir sur elle-même comme singularité exclusive, mais plutôt comme singularité supprimée.

En dévorant le mouton, le lion l'a certes, assimilé à soi, mais précisément par cette assimilation même, il devient du mouton digéré, ce qui signifie qu'en détruisant la différence et en la réduisant à soi-même le vivant reconstitue en lui-même cette continuité absolue de la vie dont il s'est séparé.

Tout ce que je mange, assimile, devient ainsi une partie de moi-même. Le calcium que j'assimile en buvant du lait, en se fixant sur mes os, leur garantit leur solidité. Les objets du désir que j'assimile en les détruisant (le lait, la viande, etc.) perdent leur altérité par rapport à moi et se transforment en éléments qui constituent ma propre substance puisqu'ils participent tous au maintien de ma constitution physique et de ma santé.

Parce que tous ces objets contribuent à soutenir l'effort par lequel je tends à conserver mon existence, ils perdent dans l'acte par lequel je les assimile leur caractère d'altérité et d'opposition à moi-même, et donc je supprime, dans la satisfaction de mon désir, cette opposition à la vie universelle qui était constitutive de l'essence du désir.

Dans la satisfaction de mon désir, je fais l'expérience de la suppression de mon individualité singulière et exclusive parce qu'en reconstituant la continuité absolue de la vie (l'animal dont

je consomme le lait participe au maintien de ma constitution physique) je réintègre la vie universelle dont je m'étais séparée.

Cette vie universelle n'est plus une totalité à laquelle je m'oppose, elle n'est plus une réalité étrangère contre laquelle je fais prévaloir les exigences de ma singularité exclusive, mais elle constitue ma propre substance, c'est à dire la puissance qui soutient l'effort par lequel je tends à la conservation de ma propre existence.

4) Désir et sexualité

Par là-même, le singulier et l'universel cessent de s'opposer comme deux puissances étrangères et l'on peut dire de l'individualité désirante que, par la satisfaction même de son désir, elle se supprime comme singularité exclusive pour trouver en elle une dimension d'universalité selon laquelle elle a désormais en elle la totalité de la vie comme but, objet.

Mais le désir a alors changé de signification. Son modèle n'est plus la faim, figure destructrice où l'objet est assimilé à soi, et en ce sens je ne désire plus simplement consommer et assimiler l'objet à moi-même, mais je désire perpétuer la vie elle-même en m'unissant à une autre individualité vivante dont l'altérité est nécessaire à la perpétuation de l'espèce.

C'est donc au niveau de la vie sexuelle que la conscience de soi singulière se découvre une dimension universelle. Le singulier et l'universel sont donc réunis par la médiation de la particularité de l'espèce humaine que l'individualité vivante désire désormais perpétuer.

La faim, comme figure immédiate et naturelle du désir destructeur, négatif, engendre, par une logique qui lui est immanente, une nouvelle figure du désir en laquelle l'objet est devenu la vie elle-même, dans son universalité et sa totalité.

Cette vie à laquelle je m'opposais et dont je me détachais pour m'éprouver comme singularité absolue est devenue maintenant ma propre substance, c'est-à-dire littéralement la puissance qui me soutient et me fait être ce que je suis, si bien que je ne peux vouloir me conserver moi-même sans en même temps vouloir conserver la vie dans son universalité et sa totalité.

Au désir dont la signification était l'instinct de conservation de soi se substitue cette figure nouvelle du désir comme instinct de conservation de l'espèce.

Selon Schopenhauer, le désir se définit essentiellement comme étant une manifestation de la volonté de vivre, c'est-à-dire l'expression de notre degré d'amour de la vie.

Mais, à la différence de Spinoza, la volonté de vivre se manifeste sous deux formes : tout d'abord un instinct de conservation de soi, c'est-à-dire une puissance d'affirmation de notre existence individuelle.

Ensuite, cette volonté ne trouve sa manifestation la plus élevée que sous la forme d'un instinct de conservation de l'espèce, autrement dit, elle ne se limite pas à l'affirmation de notre existence individuelle, comme si le simple instinct de conservation de soi n'était qu'une manifestation limitée de sa puissance.

A la différence du désir spinoziste, la volonté de vivre (telle qu'elle est analysée par Schopenhauer) connaît un degré supérieur, une manifestation plus élevée de sa puissance, à savoir l'instinct de conservation de l'espèce, instinct qui est selon Schopenhauer infiniment plus puissant que le simple désir de conservation personnelle :

« Si la volonté de vivre ne se manifestait que comme simple instinct de conservation personnelle, il n'y aurait là qu'une affirmation du phénomène individuel, pour le temps bien court de sa durée naturelle. Les peines et les soucis d'une telle vie seraient médiocres, et la vie serait ainsi facile et sereine. Comme, au contraire, la volonté désire la vie absolument et pour toujours (souligné par nous), elle se manifeste en même temps sous la forme de l'instinct sexuel qui a en vue toute une suite infinie de générations. »

(Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, page 1328).

L'idée de Schopenhauer est claire : la volonté de vivre est bien une puissance d'affirmation de la vie, mais à la différence de Spinoza (qu'il complète en ce sens) cette puissance peut se manifester de deux manières : tout d'abord une affirmation individuelle de la vie (sous la forme d'un instinct de conservation de soi) et une affirmation que l'on peut qualifier d'universelle puisqu'elle ne se maintient pas dans les limites de l'existence individuelle pour affirmer au contraire la vie dans sa totalité, c'est-à-dire la vie étendue à l'ensemble du genre humain.

Du point de vue de Schopenhauer, il y a dans la volonté (en tant que volonté de vivre) une dialectique qui oppose le singulier à l'universel, et c'est bien cette opposition qu'il présente dans sa citation (« Comme, au contraire... »).

Cette opposition peut être, dans un premier temps, interprétée de la manière suivante : la conservation de soi, la conservation du corps au moyen de ses propres forces est bien l'expression de notre attachement à notre propre existence individuelle, mais il ne s'agit que d'une affirmation individuelle de l'existence, incapable d'exprimer à elle seule la puissance de la volonté de vivre.

Ce que suggère Schopenhauer, c'est que notre amour de la vie n'est qu'en apparence (et partiellement) lié à l'attachement que nous avons pour notre propre existence singulière. En réalité, il est suscité par notre amour de la vie dans sa totalité, et ce que Spinoza n'a pas aperçu, c'est que cet amour de la vie s'étend nécessairement à la vie de l'espèce humaine toute entière.

La volonté de vivre constitue ainsi une affirmation de la vie dans son universalité, et c'est pourquoi sa puissance d'affirmation ne peut se maintenir dans les limites de notre existence individuelle. En conséquence, son expression la plus élevée n'est pas seulement un instinct de conservation de soi, mais de manière plus authentique un instinct de conservation de l'espèce. Cette conception de la volonté de vivre accorde ainsi une place prépondérante au désir sexuel, dans la mesure où celui-ci est l'expression la plus parfaite de notre degré d'amour de la vie, il révèle la puissance de notre attachement à l'existence qu'il affirme bien au-delà des limites de notre existence singulière :

« Mais déjà la satisfaction du besoin sexuel dépasse l'affirmation de l'existence particulière, limitée à un temps si court, va plus loin, et par delà la mort de l'individu, jusqu'à une distance indéfinie, affirme la vie. » (Schopenhauer, idem, § 60, page 414).

La signification du désir, au sens le plus érotique du terme, est bien de perpétuer la vie en-dehors de soi, se perpétuer soi-même dans l'autre, au-delà des limites mêmes de notre mort, c'est-à-dire de notre existence individuelle.

De ce point de vue, le désir sexuel traduit une tension inhérente à la volonté de vivre : nous avons bien en nous le sentiment immédiat de la vie comme un tout, mais en même temps nous ne pouvons accomplir cette totalité pour nous-mêmes en tant qu'individu, autrement dit nous ne posséderons jamais en nous-même un sentiment d'achèvement de la vie dans sa totalité puisque la vie du genre humain ne peut se limiter à nous-même.

L'individualité a donc nécessairement en elle un sentiment d'inachèvement fondé sur cette tension du désir, tension selon laquelle l'individu a bien en lui le sentiment de la vie comme un tout, mais en même temps le sentiment d'une totalité qui lui échappe, puisque la vie du genre humain ne s'arrête pas à lui.

En termes hégéliens, cela signifie que ce que l'individu est en-soi, c'est-à-dire sentiment de la vie comme totalité réfléchi en soi (l'individu est indivisible, cf. Spinoza), il ne peut l'être pour-soi, ce qui signifie que ce sentiment de la vie ne peut trouver en lui son achèvement, en demeurant dans les limites de son existence singulière.

Au contraire, le sentiment de la vie comme totalité (affirmation universelle de la vie) l'incite nécessairement à dépasser ces limites, ce qui veut dire que l'individu doit se perpétuer dans l'autre, tel qu'il apparaît dans sa différence, car il n'y a qu'en l'autre (l'autre en tant que

sexuellement différencié) qu'il peut atteindre l'accomplissement de ce sentiment de la vie comme un tout.

On le voit, la conception de la volonté de vivre développée par Schopenhauer place au premier plan le désir sexuel (avant Freud) dans la mesure où celui-ci est l'expression la plus élevée de la volonté de vivre et qu'il exprime le degré supérieur de sa puissance :

« Par là l'instinct sexuel est la manifestation la plus parfaite de la volonté de vivre..., la plus violente des passions, l'appétit des appétits, la concentration de tout notre vouloir... ».

(*Le Monde comme volonté et comme représentation*, page 1265).

Cette analyse nous révèle en même temps que le désir ne peut être vécu que comme un sentiment de manque, puisqu'il se fonde sur une tension intérieure inhérente à la volonté de vivre.

Le désir est donc bien tension, mais, à la différence de Spinoza, cette tension est vécue nécessairement comme une souffrance, comme l'expression naturelle d'une contradiction constitutive de la volonté.

La volonté est bien affirmation de la vie dans sa totalité (affirmation universelle de la vie) mais elle est concentrée en une individualité en laquelle cette totalité ne pourra jamais trouver son achèvement.

La conscience de notre existence est ainsi un sentiment d'inachèvement, en lequel le manque apparaît comme absolument indépassable : « L'essence de notre existence est un manque. »

Philonenko, extrait de son ouvrage : « *Schopenhauer* », éd. Vrin, page 184.

Si le désir est bien expression de la puissance de la volonté comme puissance d'affirmation de la vie (d'où le fait que le désir sexuel révèle notre degré d'amour de la vie), on ne peut toutefois s'en tenir, comme c'était le cas chez Spinoza, à une définition du désir comme puissance positive.

Un premier élément de négativité s'inscrit au cœur même du désir par le fait qu'il est sentiment de manque (l'état de manque constitue l'essence même de l'existence et est donc, de ce fait, indépassable), c'est-à-dire souffrance en laquelle se révèle la contradiction de la volonté (cf. ce qui précède).

Mais il y a dans le désir un élément de négativité encore plus fondamental : s'il y a bien dans la volonté une puissance d'affirmation de la vie, sous la forme d'un instinct de conservation de l'espèce (et non simplement de soi), cette affirmation, avons-nous dit, dépasse les limites de l'existence individuelle, ce qui signifie que la perpétuation de l'espèce s'effectue par de là la mort de l'individu.

Puisque l'individu constitue une limite à l'intérieur de laquelle la vie dans sa totalité ne peut trouver son achèvement (la vie de l'espèce toute entière ne peut se réaliser en un seul individu), l'affirmation de la vie comme totalité implique la négation de cette limite, autrement dit la disparition effective de l'existence individuelle.

5) Eros et Thanatos

La volonté n'est donc pas seulement une puissance d'affirmation de la vie, elle contient nécessairement en elle la négation des limites de l'existence purement individuelle.

En conséquence, la volonté de vivre n'est pas seulement une puissance positive puisque l'affirmation de la vie dans sa totalité inclut l'affirmation de la mort de l'individu.

La vie se révèle ainsi dans la totalité de son essence comme étant à la fois une puissance d'affirmation (notre amour de la vie s'étend à l'ensemble du genre humain) et une puissance de négation (cette extension de la volonté de vivre dépasse les limites de l'existence individuelle).

Autrement dit, il y a nécessairement dans l'individu une force qui le pousse à nier son existence individuelle, cette puissance même de la volonté selon laquelle c'est l'espèce dans son ensemble qui constitue son véritable but, et non l'individu, qui n'en est que l'instrument.

L'essence de l'homme se trouve donc dans son espèce, c'est-à-dire ce que l'on pourrait appeler une volonté universelle de la nature, volonté pour laquelle l'individu n'est pas une fin en soi, ce qui signifie qu'au sein de cette volonté universelle l'individualité n'existe pas pour elle-même, elle n'existe que pour accomplir un but qui la dépasse et la nie.

C'est précisément cette impossibilité d'exister pour soi, cette négation inscrite au cœur même de la volonté de vivre qui nous permet de dire que cette même volonté contient la négation de l'existence individuelle, la mort de l'individu.

Le désir humain, en tant qu'expression de la volonté de vivre, porte en lui nécessairement ces deux aspects, ce qui signifie qu'on peut voir en lui d'un côté une puissance d'affirmation de la vie (le désir sous sa forme érotique dont la passion amoureuse est l'expression la plus violente), de l'autre une puissance de négation, c'est-à-dire l'équivalent de ce qu'on pourrait appeler un désir de mort.

Freud remarquera plus tard, en ce sens, qu'il y a dans notre inconscient une dualité de pulsions, c'est-à-dire à la fois des pulsions de vie (Eros) et des pulsions de mort (thanatos).

Ces deux éléments peuvent d'ailleurs coexister au sein même du désir : vouloir satisfaire tous ses désirs peut être en apparence l'expression d'une exaltation de la vie dont on voudrait jouir pleinement (on pourrait donc y voir l'affirmation de notre amour de la vie).

Mais Freud révèle que le but poursuivi inconsciemment sous cette forme apparemment positive du bonheur c'est justement d'éteindre tous nos désirs (le désir s'éteint dans le moment de sa satisfaction).

Si bien qu'en réalité ce que l'individu recherche (sans le savoir) c'est la mort du désir, équivalente à un désir de mort.

On voit ici en quoi le désir humain peut être ambivalent (cf. Freud) et porter en son sein un élément négatif : satisfaire tous nos désirs c'est mettre fin à toutes nos tensions (le désir est tension).

Mais étant donné que la vie est nécessairement sentiment de tension (tension de la vie comme totalité qui ne peut trouver son achèvement dans l'individu), vouloir supprimer toute tension à travers la recherche d'un état de repos ou de bien-être, c'est vouloir supprimer la vie en soi, c'est seulement pour Freud, retourner à un état de stabilité inorganique (= instinct de mort).

Le désir n'est donc pas exclusivement une puissance positive, une puissance d'affirmation de la vie, mais il porte en lui une puissance de négation, au sens où on peut admettre avec Schopenhauer et Freud qu'il y a bien en l'homme un désir de mort inconscient (pulsion de mort).

En conséquence, la puissance du désir n'étant plus nécessairement au service de l'affirmation de la vie (cf. ce qui précède), on ne peut pas évaluer cette puissance à la capacité pour le désir de nous attacher durablement à l'existence concrète des êtres et des choses.

La puissance du désir coïncidant chez Spinoza avec sa capacité à s'inscrire durablement ans le temps, puissance par laquelle la volonté nous attachait durablement à l'être aimé dans l'exemple du désir amoureux.

Puisqu'il y a un élément négatif dans le désir, tel que l'a défini Schopenhauer, il y a nécessairement en lui une contradiction entre son caractère infini, illimité, et le fait qu'il cherche sa satisfaction dans un objet particulier.

Cette contradiction peut s'exprimer de la manière suivante : aucun objet singulier ne peut, à lui seul, satisfaire la richesse illimitée et infinie du désir.

De ce fait, il y a au sein de la volonté une opposition entre son caractère infini (elle est désir sans fin) et la finitude à laquelle elle se heurte dans le monde lorsqu'elle se fixe sur des objets particuliers.

En conséquence, le désir ne peut être qu'éternellement insatisfait, et aucun objet rencontré dans la réalité ne pourra lui apporter une satisfaction définitive.

Le désir apparaît ainsi comme l'expression d'une volonté qui se veut infinie en elle-même, d'où ce caractère illimité du désir qui ne peut trouver de véritable satisfaction dans le monde réel, parce qu'aucun objet dans le monde réel ne peut épuiser à lui seul la richesse infinie et illimitée du désir.

Il y a bien dans la volonté une contradiction entre le fini et l'infini, le singulier et l'universel, et cette dialectique ne doit pas nous étonner puisqu'elle est l'essence même de la vie (voir ce qui précède).

En creusant cette contradiction, c'est-à-dire cette tension inhérente à la volonté (tension constitutive de l'essence de la vie), Schopenhauer est amené à établir ainsi une opposition entre le caractère illimité de notre désir et la réalité du monde perçue nécessairement comme une limite (d'où un sentiment de finitude) puisque aucun objet ne peut nous apporter une satisfaction définitive.

Le désir est condamné ainsi à demeurer dans un état d'éternelle insatisfaction, parce qu'il exprime l'essence même de la volonté qui se veut en elle-même infinie, et qui ne peut mettre fin à son activité.

6) La passion comme illusion

Il est donc contraire à la nature de la volonté de chercher son repos définitif en un objet, c'est-à-dire que par définition elle ne peut espérer trouver une satisfaction définitive dans un objet, dans la mesure où cette satisfaction même coïnciderait avec l'extinction de désir.

En conséquence, le désir ne peut être vécu que sous la forme d'une conscience malheureuse.

Il en résulte le fait essentiel selon lequel la passion est présentée par Schopenhauer comme une illusion, et cela en un double sens.

Tout d'abord, la passion est illusoire parce qu'elle fait croire à l'individu que l'union avec l'être aimé est la condition de son propre bonheur, comme si cette union avait pour finalité essentielle son bonheur personnel.

En cela, l'amant croit suivre en sa passion sa propre volonté, il croit accomplir le but essentiel de son existence (son propre bonheur), alors qu'en réalité il ne fait qu'accomplir la volonté universelle de la nature, la perpétuation de l'espèce.

Le passionné croit accomplir pour lui-même, en vue de son propre bonheur, sa volonté de s'unir à l'être aimé, alors qu'en réalité ce qu'il interprète comme sa volonté propre n'est pas la sienne mais la volonté universelle de la nature à laquelle il est indissolublement lié.

Il y a là ce que Schopenhauer appelle une ruse de la nature, une illusion qu'elle suscite nécessairement en l'homme pour le pousser à se perpétuer.

Il faut donc que l'individu interprète dans le sens de son intérêt personnel, ce qui en fait est au service de l'intérêt de l'espèce toute entière.

Cette illusion apparaît comme nécessaire parce que dans l'ordre de la nature l'individu n'existe pas pour lui-même, il n'est pas une fin en soi (mais simplement un moyen), et s'il lui fallait admettre que ce qu'il croit être l'enjeu fondamental de son existence (l'union à l'être aimé), ce qu'il croit essentiel à son propre bonheur n'est en fait qu'au service de la volonté de la nature pour laquelle l'individu n'est rien (il n'est pas une fin en soi), alors on peut penser qu'il opposerait une résistance naturelle à cette même volonté, ce qui pourrait troubler l'ordre naturel.

Il faut donc que l'individu puisse se persuader qu'il n'accomplit en sa passion que sa propre volonté, qu'il interprète cette union à l'être aimé comme étant conforme à cette fin qu'il poursuit pour lui-même, la recherche de son propre bonheur.

La nature suscite en l'homme l'illusion selon laquelle il est une individualité existant pour elle-même, poursuivant ses propres buts et intérêts là où elle se contente d'accomplir les intérêts supérieurs de l'espèce.

A ce premier degré de l'illusion s'en ajoute un second : la passion est la forme la plus intense du désir en raison de la fixation exclusive de ce désir sur un seul objet.

Mais cette fixation exclusive du désir sur un seul objet (qui est la caractéristique même de la passion) est un produit de notre imagination.

Nous imaginons que seul l'objet de notre désir est susceptible de nous apporter un bonheur définitif, de nous protéger durablement dans le futur contre toute forme de souffrance, de manque. C'est à cause de cette représentation imaginaire que le désir se transforme en passion violente. Mais c'est ce qui en même temps condamne la passion à n'être qu'une illusion.

Nous savons en effet qu'il y a en la volonté de vivre une contradiction interne selon laquelle, puisqu'elle est en elle-même illimitée (infinie), elle ne peut trouver une satisfaction définitive en un seul objet, puisque aucun objet particulier ne peut à lui seul, épuiser la richesse illimitée du désir.

En conséquence, le bonheur lié à la passion ne peut être selon Schopenhauer que de courte durée, car la volonté ne peut placer durablement dans un seul objet sa capacité infinie à désirer.

La puissance illimitée du désir ne se mesure donc plus à la force selon laquelle il parvient à s'inscrire dans le temps, à nous attacher durablement à l'être aimé, mais cette puissance coïncide avec ce que l'on pourrait appeler une véritable boulimie de la volonté, sa capacité à tout désirer, fondée sur le narcissisme absolu de l'individu qui veut tout pour soi, et éprouver en cette exigence insatiable le caractère absolu de l'amour qu'il se porte à lui-même.

7) Désir et forme subjective de la volonté

On le voit clairement, cette analyse du désir présente celui-ci comme étant essentiellement lié à la forme subjective de la volonté, et à la différence de Spinoza qui ne voyait dans le désir que sa valeur objective, c'est-à-dire sa capacité à nous investir durablement dans une relation réelle et concrète (la puissance par laquelle le désir parvient à nous enraciner dans la réalité, dans la dimension la plus concrète de l'existence), Schopenhauer ne voit dans le désir que le reflet de la puissance subjective de la volonté, puissance selon laquelle la volonté a le pouvoir illimité de revenir sur elle-même, et de s'engendrer elle-même dans son retour sur soi.

Entendons ici par retour sur soi le mouvement par lequel la volonté se détache de l'objet en lequel elle a trouvé temporairement son repos (l'objet en lequel le désir a trouvé sa satisfaction), afin de revenir (retour sur soi) à un état antérieur à cette immobilisation d'elle-même, comme si elle voulait revenir à ce qu'elle était, avant de trouver la paix et le bien-être dans son objet.

C'est bien cette capacité illimitée de la volonté à revenir sur elle-même qui définit sa forme subjective, c'est-à-dire la forme infinie de la réflexion sur soi.

C'est parce qu'elle a le pouvoir d'effectuer une réflexion sur elle-même que la volonté reproduit sans cesse son désir.

Il s'agit là également de ce que l'on pourrait appeler une forme introvertie du désir en laquelle le désir a moins pour fonction de nous attacher à des êtres et des objets (forme extravertie pourrait-on dire) qu'à offrir à la volonté le miroir lui permettant de se contempler elle-même, de jouir de sa propre puissance illimitée.

Conception certes narcissique du désir en lequel la volonté veut s'éprouver elle-même, éprouver le sentiment de sa propre puissance.

En cette forme narcissique, l'objet du désir n'est jamais une fin en soi (on comprend alors pourquoi le désir ne peut trouver son repos dans son objet) mais un simple moyen permettant

à la volonté de s'éprouver au plus profond d'elle-même (ce pour quoi on peut également parler d'une forme introvertie) comme puissance illimitée.

On voit alors les limites de la conception de Schopenhauer : son analyse du désir ne porte en fait que sur une forme narcissique et introvertie de la volonté humaine, et on peut penser qu'il ne s'agit là que d'une forme pathologique du désir, à la différence de l'analyse de Spinoza.

En fait, il nous faut admettre que l'affectivité humaine est bien apte à se mouvoir dans ces deux directions opposées, car ces deux directions coïncident avec l'essence même de la vie.

D'un côté la vie est une force formatrice, c'est-à-dire qu'elle cherche à s'accomplir et à se fixer dans un ordre stable et réglé.

De l'autre, elle est une force créatrice, c'est-à-dire qu'elle veut détruire toute forme figée, stable, pour se replonger en elle-même et puiser en elle-même l'énergie nécessaire à une création infinie de formes nouvelles.

Dans le premier cas, le désir humain s'intègre à la réalité du monde, nous attache durablement à l'être aimé et s'incorpore parfaitement à l'ordre objectif du monde humain.

Le désir amoureux, par exemple, réalise son intégration dans l'ordre juridique en maintenant par sa propre force le lien qui unit les membres de la famille en tant que communauté éthique (cf. Hegel).

C'est le cas selon nous de la conception spinoziste du désir, ou du moins sa conséquence naturelle.

Dans le second cas (la vie comme force créatrice) la puissance illimitée du désir détruit les liens qu'il a lui-même créés pour restaurer la dimension créatrice de la volonté, son pouvoir de reproduire et renouveler ses désirs.

On pourrait voir en cette alternative l'opposition pulsions de vie / pulsions de mort, dont on a vu qu'elle est constitutive de l'essence même de la vie.

Mais justement, ne s'agit-il que d'une alternative ?

En quel sens peut-on dire que ces deux lectures opposées du désir sont non seulement constitutives de l'essence de la vie, mais plus essentiellement et plus profondément constitutives de l'essence du sujet ?

Concevoir le désir dans sa totalité, n'est-ce pas montrer en quel sens ces deux lectures sont aussi indispensables l'une que l'autre et comment il est nécessaire de les articuler l'une avec l'autre ?

III. Le désir comme totalité synthétique

1) Une conception dialectique du sujet

Nous venons ainsi de nous confronter à deux conceptions opposées du désir dont on peut dire d'une part qu'il est puissance positive, d'autre part manque et souffrance.

Si cette opposition nous a paru dans un premier temps exprimer les deux tendances fondamentales de la vie, une double direction possible de la substance vivante, il s'agit ici de montrer que cette opposition est constitutive d'une dualité inscrite au cœur même du sujet, en tant que celui-ci est porteur d'une contradiction intime.

Comment ces deux conceptions différentes du désir peuvent-elles exprimer une dualité immanente du sujet ?

En quoi la nature même du sujet (dans sa constitution intime) nous autorise à poser cette contradiction comme étant nécessairement inscrite au cœur de lui-même ?

A la différence des choses qui se maintiennent dans un rapport d'identité avec elles-mêmes, qui sont définitivement ce qu'elles sont (mode de l'en-soi chez Sartre) et qui existent dans une coïncidence immédiate avec elles-mêmes, le sujet ne se définit pas par ce rapport d'identité absolue avec soi.

Il n'est jamais totalement ce qu'il est (ou ce qu'il paraît être), il porte en lui une négation, c'est-à-dire un écart par rapport à soi, une distance qui le sépare de lui-même et qui précisément l'empêche d'être pleinement ce qu'il est.

Le sujet existe ainsi sur le mode de « l'être pour-soi », et selon Sartre cette distance qui le sépare de lui-même signifie un pouvoir de néantisation.

Par exemple, le joueur angoissé qui s'approche du tapis de jeu se souvient bien de la décision qu'il a prise (dans un passé récent) de ne plus jouer, et le sujet réalise bien cette identité avec lui-même dans le flux temporel, dans la mesure où se souvenir, c'est bien être rappelé à soi, revenir sur soi.

Par le simple fait qu'il se souvient de cette décision, celle-ci est bien présente à sa conscience, elle existe donc toujours pour lui, il la réalise sur le mode de l'être pour-soi.

Mais ce qui explique l'angoisse du joueur, c'est précisément le fait qu'il ne peut plus compter sur cette décision bien qu'elle soit immédiatement présente à sa conscience.

Il découvre qu'elle ne lui est d'aucun secours dans le présent, qu'il ne peut plus s'appuyer sur elle, autrement dit qu'elle ne lui offre plus aucune garantie dans le présent.

Elle est devenue inopérante, inefficace, et le joueur ne peut trouver en elle l'appui dont il a besoin pour échapper à l'influence de sa passion.

Nous pouvons dire de cette résolution qu'elle est mienne au sens où j'accomplis cette identité avec moi-même dans le temps (revenir sur le passé c'est revenir sur soi, sur ce que j'étais), mais elle n'est plus « mienne » par le simple fait qu'elle existe pour ma conscience, que je la réalise sur le mode de l'être pour soi.

Je lui échappe, affirme Sartre, elle manque à la mission que je lui avais donnée. Je suis cette résolution mais sur le mode de ne pas l'être. Il y a ainsi un néant qui me sépare de moi-même.

Cet exemple nous confirme ainsi cette structure constitutive de l'essence du sujet comme négativité, puissance de négation par laquelle il porte un écart, une distance par rapport à soi.

Si nous mettons en relation cette structure négative du sujet avec les deux conceptions du désir que nous avons rencontrées, nous pouvons reformuler ces deux conceptions en les faisant apparaître comme les deux moments essentiels d'une tension dialectique immanente au sujet.

2) Dialectique de l'ennui

Ce que le sujet est en-soi, c'est-à-dire selon Spinoza (conception positive du désir) puissance, sentiment de puissance et de plénitude, il ne parvient pas à l'être pour soi, c'est-à-dire qu'il ne peut paradoxalement profiter pour lui-même de ce sentiment de plénitude et l'éprouver dans la joie.

Ce paradoxe, bien que non formulé sous une forme dialectique, apparaît dans l'analyse que Schopenhauer fait de l'ennui.

Ce sentiment de plénitude peut ainsi être considéré comme l'état d'un individu qui ne manquerait de rien et dont tous les désirs seraient effectivement comblés.

Quel sentiment ressentirions-nous en un tel état de plénitude ?

Nullement un sentiment joyeux selon Schopenhauer mais un sentiment douloureux (probablement selon lui le plus douloureux des sentiments), l'ennui.

Il y a là un étonnant paradoxe : l'homme dont les désirs sont comblés pourrait être enfin débarrassé du manque et de la souffrance et pourtant il est affecté par le sentiment d'un vide,

le vide d'une existence qui éprouve le désœuvrement d'une volonté devenue inactive comme la forme la plus élevée de la souffrance.

Ce sentiment du vide empêche ainsi le sujet de profiter de ce moment exceptionnel et privilégié qui est celui de l'accomplissement de tous nos désirs.

Au moment même où je pourrais éprouver dans la joie ce sentiment de plénitude je ressens immédiatement pour moi-même ce plein comme un vide (renversement en son contraire), comme si cette plénitude était pour moi un poids encore plus pesant que le manque :

« Mais que la volonté vienne à manquer d'objet, qu'une prompte satisfaction vienne à lui enlever tout motif de désirer, et les voilà tombés dans un vide épouvantable, dans l'ennui ; leur nature, leur existence leur pèse d'un poids considérable. »

(Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, page 394).

Ce que l'ennui nous révèle ainsi, c'est que le désir n'a pas essentiellement pour finalité de s'éteindre dans un objet dans lequel il obtient sa satisfaction mais bien plutôt il est immédiatement à lui-même son propre objet, sa propre fin.

Il est en son essence même désir de soi, désir du désir.

L'individu qui s'ennuie regrette (cf. Philonenko) l'ancienne puissance du désir, il regrette de n'avoir plus rien à désirer et ce regret est un sentiment plus douloureux que le manque.

Ce dont nous souffrons dans l'ennui ce n'est pas l'absence de l'objet désiré mais l'absence du désir lui-même.

Or souffrir de l'absence c'est bien la définition du désir selon Schopenhauer.

S'ennuyer, c'est bien désirer le désir et on peut dire du sentiment de l'ennui qu'il révèle cette réflexivité même du désir en vertu de laquelle le désir, dans sa satisfaction même, s'engendre immédiatement lui-même en revenant sur soi, en revenant à son commencement.

L'ennui nous révèle cette structure du désir comme puissance d'auto engendrement immédiat de soi, mais cette dimension de réflexivité n'a pas ici la signification d'un achèvement.

Le désir qui revient sur lui-même a la signification de l'éternel retour du même, un éternel recommencement qui a bien plutôt la signification d'un inachèvement, d'un refus de l'achèvement.

Et s'il appartient à l'essence même du désir de refuser son achèvement, c'est précisément parce qu'il est l'expression d'une volonté qui s'affirme, se veut elle-même et qui se voulant elle-même, ne peut sans se renoncer souhaiter mettre fin à son action.

Cette analyse de l'ennui nous a ainsi permis de formuler sous une forme dialectique une tension inhérente au sujet, tension en laquelle la puissance positive du désir comme sentiment de plénitude se renverse en son contraire, un sentiment douloureux (l'ennui) du vide de l'existence.

3) L'illusion de l'égoïsme

Mais il y a également une seconde façon de comprendre cette contradiction : chacun éprouve en lui-même la volonté de vivre comme une totalité, c'est-à-dire s'apparaît à lui-même comme la volonté de vivre toute entière.

L'individu (en tant qu'unité de concentration absolue) a bien le sentiment de la vie comme totalité immédiatement réfléchi en soi, ce qui signifie qu'il s'apparaît à lui-même comme centre de l'univers, qu'il veut tout pour soi.

Et pourtant, l'égoïsme est bien une illusion au sens où l'homme a la certitude d'être mortel, il sait que son existence a une fin.

Il y a donc opposition, tension dialectique entre la certitude subjective d'être en soi la vie toute entière et le fait que je suis conscience de la finitude de mon existence.

Là encore, ce que le sujet est immédiatement en soi, il ne parvient pas à l'être pour Soi, puisqu'il sait que sa situation objective dans le monde est celle d'un être mortel destiné à disparaître.

Cette contradiction peut ainsi être interprétée au sens hégélien : la conscience de la vie est conscience malheureuse, c'est-à-dire conscience d'une séparation de la vie.

L'individu qui prend conscience de la vie s'apparaît à lui-même comme singularité absolue (il est la vie toute entière) mais en même temps il est pour lui-même conscient que la vie universelle lui échappe, qu'elle se poursuit en-dehors de lui.

Il y a donc contradiction entre l'individu qui s'éprouve comme étant le centre de l'univers (égoïsme naturel selon Schopenhauer) et qui se sait être mortel, qui sait que son existence est limitée dans le temps, que la vie continue après lui.

On peut se demander si le désir d'immortalité inhérent à la conscience religieuse n'est pas fondé sur le sentiment de cette contradiction et de son refus.

Désirer l'immortalité personnelle (cf. Feuerbach) c'est en un certain sens vouloir être immédiatement pour soi identique à ce que l'on est en soi, une singularité naturelle et vivante qui s'éprouve comme une totalité.

Ce désir d'éternité que Feuerbach considère comme l'aspect essentiel de la conscience religieuse se fonde ainsi sur un désir d'identité absolue avec soi, identité en laquelle est supprimée cette tension dialectique dont nous avons vu qu'elle était constitutive de l'essence même du sujet.

Ce que ce désir nous révèle, indépendamment du caractère d'illusion que Feuerbach lui attache, c'est que le sujet, incapable de supporter cette tension qu'il porte en lui, cette négativité selon laquelle il n'est pas ce qu'il est (je ne suis pas cette singularité absolue qui se veut centre de l'univers, qui se veut la seule à exister) peut choisir de se nier lui-même comme sujet en supprimant la distance qui le sépare de lui-même.

En supprimant cette distance, il restaure un rapport d'identité absolue avec soi et cherche à coïncider immédiatement avec lui-même. En ce sens, désirer l'immortalité, c'est exprimer l'attachement que l'on a à l'égard de soi, l'attachement à notre existence singulière et naturelle, et l'impossibilité ou le refus de nous en détacher. Par ce refus, le sujet s'approprie ce pouvoir de négation qui est le sien pour le retourner contre soi. Il souhaite alors simplement persévérer dans son être, se conserver tel qu'il est, se maintenir dans un rapport d'identité absolue avec soi.

En son aspect métaphysique, comme souhait d'une immortalité personnelle, le désir nous révèle ainsi l'essence même du sujet comme puissance négative de refus de soi.

Il est conséquence de ce refus de soi du sujet qui ne peut supporter et assumer sa propre contradiction interne, et qui, faute d'accepter cette distance par rapport à soi (je ne suis pas ce que je suis) préfère s'abolir comme être pour soi et désire vainement se maintenir tel qu'il est. Désirer se conserver éternellement, c'est bien en ce sens revenir à un mode d'existence qui n'est pas celui du sujet mais celui de l'existence des choses, qui se maintiennent dans un rapport d'identité avec elles-mêmes.

A la différence des choses qui sont définitivement ce qu'elles sont, le sujet ne peut désirer (sans se nier soi-même) se maintenir tel qu'il est, puisque précisément il porte en lui une négation, une distance qui le sépare irrémédiablement de lui-même :

« Ce qui est ainsi capable d'avoir en soi et de supporter sa propre contradiction, c'est le sujet ; c'est là ce qui fait son infinité... ». (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 359).

4) Synthèse finale des deux lectures du désir

Cette manière d'interpréter la contradiction permet d'établir ainsi une liaison dialectique en laquelle les deux lectures du désir sont irrémédiablement liées l'une à l'autre, s'appelant réciproquement.

En effet, si le désir est sentiment de manque, donc sentiment d'une limite, celui-ci renvoie nécessairement à une puissance de transgression de la limite.

La limite n'est sentie que parce que le sujet est puissance d'affirmation de soi, négation d'une limite qu'il ne pourrait jamais sentir s'il ne possédait la puissance de la transgresser.

En ce sens, la lecture négative du désir comme manque renvoie nécessairement à la lecture positive du désir comme puissance.

C'est ce que nous révèle plus particulièrement l'exemple du désir amoureux sous sa forme passionnelle.

Pourquoi souffrir de l'absence de l'être aimé ?

On peut expliquer cette souffrance en affirmant que nous avons projeté dans l'être aimé notre propre raison de vivre, autrement dit seul l'être aimé peut nous inspirer une raison de vivre.

Mais ce mécanisme de transfert serait incompréhensible si on n'admettait pas que l'individu ne peut trouver en lui-même une raison suffisante d'exister.

La force de vie qui l'anime n'est qu'en apparence liée à l'intérêt qu'il a pour lui-même, pour sa propre existence individuelle, mais en réalité son existence individuelle ne peut combler à elle toute seule son amour de la vie.

Il éprouve comme une souffrance les limites de son existence individuelle, il souffre de n'exister que pour soi.

C'est la raison pour laquelle Feuerbach affirme dans les *Todesgedanken* que l'essence de l'homme n'est pas une essence immédiate et naturelle (fondée sur l'exclusif amour de soi-même) mais une essence spirituelle, médiatisée.

Etre homme, c'est placer sa raison de vivre dans l'autre et cette médiation d'autrui est constitutive de mon humanité.

Dans ce cas, la lecture négative du désir comme manque, souffrance renvoie bien à la lecture positive du désir comme puissance.

Si je souffre de n'exister que pour moi (souffrance de l'absence de l'être aimé), si je ressens comme une douleur la limite de mon existence individuelle, cette limite n'est sentie que parce qu'il y a en moi une force qui me pousse à affirmer que la vie authentiquement humaine est communauté des amants qui veulent vivre l'un pour l'autre et l'un par l'autre.

Cette force est celle de mon essence porteuse d'universalité.

Donc le désir amoureux n'est sentiment de manque que dans la mesure où mon essence, mon humanité, est puissance d'affirmation, d'auto effectuation, puissance qui me pousse à transgresser les limites de mon existence individuelle.

Le désir amoureux est donc inséparablement sentiment de manque et sentiment de puissance, puissance par laquelle l'humanité présente en moi, me pousse par sa propre force à dépasser mon égoïsme naturel, à ressentir comme une souffrance le fait de n'exister que pour soi.

Nous venons ainsi de voir en quoi une réflexion sur le concept de Sujet nous permet de comprendre l'essence du désir comme manque et comme puissance, puisque cette tension (contradiction) est constitutive de l'essence même du sujet :

«C'est pourquoi la vraie pensée du sujet-cela qui est capable de posséder en soi-même et de supporter sa propre contradiction-devra comporter à la fois « le sentiment de manque et la tendance à le supprimer ». Hegel arbitre ici un conflit entre une lecture cartésienne, négative, du besoin comme manque de, privation, carence, déficience, négativité, et la lecture spinoziste, positive du besoin comme « conatus », comme effort, comme affirmation de soi... Entre Descartes et Spinoza, il n'y a pas à choisir, il n'y a pas à trancher. L'une et l'autre lectures sont nécessaires et c'est de leur ré articulation que naît la vraie compréhension.

Ce n'est point là éclectisme facile ni juxtaposition naïve, mais exigence intrinsèque du concept de sujet, compris comme capable de porter sa propre contradiction. C'est se livrer à la rude discipline de la *pensée*. »

(Bernard Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, éd. Seuil, pages 34-35).

Ce qu'il nous faut faire maintenant, ce n'est plus simplement comprendre la nécessité de cette contradiction, mais déterminer en quel sens le sujet peut non seulement l'assumer, la supporter, mais plus essentiellement la surmonter et la dépasser.

Dans ce but, il nous faut simplement rappeler l'un des enjeux de cette contradiction. Il y a dans la dialectique du désir un mauvais infini selon lequel le caractère illimité du désir condamne le sujet à l'inachèvement.

Mais ce qui est spécifiquement contradictoire et dialectique dans cette expérience du mauvais infini c'est que l'objet du désir est ressenti comme une limite.

Lorsque Dom Juan séduit une femme, il l'abandonne pour continuer d'éprouver pour lui-même sa puissance de séduction.

Il ne peut se lier durablement à aucune femme, il ne peut se marier car son épouse serait pour lui un obstacle à sa liberté infinie.

On peut dire alors que si le désir est en soi illimité, infini, la conscience désirants s'éprouve comme étant pour elle-même finie puisque son objet est vécu comme un obstacle.

Comment surmonter cette contradiction ?

Le sujet peut-il échapper au mauvais infini ?

Comment concilier l'exigence de réflexivité inhérente à la conscience désirante (le sujet désirant veut revenir à lui-même) et son ouverture à l'existence de l'autre, à la réalité du monde dans laquelle le désir peut effectivement s'inscrire ?

IV. La forme supérieure et humaine du désir (cf. Hegel)

1) Le dépassement de la figure négative du désir

L'analyse faite par Schopenhauer nous permet d'affirmer que le désir est vécu sur le mode de la conscience malheureuse puisque aucun objet en particulier ne peut, à lui seul, épuiser la richesse infinie et illimitée de désir. Dom Juan, par exemple, ne peut fixer son désir en le maintenant dans les liens du mariage, parce qu'il désire toutes les femmes en général, et aucune en particulier (c'est pour cela que son désir ne peut s'incorporer à l'ordre objectif du monde humain).

Mais en quoi une nouvelle conception du désir peut-elle parvenir à surmonter cette contradiction ?

Selon une perspective hégélienne, toute la difficulté provient de la conception unilatérale du désir comme volonté d'appropriation de son objet.

En effet, ce qui est frappant dans les conceptions du désir qui sont celles de Schopenhauer (ou de Freud) c'est que l'être sur lequel le désir se porte (y compris l'être aimé) est conçu en terme d'objet.

Or, selon Hegel, cette volonté de s'approprier l'objet du désir et d'en tirer une satisfaction physique ne s'applique qu'à la forme la plus immédiate et naturelle du désir, dont le modèle est la fin qui m'incite à prendre possession de ce fruit et à l'assimiler.

Le désir, sous sa forme la plus immédiate tend donc à nier l'objet, le détruire pour l'assimiler à soi.

La caractéristique de ce désir est donc de supprimer l'altérité de son objet.

Ce fruit que je cueille, je ne le respecte pas au sens où j'affirme qu'il n'existe que pour moi, pour satisfaire ma propre faim, comme s'il n'existait pas en lui-même et par lui-même.

Le désir, sous sa forme immédiate et naturelle nie l'existence de son objet comme existence qui lui serait purement extérieure, ce qui revient à dire que le désir supprime l'altérité de l'objet par rapport à nous-mêmes.

Encore une fois, dans l'acte par lequel je l'assimile à moi-même, je nie que ce fruit puisse exister en-dehors de moi et indépendamment de moi : il n'existe qu'en vue de ma propre satisfaction.

En ne voyant dans l'objet de son désir que la promesse de sa propre satisfaction, l'individu désirant nie l'altérité de l'objet de son désir, et il éprouve immédiatement l'identité absolue (la convenance) de cet objet avec son désir, identité en laquelle l'objet est rapporté à soi (il offre la possibilité d'une satisfaction) et nié dans sa dimension d'altérité : il n'est pas autre chose que ma propre volonté, il n'est pas autre chose que la promesse de ma propre satisfaction.

Or selon Hegel, cette négation de l'objet dans son altérité et dans sa dimension d'extériorité par rapport à moi n'exprime pas de manière authentique toute la dimension humaine du désir. Sous cette forme le désir cherche simplement à s'approprier son objet en vue de sa propre satisfaction. Mais il ne s'agit ici que de la forme la plus inférieure du désir, le désir dans son commencement immédiat et naturel, dont le modèle serait la pulsion de faim, qui tend à l'incorporation de son objet.

Or, Hegel affirme clairement que cette première figure du désir est incapable d'en épuiser toute la richesse humaine.

2) Intersubjectivité et réciprocité du désir

En effet, la caractéristique de la conscience de soi (dont le désir est la figure immédiate) c'est qu'elle ne reste pas enfermée en elle-même, qu'elle cherche sa vérité dans une autre conscience de soi en laquelle elle peut se reconnaître et se retrouver.

C'est donc affirmer que ce qui définit l'homme, c'est-à-dire le fait d'être conscient de lui-même, c'est en même temps ce qui l'ouvre à l'altérité, ce qui signifie que la conscience humaine est porteuse d'intersubjectivité, ou encore que le rapport à autrui (l'autre dans sa dimension d'altérité) est inscrit au cœur même de la conscience.

Etre homme, c'est se chercher dans la conscience de l'autre, se reconnaître dans une autre conscience.

C'est précisément pour cette raison que le désir humain ne peut se limiter à l'appropriation de son objet parce que son but essentiel n'est pas de s'approprier un objet mais au contraire de se retrouver et se reconnaître dans le désir de l'autre.

Le désir ne porte plus sur un objet mais sur un autre désir, ce qui signifie que le désir humain affirme l'altérité de l'autre comme un autre moi dans lequel je me reconnais et me retrouve.

Le désir est devenu désir du désir de l'autre et non plus simplement assimilation d'un objet.

Sa forme humaine coïncide avec sa dimension de réciprocité selon laquelle le désir se cherche dans le désir de l'autre.

Par exemple, dans le désir amoureux (tel qu'il exprime cette figure supérieure et humaine du désir) le but n'est plus simplement la possession physique du corps de l'autre (afin d'en tirer une satisfaction immédiate), ce qui reviendrait à le réduire au rang de simple objet et en faire un simple moyen en vue de sa propre satisfaction.

Ici au contraire le désir ne veut pas s'éteindre immédiatement en son objet mais au contraire se retrouver dans le désir de l'autre. Son but n'est pas la satisfaction immédiate mais sa capacité à éveiller le désir de l'autre.

On peut y reconnaître par exemple le principe d'un érotisme raffiné en lequel le désir cherche avant tout à être partagé, comme si cette volonté de réciprocité était constitutive de sa dimension humaine.

Mais cette dimension de réciprocité ne peut s'instaurer qu'entre deux sujets qui se reconnaissent mutuellement, qui reconnaissent l'autre comme un alter ego, c'est-à-dire un autre dans lequel on se retrouve soi-même.

La relation unilatérale du sujet à un simple objet ne peut donc être satisfaisante puisqu'elle maintient l'opposition sujet / objet et rend impossible l'égalité de la relation.

C'est pourquoi le désir est condamné à une figure malheureuse lorsque sa seule finalité est l'appropriation de son objet en vue de sa propre satisfaction.

On ne peut se reconnaître soi-même dans un objet que l'on soumet immédiatement à sa propre volonté, et c'est pourquoi l'être aimé ne peut être un simple objet de désir.

Le réduire à ce rang d'objet, c'est s'abaisser soi-même et s'interdire cette formidable expérience humaine en laquelle l'autre est un être dans lequel je peux me reconnaître et me retrouver.

Or, ce qui rend le désir schopenhauerien si malheureux, c'est justement le fait qu'il ne parvienne pas à se reconnaître dans son objet (d'où l'illusion de la passion) précisément parce que l'autre (l'être aimé) n'est pas posé comme un sujet, une personne (comme fin en soi).

Il n'est qu'un objet de satisfaction, et c'est à ce titre qu'on ne peut se reconnaître en lui, puisque aucun objet ne peut à lui seul satisfaire la richesse infinie et illimitée du désir.

D'où le fait que cet objet est nécessairement perçu à un moment donné comme une limite, une contrainte.

Dom Juan par exemple, ne peut se lier durablement à la femme aimée dans le cadre de l'institution du mariage, parce qu'il l'éprouvera nécessairement comme une limite à sa liberté sexuelle (ce qui l'empêchera de séduire d'autres femmes) et c'est parce qu'il l'éprouve comme une limite qu'il ne peut se reconnaître en elle.

On le voit, ce que cette conception offre d'insuffisant (reproche que l'on pourrait adresser aussi bien à Schopenhauer qu'à Freud) c'est qu'elle ne fait pas de différence entre désirer et aimer, qu'elle n'a pas vu dans l'amour une forme humaine et supérieure du désir.

A la différence du désir sous sa forme immédiate et naturelle, l'amour a suffisamment de force pour supporter l'altérité parce que sa vraie nature est de se retrouver parfaitement dans l'autre.

Le désir est donc porteur de réciprocité, il est désir du désir de l'autre, désir d'être aimé, de ne trouver sa valeur qu'à travers l'amour de l'autre et non dans la simple possession de l'autre comme simple objet.

Seul l'amour présenté sous cette forme permet de surmonter les contradictions que nous avons vues antérieurement.

Ici, il n'y a plus de contradiction puisque le désir n'est plus simplement en présence d'un objet qu'il chercherait à soumettre immédiatement à sa volonté (le rapport du désir à son objet ne serait en ce sens qu'un rapport de domination), mais en présence d'un autre sujet dans lequel je me reconnais parfaitement moi-même.

C'est la puissance et le degré de cette reconnaissance de soi en l'autre (avec lequel il y a essentiellement échange et partage) qui fait la force de l'amour en lequel le désir trouve son accomplissement supérieur et son véritable achèvement.

L'autre n'est plus perçu comme une limite, un obstacle (ce qui est le cas lorsqu'on le réduit à un simple objet de désir) mais un être dans lequel le sentiment de la vie comme totalité parvient à son véritable accomplissement.

Si la puissance de la vie se fonde sur son caractère indivisible, force est de constater que seul l'amour (comme forme supérieure et humaine du désir) peut constituer un véritable accomplissement de l'essence de la vie, puisqu'en cet amour l'autre n'est plus ressenti comme une limite, un obstacle, mais un être dans lequel je me retrouve, un être en lequel j'ai bien le sentiment d'avoir dépassé toute forme de séparation, de scission, c'est-à-dire un être en lequel j'ai le sentiment d'un accomplissement de la vie dans sa totalité.

C'est bien le fait de se reconnaître dans le désir de l'autre, comme désir du désir de l'autre, qui met en valeur la spécificité humaine du désir. Par exemple, même si je n'ai plus faim, je peux désirer un dessert simplement parce que je vois un ami le manger avec plaisir, et non parce que j'en ai réellement besoin.

En ce cas, mon désir ne porte plus immédiatement sur un objet (je ne désire pas directement manger ce dessert) puisque en cette expérience je désire ce que l'autre désire.

C'est bien cette dimension intersubjective qui est la caractéristique du désir humain lorsqu'on comprend qu'il est essentiellement désir du désir de l'autre.

Dans notre exemple, la gourmandise révèle cet aspect humain du désir au sens où je m'identifie au désir de l'autre et c'est en raison même de cette identification que je désire la même chose que lui, que je désire partager avec lui le plaisir qu'il éprouve.

Cet exemple nous montre concrètement ce que peut signifier pour le désir le fait de se reconnaître dans le désir de l'autre.

En sa forme supérieure, le désir apparaît ainsi comme étant essentiellement un désir de reconnaissance (ce que je désire, c'est surtout me reconnaître dans l'autre).

Mais ce désir de reconnaissance peut-il trouver son achèvement dans l'amour, ou bien n'a-t'il pas une autre forme le faisant apparaître comme étant aussi un désir de puissance ?

DEUXIEME PARTIE : Le désir de reconnaissance comme désir de puissance

I. La nécessité du désir de puissance

1) L'amour, forme inachevée de la reconnaissance

Nous venons de voir avec Hegel en quoi le désir de reconnaissance est la forme humaine la plus élevée du désir.

Selon cet aspect, le désir ne cherche pas exclusivement sa satisfaction immédiate dans son objet, mais il doit être capable, au contraire, de différer cette satisfaction, afin de se reconnaître dans le désir de l'autre.

L'objet de mon désir n'est donc rien d'autre que le désir de l'autre, ce qui signifie que je désire l'amour de l'autre, je désire sa reconnaissance.

Ce désir de reconnaissance peut se manifester par une vie amoureuse équilibrée et épanouie, dans l'exacte mesure où celle-ci se fonde sur une relation de réciprocité, d'égalité, au sein de laquelle chacun des partenaires trouve en l'autre non un rival (un obstacle à sa liberté infinie) mais un alter ego, un autre moi dans lequel il se reconnaît parfaitement lui-même.

Le désir se développe en une figure supérieure (l'amour) en laquelle j'ai conscience de ne plus exister simplement pour moi-même comme individualité isolée (individualité qui est immédiatement à elle-même son propre objet, c'est-à-dire qui ne cherche que sa propre satisfaction), mais en laquelle j'ai conscience de l'unité que je forme avec l'autre.

Cependant, l'amour ne peut, à lui seul, épuiser la richesse de sens de ce désir de reconnaissance. Il lui manque ce que Hegel appelle la puissance du négatif.

En effet, ce qui constitue l'essence de l'amour, c'est le fait que je suis aimé pour ce que je suis, c'est-à-dire que je suis immédiatement reconnu (aimé, apprécié) comme valeur dans ma singularité, ce qui signifie que c'est mon individualité même qui, dans l'amour, est élevée au rang de valeur absolue pour l'autre.

On dit par exemple qu'il faut apprendre à aimer les êtres tels qu'ils sont, dans leur réalité, et non tels qu'on voudrait qu'ils soient.

La part de satisfaction que l'on éprouve dans une relation amoureuse durable est donc liée au sentiment que l'on a d'être aimé pour soi-même, tel que l'on est, c'est-à-dire une part de satisfaction narcissique en laquelle on se sent apprécié tel que l'on est, et non tel que l'on devrait être.

Ce sentiment d'être reconnu par l'autre tel que l'on est nous conforte dans l'idée qu'il suffit d'être ce que nous sommes pour être aimé, ce qui nous incite à une forme de complaisance à l'égard de nous-mêmes, puisqu'il nous suffit de demeurer ce que nous sommes.

L'amour nous maintient donc dans un sentiment d'identité et égalité immédiate avec nous-même, ce que l'on pourrait appeler une parfaite coïncidence ou adéquation de l'individualité avec elle-même.

C'est précisément ce qui constitue pour Hegel la limite de l'amour : en nous maintenant dans un rapport d'identité absolue avec soi (nous sommes immédiatement reconnus pour ce que nous sommes en notre individualité singulière), l'amour nous incite à rester identique à nous-mêmes et cela d'autant plus que nous sommes assurés de l'affection de l'autre.

Autrement dit, la sécurité affective que l'on trouve en une relation amoureuse provient essentiellement du plaisir que l'on a de pouvoir se convaincre que l'on est très bien tel que l'on est.

Mais une telle conviction apparaît à Hegel comme un obstacle au progrès, si bien que la recherche exclusive d'une telle sécurité affective ne peut qu'encourager l'individu à rester tel qu'il est, elle l'installe dans une forme de complaisance excessive à l'égard de lui-même comme c'est le cas par exemple lorsque l'on attend de l'autre qu'il nous aime pleinement, totalement, y compris avec nos défauts.

L'exigence d'un amour total, exclusif, c'est-à-dire d'une reconnaissance absolue, dissimule ainsi une forme de passivité à l'égard de soi, une incapacité à changer, une défaillance de la volonté puisqu'on n'exige plus rien de soi-même.

Or pour Hegel, l'homme se définit essentiellement par la négativité, la puissance de la négation selon laquelle il refuse d'être définitivement ce qu'il est afin de construire ce qu'il veut être.

Si l'homme est donc un être en devenir (il doit devenir ce qu'il veut être) force est de reconnaître que la sécurité affective qu'il obtient dans une relation amoureuse ne peut être à elle seule l'achèvement du sens de son existence.

C'est pourquoi le désir de reconnaissance prend nécessairement la forme d'un désir de puissance, le désir d'être reconnu pour ce que je fais, et non pour ce que je suis.

2) Désir et reconnaissance sociale

Ce désir se traduit par la volonté qu'a l'homme de voir sa valeur reconnue par la société, à travers son action par laquelle il cherche à se mettre en valeur, en imposant à autrui la reconnaissance de sa supériorité.

Ce désir de reconnaissance incite l'homme à rechercher activement tous les moyens lui permettant d'assurer sa suprématie sur les autres, dans la mesure où il est animé par la volonté d'imposer aux autres la reconnaissance de sa propre valeur.

Cette volonté amène l'homme à rechercher tous les signes distinctifs de la puissance, comme la gloire, la renommée (chacun cherche à faire autorité dans sa propre profession par exemple), ou encore le pouvoir, la richesse.

L'homme recherche alors avec insistance tout ce qui lui donne un signe extérieur de puissance, comme si en ce désir il cherchait à obtenir une reconnaissance sociale.

A la différence de la vie familiale, où cette reconnaissance est acquise, celle que l'homme cherche dans la société est l'objet d'une lutte incessante, lutte qui le place dans un état de compétition avec autrui et dont l'enjeu est la reconnaissance de sa supériorité.

Avant Nietzsche (cf. La volonté de puissance), Kant a bien aperçu ce désir de puissance et de domination enraciné en l'homme, et il en fait un moteur essentiel de l'action humaine.

Sans ce désir en effet, l'homme mènerait une existence paisible (la sécurité affective qu'il trouve dans la famille) et sereine, mais qui menace de le conduire à l'inaction.

Pour maintenir en éveil sa force vitale, la nature a placé en lui ce désir de puissance afin d'éviter qu'il n'use cette force dans la seule jouissance, dans la seule satisfaction de ses désirs :

« La nature recherche de temps à autre de plus fortes stimulations de la force vitale qui ravivent l'activité de l'homme pour qu'il n'aille pas perdre dans la seule *jouissance* le sentiment de la vie. »

(Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, §86). L'idée de Kant est claire : le désir de puissance a pour fonction de stimuler l'activité de l'homme, l'empêcher de s'installer dans un état de bien-être prolongé, car cet état de bien-être coïnciderait avec l'inertie de la volonté.

La jouissance peut être ici considérée comme un sentiment de plaisir consécutif à l'achèvement d'une action.

Mais la volonté de puissance est au contraire en l'homme principe d'inquiétude absolue (cf. Nietzsche), ce qui le pousse à se remettre en question constamment, afin d'éviter l'immobilité du vouloir.

Cette inquiétude (au sens étymologique du terme) signifie qu'il doit lutter sans cesse pour imposer à autrui (dans le cadre de la société) la reconnaissance de sa valeur et elle l'empêche de s'enfermer dans une complaisance excessive à l'égard de lui-même.

La volonté de puissance n'est donc pas ce qui rassure l'individu, mais plutôt la force qui le consume et l'oblige sans cesse à se remettre en cause.

Le désir de reconnaissance a bien, dans le rapport de l'homme à la société, la forme d'un désir de puissance. Celui-ci apparaît tout d'abord comme étant une recherche de la puissance extérieure, objective, puisqu'il s'agit de chercher dans le monde extérieur tout ce qui peut procurer à l'homme les moyens matériels lui assurant la suprématie sur les autres.

Ces moyens matériels sont par exemple la gloire, la richesse, le pouvoir (sous toutes ses formes).

Cependant, cette conquête de la puissance empirique et objective n'est pas encore une forme authentique de la volonté de puissance, parce qu'elle ne s'attache qu'aux signes extérieurs de la puissance, comme lorsqu'on parle de signes extérieurs de richesse.

En cherchant la puissance sous sa forme extérieure et objective, l'individu n'obtient qu'une apparence de puissance, une puissance visible aux yeux des autres.

A quelle condition la recherche de la puissance peut-elle être plus authentique ?

Le désir de puissance n'a-t-il pas une signification ultime en laquelle s'exprime la nature la plus authentique de la volonté ?

II. Le désir de puissance comme dépassement de soi

1) Puissance et apparence

Si le désir de puissance n'avait d'autre signification que la recherche des biens matériels assurant à l'homme sa domination sur autrui, il serait aisé d'en montrer l'inconséquence : selon Nietzsche, un tel désir révèle en effet une faiblesse de l'individu.

En dominant autrui il cherche à accomplir ce qu'il n'a pas pu faire sur lui-même

Autrement dit, on cherche à dominer l'autre lorsque l'on compense inconsciemment l'incapacité à se dominer soi-même.

« J'ai trouvé la véritable force là où on ne la cherche guère, chez des êtres simples, doux et bienveillants, sans aucun penchant à la domination. En revanche le goût de la domination m'est toujours apparu comme le signe d'une faiblesse intime : ils craignent leur âme d'esclave et ils la drapent d'un manteau royal. ».

(Nietzsche, Aurore).

La recherche de la puissance peut donc apparaître comme le symptôme d'une défaillance de la volonté, lorsque cette recherche oriente le désir vers les biens matériels assurant la suprématie sur les autres.

2) L'intériorité de la puissance

La véritable puissance est intérieure, subjective, celle que l'on porte en soi et qui se mesure à l'étendue de la maîtrise que l'on peut avoir sur soi-même.

La puissance authentique n'est autre que cette force de la volonté capable d'opposer une résistance à la tendance naturelle selon laquelle nous voulons satisfaire immédiatement tous nos désirs.

Elle est la force que déploie la volonté refusant de se soumettre à cette complaisance excessive à l'égard de nous-mêmes.

S'il y a bien un désir de puissance en l'homme, ce désir se fonde sur la capacité qu'a l'individu de se surmonter lui-même, de se dépasser sans cesse au-delà de ses limites pour donner le meilleur de lui-même.

La puissance de ce désir n'est autre que cette générosité en laquelle s'exprime la richesse de la volonté, sa force créatrice.

Le désir de puissance n'est donc authentique qu'à la condition de révéler avec exactitude le pouvoir de domination que l'individu peut exercer sur lui-même :

« Ce démon est très exactement le fanatisme du désir de puissance qui jette les hommes dans une course éperdue aux honneurs, à la richesse, à la gloire. Il ne s'agit, en quelque sorte, que d'une volonté de puissance encore inconsciente de soi, et qui objective naïvement la puissance sous la forme d'un système de biens qu'il faudrait absolument conquérir, sans comprendre que la puissance n'est ni un objet, ni un *état d'âme* (souligné par nous), mais la profondeur existentielle inhérente à l'acte de se surmonter soi-même sans cesse. ».

(Jean Granier, le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, page 410).

La puissance n'est donc pas essentiellement une réalité objective, concrète et visible comme par exemple la richesse ou les possessions d'un individu, elle ne se limite pas non plus à l'exercice du pouvoir dans le but d'assurer sa domination sur les autres, mais elle s'intériorise pour désigner la profondeur de l'acte par lequel un individu se projette au-delà de lui-même, inlassablement.

Cette conception faisant du désir de puissance (comme acte de se surpasser soi-même) la forme la plus élevée du désir n'implique-t-elle pas la remise en cause de la prétention à faire du Bonheur la seule et unique fin de l'existence ?

Le Bonheur est-il le but ultime de l'existence humaine ?

TROISIEME PARTIE : La critique de la conception du bonheur comme fin en soi

I. La conception hédoniste du bonheur

1) Bonheur et liberté illimitée

L'hédonisme est une philosophie pour laquelle le souverain bien se confond avec le plaisir.

Calliclès, par exemple, affirme que le bonheur consiste dans l'accumulation des plaisirs, et qu'il faut satisfaire le plus possible tous nos désirs pour être heureux.

L'idée de Calliclès est que l'on ne jouit de la vie dans sa plénitude qu'en laissant libre-cours à nos désirs et nos passions.

Le sentiment de puissance, ou encore la puissance d'affirmation de la vie, se confond pour Calliclès avec le déchaînement des appétits sensibles, et le bonheur est d'autant plus grand que l'homme a le sentiment de vaincre toutes les résistances que le monde oppose à ses désirs. Ainsi, la conception du bonheur se fonde ici sur une exaltation de la vie et une exaltation de la puissance de la volonté.

Etre heureux, c'est jouir pleinement des plaisirs de la vie, en profiter le plus possible afin d'éprouver le sentiment de la vie dans sa plénitude et sa totalité.

De la même manière, la satisfaction de mes désirs contribue à exalter la puissance de la volonté dans la mesure où l'homme prend plaisir, en cette satisfaction, à voir disparaître la résistance que le monde lui oppose, comme si la volonté voyait disparaître en cette satisfaction toutes les contraintes objectives que le monde extérieur lui oppose.

On peut dire par exemple qu'il y a dans l'hédonisme un certain plaisir à transgresser la loi, l'interdit, parce qu'en cette transgression la volonté éprouve immédiatement le sentiment de sa puissance.

Transgresser l'interdit, c'est pour la volonté affirmer sa supériorité sur la loi, sur toute forme de contrainte.

Il y a donc dans cette conception du bonheur une idée selon laquelle la puissance de la volonté se mesure à sa capacité à vaincre toutes les résistances que le monde lui oppose, et plus particulièrement à supprimer la contrainte que la loi impose à la volonté :

« La vie facile, l'intempérance, la licence, quand elles sont favorisées, font la vertu et le bonheur, le reste, toutes ces fantasmagories qui reposent sur les conventions humaines contraires à la nature, n'est que sottise et néant ».

(Calliclès, dans *le Gorgias* de Platon).

On voit bien quelle est cette conception du bonheur pour Calliclès : la puissance se confond avec le déchaînement des passions, et on peut rajouter que le plaisir est d'autant plus grand que l'individu a conscience de détourner la loi (« les conventions humaines ») ou de nier pour lui-même la contrainte que la loi exerce sur sa volonté.

C'est dans l'exacte mesure où la volonté supprime pour elle-même cette contrainte qu'elle éprouve le sentiment de sa propre puissance.

2) Critique de cette conception

Nous pouvons adresser à cette conception une première critique, qui résulte de notre analyse antérieure (partie consacrée à Schopenhauer et Freud) : l'hédonisme n'est qu'en apparence une puissance d'affirmation de la vie, c'est-à-dire une manière de l'exalter.

En réalité, nous avons vu en quoi la définition du bonheur comme satisfaction de tous nos désirs comporte un élément négatif : satisfaire tous ses désirs, c'est vouloir mettre fin à tout sentiment de manque.

Désirer, c'est souffrir d'un manque, et l'homme fuyant naturellement toute forme de souffrance veut mettre fin à cette souffrance.

Or ce sentiment de manque se fonde sur une tension interne au vivant, tension qui est constitutive de l'essence de la vie et en exprime la contradiction interne : l'individualité vivante, en tant qu'elle est indivisible, c'est-à-dire en tant qu'on peut la définir comme une unité de concentration absolue (cf. Spinoza), a nécessairement en elle-même le sentiment de la vie comme une totalité, mais elle a en même temps le sentiment que cette totalité lui

échappe, puisque la vie dans son ensemble (la vie de l'espèce qui implique une succession infinie de générations) ne peut trouver son achèvement en une individualité finie.

La vie de l'individu est limitée dans le temps (il est mortel) tandis que celle de l'espèce est illimitée. La conscience de la vie comme totalité ramène l'individu à ses limites et lui apprend que, s'il a bien en lui-même le sentiment de la vie comme totalité immédiatement réfléchi en soi (la force de vie présente dans l'individu y est concentrée dans toute sa puissance), cette totalité n'est pas pour lui, il ne peut se l'approprier.

C'est pourquoi il y a dans l'individualité vivante consciente d'elle-même une contradiction interne vécue sous la forme d'une tension interne.

Vouloir mettre fin à cette tension c'est finalement être inconsciemment dirigé par une volonté de supprimer la vie en soi (pulsions de mort).

Ce qui prétendait être en apparence un idéal au service de l'exaltation de la vie (cf. Calliclès) n'en exprime en fait que la négation, et on peut dire que vouloir satisfaire tous ses désirs c'est chercher inconsciemment à éteindre le désir dans l'objet même où il obtient sa satisfaction, mais cette mort du désir serait l'équivalent pour Freud d'un désir de mort.

Une seconde critique peut également intervenir : la recherche du plaisir comme fin en soi conduit l'homme à la passivité.

On peut définir en effet le plaisir comme un sentiment de satisfaction qui accompagne l'achèvement d'une action.

La recherche exclusive de la jouissance signifierait alors que l'homme veut mettre fin à son activité, qu'il souhaite y mettre fin :

« Le bonheur suprême est un état caractérisé par la passivité : plus nous sommes bienheureux et plus nous nous comportons passivement vis-à-vis du monde objectif. »

(Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, huitième lettre).

Selon Schelling, ce qui a été longtemps pensé comme la forme la plus parfaite du bonheur (la recherche de la jouissance comme fin ultime de l'existence) n'est en fait qu'un anéantissement de la volonté, un abandon de l'individu incapable de résister à cette inclination naturelle qui lui commande de satisfaire ses désirs (voir cours sur la conscience).

Une telle conception du bonheur traduit une complaisance excessive de l'individu à l'égard de lui-même, incapable de se refuser quoi que ce soit, dans une attitude passivité à l'égard de lui-même.

Or nous savons que le moi est un acte (cours sur la conscience) et qu'il ne peut mettre fin à l'exercice de son activité sans se nier lui-même.

En conséquence, l'essence du moi comme activité pure (cf. Fichte, Nietzsche) exclut qu'il puisse faire du bonheur suprême tel qu'il a été défini par les hédonistes (satisfaction de tous nos désirs, recherche effrénée de la jouissance) une fin en soi :

« ...Il faut nous efforcer à l'infini non pas de *devenir* (en italiques) heureux, mais de n'avoir jamais besoin du bonheur, voire même d'en être tout à fait incapables, et d'élever notre essence elle-même jusqu'à une forme qui contredise tant sur la forme du bonheur que celle qui lui est contraire. »

(Schelling, idem, *du Moi*, page 102, éd. P.U.F.).

L'essence de la volonté humaine est de nous conduire bien au-delà de cette opposition classique bonheur / malheur.

Sa puissance consiste à nous rendre de moins en moins sensible au malheur, si nous concevons celui-ci comme un sentiment de souffrance lié à un désir non satisfait.

Celui qui refuse de céder à la facilité et qui n'a pas cette complaisance excessive à l'égard de lui-même sera moins sensible aux résistances que le monde oppose à ses désirs.

S'il ne peut supprimer un sentiment de manque lorsqu'un de ses désirs n'est pas satisfait, en revanche il est en son pouvoir de ne pas être affecté par ce manque, de ne pas en souffrir.

De la même manière, définir le bonheur comme satisfaction de tous nos désirs, c'est croire que le monde doit se conformer à nos propres exigences, comme s'il y avait un accord entre nos désirs et l'ordre du monde.

Or un tel accord ne peut être qu'un idéal de l'imagination dont la nature est de supprimer la résistance que le monde nous oppose. La conscience de la réalité du monde se fonde bien sur un sentiment de résistance.

Le réel, c'est ce qui résiste à ma volonté, à mon désir, ce qui déjoue toute tentative de le soumettre à mes propres exigences.

Souhaiter un accord total entre mes désirs et l'ordre du monde, c'est nier la réalité de celui-ci, poursuivre un but imaginaire (cf. Kant), s'enfermer dans la passivité puisque c'est éprouver l'accord immédiat entre le monde et mon désir, de telle sorte que cet accord soit fortuit, c'est-à-dire qu'il est éprouvé non comme un produit de mon action, mais comme étant essentiellement du au hasard des circonstances extérieures.

Schelling et Hegel affirmeront en ce sens que le sentiment de satisfaction est un sentiment de plaisir en lequel nous éprouvons l'accord immédiat du monde et de nos désirs, comme si l'essentiel du plaisir éprouvé était étroitement lié à l'impression que nous avons de sentir disparaître toute forme de résistance que le monde pourrait nous opposer.

Or, vouloir mettre fin à cette résistance c'est refuser de se confronter à la réalité du monde, d'autant plus que la volonté n'est déterminée à exercer son activité que parce qu'elle sent la résistance que les objets lui opposent (cf. Fichte, Nietzsche).

En conséquence, si le bonheur ne peut constituer une fin ultime, s'il ne peut épuiser à lui seul la signification de notre existence, doit-on y renoncer, ou bien peut-on encore donner une justification à sa recherche ?

II. Le bonheur comme Souverain bien, accord avec soi

1) La recherche légitime du bonheur

On pourrait penser que les considérations précédentes nous invitent à renoncer à la recherche du bonheur, et c'est à une semblable conclusion que Nietzsche parvient :

« Ce n'est pas de sa route vers le bonheur dont je parle, mais de sa route vers la puissance, vers l'action, vers l'activité la plus large... ».

(Nietzsche, *La Généalogie de la morale*).

Nietzsche établit ainsi un antagonisme entre la puissance et le bonheur.

Mais être heureux n'est-il pas un devoir que nous avons à l'égard de nous-mêmes ?

Si le bonheur ne peut constituer à lui seul une fin en soi, en revanche on peut considérer qu'il peut être indirectement un devoir. Kant affirmera en ce sens qu'un état de malheur prolongé nous replie sur nous-même et nous rend moins sensible aux souffrances d'autrui : l'individu qui est trop accaparé par un souci de lui-même n'a pas vraiment le temps de penser aux autres, et c'est pourquoi le bonheur personnel favorise indirectement la disposition morale de l'homme, c'est-à-dire sa disposition à faire le Bien.

A cet égard, le bonheur n'est pas nécessairement en contradiction avec la nature supérieure de la volonté humaine, c'est-à-dire la force morale lui permettant d'accomplir ses devoirs.

Autrement dit, si les devoirs que nous avons envers autrui sont étroitement liés aux devoirs que nous avons envers nous-même (cf. Fichte), on peut comprendre en quel sens vouloir être heureux peut être considéré comme une recherche légitime.

D'autre part, si l'accord total entre nos désirs et l'ordre du monde s'avère illusoire, imaginaire, en revanche on peut considérer que l'homme peut éprouver un sentiment de satisfaction lorsqu'il est en accord avec lui-même.

Il y a donc une forme supérieure du Bonheur compatible avec l'essence du moi, liée au sentiment de l'exercice de notre activité, de notre puissance.

L'homme peut en effet éprouver une joie profonde lorsqu'il se dépasse lui-même, lorsqu'il remporte une victoire sur lui-même, et cette joie est plus essentielle que ce sentiment de plaisir éphémère qu'il éprouve lorsqu'il cède à ses désirs, lorsqu'il fait preuve de complaisance à l'égard de lui-même.

Etre heureux, c'est ce sentiment de puissance par lequel l'homme se dépasse lui-même sans cesse, refuse de céder à l'inclination à la jouissance en laquelle il met fin à son activité.

Si l'essence du moi est volonté, activité, acte de se dépasser sans cesse au-delà de ses propres limites, il y a une forme supérieure du Bonheur qui consiste à se sentir en accord avec soi-même.

En revanche, mettre fin à son activité dans la jouissance, épuiser en elle notre sentiment de la vie, faire preuve de passivité à l'égard de soi-même, c'est se condamner à être en désaccord avec soi, et de ce désaccord ne peut résulter qu'une satisfaction bien éphémère et vaine, incapable à elle seule de combler le vide de l'existence.

Pour reprendre l'exemple du désir amoureux, la puissance que déploie la volonté pour inscrire ses effets dans le temps (nous attacher durablement à l'être aimé) peut être source d'un bonheur plus profond que l'instabilité du désir à la recherche de plaisirs fugitifs et éphémères.

La volonté peut donc trouver en elle-même, dans l'exercice de sa propre puissance, la source de satisfactions durables et profondes.

2) Le bonheur comme synthèse du désir et de la raison

Dans notre exemple, nous considérons ainsi que l'homme peut vivre heureux dans une relation amoureuse qui se construit dans la durée, avec tous les efforts que cela suppose, précisément parce que la volonté n'a le sentiment de sa puissance que par la force qu'elle déploie pour inscrire ses effets durablement dans le temps, pour s'inscrire effectivement dans le réel.

Le bonheur est donc un état plus durable que la simple succession de plaisirs éphémères et fugitifs, et cette dimension du Bonheur est selon nous en accord avec l'essence même de la volonté.

Précisément parce que le bonheur s'inscrit dans la durée, dans le cours du temps, il n'est pas incompatible avec le cours concret de la vie, la réalité de la vie quotidienne.

Enfin, cette conception positive du bonheur montre qu'il est également compatible avec les exigences morales de la raison humaine.

Dans notre exemple, il n'y a plus de conflit entre le désir et la raison, et loin d'être vécue comme une souffrance et un renoncement, l'exigence de fidélité dans la vie amoureuse peut être considérée comme une conséquence naturelle de la puissance de la volonté.

En ce cas, au lieu d'être vécue dans la souffrance (le deuil d'une liberté infinie, c'est-à-dire en un sens le deuil d'un idéal infantile) la vie de couple dans la réalité de la vie quotidienne peut apporter à l'homme un bonheur profond et durable.

Le Souverain Bien à cet égard, c'est l'harmonie supérieure du Bonheur et de la Raison.