

# Le désir

## Introduction

### Desiderium

1. désir [de qqc qu'on a eu, connu, et qui fait défaut] : *me desiderium tenet urbis*, je suis impatient de revoir la ville ; désir [de qqc dont on est éloigné] ; regret ; personne qui est l'objet des regrets : *mea lux, meum desiderium*, ô ma lumière, ô cher objet de mes regrets ! ;
2. désir, besoin : *desideria natura satiare*, satisfaire à ce que réclame la nature ;
3. prière, demande, requête.

F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, 1934.

Que notre vie était heureuse, c'est ce dont nous ne nous apercevons qu'au moment où ces jours heureux ont fait place à des jours malheureux. Autant les jouissances augmentent, autant diminue l'aptitude à les goûter : le plaisir devenu habitude n'est plus éprouvé comme tel. Mais par là même grandit la faculté de ressentir la souffrance ; car la disparition d'un plaisir habituel cause une impression douloureuse. Ainsi la possession accroît la mesure de nos besoins, et du même coup la capacité de ressentir la douleur. - Le cours des heures est d'autant plus rapide qu'elles sont agréables, d'autant plus lent qu'elles sont plus pénibles ; car le chagrin, et non le plaisir, est l'élément positif, dont la présence se fait remarquer. De même nous avons conscience du temps dans les moments d'ennui, non dans les instants agréables. Ces deux faits prouvent que la partie la plus heureuse de notre existence est celle où nous la sentons le moins ; d'où il suit qu'il vaudrait mieux pour nous ne la pas posséder.

A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, 1819.

•

• Le désir est un mouvement vers l'objet dont on cherche à jouir. Lorsque l'effort aboutit, on parvient à la jouissance en possédant l'objet. Dans un premier temps, le désir qui triomphe des obstacles est un accomplissement, une réussite. Il réalise ce dont il était le désir en imagination. Le plaisir l'accomplit. Cependant, ce plaisir se tourne rapidement en déplaisir, car l'habitude ennuie. Finalement, le désir nie son objet, et le voilà de nouveau appelé vers un nouvel objet. En définitive, le désir est de nature contradictoire : il est source plus de peine que de satisfaction. Rien ne peut le combler. Bref, quelle est la nature du désir ? Le problème est donc : le désir est-il le manque d'un objet ou une énergie qui se nourrit de sa propre création ? est-il possession ou élan ? est-il production de plaisir ou production du malheur ?

## I. Le désir et la raison.

[le problème]

1. Mais il sera plus difficile de décider si c'est par le même élément que nous accomplissons chacune de nos actions, ou telle action par tel des trois éléments ; si nous comprenons<sup>1</sup> par l'un, nous irritons<sup>2</sup> par l'autre, désirons<sup>3</sup> par un troisième les plaisirs de la nourriture, de la reproduction et tous ceux de même famille, ou bien si l'âme 436b tout entière intervient dans chacune de ces opérations, quand nous sommes portés à les accomplir. 2. Voilà ce qui sera difficile à déterminer de manière satisfaisante.

3. Je le crois aussi, dit-il<sup>4</sup>.

4. Essayons donc de déterminer de la sorte si ces éléments sont identiques entre eux ou différents.

5. Comment ?

[la méthode]

6. Il est évident que le même sujet, en la même de ses parties, et relativement au même objet, ne pourra produire ou éprouver en même temps des effets contraires : de sorte que si nous trouvons ici ces contraires nous 436c saurons qu'il y a, non pas un, mais plusieurs éléments.

7. Soit. (...)

[contradiction du désir et de la raison]

8. Si donc quand elle [l'âme] a soif quelque chose la tire en arrière, c'est, en elle, un élément différent de celui qui a soif et qui l'entraîne comme une bête sauvage vers le boire ; car, avons-nous dit, le même sujet, dans la même de ses parties, et relativement au même objet, ne peut produire à la fois des effets contraires.

9. Certes non. (...)

10. 439c Maintenant, affirmerons-nous qu'il se trouve parfois des gens qui, ayant soif, ne veulent pas boire ?

11. Sans doute, répondit-il, on en trouve beaucoup et fréquemment.

12. Eh bien ! repris-je, que dire de ces gens-là sinon qu'il y a dans leur âme un principe qui leur commande et un autre qui leur défend de boire, celui-ci différent et maître du premier ?

13. Pour moi, je le pense.

14. Or le principe qui pose de pareilles défenses ne vient-il pas, quand il existe, de la raison, tandis que les impulsions 439d qui mènent l'âme et la tirent sont engendrées par des dispositions malades ?

15. Il le semble.

16. Par conséquent, poursuivis-je, nous n'aurons pas tort d'estimer que ce sont là deux éléments distincts entre eux, et d'appeler celui par lequel l'âme raisonne, l'élément rationnel<sup>5</sup> de cette dernière, et celui par lequel elle aime, a faim, a soif, et vole sans cesse autour des autres désirs<sup>6</sup>, son élément irrationnel et concupiscible<sup>7</sup>, ami de certaines satisfactions et de certains plaisirs.

[contradiction du désir et de la colère]

17. Non, dit-il, nous n'aurons pas tort de penser ainsi. 439e 18. Admettons donc que nous avons discerné ces deux éléments dans l'âme ; mais le principe irascible<sup>8</sup>, par quoi nous nous indignons, constitue-t-il un troisième élément, ou est-il de même nature que l'un des deux autres, et lequel ?

19. Peut-être est-il de même nature que le second, le concupiscible.

20. Il m'est arrivé, repris-je, d'entendre une histoire à laquelle j'ajoute foi : Léontios, fils d'Aglaïon, revenant un jour du Pirée, longeait la partie extérieure du mur septentrional lorsqu'il aperçut des cadavres étendus près du

★ PLATON

• Platon, dans le livre IV de la *République*, distingue trois actions de l'âme : apprendre/comprendre (panthanô), irriter (*thumoô*) et désirer (*épithuméo*). Socrate s'interroge sur les origines de ces opérations : ces trois opérations procèdent-elles d'un principe unique, l'âme, ou résultent-elles d'un principe psychique distinct ? Y a-t-il, dans l'âme, un ou trois principes ? [1-5]

• Afin de résoudre ce problème, Socrate pose que des opérations contraires ne peuvent venir que de principes contraires. [6]

• Les désirs les plus « apparents » sont, pour Socrate, la soif et la faim. L'analyse de soif, le « désir de boire », servira d'exemple valable pour tous les désirs.

• La soif de boisson est comparée à l'impulsion d'une bête sauvage. Il peut survenir un mouvement dans le sens contraire, un entraînement qui défend à l'âme de boire. Ces deux commandements contraires ont nécessairement des principes contraires : le principe rationnel qui raisonne et le désir. [8-16]

• Socrate cite une anecdote qui prouve que parfois le cœur (siège de la passion irascible), allié de la raison, s'oppose au désir. Le cœur est défini siège des mouvements passionnels (indignation, irritation, colère) réagissant à la violence irrationnelle des désirs. Socrate en conclut que l'âme est composée de trois principes : la raison (principe par lequel l'âme raisonne), le cœur (principe des passions, auxiliaire de la raison) et le désir (principe des impulsions qui cherchent le plaisir physique). [20-40]

<sup>1</sup> πανθάνω, *panthanô*, I. apprendre ; II. s'apercevoir de ; III. comprendre.

<sup>2</sup> θυμόω, *thumoô*, irriter.

<sup>3</sup> ἐπιθυμέω, *épithuméo*, désirer.

<sup>4</sup> Glaucon parle.

<sup>5</sup> λογιστικός, *logistikos*, I. qui concerne le calcul, II. qui concerne le raisonnement.

<sup>6</sup> ἐπιθυμία, *épithumia*, I. désir, d'où, 1. désir, souhait ; 2. désir, passion ; II. objet désiré.

<sup>7</sup> Concupiscence. Désir très vif des plaisirs sensuels.

<sup>8</sup> θυμός, *thumos*, souffle, d'où : I. âme, principe de vie ; II. âme, principe de la volonté, de l'intelligence, des sentiments et des passions, d'où : 1. Volonté, désir ; 2. Le cœur, considéré comme le siège de l'intelligence ; 3. Le cœur, considéré comme le siège des sentiments et des passions.

bourreau ; en même temps qu'un vif désir de les voir, il éprouva de la répugnance et se détourna ; pendant quelques instants il lutta contre lui-même et se couvrit le visage ; mais à la fin, maîtrisé par le désir, il ouvrit 440a de grands yeux, et courant vers les cadavres : « Voilà pour vous, mauvais génies, dit-il, emplissez-vous de ce beau spectacle ! »

21. J'ai, moi aussi, entendu raconter cela.

22. Ce récit, fis-je observer, montre pourtant que la colère lutte parfois contre les désirs, et donc qu'elle en est distincte.

23. Il le montre, en effet.

24. En beaucoup d'autres occasions, aussi, poursuivis-je, quand un homme est entraîné de force par ses désirs, 440b malgré sa raison, ne remarquons-nous pas qu'il se blâme lui-même, s'empêche contre ce qui lui fait violence, et que, dans cette sorte de querelle entre deux principes, la colère se range en alliée du côté de la raison ? 25. Mais tu ne diras pas, je pense, que tu l'as vue associée au désir, en toi-même ou chez les autres, quand la raison décide que telle action ne doit pas être faite à son encontre.

26. Non, par Zeus ! (...)

32. Tu comprends parfaitement ce que je veux dire ; mais fais-tu en outre cette réflexion ?

440e 33. Laquelle ?

34. Que c'est le contraire de ce que nous pensions tout à l'heure qui se révèle à nous au sujet de l'élément irascible. 35. Tout à l'heure, en effet, nous pensions qu'il se rattache à l'élément concupiscible, tandis que maintenant nous disons qu'il s'en faut de beaucoup et que, bien plutôt, quand une sédition s'élève dans l'âme, il prend les armes en faveur de la raison.

36. Assurément.

[la tripartition de l'âme]

37. Est-il dont différent de la raison, ou l'une de ses formes, de sorte qu'il n'y aurait pas trois éléments dans l'âme, mais deux seulement, le rationnel et le concupiscible ? 38. Ou bien, de même que trois classes composaient la cité - gens d'affaires, auxiliaires et classe délibérante 441a - de même, dans l'âme, le principe irascible constitue-t-il un troisième élément, auxiliaire naturel de la raison quand une mauvaise éducation ne l'a point corrompu ?

39. Il y a nécessité, répondit-il, qu'il constitue un troisième élément.

40. Oui, dis-je, s'il apparaît différent de l'élément rationnel, comme il est apparu différent du concupiscible.

PLATON, *La République*, IV, trad. R. Baccou, -385/-370.

Nous disons d'abord que la substance est un genre particulier des êtres, et que dans la substance il faut distinguer, en premier lieu : la matière, c'est-à-dire ce qui n'est pas par soi-même telle chose spéciale ; puis ensuite, la forme et l'espèce, et c'est d'après elles que la chose est dénommée spécialement ; et en troisième lieu, le composé qui résulte de ces deux premiers éléments. La matière est une simple puissance ; l'espèce est réalité parfaite, entéléchie ; et entéléchie doit s'entendre de deux façons : c'est ou comme la science qui peut connaître, ou comme l'observation qui connaît. 412a. Ce sont les corps surtout qui semblent être des substances, et particulièrement les corps naturels, qui sont, en effet, les principes des autres corps. Parmi les corps naturels, les uns ont la vie, les autres ne l'ont pas ; et nous entendons par la vie ces trois faits : se nourrir par soi-même, se développer et périr. Ainsi, tout corps naturel doué de la vie est substance, mais substance composée comme on vient de le dire. Puisque le corps est de telle façon particulière, et que, par exemple, il a la vie, le corps ne saurait être âme ; car le corps n'est pas une des choses qui puissent être attribuées à un sujet, il remplit bien plutôt lui-même le rôle de sujet et de matière. Donc, nécessairement, l'âme ne peut être substance que comme forme d'un corps naturel qui a la vie en puissance<sup>9</sup>. Mais la substance est une réalité parfaite, une entéléchie. L'âme est donc l'entéléchie du corps, tel que nous venons de le définir.

<sup>9</sup> Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. | εἶδος : I. aspect extérieur ; II. forme en général.

#### ★ ARISTOTE

• Qu'est-ce que l'âme ? Premièrement, « (...) nous entendons par la vie ces trois faits : se nourrir par soi-même, se développer et périr. » (412a14). De plus, « (...) l'âme ne peut être substance que comme forme d'un corps naturel qui a la vie en puissance. » (412a19). En fusionnant les deux définitions, on obtient celle-ci : l'âme est la forme d'un corps organisé susceptible de soi-même se nourrir, croître et dépérir. Il convient d'expliquer tous les éléments de cette définition.

• Que veut dire « forme du corps » ? Aristote cherche à penser l'unité de l'âme et du corps. Or, si l'âme est d'ordre matériel comment peut-elle composer une unité complète avec le corps dont elle l'âme ? Inversement, si elle est immatérielle et séparée du corps, comment trouvera-t-elle dans le corps son point d'application ? En conséquence, l'âme est un immatériel lié à la matière, une forme.

• On ne peut dire que l'âme s'unit au corps, car âme et corps sont dans un rapport réciproque de forme à matière. • Cependant, si l'âme peut être appelée « forme », elle ne le sera pas au même sens que la forme d'un objet inanimé qui, lui, est insensible. De même, le corps vivant, ne sera pas « matière » pour cette forme qu'est l'âme au sens de la matière indéterminée d'une table.

• En quel sens est-elle forme ? Le corps, en tant que matière, est une simple puissance. La puissance est une activité visant à la réalisation d'une opération spécifique, d'une fonction.

ARISTOTE, *De l'âme*, II, chap. 1, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire.

« Si l'œil, en effet, était un animal, la vue en serait l'âme, car c'est la substance de l'œil qui correspond à sa raison, tandis que l'œil, lui, est matière de la vue. Et, quand cette dernière disparaît, il n'y a plus d'œil, sauf de façon nominale, comme l'œil en pierre ou celui qui est dessiné. On doit donc transférer ce qui est vrai de la partie sur la totalité du vivant. »

ARISTOTE, *De l'âme*, II, chap. 1, 412b 19-23, trad. ?.

13. Chacune de ces facultés est-elle l'âme, ou seulement une partie de l'âme ? 14. Et si c'est une partie, est-ce de façon qu'elle soit séparée seulement pour la raison, ou bien aussi séparée matériellement ? (...) 15. Ainsi, de même que, dans les plantes, quelques-unes, comme on peut le voir, vivent après qu'on les a divisées et séparées les unes des autres, comme si pour ces êtres l'âme était parfaitement et réellement une dans chacune d'elles, et qu'en puissance elle fût multiple ; de même nous voyons, avec une autre différence de l'âme, un phénomène analogue se produire pour les insectes que l'on coupe. 16. Chacune de leurs parties possède la sensibilité et la locomotion ; et si elles ont la sensibilité, elles ont aussi et l'imagination et le désir<sup>10</sup> ; car là où il y a sensation, là aussi il y a peine et plaisir ; et là où sont ces deux affections, il y a nécessairement désir. 17. On ne saurait ici encore affirmer rien de fort clair, ni de l'intelligence ni de la faculté de percevoir ; mais l'intelligence semble être un autre genre d'âme, et le seul qui puisse être isolé du reste, comme l'éternel s'isole du périssable. 18. Quant aux autres parties de l'âme, les faits prouvent bien qu'elles ne sont pas séparables, ainsi qu'on le soutient quelquefois. 19. Mais au point de vue de la raison, elles sont différentes évidemment ; car c'est tout autre chose d'être sensible et d'être pensant, parce que sentir et juger sont choses très différentes. 20. Et de même pour chacune des facultés qu'on vient de nommer. 21. De plus, certains animaux les ont toutes, d'autres n'en ont que quelques-unes, d'autres n'en ont qu'une seule. 22. C'est là ce qui constitue 414a leur différence ; et nous verrons plus tard quelle en est la cause. 23. Mais il se passe quelque chose d'à peu près pareil pour les sens. 24. Certains animaux les ont tous ; d'autres n'en ont que quelques-uns ; d'autres enfin n'en ont qu'un seul ; et c'est alors le plus nécessaire de tous, le toucher.

ARISTOTE, *De l'âme*, II, chap. 2, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire.

431a (...) mais quand l'objet sensible est agréable ou pénible, l'esprit, émettant une sorte d'affirmation ou de négation, le poursuit ou l'évite ; et éprouver le plaisir et la douleur, c'est agir par la faculté sensible prise comme médium et en relation avec le bon ou le mauvais, en tant que tels. Et l'aversion et le désir sont donc les actes de la même faculté, autrement dit : la faculté de désir et la faculté d'aversion ne sont distinctes ni l'une de l'autre, ni de la faculté sensitive, bien que leur essence soit différente.

ARISTOTE, *De l'âme*, III, chap. 7, trad. P.-D. Nau.

Mais, en réalité, l'intellect ne meut manifestement pas sans le désir. (Le souhait réfléchi, en effet, est une forme du désir ; et quand on se meut suivant le raisonnement, on se meut aussi suivant le souhait réfléchi). Le désir, au contraire, peut mouvoir en dehors de tout raisonnement, car

<sup>10</sup> φαντασίαν καὶ ὄρεξιν. | φαντασία : I. action de se montrer ; II. spectacle ; III. imagination ; IV. apparence. | ὄρεξις : action de tendre vers, d'où appétit ; I. désir de nourriture ; 2. désir en général.

La fonction est la finalité de la puissance. « Ce n'est pas pour posséder la faculté de voir que les animaux voient, mais c'est pour voir qu'ils possèdent la faculté de voir. » (*Métaphysique*, Θ, 8, 1050a10). C'est en ce sens que l'âme peut être définie comme la réalisation (ἐντελέχεια) de la fonction propre d'une puissance vitale. Bref, *la forme est l'acte de la fonction qui répond à la nature de la substance considérée*.

• Nous avons dit que *l'âme est la forme d'un corps organisé susceptible de soi-même se nourrir, croître et dépérir*. Le corps animé a par nature une fonction de mouvement (se nourrir, croître, dépérir) dont l'acte, la réalisation, est une âme.

• Aristote se réfère à plusieurs exemples pour expliquer le rapport entre le corps et l'âme. Ainsi, si l'œil est le corps, la vue serait l'âme.

• En définitive, la définition de l'âme implique plusieurs éléments : l'unité toute particulière de la forme et de la matière, l'idée de fonctions associées à un corps et de l'actualisation de ces fonctions par leurs « raisons » respectives, et enfin l'unification de ces fonctions par un principe de mouvement vital autonome.

• L'âme est le principe des facultés qui définissent la vie, à savoir : la nutrition, l'accroissement / dépérissement, la sensibilité, la locomotion, l'intelligence. [2, 12] Ces facultés sont des « puissances de l'âme ». Une seule de ces facultés confère la vie. Les facultés supérieures supposent les facultés inférieures, mais la nutrition peut subsister indépendamment des autres.

• Les inanimés ne possèdent aucune de ces facultés. Les végétaux possèdent la nutrition et l'accroissement / dépérissement, et donc une âme. Les animaux se caractérisent par la sensibilité. Certains animaux possèdent toutes les facultés de l'âme.

• Les facultés de l'âme ne constituent pas des parties. L'âme est « une » dans le corps. [15] Les facultés de l'âme sont dans toutes les parties du corps. Le désir est une faculté de l'âme liée à la sensibilité, laquelle est définie comme affection de la peine et du plaisir. Les animaux parce qu'ils sont sensibles connaissent le désir.

l'appétit est une sorte de désir. Seulement l'intellect est toujours droit, tandis que le désir et l'imagination peuvent être droits ou erronés. Aussi est-ce toujours le désirable qui meut, mais il peut être soit le bien réel, soit le bien apparent.

ARISTOTE, *De l'âme*, III, chap. 10, trad. ?.

## II. Le désir et la volonté.

### Art. 1. Que ce qui est passion au regard d'un sujet est toujours action à quelque autre égard.

(...) Et pour commencer, je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter.

### Art. 2. Que pour connaître les passions de l'âme il faut distinguer ses fonctions d'avec celles du corps.

Puis aussi je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe, et que par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action ; (...).

### Art. 4. Que la chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps, et les pensées de l'âme.

Ainsi, à cause que nous ne concevons point que le corps pense en aucune façon, nous avons raison de croire que toutes sortes de pensées qui sont en nous appartiennent à l'âme. Et à cause que nous ne doutons point qu'il y ait des corps inanimés qui se peuvent mouvoir en autant ou plus de diverses façons que les nôtres, et qui ont autant ou plus de chaleur (...), nous devons croire que toute la chaleur et tous les mouvements qui sont en nous, en tant qu'ils ne dépendent point de la pensée, n'appartiennent qu'au corps.

### Art. 17. Quelles sont les fonctions de l'âme.

Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devions attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, à savoir : les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle. Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles.

### Art. 19. De la perception.

Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'âme pour cause sont les perceptions de nos volontés et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent. Car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons ; et bien qu'au regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut. Toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble, et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action.

• Le désir et l'aversion sont des jugements de l'esprit, portant respectivement sur l'agréable et le pénible, de là le mouvement de poursuivre (désir) et celui de fuir (aversion).

Ainsi, l'opposition platonicienne du désir et de la raison devient, avec Aristote, opposition de deux désirs.

L'un, raisonnable, porte sur le bien réel. L'autre poursuit le bien apparent.

#### ★ DESCARTES

• L'agent agit sur le patient. Le patient subit ce qui lui vient de l'agent. L'agent est actif, le patient passif. L'événement, ce qui arrive, est déterminé par l'agent. L'événement, du point de vue de l'agent, est son action. L'événement, du point de vue du patient, est une passion.

• Âme et corps sont deux substances conjointes. Toutes les passions de l'âme sont des actions du corps sur l'âme.

• Les pensées appartiennent à l'âme, le mouvement et la chaleur à l'âme.

• Les pensées de l'âme sont soit des actions de l'âme, qui viennent directement de l'âme, à savoir ses volontés, soit des passions de l'âme, à savoir des perceptions qui sont déterminées par le corps.

• Nos perceptions ont pour cause soit l'âme soit le corps.

• Les passions de l'âme sont des perceptions qui ont pour cause le corps.

• Le désir est une passion de l'âme (une perception de l'âme déterminée par les esprits animaux) qui la dispose « à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables ».

• Ainsi, chez Descartes, le conflit d'une partie inférieure et d'une partie supérieure de l'âme n'a aucun sens, car l'âme est une. Les désirs sont les effets en l'âme de quelque mouvement physique.

### Art. 27. La définition des passions de l'âme.

Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir des perceptions ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits.

R. DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, I, 1649.

### Art. 86. La définition du désir.

La passion du désir est une agitation de l'âme causée par les esprits qui la dispose à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables. Ainsi on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent, et de plus l'absence du mal, tant de celui qu'on a déjà que de celui qu'on croit pouvoir recevoir au temps à venir.

R. DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, II, 1649.

1. La *faculté de désirer* est la faculté d'être cause des objets de ses représentations par le moyen de ces représentations mêmes. 2. La faculté qu'a un être d'agir conformément à ses représentations s'appelle la *vie*.

3. *D'abord*, au désir ou à l'aversion est toujours lié le *plaisir* ou la *peine*, dont l'affection se nomme *sentiment* ; mais la réciproque n'est pas toujours vraie, car il peut y avoir des plaisirs qui ne se lient par eux-mêmes à aucun désir de l'objet, mais simplement à la représentation que l'on s'en fait (que cet objet existe ou non). 4. *Ensuite*, le plaisir ou la peine, qui s'attache à l'objet du désir, n'est pas toujours antérieur à ce désir, et par conséquent il n'en doit pas toujours être considéré comme la cause, mais il en peut être aussi regardé comme l'effet.

5. On appelle *sentiment* la capacité de trouver du plaisir ou de la peine dans une représentation, parce que l'un ou l'autre ne contient que l'élément *purement subjectif* de nos représentations, et n'a point de rapport aux objets et à la connaissance que nous en pouvons avoir (pas même à la connaissance de nous-mêmes). 6. C'est que, tandis que les sensations mêmes, outre la qualité que leur communique la nature du sujet (celles par exemple du rouge, du doux, etc.), peuvent être aussi rapportées à des objets comme éléments de connaissance, le plaisir ou la peine (lié au rouge ou au doux) n'exprime absolument rien qui appartienne à l'objet, mais seulement quelque chose de relatif au sujet. (...)

7. On peut désigner sous le nom de plaisir *pratique* celui qui est nécessairement lié au désir (de l'objet dont la représentation affecte ainsi le sentiment), qu'il soit d'ailleurs la cause ou l'effet du désir. 8. On pourrait au contraire appeler du nom de plaisir *purement contemplatif*, ou de *satisfaction spéculative*, le plaisir qui n'est pas nécessairement lié au désir de l'objet, et qui par conséquent ne s'attache pas au fond à l'existence de l'objet de la représentation, mais à la seule représentation. 9. C'est le sentiment de cette dernière espèce de plaisir que nous appelons *goût*. (...) 10. Quant au plaisir pratique, la détermination de la faculté de désirer, que ce plaisir doit nécessairement *précéder* comme cause, s'appellera, dans le sens étroit du mot, *désir*, et le désir habituel, *inclination*. 11. Et comme l'union du plaisir avec la faculté de désirer, lorsque l'entendement la juge bonne à former une règle générale (mais qui en tous cas n'a de valeur que pour le sujet), prend le nom d'*intérêt*, le plaisir pratique est dans ce cas un intérêt d'*inclination*. 12. Au contraire, lorsque le plaisir ne peut que suivre une détermination antérieure de la faculté de désirer, il est alors un plaisir intellectuel, et l'intérêt qui s'attache à l'objet, un intérêt de raison ; car, si l'intérêt était sensible et ne se fondait pas sur des principes purement rationnels, c'est qu'il y aurait une sensation liée au plaisir, laquelle déterminerait ainsi la faculté de désirer. (...)

#### ★ KANT

• Kant définit le désir comme une faculté d'agir, de produire des objets. Le désir est de l'ordre de l'action.

• Le désir s'oppose à l'aversion. Le désir est lié au plaisir, l'aversion à la peine. Le plaisir peut être cause ou effet du désir.

• Le sentiment, affection de plaisir ou de peine, est purement subjectif, ne comporte aucune connaissance ni de l'objet, ni du sujet.

• Le plaisir pratique est la cause du désir de l'objet, le plaisir contemplatif (ou goût) est lié à la représentation. Le sentiment du plaisir contemplatif est appelé goût. Le sentiment du plaisir du plaisir pratique détermine le désir proprement dit. Le désir habituel est inclination.

• Le désir approuvé par l'entendement est appelé intérêt. Le plaisir effet de la faculté de désirer est intellectuel. L'union du plaisir intellectuel et du désir prend le nom d'intérêt de raison.

• La concupiscence est une modification sensible de l'âme sans acte de la faculté de désirer.

• La faculté de faire est la faculté de désirer en tant que principe d'action. Dotée de la conscience de sa puissance, la faculté de désirer est arbitre. Privée de cette conscience, ce n'est qu'un souhait. La faculté de désirer dont le principe d'action réside dans la raison est volonté.

13. Il faut encore distinguer la *concupiscence* (la convoitise) du désir même, dont elle est comme le stimulant. 14. Elle est aussi une modification sensible de l'âme, mais qui n'a encore abouti à aucun acte de la faculté de désirer.

15. La faculté de désirer qui se règle sur des concepts, en tant que le principe qui la détermine à l'action est en elle-même et non point dans les objets, s'appelle la *faculté de faire ou de ne pas faire à son gré*. 16. En tant qu'elle est liée à la conscience de la puissance que peut avoir son action de produire l'objet, elle se nomme *arbitre* ; si cette conscience lui fait défaut, son acte n'est plus qu'un *souhait*. 17. La faculté de désirer, dont le principe intérieur de détermination et par conséquent le choix même réside dans la raison du sujet, se nomme *volonté*. 18. La volonté est donc la faculté de désirer, considérée, moins par rapport à l'action (comme l'arbitre) que par rapport au principe qui détermine l'arbitre à l'action, et, à proprement parler, elle n'a point par elle-même de principe de détermination, mais elle se confond avec la raison pratique même, en tant que celle-ci est capable de déterminer l'arbitre.

(...) 19. L'arbitre qui peut être déterminé par la *raison pure*, s'appelle le libre arbitre. 20. Celui qui ne pourrait être déterminé que par une *inclination* (un mobile sensible, *stimulus*) serait un arbitre brutal (*arbitrium brutum*). 21. L'arbitre humain est à la vérité *affecté*, je ne dis pas *déterminé*, par des mobiles sensibles ; et par conséquent par lui-même (...), il n'est pas pur ; mais il peut être déterminé à certaines actions par une volonté pure. 22. La *liberté* de l'arbitre est cette indépendance de ses *déterminations* par rapport aux mobiles sensibles ; c'est là le concept négatif de la liberté. 23. En voici le concept positif : la liberté est la faculté qu'a la raison pure d'être pratique par elle-même. 24. Mais cette faculté n'est possible qu'autant que la maxime de toute action est soumise à la condition d'avoir la valeur d'une loi universelle.

E. KANT, *La Métaphysique des mœurs*, préface, trad. J. Barni, 1797.

### III. Le désir et le besoin.

#### DOM JUAN

Quoi ? tu veux qu'on se lie à demeurer au premier *objet* qui nous prend, qu'on renonce au monde pour lui, et qu'on n'ait plus d'yeux pour personne ? La belle chose de vouloir se piquer d'un faux honneur d'être fidèle, de s'ensevelir pour toujours dans une passion, et d'être mort dès sa jeunesse à toutes les autres *beautés* qui nous peuvent frapper les yeux ! Non, non : la constance n'est bonne que pour des ridicules ; toutes les *belles* ont droit de nous charmer, et l'avantage d'être rencontrée la première ne doit point dérober aux autres les justes prétentions qu'*elles* ont toutes sur nos cœurs. Pour moi, la *beauté* me ravit partout où je la trouve, et je cède facilement à cette douce violence dont elle nous entraîne. J'ai beau être engagé, l'amour que j'ai pour une *belle* n'engage point mon âme à faire injustice aux autres ; je conserve des yeux pour voir le mérite de *toutes*, et rends à *chacune* les hommages et les tributs où la nature nous oblige. Quoi qu'il en soit, je ne puis refuser mon cœur à tout ce que je vois d'aimable ; et dès qu'un *beau visage* me le demande, si j'en avais dix mille, je les donnerais tous. Les inclinations naissantes, après tout, ont des charmes inexplicables, et tout le plaisir de l'amour est dans le changement. On goûte une douceur extrême à réduire, par cent hommages, le cœur d'une *jeune beauté*, à voir de jour en jour les petits progrès qu'on y fait, à combattre par des transports, par des larmes et des soupirs, l'innocente pudeur d'une *âme* qui a peine à rendre les armes, à forcer pied à pied toutes les petites résistances qu'elle nous oppose, à vaincre les scrupules dont elle se fait un

• En rapportant le désir à une faculté, Kant dépasse le dualisme substantiel de Descartes. Kant distingue une faculté inférieure et une faculté supérieure de désirer. Faculté inférieure de désirer (arbitre brutal) : le désir conscient de sa puissance d'agir, affecté par des mobiles sensibles. Faculté supérieure de désirer (libre arbitre) : le désir conscient de sa puissance d'agir, déterminé par la raison pure, à savoir par une maxime qui a la valeur d'une loi universelle.

• Le désir est excès. Le désir est mouvement et inconstance. L'arrêt est vécu, par Dom Juan, comme une mort qui suspend la passion de l'amoureux. Le monde est multiplicité et donc perpétuelle renouvellement de l'appel de la vie. Le plaisir n'est pas dans la possession, mais dans la naissance du sentiment. Bref, le désir est sans objet. Contrairement au besoin, qui est mesuré par ce qui le satisfait, le désir révèle un manque du sujet à lui-même. Le désir excède les objets possibles, et donc nous condamne au non-sens.

honneur et la mener doucement où nous avons envie de la faire venir. Mais lorsqu'on en est maître une fois, il n'y a plus rien à dire ni rien à souhaiter ; tout le beau de la passion est fini, et nous nous endormons dans la tranquillité d'un tel amour, si quelque *objet* nouveau ne vient réveiller nos désirs, et présenter à notre cœur les charmes attrayants d'une conquête à faire. Enfin il n'est rien de si doux que de triompher de la résistance d'une *belle personne*, et j'ai sur ce sujet l'ambition des conquérants, qui volent perpétuellement de victoire en victoire, et ne peuvent se résoudre à borner leurs souhaits. Il n'est rien qui puisse arrêter l'impétuosité de mes désirs : je me sens un cœur à aimer toute la terre ; et comme Alexandre, je souhaiterais qu'il y eût d'autres mondes, pour y pouvoir étendre mes conquêtes amoureuses.

MOLIÈRE, *Dom Juan*, acte I, scène 2, 1665.

Le savoir absolu, tel qu'il a été recherché, promis ou recommandé par la philosophie, est une pensée de l'Égal. Dans la vérité, l'être est embrassé. Même si la vérité est considérée comme jamais définitive, il y a promesse d'une vérité plus complète et adéquate. Sans doute l'être fini que nous sommes ne peut pas, en fin de compte, achever la tâche du savoir ; mais dans la limite où cette tâche est accomplie, elle consiste à faire que l'Autre devienne le Même. En revanche, l'idée de l'Infini implique une pensée de l'Inégal. Je pars de l'idée cartésienne de l'infini, où l'*ideatum* de cette visée, c'est-à-dire ce que cette visée vise, est infiniment plus grand que l'acte même par lequel on le pense. Il y a disproportion entre l'acte et ce à quoi l'acte fait accéder. Pour Descartes, c'est là une des preuves de l'existence de Dieu : la pensée n'a pas pu produire quelque chose qui la dépasse ; il fallait que cette chose fût mise en nous. Il faut donc admettre un Dieu infini qui a mis en nous l'idée de l'Infini. Mais ce n'est pas la preuve recherchée par Descartes qui m'intéresse ici. Je réfléchis ici dans l'étonnement à cette disproportion entre ce qu'il appelle la « réalité objective » et la « réalité formelle » de l'idée de Dieu, au paradoxe même - si anti-grec - d'une idée « mise » en moi, alors que Socrate nous a appris qu'il est impossible de mettre une idée dans une pensée sans l'y avoir déjà trouvée. Or, dans le visage, tel que j'en décris l'approche, se produit le même dépassement de l'acte par ce à quoi il mène. Dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu. Chez Descartes, l'idée de l'Infini reste une idée théorétique, une contemplation, un savoir. Je pense, quant à moi, que la relation à l'Infini n'est pas un savoir, mais un Désir. J'ai essayé de décrire la différence du Désir et du besoin par le fait que le Désir ne peut être satisfait ; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction ; que le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense. Structure paradoxale, sans doute, mais qui ne l'est pas plus que cette présence de l'Infini dans un acte fini.

E. LEVINAS, *Éthique et infini*, 1982.

• Au contraire, pour Levinas, le désir est une expérience de l'infini et donc du sens. Face à un visage, on rencontre une altérité qui nous dépasse, à un inégal que l'on ne peut réduire. Il y a disproportion entre notre regard et ce que l'on voit : « Dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu. »