

Cours

I. Le désir dans l'Antiquité

A. L'ambivalence ontologique du désir chez Platon : la soif de désir (« Chef un p'tit coup on a soif! on a soif ! »)

Il n'y a pas de dialogue de Platon (vers 428-vers 348) spécifiquement consacré au désir, mais le philosophe aborde cette question dans une constellation de remarques et d'analyses éparses. Cet éclatement figure une difficulté à cerner une notion à la fois centrale et en même temps disruptive dans la philosophie platonicienne. Rien ne serait en effet plus faux que de lire chez Platon une condamnation unilatérale du désir.

Dans une approche qui deviendra classique, Platon envisage le désir sur le mode du manque à plusieurs reprises. Le *Philèbe*, dialogue essentiellement consacré au plaisir, par exemple, prend le cas de la faim et de la soif pour montrer que l'âme ressent un vide : « celui d'entre nous qui est vide désire le contraire de l'état dans lequel il se trouve : étant vide, il souhaite en effet de se remplir ». Cela revient à souligner que le désir n'apparaît que dans un état d'insatisfaction senti par l'âme. Aussi bien est-ce l'âme qui désire et non le corps, car elle seule peut concevoir ce qui n'est pas. En ce sens, Platon reprend l'analyse hippocratique du déséquilibre que l'on retrouve dans le *Banquet* en la personne fictive d'Eryximaque : c'est parce qu'il y a un désir de retrouver l'équilibre initial que l'on se porte à manger et à boire. La conséquence est d'importance puisque ce n'est pas la nourriture ou la boisson en tant que telles qui sont

recherchées, mais le moyen qu'elles offrent de mettre fin à un état disharmonieux d'insatisfaction (« satis » en latin est un adverbe qui signifie « assez »). Autrement dit la « satiété » n'est pas un plaisir en soi, elle n'est jamais que le retour à un état initial d'équilibre car l'organisme dépend d'une « juste combinaison » (*orthê koinonia*) « qui fait naître la santé » (*Philèbe*, 25e). C'est pourquoi, la nourriture et la boisson ne sont pas en soi l'objet du désir, elles n'en sont que les médiateurs, les moyens et non la finalité.

Toutefois, il ne faut pas se méprendre justement sur l'objet du désir. Ce dernier ne peut résider dans le plaisir, car celui-ci supposerait pour exister un état de douleur. Ce sont les âmes viles qui désirent un tel plaisir embourbé généralement dans le monde sensible. Ainsi le *Gorgias*, profile une condamnation du désir déréglé qui est désir insatiable de celui qui, à l'instar de Calliclès, s'abandonne à une « existence inassouvie et sans frein ». En effet, le dialogue propose l'image amusante du galeux qui ne peut s'empêcher de se gratter pour se soulager : « Dis-moi si c'est vivre heureux que d'avoir la gale, d'éprouver le besoin de se gratter, de pouvoir se gratter copieusement et de passer sa vie à se gratter ». En un sens, l'homme intempérant désire finalement souffrir pour être soulagé. Une autre image qualifie ce type d'homme, celle du tonneau des Danaïdes, qui ne peut jamais se remplir puisqu'il se vide en même temps : « n'ayant que des tonneaux percés et fêlés, il serait forcé de les remplir jour et nuit ». Le prototype de cet homme-là est donc Calliclès que sa soif de devenir tyran démange et qui se condamne à souffrir toujours pour toujours pouvoir jouir. Il est un pluvier qui mange en même temps qu'il défèque. Platon infère une conséquence éthique : l'homme tempérant doit à l'opposé savoir se contenter d'un tonneau rempli une fois pour toutes si bien que

« l'homme aux tonneaux remplis n'a plus aucun plaisir et [...] vi[t] à la façon d'une pierre. » Voilà donc une invitation à « consommer avec modération » comme le dit le slogan.

Cependant, cette capacité à se contenter suppose que l'âme puisse se discipliner, puisque c'est elle qui désire et non le corps. La *République* (livre iv) distingue dès lors deux fonctions liées à l'âme. L'une est une fonction désirante, l'autre est une fonction raisonnante. Le conflit entre ces deux fonctions est lié à une troisième fonction qui est l'ardeur du sentiment. Cette fonction peut s'allier à l'une ou l'autre et fait basculer l'âme dans la tempérance ou dans l'intempérance. On retrouve une métaphore de cette tripartition des fonctions de l'âme dans l'image de l'attelage ailé évoqué dans le *Phèdre* (246 sqq) où il appartient justement au cocher de maîtriser le cheval noir du désir qui regimbe pour le faire avancer de conserve avec le cheval blanc de la sagesse. Une conséquence importante de cette approche est que le désir n'est pas en soi condamnable, il fait partie intégrante de l'attelage ou pour mieux dire de l'âme dont il exprime une dimension qu'on ne peut amputer sous peine d'infirmité (Platon reprend d'ailleurs cette image de l'aurige du chant v de l'*Illiade*, où Aphrodite, déesse de l'amour, est précisément blessée par Diomède). L'originalité de Platon est ici de dépasser une préconisation éthique du bon usage du désir, il en fait une nécessité d'ordre politique.

En effet, l'évolution de la cité est directement associée dans la *République* à la conformation de l'âme de chaque citoyen et donc à sa capacité à résister aux désirs. Il y a une stricte correspondance entre le régime politique, littéralement la constitution, « politéia » en grec, et la gouvernance de l'âme propre à chaque individu.

D'abord, il y a la cité gouvernée par ceux chez qui domine l'ardeur du sentiment, c'est une timocratie gouvernée par les gardiens. Ils sont mus par le désir (« thumos » en grec, désir en tant qu'il renvoie au courage) des honneurs et de la gloire. Mais ce désir est vite perverti par l'âme désirante et les gardiens en viennent à s'accaparer les richesses de ceux qu'ils sont censés protéger. La timocratie se transforme alors en oligarchie, cité de l'argent roi où s'exacerbent à la fois la soif de l'or et la crainte de le perdre. Ce désir est qualifié par le terme « épithumia » construit sur le préfixe épi- qui signifie au-dessus, c'est en quelque sorte un sur-désir, un désir exacerbé, et par conséquent une passion. Les spoliations accroissent au point que les pauvres sont de plus en plus nombreux et finissent par se révolter pour instaurer la démocratie. Là encore, chez l'homme démocratique la fonction désirante de l'âme exerce son pouvoir. Elle exprime un désir toujours plus vif de liberté laquelle finit par devenir licence anarchique où chacun entend assouvir ses propres désirs. Le peuple, excité par les frelons, des sophistes habiles à manipuler les foules, vole les riches par des mesures confiscatoires ce qui ne tarde pas à les coaliser autour d'une figure emblématique susceptible de les protéger : le tyran. Le tyran incarne la totale mainmise de la fonction désirante sur le politique. Là où il y avait plusieurs citoyens pour établir un régime conforme à la fonction de l'âme qui les animait, il n'y a plus qu'une âme, tyrannisée par le désir qui a mis à mort la raison. Le tyran agit en fonction de ses caprices, il est lui-même asservi par son désir le plus primal et ne tarde pas à manger les viscères de tous ceux qui représentent une menace à son pouvoir, une limitation à ses désirs. Platon imagine le tyran errant dans les cimetières, avide de chair humaine et se transformant en lycanthrope, en homme loup, rabaissé au rang de la plus féroce animalité. Platon recourt ainsi dans le livre VII

de la *République* à la fable du temple de Zeus Lycéen en Arcadie. Il écrit que le tyran qui « a goûté des entrailles humaines, coupées en morceaux [...] est inévitablement changé en loup » avant d'être dévoré par lui pourrait-on ajouter.

À l'opposé de ces régimes imparfaits, mais existants, on trouve une cité en paroles, la cité des philosophes-rois chez qui la fonction raisonnante de l'âme, fortifiée par l'ardeur du sentiment, a jeté la bride sur la fonction désirante. Là où il y avait désordre, il y a harmonie et le seul désir qui a droit de cité est le désir de la sagesse connu sous le nom de « philosophie ». Aussi une telle cité idéale est-elle doublement soumise au principe du désir puisqu'elle est en quelque sorte « utopie », régime postulé, désiré mais irréel et cité où le désir de la sagesse transcende les désirs particuliers, le « thumos » et l'« épithumia ». Paradoxalement, Platon invite donc à considérer le désir non comme une force obscure mais comme une invitation à la sagesse.

À cet égard l'apport du *Banquet* est décisif. Le contexte du dialogue est symptomatique, il s'agit de définir ce qu'est l'amour après que chaque participant a bu plus que de raison à tel point qu'Aristophane (vers 445-vers 375) est pris d'un hoquet incoercible ! En filigrane on retrouve donc la thématique de la soif qui sert de toile de fond à une évocation du désir et particulièrement du désir amoureux. En effet, chaque convive définit l'amour. Le fameux mythe d'androgynie, par exemple, est précisément raconté par Aristophane, lorsque celui-ci a retrouvé ses esprits. Autrefois les hommes étaient des hommes-boules, dotés de quatre jambes, quatre bras, deux têtes, etc. Mais leur désir de se mesurer aux dieux les conduit à la démesure (l'« hybris », au passage on retrouve ici

les affres auxquels conduit l'âme désirante lorsqu'elle gouverne) si bien que Zeus décide de les couper en deux, opération qu'il laisse aux bons soins d'Apollon. Mais chaque moitié, séparée de son double finit par languir et par se laisser mourir d'amour, Apollon intervient donc à nouveau pour leur offrir la sexualité qui leur permet, momentanément, de s'unir à nouveau avec l'être perdu. Or les moitiés qui constituent l'androgyné de départ pouvaient être affiliées au soleil (homme-homme), à la terre (femme-femme) ou à la lune (homme-femme) si bien que le choix du sexe renvoie à cette origine, ce qui permet également d'expliquer l'homosexualité comme l'hétérosexualité. Le mythe sert à montrer que l'amour est désir de retrouver l'être perdu, la moitié manquante ou l'âme sœur : « un seul être vous manque et tout est dépeuplé » dit le poète Lamartine !

Ce mythe attribué à un dramaturge comique connu pour ses pièces bouffonnes n'est pas vraiment à prendre au sérieux et l'image des androgynes a quelque chose de carnavalesque. Platon se moque ici d'Aristophane qui avait dépeint Socrate dans les *Nuées*, comme un sophiste éthéré. Toutefois il permet à Socrate de poser une équation capitale, le désir est amour... reste à définir précisément ses caractéristiques. Ce que Socrate fait à deux reprises. Il recourt lui aussi à un mythe, dans un premier temps. Il rapporte qu'au mariage de Thétis et Pélée, l'un des convives, Poros, complètement ivre (encore la boisson !) est abusé sexuellement par Pénia. Le nom Poros renvoie en grec à l'idée de richesses, d'ingéniosité, d'expédient tandis que Pénia désigne la pauvresse, la misérable. Or neuf mois après le viol de Poros par Pénia naît un enfant baptisé Éros. Éros, l'amour-désir est donc le fils de deux entités différentes et antagonistes : il est à la fois riche (par son père) et pauvre (par sa

mère), intelligent et stupide, en recherche de et rassasié, etc. bref il est de nature double ce qui en fait un démon au sens grec du terme (« Il est par nature ni immortel ni mortel »), c'est-à-dire un intermédiaire entre deux mondes que tout oppose : « il n'est jamais ni dans l'indigence, ni dans l'opulence et qu'il tient de même le milieu entre science et ignorance ».

Socrate poursuit son exposé en rapportant les paroles que lui a confiées Diotime, prêtresse à Mantinée. Éros est désir du beau puisqu'il a été posé plus haut qu'il ne l'est pas, qu'il manque de ce beau. Et cette aspiration est aussi celle du philosophe. Aussi pour savoir ce qu'est l'amour, il faut commencer par aimer un beau corps, puis plusieurs beaux corps, il faut ensuite passer à l'amour d'une belle âme, puis de plusieurs belles âmes qui s'exercent à la beauté pour enfin découvrir le Beau qui est aussi le Bien, le Bon, l'Amour, etc. Le désir se lit donc dans un manque initial qui aboutit par une longue ascèse à la contemplation des idées. Mais le point de départ de tout cela réside bien dans le monde sensible, puisque le premier barreau de l'échelle de Diotime naît dans l'admiration d'un beau corps. Pourtant Diotime précise dans la suite de son discours que l'amour n'est pas l'amour du beau, mais « l'enfantement dans la beauté selon le corps et selon l'esprit » ou l'« amour de la génération dans l'enfantement ». En effet, la génération est une part d'immortalité et d'éternité pour un mortel ; or le désir de l'immortalité est inséparable du désir du bien, puisque l'amour est le désir de la possession perpétuelle du bien : « il s'ensuit nécessairement que l'amour est aussi l'amour de l'immortalité ».

On peut plus simplement en déduire que le désir est amour et plus particulièrement amour de la sagesse, dont l'homme, contrairement aux dieux (qui ne désirent donc pas) ne peut qu'admettre