

PARTIE I — QUESTIONS DE COMPRÉHENSION

TEXTE A — Platon, discours d'Aristophane (*Le Banquet*)

Question 1 — Que s'est-il passé à l'origine ? Nature originelle, punition, raison (≈ 10 lignes)

Selon le mythe, les humains n'étaient pas, à l'origine, des êtres « incomplets » : ils formaient des entités sphériques, puissantes, autosuffisantes, dotées de quatre bras, quatre jambes et deux visages. Il existait trois « espèces » : mâle, femelle, et androgyne (mixte). Cette puissance s'est retournée en hybris : les humains ont attaqué les dieux, tentant de s'élever jusqu'au ciel. Zeus choisit alors une punition stratégique : non pas exterminer l'humanité (ce qui priverait les dieux des honneurs et du culte), mais l'affaiblir en la coupant en deux. La division a une fonction morale (rendre l'homme « plus modeste » en lui rappelant sa vulnérabilité) et politique (mettre fin à la « licence »). Le corps humain actuel (nombril, plis) devient la trace du châtiment : le manque et la dépendance ne sont pas naturels au sens premier, mais consécutifs à une séparation punitive.

Question 2 — Que recherchons-nous dans le désir amoureux ? (≈ 10 lignes)

Le désir amoureux est ici interprété comme quête de réunification. Chaque moitié éprouve une nostalgie de son état originare : elle cherche la moitié perdue, s'y attache, veut « se fondre » avec elle. L'objet réel du désir n'est pas d'abord tel individu pour ses qualités singulières ; c'est la restauration d'une totalité antérieure. Le désir apparaît donc comme effort pour guérir une blessure ontologique : la division a créé un manque, et l'amour est le mouvement par lequel l'humain tente de réparer cette cassure. Si rien n'intervenait, les moitiés mourraient de faim et d'inaction, tant le désir d'unité prime. Le mythe explique aussi l'organisation de la sexualité comme régulation : l'union sexuelle apaise, rend possible le retour au travail et à la vie sociale.

Question 3 — Que nous apprend le mythe sur la nature du désir ? Définition (≈ 5 lignes)

Le mythe enseigne que le désir est essentiellement manque et tension vers une complétude perdue. Il est structurel : l'humain désire parce qu'il est séparé de ce qui le rendrait entier. On peut donc définir le désir (dans cette perspective) comme un mouvement vers l'autre en tant qu'il est supposé combler une incomplétude, et comme effort d'unification (fusion) répondant à une blessure originelle.

Le discours d'Aristophane propose une anthropologie nostalgique. Le désir est la mémoire d'une unité : il vise la guérison par retour à l'origine.

TEXTE B — Platon, discours de Diotime (*Le Banquet*), rapporté par Socrate

Question 1 — Éros fils de Poros et de Pénia : sens et conséquence. Le désir est-il seulement manque ? (≈ 10 lignes)

La double origine d'Éros signifie que le désir n'est ni pure indigence ni pure plénitude. Pénia (pauvreté) exprime le manque : désirer, c'est ne pas posséder, être « démuné », exposé, instable. Mais Poros (ressource, expédient, ruse) indique une autre dimension : le désir est inventif, mobile, stratège, capable de trouver des voies, de fabriquer des médiations. Le désir n'est donc pas seulement vide, il est dynamisme : il tend vers le beau et le bon, cherche, chasse, ruse, recommence. Diotime insiste sur une structure intermédiaire : Éros « tient le milieu » (entre ignorance et savoir, entre mortalité et immortalité). Conclusion : chez Diotime, le manque est constitutif, mais il

n'épuise pas la nature du désir ; le désir est aussi puissance de recherche et de dépassement, non simple privation.

Question 2 — Ressemblance entre Éros et le philosophe (≈ 10 lignes)

Le philosophe est défini comme celui qui n'est ni savant (car le savant n'a pas à chercher la science) ni ignorant satisfait (car l'ignorant qui se croit comblé ne cherche pas non plus). Il occupe un entre-deux : il sait qu'il manque et il veut combler ce manque. Or Éros est exactement cette structure : désir du beau et du bon, jamais stabilisé dans la possession, renaissant après la perte, toujours en quête. Ainsi, la philosophie (philo-sophia) est littéralement amour de la sagesse : pas la sagesse comme état, mais comme objet visé. Le désir, dans cette optique, est la condition même d'une vie de pensée. Vouloir connaître, c'est être travaillé par un manque reconnu, et soutenu par une énergie de recherche.

Question 3 — Différence entre Diotime et Aristophane (≈ 5 lignes)

Aristophane raconte le désir comme nostalgie d'une unité perdue : l'amour vise la fusion réparatrice avec la moitié manquante. Diotime déplace la logique : Éros n'est pas l'objet aimé mais le sujet désirant ; le désir n'est pas seulement retour vers l'origine, il est médiation et ascension vers le beau et le bon. Là où Aristophane explique l'amour par une blessure (division), Diotime en fait une dynamique structurale de l'entre-deux : le désir est constitutif de la condition humaine, moteur de recherche et de philosophie, pas seulement symptôme d'une punition.

TEXTE C — René Girard (*La Violence et le Sacré ; Celui par qui le scandale arrive*)

Question 1 — Qu'est-ce que le désir mimétique ? Pourquoi l'imitation enfantine est-elle universellement reconnue ? (≈ 10 lignes)

Pour Girard, le désir n'est pas simplement une relation sujet–objet. Il est triangulaire : un sujet désire un objet parce qu'un modèle (qui devient facilement rival) le désire ou le valorise par son désir même. L'objet est donc moins la cause que le prétexte : ce qui compte, c'est la médiation par autrui. L'enfant rend ce mécanisme visible : il veut typiquement ce que veut l'autre enfant (le jouet « devient » désirable parce qu'il est déjà désiré). Cette imitation est reconnue parce qu'elle est observable, immédiate, peu rationalisée. Chez l'adulte, le même mécanisme persiste, mais il est masqué par des discours d'autonomie : on se raconte que l'on veut « par soi-même », alors que des modèles sociaux (pairs, prestige, modes, hiérarchies) structurent le champ du désirable.

Question 2 — Pourquoi la mimesis du désir débouche-t-elle sur le conflit ? Pourquoi l'opinion commune associe-t-elle « même » et harmonie, et pourquoi Girard contredit-il cela ? (≈ 10 lignes)

Si deux sujets convergent vers le même objet sous l'effet d'un même modèle, ils deviennent obstacles l'un pour l'autre. Le désir mimétique produit mécaniquement la rivalité parce qu'il rapproche les désirs sur une cible commune, souvent rare ou symboliquement exclusive (statut, reconnaissance, personne aimée, position). L'opinion commune croit que ressemblance = harmonie (mêmes goûts, mêmes valeurs, mêmes objets aimés) parce qu'elle confond accord et convergence désirante. Mais pour Girard, la similitude n'est pas d'abord pacifiante ; quand elle porte sur le désir, elle intensifie la compétition. Plus le modèle est proche (dans le temps et l'espace), plus l'objet devient accessible, et plus le désir se transforme en lutte d'appropriation. Autrement dit, l'imitation n'est pas seulement un ciment social : elle est aussi une machine à conflits.

Question 3 — Pourquoi refuse-t-on d'admettre la mimesis ? Que veut-on faire croire ? (≈ 5 lignes)

Girard soutient que reconnaître la mimesis, c'est reconnaître une dépendance : on n'est pas l'origine souveraine de ses désirs. Or l'adulte veut apparaître autonome, « authentique », auto-fondé. Il a donc tendance à nier ses modèles et à inverser la scène : il prétend être lui-même modèle pour les autres (« imitez-moi »), afin de masquer qu'il imite. Ce déni protège l'image de soi et dissimule la logique compétitive (envie, jalousie, rivalité) qui travaille le désir.

PARTIE II — DISSERTATION GUIDÉE

Sujet : « Nos désirs viennent-ils de nous ? »

Introduction

Dire « mon désir » semble aller de soi : je le ressens en première personne, il me traverse, parfois même contre mes décisions. Pourtant, cette évidence (« c'est en moi ») ne tranche pas la question de l'origine (« cela vient-il de moi ? »). De plus, le terme « désir » doit être distingué du besoin. Le besoin renvoie à une exigence biologique relativement déterminée (manger, dormir) et s'apaise dans la satisfaction. Le désir, lui, déborde : il se déplace, se complexifie, se symbolise, et vise souvent plus que l'objet apparent (reconnaissance, complétude, sens). Ainsi, demander si nos désirs viennent de nous, c'est demander si nous en sommes la source (autonomie), ou seulement le lieu d'apparition (hétéronomie).

Les textes proposés ouvrent trois directions. Aristophane (chez Platon) explique le désir amoureux par un manque issu d'une séparation : le désir paraît venir de notre condition blessée, donc « de nous » au sens où il exprime notre structure. Diotime (Platon) fait d'Éros un entre-deux : désir comme manque mais aussi comme puissance de recherche, ce qui nuance l'idée d'un désir purement subi. Girard, enfin, radicalise la dépendance : loin d'être ce qu'il y a de plus intime, le désir serait mimétique et social, donc venant d'autrui.

On peut alors formuler la problématique ainsi : le désir a-t-il une origine interne (manque, nature, singularité), ou bien est-il essentiellement produit par l'altérité (modèles, société) ? Et si les deux dimensions sont vraies, peut-on malgré tout parler d'un désir « à nous », c'est-à-dire approprié, assumé, éventuellement maîtrisé ?

On répondra à la question en trois temps : (1) le désir semble bien venir de nous, car il exprime une structure constitutive de l'humain (manque, tension vers le bien, effort d'exister) ; (2) mais il ne vient pas seulement de nous, puisque ses objets et ses intensités sont largement médiatisés par autrui et par la culture ; (3) enfin, la question décisive devient moins l'origine que l'appropriation : un désir peut être d'abord reçu, puis devenir « mien » par examen, hiérarchisation, et travail de liberté.

I. En un sens, le désir vient de nous : il exprime notre condition et notre dynamique propre

Première évidence : le désir est vécu comme mien. Il engage mon corps (élan, manque, impatience), ma conscience (représentation de l'objet), et mon affectivité (joie anticipée, frustration, souffrance). Cette dimension indique que le désir n'est pas une simple idée extérieure plaquée sur moi, mais une force interne.

Le mythe d'Aristophane formalise cela : l'humain désire parce qu'il est devenu incomplet. Le désir est l'expression d'une structure ontologique (= qui relève de l'être) : je manque de ce qui me rendrait entier, et je tends vers une forme d'unité. Le désir n'est pas un ajout social, mais une conséquence de ce que nous sommes — des êtres séparés, limités, exposés, en quête de complétude. Dans cette perspective, dire que le désir « vient de nous », c'est dire qu'il est enraciné dans la finitude : la condition humaine est désirante parce qu'elle n'est pas plénitude.

Diotime approfondit l'idée : Éros est manque, mais manque actif. Le désir est une dynamique intérieure qui invente, cherche, ruse, persévère. Cette conception permet d'éviter une vision purement passive. Certes, je désire parce que je n'ai pas ; mais désirer, c'est déjà être en mouvement, mettre en œuvre des ressources. On retrouve ici une logique que d'autres philosophies rendront explicite : chez Spinoza, par exemple, le désir n'est pas un défaut moral mais l'expression même de l'essence de l'homme, c'est-à-dire l'effort par lequel il persévère et se déploie (Spinoza appelle cela le « conatus »). Le désir vient de nous en tant qu'il est notre puissance d'exister sous forme affective et orientée.

De plus, le désir ne se réduit pas à l'appétit : il peut être désir de savoir, de vérité, de justice, de reconnaissance, de création. Autrement dit, même quand ses objets sont socialement situés, le fait même de désirer (la structure de recherche) exprime une intériorité dynamique : je ne suis pas un simple réceptacle, je suis un être de visée.

Mais cette première ligne reste insuffisante. Car reconnaître que le désir se vit en moi ne prouve pas que j'en suis la source. Le désir peut être intime et pourtant induit. C'est ce que Girard oblige à considérer.

II. En un sens décisif, nos désirs ne viennent pas de nous seuls : ils sont médiatisés par autrui, la société, et des structures invisibles

Selon Girard, le désir humain est essentiellement mimétique. Autrui ne se contente pas d'être un obstacle ou un partenaire ; il est médiateur du désirable. Je ne désire pas l'objet pour ses propriétés intrinsèques : je le désire parce qu'un modèle le désire, et que ce désir signale une valeur. Cette triangulation explique des phénomènes ordinaires (mode, prestige, rivalité amoureuse, jalousie) et rend intelligible le fait que l'objet change sans cesse : ce qui compte n'est pas l'objet, mais l'être supposé du modèle, sa plénitude imaginaire.

On peut généraliser : dans des sociétés fortement médiatisées, la fabrication du désirable est industrielle. Publicité, réseaux sociaux, classements, « tendances », mise en scène des styles de vie : tout cela fournit des modèles. Même lorsque je crois choisir librement, je choisis dans un espace de possibles déjà structuré : certains objets me sont présentés comme signes de réussite, de singularité, de distinction. Les désirs semblent « personnels », mais ils sont souvent des réponses à des hiérarchies symboliques. On peut ici mobiliser une sociologie de la distinction (Bourdieu) : nos goûts et nos aspirations ne sont pas seulement intimes, ils expriment aussi des appartenances, des stratégies (conscientes ou non) et des habitus.

Girard ajoute un point psychologique important : l'adulte refuse d'avouer son imitation. Pourquoi ? Parce que la modernité valorise l'autonomie, l'authenticité, l'originalité. Il devient honteux d'être déterminé ; on reconstruit donc une fiction d'auto-origination. Mais cette fiction elle-même est sociale : vouloir paraître autonome est déjà répondre à une norme.

À cette médiation sociale, on doit ajouter une autre hétéronomie : l'inconscient, tel que Freud l'a théorisé. Des désirs peuvent se former en nous sans nous, au sens où ils échappent à la conscience réflexive : désirs déplacés, symptômes, répétitions, ambivalences. Cela complique encore l'idée d'un sujet transparent à ses propres motivations. Dire « cela vient de moi » peut vouloir dire « cela vient de mon psychisme », mais pas « cela vient de ma volonté ». Or la question, en contexte moral et philosophique, vise souvent cette dernière idée : suis-je l'auteur de ce que je désire ?

On obtient donc une conclusion intermédiaire : nos désirs ne viennent pas de nous au sens d'une origine souveraine. Ils naissent à l'intersection de structures internes (manque, pulsion, affectivité) et de médiations externes (modèles, normes, rivalités). Reste alors l'enjeu crucial : la question pertinente n'est peut-être pas « d'où viennent-ils ? » au sens causal, mais « que faisons-nous de ce qui vient en nous ? ».

III. Le problème se déplace : un désir peut ne pas venir de moi au départ, mais devenir mien par appropriation, jugement et hiérarchisation

Si l'on s'arrête au constat girardien, on risque un fatalisme : le désir serait une pure imitation, et la liberté une illusion. Mais cette conclusion est trop rapide. D'abord parce que l'imitation n'est pas seulement aliénation : elle est aussi apprentissage. Nous désirons souvent ce que nous apprenons à désirer, et cet apprentissage peut ouvrir des possibilités (désir de savoir, d'art, d'exigence morale) autant qu'il peut enfermer dans la rivalité.

Ensuite, parce que le sujet humain n'est pas réductible à la causalité brute : il peut réfléchir, comparer, hiérarchiser. Autrement dit, il peut juger ses désirs. Or juger un désir, ce n'est pas le supprimer par décret ; c'est l'évaluer : est-il cohérent avec ce que je veux être ? m'élève-t-il ou m'abaisse-t-il ? m'enferme-t-il dans la rivalité ? correspond-il à un manque réel ou à une suggestion manipulatrice ? Ce travail critique transforme la question initiale : l'origine n'est pas tout ; l'appropriation est décisive.

On peut formuler une distinction : il y a des désirs subis et des désirs assumés. Un désir subi est un élan dont je suis le théâtre : il me traverse, souvent mimétiquement, sans examen, et peut me conduire au conflit (Girard) ou à l'illusion de complétude (Aristophane pris naïvement). Un désir assumé est un désir passé par l'épreuve de la réflexion : je reconnais ses sources possibles (modèle social, manque personnel, besoin de reconnaissance), puis je décide de l'intégrer ou de le réorienter. Cette décision n'est jamais absolue, mais elle est réelle : elle marque la différence entre hétéronomie pure et autonomie relative.

Diotime est ici importante : Éros est « philosophe », donc capable d'un rapport au manque qui n'est pas aveugle. Le désir peut être éducation du désir. La grande idée platonicienne (au-delà de l'extrait) est l'orientation : on peut passer d'un désir captif d'objets particuliers à un désir du beau et du bien plus universel (voir l'échelle de l'amour dans la suite du discours de Diotime). Le désir n'est pas condamné à la fixation rivalitaire ; il peut être converti, sublimé, universalisé.

Conclusion

Nos désirs viennent de nous si l'on entend par là qu'ils expriment notre condition de manque et notre dynamique intérieure : l'humain est un être de visée, de recherche, parfois de nostalgie d'unité, et le désir peut être moteur d'invention et de pensée. Mais ils ne viennent pas de nous seuls, ni même principalement au sens d'une auto-origination souveraine : leurs objets, leurs formes, leurs intensités sont largement médiatisés par autrui, par des modèles proches, et par la société (Girard), sans oublier les déterminations psychiques qui échappent à la conscience.

La question pertinente devient celle de la liberté pratique : non pas créer ex nihilo ses désirs, mais les examiner, les comprendre, les hiérarchiser et, autant que possible, les orienter. Autrement dit, le désir ne vient pas « de moi » comme d'une source pure ; mais il peut devenir mien au sens fort, si je suis capable d'en faire l'objet d'un jugement.