

## **Une insubordination clandestine, ou la relation entre l'esprit et le corps chez Surin et Lafayette**

**by  
Bernadette Hoeffler**

Par son « Je pense, donc je suis », René Descartes a inauguré une conception de l'être humain basée sur une séparation épistémologique entre deux substances de nature différente : l'esprit et le corps. Non seulement ce philosophe français a-t-il réussi à bouleverser les connaissances du dix-septième siècle, mais la ténacité et la persévérance de ses thèses se sont manifestées pendant les trois siècles consécutifs où le post-cartésianisme s'est infiltré dans tous les domaines de la vie. Lorsque Hubert Tellenbach résume de façon très juste que le savoir des Grecs nous a été longtemps aliéné par le cogito cartésien (14), il synthétise la longue emprise qu'ont eue les changements inaugurés par Descartes face aux questions des substances. Le revirement au dualisme, tel que nous le savons, ne s'est effectué qu'au début du vingtième siècle avec un intérêt renouvelé porté sur les affects, une infiltration croissante de la psychanalyse dans l'étude de l'être humain et puis par les découvertes significatives de la neurobiologie pour la corrélation entre l'esprit et le corps. Cette réorientation a causé une rétraction significative des idées cartésiennes et l'abandon de la division des matières pour affirmer pleinement la corrélation entre psyché et soma.

Or, l'on refoule souvent qu'à la même époque que Descartes surgissent des voix antagonistes à la division des matières qui proposent une conception de l'être humain qui ne privilégie ni le corps ni l'esprit, mais qui se penchent sur leur connexion. Tandis que la pensée dualiste philosophique se propageait et s'imposait ouvertement au dix-septième siècle, le contenu, l'emprise et la signification des voix monistes sont demeurées clandestines, car elles ont été écartées ou sont demeurées inécoutées. Or, je propose d'étudier deux voix antagonistes à l'épistémologie du rationalisme : l'expérience écrite du prêtre jésuite Jean-Joseph Surin et *La Princesse de Clèves* de Marie-Madeleine Pioche de la

Vergne, Comtesse de Lafayette. Chacun des deux auteurs se livre à la critique acharnée des thèses rationalistes par l'étude de maladies qu'on identifierait de nos jours comme psychosomatiques puisqu'elles témoignent de la corrélation entre l'esprit et le corps. Je suggère d'étudier ces auteurs en tant que deux voix antagonistes au rationalisme cartésien. Surin et Lafayette se heurtent particulièrement aux notions cartésiennes de la primauté de la capacité raisonnable de l'homme, du contrôle rationnel efficace effectué sur soi-même, puis dénoncent les codes sociaux qui imposent la surveillance de soi-même et la méfiance face aux passions. Porte-parole de l'expérience étroite de l'être humain avec son corps et de la connaissance acquise par (et pour) le corps, ils interviennent intellectuellement contre le dualisme en propageant, par le moyen de l'expérience écrite et l'étude de la maladie psychosomatique, la conviction que l'esprit et le corps constituent une seule substance inséparable.

Avant d'aborder l'expérience écrite de Surin et Lafayette, j'aimerais d'abord m'arrêter sur la controverse prépondérante qui s'élève dans le monde occidental au siècle classique fondée sur l'analyse de l'homme et de ses passions ainsi que sur la valeur attribuée à son âme et/ou son corps. Ce dialogue frappe par son étendue et la résonance des questions posées : Robert Burton en Angleterre, Elisabeth de Bohême et Baruch de Spinoza en Hollande, ainsi que René Descartes, Le Comte de La Rochefoucauld et Blaise Pascal en France.<sup>1</sup> La question de la connexion des substances occupe la pensée philosophique et littéraire du Grand Siècle et cause le désaccord central entre Descartes et Spinoza.

Malgré sa division épistémologique des substances en *res cogitans* et *res extensa*, Descartes cherche à relier l'âme et le corps et à décrire leur possible interaction. Toutefois, elle lui a causé de nombreux problèmes de définition. Dans le *Traité des Passions* (1649), Descartes déclarait que la glande pinéale - située au milieu du cerveau et agissant avec le corps par les nerfs, le sang ou les esprits animaux - constituait ce lien matériel entre les substances (56).<sup>2</sup> Dans la *Lettre à Elisabeth* (1643), il a expliqué à la reine que la distinction entre l'âme, le corps et l'union entre l'âme et le corps

constituaient « trois genres d'idées ou de notions primitives ». Il a cherché à lui prouver que les choses qui appartenait à leur union « ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul » et qu'il fallait employer son « imagination . . . [pour] concevoir l'union de l'âme et du corps » (28 juin 1643, 1158).<sup>3</sup> Il est ironique, même perturbant, que Descartes ait recours à l'*imagination*, faculté de laquelle il se méfie dans le *Traité des Passions* puisqu'elle échappe souvent au contrôle de la volonté et qu'elle « applique à imaginer quelque chose qui n'est point, . . . une chimère » (48), créant des illusions de certaines choses « si fortement certaines . . . qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement » (52). Pourtant, au lieu de décrire l'interaction des substances par l'*entendement* scientifique, il se résigne à l'*imagination* pour la concevoir, trahissant par là sa difficulté à rassembler les matières, à les *penser* dans leur union.<sup>4</sup> Elisabeth n'hésite pas à confronter Descartes sur l'incohérence de son dualisme et à lui opposer un matérialisme où l'âme et le corps sont profondément unifiés en tant que matière unique. De plus, elle conteste le contrôle rationnel exercé par la volonté humaine et oppose à Descartes « le pouvoir de l'involontaire », tel que l'étude d'Erica Harth l'a mis en relief : « To Descartes's emphasis on the will, she counterposes the power of the involuntary : what happens to will and reason when they are eroded by disease or distracted by personal cares ? » (76) Par la reconnaissance subtile de l'anéantissement de la volonté sous l'empire des passions, Elisabeth de Bohême expose son scepticisme envers l'épistémologie cartésienne.

L'insuffisance de la considération égalitaire des matières constitue aussi le reproche primordial de Spinoza à Descartes. Dans son *Ethique* (1677), Spinoza remarque que son contemporain français « avait conçu l'esprit tellement distinct du corps, qu'il ne put assigner aucune cause singulière ni à cette union ni à l'esprit lui-même, et qu'il lui a été nécessaire d'avoir recours à la cause de l'Univers entier, c'est-à-dire à Dieu » (564).<sup>5</sup> Car on ne peut nier qu'en vidant l'esprit de toute matérialité, Descartes a rendu ce rapport impossible.<sup>6</sup> Spinoza s'écarte délibérément de cette thèse insuffisante et rétablit le rôle du corps dans la compréhension de l'homme moderne. Dans l'*Ethique*, il recourt pour la plupart du

temps au mot latin *affectus* afin de s'éloigner de ce que Descartes appelait - avec une connotation négative impliquée - les passions. Il nomme les affects « les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée et diminuée, aidée ou contenue, et en même temps les idées de ces affections » (413). Comme des puissances nées d'un état corporel altéré, les affects modifient le corps et agissent alors *par la suite* sur les idées. Chez Spinoza, chaque modification corporelle communique le lien étroit entre corps et esprit. L'interdépendance des substances constitue une chaîne permanente où le corps - indicateur initial de quelque altération perçue par le sujet - influe sur l'esprit : « [l]'esprit ne connaît le corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par les idées des affections dont le corps est affecté » (379). Toute activité mentale primaire tourne autour d'expériences physiques que le fameux neurobiologiste Antonio Damasio nommera à notre siècle des « états corporels » (*Descartes' Error* 148-49). La première vérité est celle du *sum* corporel : la connaissance initiale du fait que je suis est impératif pour toute affirmation ou négation de soi, et par conséquent du doute et de la pensée, et non celle du « je pense » pour être. Chez Spinoza, « au lieu d'aller de la connaissance à l'être, du sujet à l'objet, du *je pense* au *je suis*, on va de l'être à la connaissance, de l'objet au sujet, du *je suis* au *je pense* » (Gueroult, *Etudes* 69). L'esprit n'intervient que secondairement tel qu'un miroir : il représente un état corporel et il réagit de façon parallèle à chaque modification physiologique subie.

Non comme Descartes chez qui l'esprit concevait la réalité, Spinoza explique que « [l]'esprit humain ne perçoit de corps extérieur comme existant en acte que par les idées des affections de son propre corps » (*Ethique* 383), ce qui accentue à quel point le corps de l'être humain s'institue comme le centre de la connaissance de soi et de l'entourage et initie une « correspondance » linéaire du corps vers les idées. Spinoza ne savait pas que les voies neurales et humorales constituent le moyen de « transport » de cette correspondance, mais il essaie d'expliquer en détail comment il s'imagine leur communication intime. Cette correspondance se restreint pourtant à une seule direction : celle du corps à l'esprit. D'autres penseurs, tels que Montaigne ou

Malebranche ont aussi examiné l'autre direction - de l'esprit vers le corps - qu'adopte cette interaction, étude approfondie par les découvertes récentes en psychanalyse et en neurobiologie qui constatent également que l'esprit peut agir sur le corps par des éclatements plus manifestes du côté psychique que somatique.<sup>7</sup>

La nouvelle collaboration récente, d'importance accrue, entre neurophilosophes, neurobiologistes et psychanalystes – qui, pendant longtemps, s'étaient ségrégués les uns des autres – indique à quel point notre siècle affirme la nécessité de voir l'être humain dans sa totalité. Cette solidarité a encouragé la recherche d'antécédents holistiques et a mené à un intérêt particulier au discours philosophique du dix-septième siècle, ère à laquelle Damasio accorde l'initiation de nos thèses actuelles. Selon lui, l'âge de la raison n'est donc pas celui de la prédominance du *cogito*, mais celui d'une sensibilité psychologique et de découvertes monistes annonçant de façon clandestine (n'ayant pas la terminologie actuelle) nos découvertes actuelles sur le rôle des affects et renvoyant à la corrélation entre psyché et soma. Les titres de deux de ses livres, *Descartes' Error* (1994) et *Spinoza avait raison* (2003), mettent à jour à quel point la thèse postulée par Descartes se trouve renversée au siècle classique lui-même. Dans *Descartes' Error*, Damasio constate que l'une des erreurs de Descartes consiste à fixer l'initiation de l'existence humaine par l'esprit et non par le corps. Il déplore que la primauté de l'esprit qui en résulte continue à survivre dans le traitement des maladies de nature psychosomatiques au détriment du corps (251), ce qui démontre l'influence démesurée qu'ont eue les thèses cartésiennes dans la pensée occidentale jusqu'à nos jours.

Surin peut être conçu comme un des premiers antagonistes au rationalisme, tel que redécouvert, transformé et réinstauré par Descartes. Ce prêtre se heurte en particulier à la notion de l'autonomie de la volonté et à l'efficacité du contrôle rationnel exercé sur soi-même afin de combattre les passions dérégulées. En même temps, il témoigne d'une profonde compréhension de l'union entre l'âme et le corps où les substances sont ressenties comme *une* substance. Sa tentative de formuler une conception intégrale de l'être humain dans *La Science expérimentale* (1663)

ressort d'une longue maladie vécue personnellement entre 1637 et 1653. Cette maladie rehausse sa vision de l'union holistique entre l'âme et le corps et l'incite dans son récit, de réfléchir sur le rôle qu'acquiert le corps dans l'auto-constitution de l'individu. En même temps, il révoque la notion de la supériorité et de l'indépendance de la faculté mentale. Surin est aujourd'hui surtout remémoré comme un des exorcistes ordonnés à la ville de Loudun où un couvent de jeunes ursulines fut soumis à une possession diabolique. Il réussit à mettre fin à la possession, acte qui l'a rendu célèbre.<sup>8</sup> Or, on ignore souvent qu'à la suite de cet événement historique, ce prêtre jésuite tombe lui-même malade et qu'il souffre d'un mal accablant qu'il nomme alors une obsession : soit une emprise démoniaque de son corps *et* de son esprit. A l'inverse de la possession où généralement, l'âme reste libre, bien que le corps soit possédé, il est affaibli autant physiquement que mentalement.<sup>9</sup> Sa prise de parole à posteriori à travers l'écriture analyse, par l'écriture, les effets de son abatement et conclut par une corrélation entre la souffrance physique et psychique. Lors de sa maladie, le mot « gouffre » acquiert une signification centrale dans son récit et dans sa *Correspondance* en devenant le symbole de la maladie. Il est significatif que le « gouffre » vécu personnellement par Surin renvoie à l'entrelacement entre la manifestation somatique et la psychique et qu'il saisit tout autant l'infirmité totale vécue par le corps que la profonde inhibition mentale. Surin explique qu'il se trouve dans un état où « toutes . . . [ses] passions [sont] en émeute continuelle . . . point de paix, ni de repos ; un trouble, un feu et une impatience continuelle » (*Correspondance* 127), et qui ne le laissent pas respirer « jusqu'à ce qu'elles . . . [l']aient replongé dans ce gouffre et dans ce vide horrible et épouvantable de la mort où . . . [il était] tout abîme » (129).

Surin cherche à exposer à quel point ce gouffre adopte un côté physique et mental. Son aspect corporel se manifeste par une annihilation consécutive des fonctions corporelles essentielles. C'est-à-dire qu'il perd toute autonomie physique, illustrée par son incapacité de marcher, de parler, d'écrire, de manger et de boire. L'importance qu'adopte le corps lors de l'obsession est transmise par l'attachement minutieux avec lequel Surin décrit les étapes de son emprise diabolique : il en vint « à perdre la faculté de tous ses

mouvements, et la parole même et sur la fin de l'automne de cette année [1637] qu'il sortit de Loudun il devint si accablé, qu'il perdit toute la faculté de prêcher et d'agir en la conversation, et tomba dans la plus grande humiliation qu'on se fût pu imaginer» (*Science* 171-72). Surin vit dans la longue période entre 1638 et 1656 dans un état où :

les forces lui défailaient tout à coup, et tomba dans un mal terrible, car il ne pouvait produire aucun remuement de son corps, sans extrême peine, et n'avait ni la puissance de parler, ni de marcher, ni de faire aucune action, qu'avec un extrême tourment ; si lié que ce qui était nécessaire, comme de manger, de marcher, et tous les autres mouvements nécessaires de la vie, lui coûtaient de telle façon que, pour avoir repos, il s'abstenait de tout. (173)<sup>10</sup>

Sa maladie se manifeste donc principalement physiquement, s'emparant brutalement de tout le corps et l'empêche même d'écrire pendant vingt ans. Vu la correspondance prodigieuse de l'auteur, son mutisme lors des années de sa maladie entre 1639-1657 frappe tout particulièrement et expose sa défaillance et son infirmité totale.

Le côté mental de ce gouffre qui se trouve au centre de sa maladie se laisse traduire par une profonde dépression ressentie. De nombreux sentiments mélancoliques, d'angoisse profonde et de suicide accablent Surin lors de son obsession. Le précipice suicidaire se trouve même au centre de sa maladie car son infirmité provoque chez lui le désir de mourir comme unique solution à son dilemme. Son exécution se déroule à travers une série de mécanismes uniquement instinctifs qui dévoilent à nouveau l'activité et le rôle central que joue le corps lors de l'obsession, sans que la réflexion intervienne. Surin écrit :

Comme il entra dedans, il vit la fenêtre ouverte ; il fut jusqu'à elle, et ayant considéré le précipice pour lequel il avait eu ce furieux instinct, il se retira

au milieu de la chambre, tourné vers la fenêtre. Là il perdit toute connaissance, et soudain, comme s'il eût dormi, sans aucune vue de ce qu'il faisait, il fut élané par cette fenêtre, et jeté à trente pieds loin de la muraille, jusqu'au bord de la rivière. (*Science* 180–81)

Nous voyons ici les signes d'une dépression profonde qui surpasse l'expérience de la *dysthymie* — maladie plus modérée bien que perdurante — que le poète latin Lucrèce avait mise en relation avec la mélancolie. Le gouffre qui l'accable est perçu physiologiquement et mentalement.

Surin ose donner de la valeur au discours corporel qui est perçu par l'époque « hors du système, du vraisemblable, du discours dominant de la raison et de la volonté et hors du langage » (Certeau, « Folie du nom » 285). Le corps et ses répertoires variés transmettent physiquement ce que le *logos* humain seul demeure incapable de capter. De nos jours, Damasio renforce le rôle que joue le corps dans l'auto-constitution du sujet, et il nomme la représentation somatique les « émotions », ce qui signifie « mouvement à l'extérieur » (*Descartes' Error* 139). L'état physiologique et mental d'une personne se manifeste d'abord sur le corps à travers les émotions (155). Il est important de saisir que pour Damasio l'émotion (physiologique) précède les « sentiments » (*The Feeling* 283) — évaluations mentales — ainsi que la conscience, et que les répertoires du corps sont les agents primordiaux de l'interaction entre l'esprit et le corps, ce qui est très manifeste dans la maladie de Surin. Damasio explique aussi que l'information provenant de l'état corporel altéré parvient au cerveau à travers des images neurales et sensibles où elle est alors retransformée en sentiments avant d'être complétée par l'intervention de la conscience (318–19). Grâce à ces images perçues dans l'hypothalamus, le cerveau répond à l'état du corps par une action régulatrice avec les émotions et la conscience. Il nomme ces agents des cartes sensorielles à partir desquelles l'encartage du corps se transforme en sentiments (*Looking for Spinoza* 88). Les manifestations sensuelles sont alors des agents significatifs de la corrélation entre le corps et l'esprit puisqu'elles

sont responsables de l'image concrète transmise au cerveau, des sentiments évoqués par la suite ainsi que de la conscience acquise comme résultat ultime. Il est donc important de noter que la connaissance sensuelle fonctionne comme une sorte d'intermédiaire, liant l'état physiologique au mental, et les reliant à nouveau à la raison. A la différence du mouvement sensible au dix-huitième siècle, les perceptions sensorielles n'acquièrent jamais de nos jours une valeur indépendante ni ne sont une voie séparée à la connaissance ou s'opposent à la raison. Au contraire, placés dans une chaîne chronologique, les sens deviennent les agents secondaires — après les émotions — mais significatifs pour l'interaction entre le corps et l'esprit.

Sans avoir la connaissance ni de cette chaîne ni de la terminologie, Surin s'attache pourtant soigneusement aux manifestations sensorielles, répertoire en dehors du langage rationnel dominant, qui à l'époque, constitue un « non-lieu » subversif (Certeau, « Folie du nom » 287). Ce prêtre réadmet les sens, discrédités puis refoulés en tant que trompeurs par le cartésianisme et leur attribue une importance non négligeable. Parmi les renvois fréquents aux sens on pourrait détacher celles où il décrit ressentir « un effet du serrement » (*Science* 169) quand la condition s'empire et à l'inverse, lorsqu'intervient une amélioration de son état, « une grande chaleur » (148), « une telle vigueur en sa poitrine » et une « dilatation dans son sens intérieur » qui « épanouissent » ou « déchargent » le cœur et qui sont toujours ressenties « dans la chair » (169). Stanislas Breton remarque de façon très juste que le langage sensoriel est tout autant chair qu'esprit, et que ce n'est que par une opposition dualiste que nous séparons le sens de l'entendement, distinction qui ne tient pas (33). Surin décrit de façon délicate à quel point les manifestations physiques, l'expérience sensorielle et la souffrance mentale constituent toutes des maillons intrinsèquement liés les uns aux autres. Selon Breton, le verbe « sentir » est souvent employé par Surin en relation avec « voir », « comprendre » ou faire l'expérience de la vérité (80). Ceci implique que ce prêtre ressent l'union profonde du corps avec l'esprit à travers les sens tel que le frémissement, la fièvre ou la roideur paralysante. Surin accentue : « comme ces frémissements ainsi que de fièvre, eussent fait le

commencement, je sentis quelque présence qui me fit étendre et roidir le bras d'une telle manière, que je fus ôté de dessus de mon siège, et puis descendu peu à peu jusqu'à terre, puis étant sur la terre, je fus avec la même roideur qui bandait les muscles et les nerfs, mis comme en croix » (*Science* 262). Il devient clair à quel point Surin s'attache méticuleusement au rôle que jouent le corps et l'esprit lors de sa maladie et la compréhension qui en résulte de leur valeur mutuelle et égale dans l'auto-définition du sujet.

En même temps, Surin ose directement attaquer le rationalisme (pré ou post-cartésien) et sa croyance à la supériorité du rationnel et l'autonomie de la volonté.<sup>11</sup> Il critique hardiment ses confrères et supérieurs qui refusent de comprendre sa maladie, mais qui déclarent que sa souffrance est une chimère : ils « jugèrent que je me flattais trop par une imagination que j'eusse dû vaincre et réprimer » et « condamnaient de faiblesse, de lâcheté, d'imagination ceux qui sont affaiblis de tels maux contre lesquels ils ont une entière impuissance » (*Science* 212). Il est important de mettre l'accent sur les mots « imagination », « réprimer » et « vaincre », terminologie dotée d'une affinité étonnante avec le vocabulaire cartésien. De plus, Surin dénonce les hommes « les plus raisonnables » (212) (indication de leur fidélité aux théories rationalistes) et leur insensibilité à sa souffrance. Ses supérieurs condamnent « sans pitié » son infirmité comme « faiblesse » et « lâcheté » (212). Il y a ici une résonance frappante avec la division cartésienne en « âmes fortes » et « âmes faibles » dans le *Traité des passions* (156). Surin constate plein de rancune que ces hommes « raisonnables » le jugent comme l'âme faible qui se laisse facilement emporter par les passions ou par des chimères, effets purs de l'imagination. Ces hommes cherchent alors à « apprivoiser » l'esprit de Surin, à le « traiter par force » et par extrême « cruauté » (*Science* 213), méthodes violentes qui reflètent leur croyance dans l'autonomie et la supériorité de la volonté.

A ces « ignorants », Surin oppose plusieurs fois son impuissance qu'ils ne sauraient pas comprendre et l'« extrémité » de ses maux vécus qui leur est « inconcevable » (212). Il ose même affirmer que leur méthode s'avère si nocive qu'elle empire l'expérience du gouffre mental vécu jusqu'au point de « l'agonie »

(213) et de l'accablement physique accru : « pour les efforts que j'ai voulu faire, je me suis extrêmement épuisé, et c'est à merveille que je ne me suis détruit tout à fait, et rendu incapable de jamais revenir de là, tant les maux qui me venaient de ces efforts étaient grands et profonds » (212). Sous l'angle réflexif de l'écriture à posteriori, sa désapprobation initiale de la méthode du contrôle rationnel se transforme en un avertissement du danger de celle-ci qui l'aurait presque conduit à la mort. Nous voyons à quel point Surin est ici subversif en osant exprimer une telle critique de façon aussi directe et radicale.

L'expérience du gouffre rapproche Surin du précipice qui menace la protagoniste de *La Princesse de Clèves* (1678). Chez tous deux, la souffrance adopte tant un côté mental que physique et se manifeste visiblement par la somatisation d'un conflit intérieur. Dans le roman de Lafayette, l'aspect somatique de la maladie se manifeste par des maladies feintes et des fièvres violentes qui traduisent à quel point la douleur intérieure convertit sur le corps. Des maux non identifiés traversent la pièce : maladies feintes, douleurs légères, fièvres violentes et souffrances mentales jusqu'à un état proche de la folie ; tous indiquant la souffrance intense de la protagoniste, son anxiété majeure, son désespoir et son agitation mentale et physique. A la fin du roman, « Mme de Clèves, dont l'esprit avait été si agité, tomba dans une maladie violente sitôt qu'elle fut arrivée chez elle » (*Princesse* 313). L'inscription du corps et par le corps est un signe métaphorique et traduit le conflit de Mme de Clèves face à l'éruption d'un amour perturbant qu'elle cherche à refouler mais qui réapparaît consécutivement sous forme de maladie. La maladie est le dernier maillon issu d'une longue souffrance antérieure provoquée par le refoulement de son inclination ineffaçable pour Nemours. Elle démontre comment la douleur intérieure et extérieure interagissent et comment la perturbation intérieure *convertit* sur le corps par l'éclosion de la maladie.

Tandis que la somatisation révèle ostensiblement le conflit intérieur irrésolu de l'héroïne, l'affliction se manifeste aussi, chez elle, tel que chez Surin, par une dépression profonde due à la tentative de se contrôler. Le mot capital « imprimer » est tel que

celui de la « marque » répété dans le roman pour indiquer une émotion qui se manifeste non seulement sur le corps, mais, mais qui s'imprègne durablement et profondément dans l'esprit de Mme de Clèves.<sup>12</sup> D'un côté, la marque de la passion stigmatise la protagoniste d'une façon corporelle, le corps devant le représentant de l'émotion ressentie. Les nombreux rougissements (167, 191), troubles discernables (203, 207, 210, 228, 264), silences gênés et fuites empressées proviennent tous du registre spontané des émotions qui apparaissent de façon visible.<sup>13</sup> Le « mélancolisme » du personnage, abattu par une tristesse profonde, traduit le côté intérieur du conflit vécu car la passion de la princesse de Clèves pour Nemours s'imprime dans le cœur de cette femme d'une façon qu'elle se trouve littéralement implantée à son intérieur en dehors de tout contrôle sur elle-même (Michael Moriarty, « Discourse » 84). L'échec du refoulement de ses sentiments amoureux pour Nemours produit chez elle une tristesse mélancolique profonde.<sup>14</sup>

Toutefois, l'affliction s'extériorise également : l'entourage de Mme de Clèves lit dans son visage, la douleur mentale devenant une marque *visible* du conflit irrésolu à son intérieur. La narratrice raconte que Mme de Clèves se trouvait « dans une tristesse profonde ; la mort de sa mère en paraissait la cause, et l'on n'en cherchait point d'autre » (194), tandis que son affliction mentale - réellement liée à sa passion pour Nemours — s'imprime sur son visage et est exposée au regard des autres. La marque d'un amour inextinguible qui s'est imprimé sur son corps et son esprit indique non seulement l'union profonde entre soma et psyché, mais constitue une manifestation qui dépasse sa conscience et sa volonté.<sup>15</sup> Tandis que Mme de Clèves s'illusionne sur la maîtrise de sa passion, les manifestations corporelles (maladie, fièvre, rougeur, etc.) et son état mental mélancolique (tristesse, désarroi, trouble) révèlent visiblement l'incapacité de l'auto-contrôle.

La souffrance dépressive va de pair avec une certaine agitation nerveuse chez la princesse de Clèves qui semble provenir d'une angoisse sous-jacente que malgré sa tentative de fuir sa passion, de refouler les instincts et de vouloir maîtriser ses pensées, elle ne l'arrivera pas.<sup>16</sup> Cette anxiété apparaît par ses actions répétitives et son mouvement continu qui évoquent les actions réitérées quasi

mécaniquement issues de l'état mental affligé. Depuis Freud, elles nous sommes connues comme un des phénomènes de la compulsion de répétition.<sup>17</sup> Par exemple, l'héroïne du roman s'enferme dans sa chambre, s'interroge plusieurs fois pleine de confusion, fuit la cour, retourne à la cour, cède ou avoue, feint la maladie ou tombe réellement malade, etc. ; chaque acte étant motivé par la recherche de son « repos » et par son « devoir ». Si on ne veut pas parler d'une répétition névrotique, tout au moins ses activités paraissent frénétiques puisqu'elles éliminent automatiquement toute possibilité de trouver ce repos désiré. A l'inverse de Surin, où le corps est visiblement annihilé par son infirmité paralysante, Lafayette fait le portrait d'un corps nerveux, toujours en action, en tant que traducteur du l'état intérieur ébranlé et profondément angoissé.<sup>18</sup>

Freud, en particulier, s'est intéressé trois siècles plus tard aux causes et dimensions de l'angoisse et a expliqué que la névrose angoissée découle d'un état psychique où le sujet est tracassé par la proximité d'un péril imaginé.<sup>19</sup> Tandis que la *Furcht* constitue la peur devant un objet concret dont le sujet est conscient, la *Angst* appartient au manque de définition et à l'absence d'objet spécifique, à quelque-chose que le patient névrotique ne reconnaît pas et qu'il doit d'abord identifier : une peur reliée aux instincts de l'auto conversation de l'être et qui devient traumatique par son manque de définition (« Nachträge » 302-03). Cette perturbation intérieure irrésolue réapparaît (principe de la compulsion de répétition) et se manifeste par une nervosité intérieure, éclate de temps en temps par des attaques angoissées et peut même conduire à la somatisation.

Il est certain que la princesse fuit instinctivement un péril affectif qui demeure insondable, révélé par Mme de Chartres. La mère cherche à *imprimer* chez sa fille la valeur de « l'estime et de la reconnaissance » (*Princesse* 149) envers le sexe masculin, mais simultanément, à l'éloigner du « précipice » dangereux que représente la passion amoureuse désignée par le terme de « l'inclination ». C'est-à-dire que l'inclination est comparée à un état de péril — à un précipice — et la peur de celui-ci est inculquée dans l'esprit de sa fille, produisant chez elle une angoisse profonde

qui est aussi forte que celle de Surin devant sa damnation. Ainsi, Mme de Chartres « n'admirait pas moins que son cœur [celui de la princesse] ne fût point touché » par son mari (150–51), et regarde avec tranquillité « l'estime » et « la reconnaissance » que celle-ci voue à son futur mari. Mais Mme de Chartres craint la « grande impression » (155) qu'a fait Nemours dans le cœur de sa fille et suscite l'effroi de sa fille devant un précipice épouvantable qui reste hors de la parole, sans identification directe avec la personne de Nemours: « Vous êtes sur le bord du précipice » (72). L'imprécision de ce péril traumatisant éveille chez la princesse une appréhension d'un état émotif qui se transformera en véritable angoisse névrotique, tel que l'indiquent ses interrogations désespérées. Il est significatif de constater que l'identification du précipice avec Nemours se manifeste d'abord chez l'héroïne par son interrogation sur « l'inclination » comme sentiment refoulé et tabouisé. Le précipice - c'est-à-dire la *Angst* devant un état « autre » déraisonné et donc périlleux - est alors identique avec « l'inclination », mot qui ne provoque pas la maladie par la suite, mais qui, au contraire est un affect maladif.

Lafayette oppose alors le mot « inclination » à la « reconnaissance » et « l'estime ». Comme ressorts de la tradition précieuse, ces concepts se trouvent immortalisés dans la *Carte de Tendre* de Scudéry. L'inclination est particulièrement significative. Joan DeJean a élucidé l'importance de ce mot pour l'apparition d'une perspective féminine en littérature et a signalé sa reprise par Lafayette. DeJean écrit :

The *Carte de Tendre* features the concept in which the accuracy of Scudéry's psychological realism was most apparent to generations of readers, what she termed *inclination*, a term that may be translated as « penchant » or « propensity », and is clearly related to, but not to be confused with, love at first sight . . . . *inclination*, like *préciosité*, is a strange hybrid, a psychological force whose impact is felt primarily in the legal domain. In *Clélie*, *inclination* is defined as a force of attraction that works against prearranged marriages and

encourages women to rebel against the authority and the values of the patriarchal system. (*Tender Geographies* 87–88)

De même, Jeffrey Peters s'est arrêté sur la connotation « féministe » de ce mot en tant qu'expression du désir de subjectivité et d'autonomie chez la précieuse contre les revendications du mariage socio-économique (*Mapping Discord* 112). Peters déchiffre sur la *Carte de Tendre* que la rivière « inclination » n'a pas de source visible, ne présente aucune origine définissable et coule sans obstacle directement dans « la mer dangereuse » qui mène finalement aux « terres inconnues » (102). Cette singularité remarquable transmet la puissance du fleuve inclination. D'abord, en tant que fleuve et non pas rivière, Scudéry symbolise sa force lorsqu'on y est entraîné car il mène la victime directement à la mer dangereuse du dérèglement affectif et à un terrain indéchiffrable et ténébreux : aux terres inconnues. Le précipice est donc littéralement et symboliquement l'inclination du sujet vers un « inconnu non-défini », qui demeure tabou dans la société du siècle classique, un monde qui — sous l'emprise rationaliste — se défie de tout domaine mental et physique indéfini, incontrôlable et démesuré. Lors de sa perturbation, Mme de Clèves renvoie clairement à son expérience d'un état jusque-là inconnu : elle « n'avait encore osé se l'avouer à elle-même . . . [la] douleur qu'elle sentit de connaître » (169) son intérêt pour Nemours. Le fait de sentir renvoie au plan du sentiment et de la connaissance acquise à travers les affects, mais comme une expérience dont elle se méfie profondément et qu'elle cherche à fuir à tout prix, refoulant la « mer violente » de ses passions.

Lafayette illustre, à travers la princesse, non seulement la suspicion de tout un siècle des passions violentes, tout en particulier de l'amour, mais aussi la souffrance qui est le résultat de l'incrimination de soi et du refoulement de l'inclination libérée. Sa protagoniste est inhibée par la vigilance exercée sur elle-même et la recherche permanente du contrôle sur elle-même. L'épistémologie cartésienne de l'âme faible ou forte, de l'auto-contrôle par l'emploi de la volonté et du recours au raisonnement affecte sérieusement Mme de Clèves, échoue, comme chez Surin,

et mène à une dépression profonde, proche de l'agonie surinienne : « Elle trouva qu'elle s'était ôtée elle-même le cœur et l'estime de son mari et qu'elle s'était creusé un abîme dont elle ne sortirait jamais » (244). L'abîme élucide ici le chancellement de l'héroïne entre deux mondes et deux valeurs : celui de l'empire de la raison et celui où les besoins physiologiques s'expriment librement (Horowitz, *Love and Language* 58).<sup>20</sup> Comme chez Surin, l'expérience de l'abîme est le résultat d'un contrôle permanent exercé sur elle-même qui est imposé par un entourage intransigeant et que Surin et la princesse s'approprient, pensant que c'est la voie juste à suivre. Le précipice chez Lafayette renvoie alors, tel que chez Surin, à une lutte permanente vécue à l'intérieur de la protagoniste entre le non-lieu indéfini, clandestin de l'inclination libre et libérée — action qui heurte les convenances de l'honnêteté et de la préciosité — et l'empire de la raison et du devoir.<sup>21</sup>

Lafayette déclare alors que la souffrance mentale et physiologique chez la princesse de Clèves s'accroît en dépit de la volonté, indiquant l'inefficacité de l'auto-contrôle et l'inutilité de la répression quand l'être est sérieusement affecté. Ne sachant ni calmer ni satisfaire la voix clandestine émanant de la passion, « l'inclination qu'elle avait pour ce prince lui donnait un trouble dont elle n'était pas maîtresse » (*Princesse* 193) et qu'elle « n'était plus maîtresse de cacher » (209). Comme chez Surin, les « marques » (209) de l'inclination éclatent en dépit de son refoulement et lui causent de « cuisantes douleurs » (236). Puis, l'affliction mentale s'aggrave jusqu'à la somatisation physiologique de la « maladie violente » (313), maladie sans diagnostic particulier qui se manifeste par des attaques fiévreuses et un état où se joue sa vie et sa mort. L'emprunte du conflit sur le corps met à jour à quel point l'inhibition des affects s'avère nocive et finalement impossible. Les fièvres délirantes de la princesse, ses saisissements et son désespoir extravagant exposent pleinement les symptômes tant physiologiques que mentaux du refoulement manqué et l'effet négatif que produit l'incrimination mentale et physique de soi-même. De nos jours, la psychanalyste Joyce McDougall explique : « the mind is making use of the body in order to communicate something, to tell a story, and in so doing to prevent forbidden drives and wishes from being

fulfilled » (*Theaters of the Body* 16).<sup>22</sup> Ces symptômes sont exhibés pour assurer la survivance psychique du patient qui éjecte les affects intérieurs et irrésolus sur le corps, ce que McDougall appelle « l'alexithymie », le fait de créer une barrière contre les sentiments (mentaux) par une prédominance de manifestations somatiques (les émotions) (16).

La barrière mentale imprimée depuis son enfance dans son esprit par les revendications de sa mère, puis de son mari « cartésiens » et par une société d'une apparence honnête trompeuse, aboutit à l'éjection des émotions retenues secrètement en dehors de la conscience. Son inclination immuable pour Nemours - ressortant d'un désir d'autonomie de choisir son « époux », tel que décelé par DeJean (106) et, finalement, de se constituer elle-même à travers le choix indépendant qui lui est défendu — est transmise à travers le « assez grand combat en elle-même » (*Princesse* 313) qui la préoccupe, manifestation de l'esprit qui affaiblit ses forces physiques à tel point que « la langueur de sa maladie lui en fit une habitude » (313). La princesse est, tel que Surin, l'être inadapté chez qui les mécanismes de l'auto-contrôle de soi-même échouent de manière drastique. La défaillance du soma et la tristesse mentale qui « *s'imprima* fortement dans son cœur » (313 ; je souligne) en est la marque visible. Le « trouble qui s'éleva dans son âme » (190), qui fait que cette héroïne « ne se reconnaissait plus elle-même » (236) renvoie à l'illusion de la primauté du rationnel et aux conséquences bouleversantes qui en résultent. Chez cette princesse, la supplantation de son inclination se termine par une renonciation aux affects, à l'humanité et aux relations sociales pour une vie (d'ailleurs assez courte) dans l'asphyxie d'un cloître. Le roman clôt par un véritable suicide symbolique qui reflète ce que Jean Mesnard a appelé le monde mélancolique du dix-septième siècle présent derrière le roman (« Couleur du passé » 51).

Nous laissons de côté l'étude de l'anxiété nerveuse qui se manifeste chez d'autres personnages du roman et qui se traduit, chez eux aussi, par des maladies (Nemours, le prince de Clèves et Mme de Chartres en sont les exemples les plus éclatants). Toutefois, la maladie de plusieurs personnages centraux du roman

permet de détecter une angoisse profonde sous-jacente qui est de nature sociale car elle affecte toute une société. L'on pourrait parler dans ce contexte d'un « âge d'anxiété » qui englobe la fin du seizième siècle et qui se prolonge, d'après Lafayette, jusqu'au régime de Louis XIV. J'emprunte ce terme à Renata Saled qui renvoie à la *Angst* de peuples traumatisés par et à la suite de guerres violentes (*On Anxiety* 17). Sans pouvoir entrer en détail dans la question de la névrose angoissée en tant que création endogène d'une maladie collective qui afflige plusieurs générations, même deux siècles consécutifs, il paraît évident que la société de l'époque est tracassée par ses turbulences intérieures et extérieures (les guerres intérieures et extérieures, la Fronde, les longues régences, les mariages politiques, le problème des frontières). L'angoisse sociale est alors – tel que Freud l'a dit – un affect, c'est-à-dire une source pour les inhibitions dirigées contre soi-même. Surin et Lafayette, grands sceptiques de la pensée cartésienne, révèlent l'effroi collectif sous-jacent à leur époque, et illustrent à travers les manifestations de leurs maladies le gouffre existentiel qui accable tout un siècle, inclinant l'être « rationnel » de l'ère vers le précipice d'une « terre inconnue » qu'il refoule, mais que Surin et Lafayette cherchent à explorer dans leurs œuvres en écoutant la voix des affects.<sup>23</sup>

**Harvard University**

#### NOTES

<sup>1</sup> Havre de la liberté et de la pensée indépendante, la Hollande du dix-septième siècle cultivait et rassemblait les nouvelles idées philosophiques et sympathisait avec Descartes qui y cherchait la paix intellectuelle. Creuset du dualisme cartésien et, plus tard, du monisme spinoziste, ce pays joue un rôle non négligeable qui reste à être étudié dans le développement du débat entre Descartes et Spinoza. Cette terre hébergea également Elisabeth, princesse de Bohême, qui s'y était réfugiée avec sa famille après leur défaite politique en Rhénanie-Palatinat et qui, dès 1643, entra dans une correspondance étroite avec Descartes qui se prolongea jusqu'à la mort du philosophe en 1650. Intrigué par l'intelligence de cette princesse et par sa critique de l'union artificielle entre l'esprit et le corps à travers la glande pinéale, il se proposa d'expliquer

davantage l'interaction entre les passions et conçut son dernier ouvrage, le *Traité des Passions* (1649).

<sup>2</sup> Nous laissons de côté les ouvrages antérieurs au *Traité des passions*, afin de nous concentrer sur la dernière œuvre du philosophe et la correspondance avec Elisabeth. Ce dernier traité est inspiré par l'échange épistolaire avec la princesse, Descartes cherchait à y offrir une explication plus satisfaisante de l'interaction entre l'esprit et le corps à travers les passions.

<sup>3</sup> Je suis d'accord avec Maurice Merleau-Ponty qui observe dans *The Incarnate Subject* que la critique contemporaine insiste à démontrer la connexion des substances chez Descartes, mais n'arrive pas à comprendre comment concilier la distinction des essences et leur lien dans le domaine de l'expérience (34). Voir Lisa Shapiro qui parle d'une troisième substance créée par l'union entre l'esprit et le corps (« The Substance » 66). Voir aussi Joseph Almog, *What Am I* ou Deborah Brown et Calvin Normore dans « Traces of the Body » qui parlent d'un dualisme intégratif chez Descartes. Dans *Descartes' Dualism*, Marleen Rozemond se satisfait d'une analyse pointilleuse décevante des *Méditations* où elle envisage de montrer les sensations « as modes of minds as united with the body » (205). Cependant, aucune des ces études n'est satisfaisante pour l'explication de l'union entre les matières. D'autres critiques, comme Stephen Gaukroger et Timothy Reiss contestent la dénégation corporelle chez Descartes. Dans « Denying the Body », Reiss affirme le rôle que joue la matière physique pour la mémoire chez le philosophe français. Voir aussi Gaukroger dans *Descartes, an Intellectual Biography*.

<sup>4</sup> L'imagination est une faculté ambivalente au siècle classique, adoptant une fonction essentielle dans la constitution métaphysique de soi, et une figure appropriée dans les domaines politiques, sociaux et littéraires. Mais elle est également soumise à diverses interrogations face à son contenu réel et sa valeur. La controverse s'étend jusqu'au rôle qu'elle joue dans la conception de l'union entre l'esprit et le corps et dans celle de l'être divin, et elle oppose Descartes à d'autres penseurs comme, par exemple Spinoza et aussi Surin. Des études importantes sur l'imagination dans l'espace

classique sont celles de Pierre Ronzeaud, *L'imagination au XVII<sup>e</sup> siècle* ; Marie-Rose Carré, *La folle du logis dans les prisons de l'âme* ; et Marie-Hélène Huet, *Monstrous Imagination*.

<sup>5</sup> Voilà aussi le point auquel se heurte Antonio Damasio et qui l'a incité à intituler son livre *Descartes' Error*. Selon ce neurobiologiste, il n'y a pas de structure intégrale qui crée le contact entre l'esprit et le corps (voir 54–55).

<sup>6</sup> Voir Damasio, *Spinoza avait raison* 188.

<sup>7</sup> Spinoza n'est pas le premier à préconiser une correspondance entre les matières. Déjà Hippocrate et Galien s'intéressaient à expliquer la corrélation entre le corps et l'esprit à travers les humeurs et distinguaient quatre humeurs principales (le sang, la bile, l'atrabile et le flegme) dont la relation équilibrée signifiait la santé de l'homme. Dès qu'une des humeurs l'emportait sur l'autre, l'harmonie était détruite et il se produisait un état mental démesuré et maladif (tel que la mélancolie) consécutif. L'influence des humeurs sur l'esprit a connu une longue tradition jusqu'au Moyen Age et la Renaissance, et est directement reprise par l'Anglais Robert Burton qui dans son traité *The Anatomy of Melancholy* examine l'interaction entre le corps et l'esprit afin d'y trouver les causes et explications de la mélancolie, mais y constate aussi l'influence de l'esprit sur le corps. Avant Burton, Montaigne a constaté cette correspondance inverse qu'il exposa dans « De la force de l'imagination » des *Essais*. Montaigne y affirme que l'esprit a le pouvoir de provoquer des effets somatiques. Au contraire, Malebranche, se voulant disciple de Descartes, essaie d'expliquer l'erreur qui provient de l'asservissement de la faculté mentale au corps, le dernier restant entouré de méfiance.

<sup>8</sup> Pour une critique historique de la possession des sœurs ursulines à Loudun et le rôle de Surin en tant qu'exorciste, il faut voir : Michel del Certeau, *La Possession de Loudun* ; Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle* ; et Aldous Huxley, *The Devils of Loudun*. L'ouvrage de Certeau offre aussi de nombreux repères sur la vie de Surin. Surin est né à Bordeaux en 1600 d'une famille fortunée. Son père est conseiller au parlement de Bordeaux et sa mère s'entoure des personnes importantes, tel

que la duchesse de Rochefoucauld ou le prince de Conti. A l'âge de 16 ans, Surin entre comme novice chez les jésuites et devient prêtre en 1626. En tant que missionnaire à Marennes, il travaille dans la campagne, mais en décembre 1634, il est ordonné à Loudun comme exorciste du couvent des ursulines. Il devient alors le confesseur de Jeanne des Anges et met fin à la possession de la jeune femme et de ses sœurs religieuses, puis tombe malade. Son obsession diabolique l'accable pendant presque vingt ans.

<sup>9</sup> Dans *La Science expérimentale*, écrite en 1663 mais publiée deux siècles après sa mort, Surin évoque le mystère qui entoure la nature de sa maladie et qui incite à ce que « quelques-uns allaient rechercher jusque dans une race et un horoscope, et par des observations prises de ce qui s'était passé en ma jeunesse, concluant, enfin . . . [qu'] il n'y avait pas sujet d'espérer que cela changeât en mieux . . . [L]a plupart des hommes, mêmes les plus sages, tendaient à dire que ce n'était qu'une humeur mélancolique ou illusion de dévotion, ou fantaisie » (220–21). La difficulté que partagent Surin et ses contemporains à saisir la nature de sa maladie, mais l'intérêt prépondérant qu'elle cause à l'époque, se traduit par la diversité des traités médicaux, des écrits religieux et des explications orales qui visent tous à démontrer l'une des thèses précédemment énoncées. Voir : Pilet de la Mesnardière, Marc Duncan et Guy Patin et la correspondance de Surin lui-même pour plus de renseignements. Surin lui-même appelle sa maladie une « obsession ». Nicholas Paige explique que pendant la possession, les démons s'emparent du corps de la personne affectée tandis que l'obsédé est affligé dans son corps et son esprit (*Being Interior* 186). Katherine Dauge-Roth s'est également arrêtée sur l'importance mentale de l'obsession qui dépasse une possession uniquement physique : Surin « propose en effet une conception de la possession diabolique où non seulement les démons profitent des faiblesses de la personne possédée mais où ils agissent en elle en s'unissant à son âme suivant le modèle mystique de l'union du divin avec l'âme » (« Méditations, figures et expériences » 276).

<sup>10</sup> Dans *La Science expérimentale*, la voix narrative prédominante est celle de la troisième personne. Mais il y a des moments où ce « il » se transforme en « je », soit dans des moments d'agitation et

de remémoration perturbante, Surin emploie la première personne. Il y a donc une oscillation entre la première et la troisième personne.

<sup>11</sup> Susan Sontag déclare la faillibilité de la pensée post-cartésienne du contrôle de soi par la volonté : « Theories that diseases are caused by mental states and can be cured by will power are always an index of how much is not understood about the physical terrain of disease » (55).

<sup>12</sup> *Le Dictionnaire Universel* d'Antoine Furetière contient des entrées tout autant pour « imprimer » que pour « marque ». Sous celle d' « imprimer », l'auteur constate que ce mot se dit d'un côté « des bonnes ou mauvaises qualitez que les corps se communiquent » ; mais aussi qu'on emploie ce terme « figurément en choses morales et spirituelles ». De même, la « marque » s'applique aux choses morales (positives ou négatives) ainsi qu'à la matière. Ces deux mots font donc partie de l'usage quotidien au dix-septième siècle et appartiennent tant au domaine du corps qu'à celui de l'esprit, ce qui indique leur rapprochement dans l'usage courant du dix-septième siècle.

<sup>13</sup> Il est significatif que dans ce contexte, Jean-Daniel Krebs parle de la « Zeichenhaftigkeit des Leibes » (167), de la cartographie du corps qui dévoile le conflit intérieur, point que je ne peux pas développer ici, mais qui est fondamental à la compréhension du rôle que joue le corps lors de la maladie. Thérèse Lassalle-Maraval aussi analyse le répertoire cartographique du corps et du langage verbal qui traduit l'inconscient.

<sup>14</sup> En même temps que passion amoureuse, la conscience de son devoir familial et social fait aussi « des impressions » (277) dans le cœur de la princesse et pèse même si fortement dans sa conscience qu'à la suite du décès de Clèves, elle explique que celui-ci « s'imprima fortement dans son cœur » (277).

<sup>15</sup> Surin aussi détache parmi ces manifestations psychiques en particulier une désolation croissante et un trouble profond qui se transforment en une profonde angoisse : celle d'avoir subi la marque diabolique : « [L]e démon a cette faculté d'imprimer dans

l'âme son sentiment et son idée, en sorte que l'âme soit comme si elle était un diable » (366). L'illusion hallucinante d'être stigmatisé par le Diable cause en lui « les extrêmes désolations et les désespoirs » (405) qui, à nos jours, seraient diagnostiqués comme symptômes d'une dépression permanente. La conversion intervient lorsque ces sentiments traumatisants atteignent directement le corps par l'insomnie ou la paralysie et lorsque, de nouveau à l'intérieur, ils harcèlent Surin, puis accélèrent son épuisement mental car il « ne pouvait plus résister à cette impression » (201).

<sup>16</sup> Louise Horowitz s'attache à la signification de la marque érotique : « The mark of erotic passion is the complete inability to disguise it, and the spontaneous expression of this passion—unnatural silences, blushes, self-conscious gestures—is the surest sign of the mind's loss of control » (58).

<sup>17</sup> Freud explique dans « Jenseits des Lustprinzips » [Au-delà du principe du plaisir] que la compulsion de répétition est un processus inconscient et complexe, mais toujours motivé psychologiquement par l'instinct de la recherche d'un repos perdu qui est issu de la mort (instinct de la mort). Parmi les formes de la compulsion de répétition se trouve le « fort-da », la situation où une personne affectée qui se définit comme la « victime » passive d'un événement s'engage dans des actions répétitives. Sans donnant de réponse définitive à ce dilemme, Freud propose seulement comme explication que cette répétition serait un moyen de maîtriser la situation initiale perturbante (voir 213–72). Sans voulant diagnostiquer les démarches de la princesse, il est évident qu'elles témoignent d'un certain cycle de répétition qui illustre sa souffrance autant que la réapparition des maladies feintes et des fièvres violentes qui l'accablent. Il est même évident que ces actions se dirigent vers un but précis : la recherche du repos physique et mental et qu'elles sont donc motivées psychologiquement.

<sup>18</sup> Ma lecture du refoulement du conflit intérieur chez la princesse de Clèves et la recherche désespérée du repos ainsi que la souffrance que lui cause cette recherche a été influencée par les études de Joan deJean, Michael Danahy, Jean-Michel

Delacomptée, Harriet Stone, Louise Horowitz, Michael Danahy et Michael Koppisch.

<sup>19</sup> A l'inverse de l'usage quotidien qui aligne « tracas » aux soucis d'ordre matériel ou de la vie quotidienne, j'utilise le mot « tracas » dans sa connotation psychanalytique, soit pour parler un problème psychique profond. Chez la princesse, la préoccupation angoissée avec son « repos » introuvable et le refoulement de ses sentiments amoureux produisent sa souffrance prolongée et mènent finalement à la conversion où la maladie somatique traduit le conflit latent vécu intérieurement. Tel que le constate correctement Louis MacKenzie, Mme de Clèves, souffre de l'intériorisation d'une notion de culpabilité qui l'amène à s'accuser elle-même et à se livrer aux scénarios tracassants de son auto-condamnation intérieure (« Jansenist Resonances » 42).

<sup>20</sup> Il y a une résonance cachée entre le « précipice » pascalien et celui du roman de Mme de Lafayette. Est-ce le mouvement d'un monde (chaste) à un autre (immoral) que la femme écrivain suggère implicitement par cette image ? Horowitz l'interprète ainsi : « ... falling from one world into another, engendering dispersion of the self and its alienation from a preliminary set of values » (58). Le symbole du « précipice » est certainement un reflet taciturne de la pensée janséniste que le monde des passions détourne l'homme de Dieu et l'emporte vers la chute, soit-elle mondaine ou plus spécifiquement sexuelle.

<sup>21</sup> Coulommiers est l'unique endroit qui permet à Madame de Clèves de vivre ses passions dans son imagination et de se libérer momentanément des codes sociaux. Michael Danahy explique qu'à l'inverse de l'inhibition des affects à la cour, cet endroit lui permet de vivre ses émotions physiques de la princesse et de traduire verbalement ses sentiments (*The Feminization* 119). J'ajouterais que les séjours à Coulommiers interrompent le cycle de la répression et constituent un moment où la princesse avoue à elle-même (puis à son mari) la puissance de ses affects. Par exemple, lorsque la princesse fait des nœuds des mêmes couleurs que portait Nemours, on voit que « sur son visage [se répandaient] les

sentiments qu'elle avait dans le cœur » (281). Le cycle du refoulement y est interrompu jusqu'au moment de l'aveu.

<sup>22</sup> Michel de Certeau appelle, comme moi, ce phénomène chez Surin (et Lafayette) « la théâtralisation de l'altérité du corps » (275).

<sup>23</sup> Voir l'étude de Mitchell Greenberg, *Baroque Bodies*, pour une étude des mécanismes politiques et sociaux du refoulement corporel sous l'absolutisme.

### Ouvrages cités

Almog, Joseph. *What Am I ? Descartes and the Mind-Body Problem*. Oxford : Oxford , 2002.

Breton, Stanislas. *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*. Paris : Cerf, 1985.

Brown, Deborah et Calvin Normore. « Traces of the Body : *Cartesian Passions*. » *Passion and Virtue in Descartes*. Ed. Byron Williston et André Gombay. New York : Humanities Books, 2003. 83–106.

Carré, Marie-Rose. *La folle du logis dans les prisons de l'âme : études sur la psychologie de l'imagination au dix-septième siècle*. Paris : Klincksieck, 1998.

Certeau, Michel de. « Folie du nom et mystique du sujet. » *Folle vérité : Vérité et vraisemblance du texte psychotique*. Ed. Julia Kristeva et Jean-Michel Ribettes. Paris : Seuil, 1979.

———. *La possession de Loudun*. Paris : Gallimard, 1990.

Damasio, Antonio. *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York : Putnam, 1994.

- . *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando : Harcourt, 2003.
- . *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*. Trad. Jean-Luc Fidel. Paris : Odile Jacob, 2003.
- Danahy, Michael. *The Feminization of the Novel*. Gainesville : University of Florida Press, 1991.
- Dauge-Roth, Katherine. « Méditations, figures et expériences de l'autre vie : Jean-Joseph Surin à la rencontre du démoniaque. » *L'Autre au XVIIème siècle*. Eds. Heyndels, Ralph et Barbara Woshinsky. Actes du 4è colloque du Centre International de Rencontres sur le XVIIè siècle. University of Miami 23 au 25 avril 1998. Biblio 17. Tübingen : Narr, 1999 : 375–84.
- DeJean, Joan. *Tender Geographies. Women and the Origins of the Novel in France*. New York : Columbia UP, 1991.
- Descartes, René. *Traité des passions suivi de la Correspondance avec la Princesse Elisabeth*. Paris : 10/18, 1965.
- Freud, Sigmund. « Jenseits des Lustprinzips. » *Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe*. Tome 3. Frankfurt : Fischer, 1975. 213–72.
- . « Nachträge. » *Hysterie und Angst*. Studienausgabe Tome 6. 8<sup>ème</sup> éd. Frankfurt : Fischer 1994. 295–305.
- Gaukroger, Stephen. *Descartes, an Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Greenberg, Mitchell. *Baroque Bodies. Psychoanalysis and the Culture of French Absolutism*. Ithaca : Cornell UP, 2001.
- Gueroult, Martial. *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. New York : Olms, 1970.

- Harth, Erica. *Cartesian Women. Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*. Ithaca : Cornell UP, 1992.
- Horowitz, Louise. *Love and Language. A Study of Classical French Moralistic Writers*. Columbus : Ohio UP, 1977.
- Huet, Marie-Hélène. *Monstrous Imagination*. Cambridge : Harvard UP, 1993.
- Huxley, Aldous. *The Devils of Loudun*. New York : Harper & Row, 1952.
- « Imprimer. » *Le dictionnaire universel d'Antoine Furetière*. Paris : Le Robert, 1978.
- Krebs, Jean-Daniel. « Dissimulation und Kommunikation der Affekte in Madame de Lafayette's *Princesse de Clèves* und Zesens *Adriatische Rosemund*. » *Die Affekte und ihre Repräsentation in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit*. Jahrbuch für internationale Germanistik 42. Eds. Jean-Daniel Krebs. Bern : Lang, 1996. 163–74.
- Lassalle-Maraval, Thérèse. « Pour ne pas en finir avec 'La Princesse de Clèves' ou du 'dire' comme mode du 'faire.' » *Eros in Francia nel Seicento*. Ed. P.A. Jannini, G. Dotoli et E.P. Carile. Paris : Nizet, 1987. 299–309.
- MacKenzie, Louis. « Jansenist Resonances in *La Princesse de Clèves*. » *Approaches to Teaching Lafayette's The Princess of Clèves*. Eds. Faith Beasley et Katharine Ann Jensen. New York : MLA, 1998. 38–46.
- Mandrou, Robert. *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Une analyse de psychologie historique*. Paris : Plon, 1968.
- McDougall, Joyce. *Theaters of the Body : A Psychoanalytical Approach to Psychosomatic Illness*. New York : Norton, 1989.

- . *Theaters of the Mind : Illusion and Truth of the Psychoanalytic Stage*. New York : Bunner&Mazel, 1991.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Incarnate Subject. Malebranche, Biran and Bergson on the Union of Body and Soul*. Trad. Paul B. Milan. Eds. Andrew G. Bjelland Jr. et Patrick Burke. New York : Humanities Books, 2001.
- Mesnard, Jean. « La couleur du passé dans *La Princesse de Clèves*. » *Création et Recréation. Un Dialogue entre Littérature et Histoire. Mélanges offerts à Marie-Odile Sweetser*. Ed. Claire Gaudiani et Jacqueline Van Baelen. Tübingen : Narr, 1993, 43–51.
- Moriarty, Michael. « Discourse and the Body in *La Princesse de Clèves*. » *Paragraph 10* (1987) : 65–86.
- Paige, Nicholas D. *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2001.
- Peters, Jeffrey N. *Mapping Discord. Allegorical Cartography in Early Modern French Writing*. Newark : University of Delaware Press, 2004.
- Pioche de la Vergne, Comtesse de Lafayette, Marie-Madeleine. *La Princesse de Clèves et autres romans*. Préf. et éd. Bernard Pingaud. Paris : Gallimard, 1972.
- Reiss, Timothy. « Denying the Body ? Memory and the Dilemmas of History in Descartes. » *Journal of the History of Ideas 57.4* (1996) : 587–607.
- Ronzeaud, Pierre, éd. *L'imagination au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Champion, 2002.
- Rozemond, Marleen. *Descartes's Dualism*. Cambridge : Harvard UP, 1998.

- Saled, Renata. *On Anxiety. Thinking in Action*. London : Routledge, 2004.
- Shapiro, Lisa. « The Structure of The Passions of the Soul and the Soul-Body Union. » *Passion and Virtue in Descartes*. Eds. Byron Williston et André Gombay. New York : Humanities Books, 2003. 31–79.
- Sontag, Susan. *Illness as Metaphor*. New York : Vintage, 1978.
- Spinoza. “L’Ethique.” *Oeuvres complètes*. Trad. Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Mishrahi. Paris : Gallimard, 1954. 302-596.
- Surin, Jean-Joseph. *Correspondance*. Ed. Michel de Certeau. Paris : Brouwer, 1966.
- . *Triomphe de l’amour divin sur les puissances de l’enfer. La Science expérimentale*. Grenoble : Million, 1990.
- Tellenbach, Hubert. *Melancholie. Zur Problemgeschichte. Typologie, Pathogenese und Klinik*. Berlin : Springer, 1961.