

Psychologie cartésienne comme réforme de l'entendement

Pour commencer, je constaterais d'abord que ce qu'on a d'habitude de nommer la psychologie proprement dite de Descartes peut être considérée de notre point de vue comme une psychologie réaliste. Et cela, tout bonnement, dans plusieurs sens, surtout dans celui-ci (qui pourrait servir d'une sorte de conclusion ici) : qu'aux yeux de notre auteur un contenu par excellence éthique (amour, bonté, ...) ne peut jamais être posé directement et consciemment comme tel par un individu pris au sens psychique, donc par un individu « réel ».

Descartes a souvent été préoccupé par le souci de la direction intellectuelle et morale de la conduite humaine. Pour ne citer qu'un seul endroit, je rappellerais ce qu'il a dit de la fonction de la philosophie dans la Lettre-Préface de ses *Principes* : « cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas¹. » « Nous conduire en cette vie » : ce n'est pas une tâche, un objectif moral ou éthique qu'on pourrait accomplir par l'intermédiaire de la « direction », mais plutôt une simple opération pratique ou pragmatique, sans valeur éthique. Quand Descartes veut « régler nos mœurs », il veut tout simplement mettre de l'ordre dans toutes nos manifestations conscientes et/ou psychiques. Cette comparaison avec la « vision » est d'ailleurs très instructive, parce que « l'usage de nos yeux » veut signifier que cette direction de « nos pas », bien qu'elle se réalise en fonction de ce que nous voyons autour de nous, ne se fasse pas pour autant « consciemment ». Ainsi le réglage de « nos pas » n'est pas une pure démarche scientifique, on ne peut pas voir en lui un résultat automatique d'une analyse consciente ou une conséquence logique d'une opération mentale. Il s'agit plutôt d'une espèce de coordination, d'une certaine harmonie (« préétablie » ?) entre ce que nos organes sensoriels nous représentent et ce que nous faisons réellement. Et il est important à noter que tout cela se passe sans contact direct, sans influence immédiate du travail intellectuel qui se déroule en nous et notre activité réelle que nous accomplissons dans le monde réel.

Il reste néanmoins un problème qui consiste notamment en ce que cette harmonie (ou l'articulation spéciale) de la partie intellectuelle et la partie pratique au sein de notre conduite peut provoquer parfois de conflits. C'est un mérite de Descartes de ne pas vouloir les supprimer. Il n'affirme surtout pas que dans un tel

¹ Tous les textes des ouvrages différents de Descartes que nous utilisons ici sont cités d'après l'édition suivante : DESCARTES, René, *Œuvres et Lettres* (textes présentés par André Bri-doux), Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1953, p. 558.

conflit ce soit toujours notre entendement qui doive l'emporter. Dans son traité sur les *Passions de l'Âme* il énumère les raisons qui peuvent empêcher – comme il écrit – que l'âme « puisse entièrement disposer de ses passions ». Ainsi, par exemple, quand notre âme se rend fort attentive à quelque chose « elle peut aisément surmonter les moindres passions » – affirme-t-il –, « mais non pas les plus violentes et les plus fortes »². Cependant cet événement psychique ne se transforme pas en un processus physiologique ou biologique, étant donné que le composant par excellence humain, la volonté, reste jusqu'au bout présente dans l'agitation des esprits animaux afin de « ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs de ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps »³. C'est ainsi qu'il n'y a pas de conflit proprement dit entre le corps et l'âme sauf ce cas particulier « quand la même cause qui excite en l'âme quelque passion excite aussi certains mouvements dans le corps auxquels l'âme ne contribue point et qui elle arrête ou tâche d'arrêter sitôt qu'elle les aperçoit »⁴. Un conflit ne vient donc que du fait que les deux parties du « mixte » humain réagissent à la fois au monde extérieur. Mais en même temps ce type de conflit trouve sa résolution « par la nature », parce qu'il y a des gens « en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent » – et c'est là la définition des âmes les plus fortes⁵. Selon les vœux peu formulés – mais sous-entendus – de Descartes, l'âme doit (ou devrait) être forte de cette manière-là en chacun de nous. Dans le meilleur des cas il arrive que cette « harmonie » désirable des deux composants de l'existence humaine puisse se réaliser spontanément dès la naissance dans les âmes les plus fortes, mais dans la plupart des cas (quand il s'agit des âmes moins fortes) il faut la créer artificiellement par une espèce de pratique psychologique. C'est ce que nous voyons s'effectuer justement dans les âmes faibles qui « ne font jamais combattre leur volonté avec ses propres armes, mais seulement avec celles que lui fournissent quelques passions pour résister à quelques autres ». Et dans une telle âme la volonté doit être rangée du côté de l'entendement parce que « ses armes » ne sont que « des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie »⁶.

Il n'est donc pas admissible que les passions dominent la totalité de la vie psychique parce que chaque émotion du corps n'est en rapport qu'avec des faits particuliers qui ne peuvent jamais s'ordonner d'eux-mêmes en une totalité do-

² Art. 46, *Op. cit.*, p. 717 et 718.

³ *Ibid.*

⁴ *Op. cit.*, p. 719.

⁵ *Op. cit.*, p. 720.

⁶ Art. 48, *Op. cit.*, p. 720.

tée d'un sens quelconque. Puisque les passions ainsi déterminées ne fourniront jamais des éléments nécessaires pour la direction des actes humains, il arrive rarement, selon Descartes, qu'on rencontre des âmes « faibles »

... dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti et, l'employant à combattre contre elle-même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être⁷.

D'après cette thèse cartésienne, les individus humains ont non seulement « des jugements déterminés, suivant lesquels ils règlent une partie de leurs actions », mais nous sommes même autorisés à affirmer avec Descartes « que les âmes sont plus fortes ou plus faibles à raison de ce qu'elles peuvent plus ou moins suivre ces jugements et résister aux passions présentes qui leur sont contraires »⁸.

Comment caractériser cette vie psychique ? Si l'on commence par se référer à des catégories de la logique, on peut voir tout de suite qu'elles tombent sous la compétence de cette catégorie de « la particularité » qui se trouve en opposition avec celles de « l'individualité » et de « l'universalité ». Selon le Descartes des *Passions de l'Âme* ce sont nos « sens extérieurs » qui se trouvent censés représenter pour nous l'individualité des objets, étant donné que certaines de nos « passions » nous mettent en contact physique avec des faits individuels du monde extérieur. Il est à noter, en passant, que ces « passions » peuvent rester présentes « à notre pensée en même façon que les objets sensibles y sont présents pendant qu'ils agissent contre les organes de nos sens »⁹. De tout ce qui précède il est donc permis de tirer cette conclusion : afin que les existants extérieurs puissent exercer une influence quelconque sur nos organes de sens, il faut d'une part qu'ils soient présents physiquement. Mais ce n'est pas suffisant pour un processus réel de perception. On a besoin encore, d'autre part, d'une autre opération psychique, cette fois de « second degré » (mentale ou intellectuelle) pour ne pas se perdre au cours de la description du mécanisme de la perception dans des termes techniques de physiologie et de biologie. On a besoin donc d'un jugement aussi.

Ainsi la fonction du jugement qui nous intéresse ici de plus près peut être déterminée de la manière suivante : c'est lui qui donne forme aux objets de notre expérience personnelle. De ce fait il se place au niveau de la catégorie de la « particularité », comme nous le voyons dans l'article 23 des *Passions de l'Âme*, selon lequel le son et la lumière

⁷ *Ibid.*

⁸ *Op. cit.*, p. 721.

⁹ Art. 46, *Op. cit.*, p. 718.

... sont deux diverses actions qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvements en quelques-uns de nos nerfs, et par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'âme deux sentiments différents, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes, que nous pensons voir le flambeau même et ouïr la cloche, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux¹⁰.

Donc, c'est avec le concours du jugement intellectuel que se forment toutes nos sensations (le son, la lumière, etc.) qui ne sont à l'origine que des mouvements physiques causés par des objets qui sont à l'extérieur de notre corps. Même si Descartes veut parler des passions « en tant que physicien » – comme il l'affirme dans cet échange de courrier qui figure comme préface à la tête des *Passions de l'Âme* – il ne peut le faire que jusqu'à un certain point, au-delà duquel (même selon sa propre conception) il faut qu'un jugement intellectuel intervienne afin de constituer une vraie perception. En fin de compte c'est grâce à lui que notre comportement (épistémologique de même que pratique) envers la réalité extérieure puisse devenir une réaction complète. Mais, puisqu'un tel jugement ne peut jamais être que d'une hypothèse (dans l'article 23 des *Passions* : nous rapportons tellement les sentiments causés par les mouvements « aux sujets que nous supposons être leurs causes, que nous pensons voir le flambeau même et ouïr la cloche¹¹ ») ainsi le degré de réalité de notre réaction est aussi en fonction du niveau de vérité du jugement. C'est ce que réaffirme Descartes à la fin de l'article 49 des *Passions* quand il dit qu'il y a une

... grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité, d'autant que si on suit ces dernières, on est assuré de n'en avoir jamais de regret ni de repentir, au lieu qu'on en a toujours d'avoir suivi les premières lorsqu'on en découvre l'erreur¹².

La vérité, si elle se produit dans l'homme, peut avoir assez de force pour changer son comportement. Elle intervient dans les différents mouvements qui se produisent dans le corps (surtout dans ceux des esprits animaux) et par là elle peut imposer une nouvelle direction à un mécanisme corporel. Si Descartes semble être tenté par la domination de l'entendement dans n'importe quelle conduite humaine, c'est à cause de ce pouvoir réel et effectif qu'il préfère attribuer à tout jugement vrai. C'est ce qui ressort avec éclat de la comparaison avec la vie animale dans l'article 50 à la fin de la première partie des *Passions* où il conclut.

Puisqu'on peut – écrit-il –, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir

¹⁰ Art. 23, *Op. cit.*, p. 707.

¹¹ C'est nous qui soulignons.

¹² Art. 49, *Op. cit.*, p. 721.

un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire¹³.

Par son exemple « des chiens couchants » qui se trouve dans ce même article, Descartes veut nous suggérer « un empire très absolu » de la raison sur les passions – ce qui semble être en opposition totale avec notre thèse initiale, selon laquelle ce n'est pas une espèce de subordination que nous trouvons entre les deux parties (sensible et intellectuelle) du « mixte humain », mais, au contraire, une sorte d'harmonie (le plus souvent « naturelle »). Mais, malgré les nombreux exemples de ce genre qu'on peut rencontrer dans toute l'œuvre cartésienne, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit facilement de ce que même dans cette comparaison de l'article 50 que nous venons de citer il s'agit d'une pratique (et non seulement d'une déduction logique pure et simple) qu'il faut mettre en route (il faut « dresser, conduire » les passions, en cas échéant). À côté des opérations purement mentales et subjectives, nous trouvons donc toujours une pratique adéquate chez Descartes qui leur correspond. Ainsi cet « empire très absolu » de la raison dont il parle ne peut être entendu qu'au sens figuré, mais en réalité il n'est qu'une apparence.

Et nous ne voyons que mieux s'accroître cette apparence si nous lisons ce que Descartes écrit sur les « vraies vertus » dans la dédicace à la princesse Élisabeth à la tête de ses *Principes de la Philosophie*. Nous y retrouvons d'abord presque la même classification des vertus que celle des volontés dans les *Passions*. « Pour ce qui est des vraies vertus – dit-il – elles ne viennent pas toutes d'une vraie connaissance, mais il y en a qui naissent aussi quelques fois du défaut ou de l'erreur ». Puisqu'il est impossible de les unifier les unes avec les autres, « on leur a aussi donné divers noms ». Mais celles, par contre, « qui sont si pures et si parfaites qu'elles ne viennent que de la seule connaissance du bien sont toutes de même nature, et peuvent être comprises sous le seul nom de la sagesse »¹⁴. Mais la « connaissance du bien » n'est pas une forme logique unificatrice qui voudrait supprimer la diversité des phénomènes éthiques et la « sagesse » qui en découle n'est pas à plus forte raison une notion rationnelle non plus. Descartes donne cette définition de la sagesse : « quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de la raison le mieux qu'il est en son pouvoir, et de faire en toutes ses actions ce qu'il juge être le meilleur, est véritablement sage autant que sa nature permet qu'il le soit »¹⁵.

Cette unification qui se trouve derrière la sagesse est plutôt une activité morale accessible à tout le monde et non pas un privilège intellectuel. Chacun de

¹³ Art. 50, *Op. cit.*, p. 722.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 554.

¹⁵ *Ibid.*

nous peut y parvenir s'il est capable de garder un certain équilibre psychique. Afin d'y arriver il est nécessaire (et il suffit) pour un sujet moral « une volonté ferme et constante d'user toujours de la raison le mieux qu'il est en son pouvoir » et Descartes n'oublie pas d'ajouter : « par cela seul il est juste, courageux, modéré et a toutes les autres vertus, tellement jointes entre elles qu'il n'y en a aucune qui paraisse plus que les autres¹⁶ ». Pour mettre ensemble ces diverses vertus il s'agit plutôt d'une synthèse pratique que d'une conséquence logique qui provoquerait automatiquement un résultat donné. Peut-être les vertus perdraient-elles quelque chose de leur éclat par le fait qu'elles sont unifiées sous le nom de la sagesse, parce que « le commun des hommes les remarque moins » – nous avertit Descartes – (« encore qu'elles soient beaucoup plus parfaites que celles que le mélange de quelque défaut fait éclater ») et ainsi « on n'a pas coutume de leur donner tant de louanges¹⁷. Mais nous voyons s'imposer ici la même conclusion : la sagesse est aussi une forme, si l'on veut, mais non pas une forme logique et abstraite qui serait indifférente par rapport au contenu qu'il contient. Elle est une forme pratique et pleine qui permet le fonctionnement (à la fois divers et unifié) des vertus différentes. Et, par là, c'est toute notre vie psychique qui se transforme en une activité complexe, tout en perdant son caractère passif qui ne pouvait être auparavant qu'un objet des examens scientifiques.

Mais il est intéressant de remarquer que la sagesse, même si elle n'est pas un privilège des hommes intelligents, même si elle est accessible pour chacun de nous, Descartes ne la trouve pas égale chez tous les individus. La raison en est que des deux conditions qui sont requises par la sagesse n'est, selon lui, que « celle qui consiste en la volonté que tous les hommes puissent également avoir, d'autant que l'entendement de quelques-uns n'est pas si bon que celui des autres ». Mais cette inégalité en matière des entendements ne modifie pas la perfection de la sagesse, parce que la capacité intellectuelle ne joue pas ici le rôle d'un critère abstrait et théorique. C'est-à-dire ceux, dit Descartes, « qui n'ont pas le plus d'esprit puissent être aussi parfaitement sage que leur nature le permet, et se rendre très agréable à Dieu par leur vertu, si seulement ils ont toujours une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront, et de n'omettre rien pour celui qu'ils ignorent¹⁸. Cette sagesse n'est pas déterminée par le nombre des connaissances vraies : c'est plutôt une sorte de proportion qui doit entrer en jeu ici. Cela veut dire que par rapport à cette résolution de « faire toujours le bien » le nombre (la quantité) des connaissances de ce bien n'est pas un facteur décisif. Ce qui compte c'est la volonté et le reste (« combien de biens je connais ? etc. ») ne dépend que de notre nature.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Op. cit.*, p. 554–555.

Pourtant, une chose est sûre. Notamment que la sagesse cartésienne chez un individu contient d'autant plus de perfection que son entendement est plus excellent. C'est ce que Descartes affirme en disant que ceux « qui, avec une constante volonté de bien faire et un soin très particulier de s'instruire, ont aussi un très excellent esprit, arrivent sans doute à un plus haut degré de sagesse que les autres »¹⁹. Descartes répète ici ce qu'il venait de dire plus tôt du cinquième degré de la sagesse dans sa Lettre-Préface des *Principes de la Philosophie*. Si le mot « philosophie » signifie en général « l'étude de la sagesse » et si « par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts » et si, enfin, « afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes [...] c'est-à-dire des principes », il est évident que tout cela ne peut être que le cinquième degré « pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haute et plus assurée » qui est « de chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir »²⁰. Et, comme chaque fois, que Descartes nous dresse un tableau complet du savoir humain, cette sagesse aussi, dont il s'agit ici, arrive à son point culminant dans une morale, ou, comme il écrit, dans « la plus haute et la plus parfaite morale qui, présupposant une dernière connaissance des autres sciences est le dernier degré de la sagesse »²¹. Il est à observer que même dans une telle situation extrême où Descartes semble à bien des égards anticiper sur le « savoir absolu » hégélien, où il reste dans un registre purement épistémologique, il garde quand même un aspect pratique et parle d'une morale (c'est-à-dire d'une expérience individuelle) qui n'est pas une conséquence automatique des connaissances vraies. Afin donc que la vérité vienne au monde – dirais-je dans des termes « existentialistes » – il faut bien qu'il y ait une volonté vive, présente et personnelle qui la prenne en charge.

Et c'est ainsi que nous arrivons à formuler un peu plus nettement notre conclusion. Tout d'abord, nous pouvons tenir comme établi que la psychologie cartésienne n'est pas une psychologie « physiologiste » de même qu'elle n'est pas « intellectualiste » non plus. Pour illustrer cette thèse j'aimerais bien évoquer ici en quelques mots l'article 85 des *Passions* de Descartes où il parle d'une « distinction » commune dans la haine et l'amour. Cette « distinction » consiste, dit-il, « en ce que les objets tant de l'amour que de la haine peuvent être représentés à l'âme » par deux façon différentes, c'est-à-dire ou bien « par les sens extérieurs, ou bien par les intérieurs et par sa propre raison ». Mais tout cela ne pourrait être

¹⁹ *Op. cit.*, p. 555.

²⁰ *Op. cit.*, p. 557 et 560.

²¹ *Op. cit.*, p. 566.

ainsi que si les objets de ces passions (amour – haine) sont imprégnés de fond en comble par des jugements. Ces objets se transforment ensuite en fonction de ces jugements et ils deviennent d'une part le bien et le mal. « Car nous appelons communément bien ou mal – écrit Descartes – ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature », mais « nous appelons beau ou laid », d'autre part, « ce qui nous est ainsi représenté par nos sens extérieurs ». Et il ajoute que de cette classification « naissent deux espèces d'amour, à savoir, celle qu'on a pour les choses bonnes, et celle qu'on a pour les belles ». Mais Descartes insiste tout de suite sur le fait que les passions qui arrivent par les sens extérieurs « ont coutume d'être plus violentes que les autres espèces d'amour ou de haine, à cause que ce qui vient à l'âme par les sens la touche plus fort que ce qui lui est représenté par sa raison ». Pourquoi ? Descartes nous reste en dette avec la réponse parce qu'il semble hésiter entre les deux opinions contradictoires dont le conflit demeure aussi irrésolvable. C'est pourquoi il nous conseille de prendre en considération que s'il est vrai, d'une part, que « ce qui vient à l'âme par les sens la touche plus fort », mais les passions qui se font ainsi « ont ordinairement », d'autre part, « moins de vérité », « même ce sont celles-ci qui trompent le plus ». Ainsi le conseil cartésien est le suivant : au lieu de se laisser conduire par elles, au contraire, « on doit le plus soigneusement se garder » d'elles²².

Selon Descartes il est difficile à réconcilier la morale et l'esthétique dans la vie quotidienne. Mais quand il nous explique dans l'article 94 des *Passions* la genèse des deux espèces d'amour et de haine (c'est-à-dire « comment ces passions sont excitées par des biens et des maux qui ne regardent que le corps ») nous voyons un certain rapprochement entre elles qui se fait sur le plan sentimental de notre vie psychique. Il s'agit d'une coopération spéciale entre passion et entendement dont un exemple pourrait être le chatouillement. Chaque « sentiment agréable » – écrit Descartes – « consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs qui serait capable de leur nuire s'ils n'avaient assez de force pour lui résister ou que le corps ne fût pas bien disposé ». Cette modération des mouvements forts « fait ensuite une impression dans le cerveau » qui représente à son tour cette force « à l'âme comme un bien qui lui appartient, en tant qu'elle est unie avec le corps, et ainsi excite en elle la joie »²³.

Un contact physique en général (un « chatouillement ») se trouve donc nuisible pour le corps, ainsi ce chatouillement dont il s'agit ici, tout en gardant son caractère immédiat, ne peut être considéré comme physique, mais esthétique. C'est ce qui semble ressortir du moins des analyses de Descartes sur la nature de la joie. Il continue donc : en se référant à ce qu'il vient de dire,

²² Art. 85, *Op. cit.*, p. 735.

²³ Art. 94, *Op. cit.*, p. 739–740.

... c'est presque la même raison qui fait qu'on prend naturellement plaisir à se sentir émouvoir à toutes sortes de passions, même à la tristesse et à la haine, lorsque ses passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représenter sur un théâtre ou par d'autres pareils sujets, qui, ne nous pouvant nuire en aucune façon, semblent chatouiller notre âme en la touchant²⁴.

En bref, au niveau des passions nous pouvons faire la distinction suivante : il y a des émotions qui se produisent sous l'effet d'un contact physique et il y en a d'autres (« intellectuelles ») qui sont « presque » comme celles-là, mais dont à l'origine nous ne trouvons aucun contact physique. Leur coopération (ou, du moins, leur co-présence) se fait spontanément selon l'article 91 des *Passions*, c'est-à-dire, écrit Descartes, « pendant que l'âme est jointe au corps cette joie intellectuelle ne peut guère manquer d'être accompagnée de celle qui est une passion ». Ce fonctionnement commun est fondé sur le fait que même une idée abstraite d'un bien possédé par l'âme met en jeu en même temps l'imagination qui fait « quelque impression dans le cerveau, de laquelle suit le mouvement des esprits qui excite la passion de la joie »²⁵.

Il y a enfin une très importante « considération » sur cette coopération entre les deux sortes de passions dans l'article 14 qui semble aux yeux de Descartes « beaucoup servir pour nous empêcher de recevoir aucune incommodité des passions ». Cette fois il essaie de nuancer ce qu'il disait plus tôt dans l'article 85 à savoir que tout « ce qui vient à l'âme par les sens la touche plus fort que ce qui lui est représenté par sa raison ». En contradiction apparente avec cela Descartes va jusqu'à dire maintenant que « notre bien et notre mal dépendent principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même, en quoi elles diffèrent de ces passions qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits ». Et en fonction de cette hiérarchie d'importance renversée, le fonctionnement simultané de deux sortes de passions va aussi changer. Nous voyons, en effet, Descartes déclarer que « bien que ces émotions de l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres, et même naître de celles qui leur sont contraires »²⁶. Peut-être Descartes ne veut pas d'autre chose que nous faire comprendre qu'il y a en nous une sensibilité supérieure (des « émotions intérieures ») dont il donne deux exemples, l'une dans la vie quotidienne, l'autre dans l'expérience esthétique.

Que se passe-t-il à l'intérieur du mari pendant les funérailles de sa femme ? Selon la description cartésienne sa vie sentimentale se déroule à la fois à deux niveaux. Mais nous trouvons un renversement curieux par rapport à l'article 91

²⁴ Art. 94, *Op. cit.*, p. 740.

²⁵ Art. 91, *Op. cit.*, p. 738.

²⁶ Art. 147, *Op. cit.*, p. 765 et 766.

où Descartes définit la joie. Là, c'est la joie intellectuelle qui est à l'origine (du moins « pendant que l'âme est jointe au corps »), c'est-à-dire dès que cette sorte de joie apparaît, elle « ne peut guère manquer d'être accompagnée de celle qui est passion ». Ici (dans l'article 147) bien que l'âme reste encore unie au corps, l'ordre des apparitions des deux sortes d'émotions subit un petit changement : ce sont les passions relevant du corps qui sont là d'abord, et les émotions intellectuelles ne viennent qu'après. C'est ce que nous voyons se passer chez le mari « pleurant sa femme », parce qu' « il se peut faire », dit Descartes, « que son cœur est serré par la tristesse que l'appareil de funérailles et l'absence d'une personne à la conversation de laquelle il était accoutumé excitent en lui ; il se peut faire que quelques restes d'amour ou de pitié qui se présentent à son imagination tirent de véritables larmes de ses yeux »²⁷. Pourquoi peut-on parler ici d'une espèce d'esthétique ? Parce que cette passion (la tristesse) qui se produit, sans aucun doute, sous l'effet des contacts physiques se double d'une autre passion, cette fois intellectuelle. C'est ce que nous pouvons nommer une expérience esthétique ou l'esthétique de la vie quotidienne parce que cette synthèse sentimentale se fait en nous spontanément.

Il est donc indispensable que le mari cartésien éprouve, d'une part, une petite perturbation sentimentale d'origine physique pour qu'il sente « cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son âme ». Mais, d'autre part, l'émotion de cette joie secrète a, dit Descartes, « tant de pouvoir que la tristesse et les larmes qui l'accompagnent ne peuvent rien diminuer de sa force ». Et ce n'est pas par hasard si Descartes pense (et nous pensons, nous aussi) à finir par évoquer le sentiment esthétique au sens propre en disant que « des aventures étranges » peuvent exciter en nous « toutes les passions, selon la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination; mais avec cela nous avons du plaisir de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle »²⁸.

²⁷ Art. 147, *Op. cit.*, p. 766.

²⁸ *Ibid.*