

Grandeur et misère du sage stoïcien : Descartes et Pascal

I. INTRODUCTION : LA MORALE STOÏCENNE A L'ÂGE CLASSIQUE

Pour le cardinal Pierre de Bérulle, les stoïques avaient été « des autruches qui ont des ailes, mais sans voler ».¹ Son ami saint François de Sales, pour qui le stoïcisme témoignait d'une « sagesse impossible »,² a exprimé lui aussi une méfiance profonde vis-à-vis de ce courant philosophique. Un siècle plus tard, Descartes a prétendu que les stoïques avaient été « des philosophes cruels »³ et Pascal, à son tour, les condamnait pour leur « superbe diabolique ».⁴ Ces descriptions laissent présager qu'aux seizième et dix-septième siècles, malgré le succès du nouveau stoïcisme des humanistes chrétiens⁵ et la fascination littéraire pour l'âme noble et élevée,⁶ nombreux penseurs ont fait preuve d'une attitude hostile par rapport au stoïcisme. Cette méfiance de la part des moralistes et des philosophes a concerné principalement la vision stoïcienne sur l'être humain : selon cette « secte philosophique » (Laf. 208/S. 435), pour reprendre

¹ Dans son étude *L'anti-humanisme au 17^e siècle*, Henri Gouhier faisait allusion à cette expression provenant du père de Bérulle (Gouhier, *L'anti-humanisme au 17^e siècle*, Paris, Vrin, 1987, p. 125).

² St. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*. Revu sous le rapport du style par un ecclésiastique, H. Casterman (éditeur pontifical), imprimeur de l'évêché), Tournai, 1883, 9.

³ Lettre à Elisabeth, le 18 mai 1645, AT IV, 202.

⁴ Pascal, *Entretien avec Mr. De Sacy*. In Pascal, *Œuvres Complètes III*. Texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, 134.

⁵ Nous pensons à cet égard bien sûr premièrement aux deux célèbres humanistes chrétiens Guillaume Du Vair et Juste Lipse. Or, il y avait d'autres courants de pensée d'inspiration stoïcienne. Julien-Eymard d'Angers élaborait dans son étude *Recherches sur le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, une classification entre « un stoïcisme christianisant », « un christianisme stoïcisant », un « stoïcisme littéraire (le héros cornélien) », etc. Voir Julien-Eymard d'Angers, *Recherches sur le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Hildesheim, Olms, 1976.

⁶ Ce caractère noble et élevé attribué à l'âme humaine trouvait son expression concrète dans le héros représenté par les différentes tragédies de Corneille (Le Cid, Horace, etc.). Ce héros cornélien, conçu comme un « surhomme triomphant sur ses passions », incarnait la grandeur de la nature humaine. Cette pensée humaniste de Corneille s'opposait ainsi de façon très nette aux approches antihumanistes des moralistes à l'âge classique. Pour une discussion riche de cette opposition entre la position humaniste de Corneille et le pessimisme des moralistes au dix-septième, voir Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*. Paris, Gallimard, 1948, 128.

les mots de Pascal, l'homme serait capable d'atteindre le bonheur et la vérité de ses propres forces pour acquérir enfin un statut divin. La figure du sage stoïcien exprime cette confiance extrême dans les capacités humaines de raison et de volonté. Il n'est pas étonnant que ce sage, présenté à la fois comme impassible et comme voisin des Dieux, constituait aux yeux des moralistes « l'apothéose philosophique d'orgueil ».⁷

Notre étude vise à interroger deux philosophes majeures du XVII^e siècle qui reprennent et critiquent la morale stoïcienne dans leurs visions sur l'être humain, à savoir Descartes et Pascal. Les deux philosophes ont renvoyé d'une façon explicite à la pensée stoïcienne : alors que Descartes a commenté, dans ses *Lettres à Elizabeth*⁸ le *De Vita Beata* de Sénèque, Pascal renvoie dans *L'entretien avec Mr. De Sacy* aux idées attribuées à la doctrine d'Épictète. Nombre d'études secondaires ont été écrites sur les références concrètes et explicites que Descartes et Pascal avaient fait aux philosophes stoïciens.⁹ Or, le rapport de Pascal et Descartes au stoïcisme dépasse largement celui des quelques références explicites aux œuvres de Sénèque ou d'Épictète : Descartes aussi bien que Pascal font preuve d'un rapport spécifique au sage stoïcien. Nous visons à démontrer précisément que pour ces deux philosophes, le sage stoïcien constitue le symptôme d'une vision déficiente, voire insuffisante de l'être humain. Nous cadrans leur critique du sage dans leurs propres approches (opposées) de la nature humaine en général, et de la volonté et des passions en particulier.

Avant de commencer, il faut souligner qu'au dix-septième siècle, Descartes et Pascal s'opposent d'une façon radicale l'un à l'autre en ce qui regarde leurs approches de la volonté et des passions humaines. Alors que Descartes considère par exemple les passions « toutes bonnes de leur nature »,¹⁰ Pascal les voit comme symptômes de la dépravation de l'homme. Fidèle à la tradition janséniste, Pascal a recours à la doctrine augustinienne du péché originel pour expliquer la corruption et la misère de la nature humaine. Ainsi, selon cette doctrine, le mouvement orgueilleux du premier homme a mené à la corruption insurmontable et définitive des capacités humaines de la volonté et de la raison.¹¹ Evi-

⁷ Bénichou, Op. cit., 114.

⁸ Il s'agit de la correspondance couvrant l'été de 1645 et plus particulièrement des lettres suivantes : la lettre du 21 juillet, du 4 août, du 18 août, du premier et celle du 15 septembre 1645.

⁹ Pour les études consacrées à l'influence de la pensée stoïcienne sur la morale de Descartes, voir par exemple les analyses de D. Kambouchner et de G. Rodis-Lewis : Kambouchner, *L'homme des Passions (Tome II)*. Paris : Albin Michel, 112–120 ; Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*. Paris : PUF, 1998, 86–92. Pour les études qui interrogent le rapport de Pascal au stoïcisme, voir V. Carraud, *Pascal et la philosophie*. Paris : PUF, 1992, 201–215 (le chapitre intitulé « La réfutation du stoïcisme dans *Les Pensées* ») et S. Charles, « La Figure d'Épictète dans la Pensée de Pascal ». *The European Legacy*, 1999, 4/2, 11–23.

¹⁰ *Les passions de l'âme*, Art. 211, AT XI, 485.

¹¹ Dans ses *Écrits sur la Grâce*, Pascal fournit son explication la plus élaborée du péché originel, se basant sur la pensée augustinienne. Pascal, *Œuvres Complètes* (III). Texte établi,

demment, cette opposition entre Descartes et Pascal repose sur une différence de contexte : Descartes a étudié les passions d'un point de vue physicien, alors que Pascal les a examinées plutôt en tant que moraliste. Nous voulons enrichir et approfondir cette discussion touchant la volonté et les passions en insistant sur leur rapport commun au courant philosophique du stoïcisme. La question est de savoir de quelle façon Descartes et Pascal critiquent les deux caractéristiques qui sont généralement attribuées au sage stoïcien par les penseurs du dix-septième siècle, à savoir son impassibilité et sa prétention orgueilleuse à la divinité.

II. LE SAGE STOÏCIEN : DIVIN ET IMPASSIBLE

Au sein du dix-septième siècle, les philosophes les plus en vogue s'avéraient Sénèque et Épictète, dont les écrits dataient de la période impériale.¹² Leur « stoïcisme moralisant » était une source d'inspiration pour bon nombre d'humanistes chrétiens comme Erasme, Juste Lipse, Guillaume Du Vair.¹³ Or, du côté des moralistes et de philosophes d'inspiration augustinienne, l'on remarquait une méfiance forte vis-à-vis de la morale stoïcienne.

Une des thèses centrales que l'on retrouve dans la pensée de Sénèque et d'Épictète est la distinction entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent point.¹⁴ Seul le sage sait parfaitement effectuer cette distinction : il regarde tous les événements extérieurs d'un biais d'indifférence. Muni d'une force d'âme invincible, le sage s'élève au-dessus du reste de l'humanité et se considère enfin comme « vicinus proximisque diis »,¹⁵ comme le voisin le plus proche des dieux. Une telle attitude va de pair avec un sentiment de

présenté et annoté par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 794 : « Ce péché ayant passé d'Adam à toute sa postérité, qui fut corrompue en lui comme un fruit sortant d'une mauvaise semence ».

¹² Julien-Eymard d'Angers offre un aperçu très détaillé de la transmission et de la diffusion des éditions de Sénèque et d'Épictète à l'âge classique. Il insiste surtout sur la transmission du stoïcisme moralisant par les éditions d'Erasme (publiant une *opera omnia de Sénèque*) et de Calvin (offrant une édition de *De Clementia*). Julien-Eymard, *Recherche sur le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Hildesheim : Olms, 3–16.

¹³ Pour l'influence de la pensée stoïcienne sur Juste Lipse et Guillaume du Vair, voir par exemple J.P. Moreau, *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris : Albin Michel, 1999.

¹⁴ Ainsi, Épictète commence son *Manuel* par la fameuse distinction entre les biens qui dépendent de nous et ceux qui n'en dépendent point. Voir aussi Sénèque, *Dialogues*. Tome second (*De la vie heureuse, de la brièveté de la vie*). Texte établi et traduit par A. Bourguery, Paris : Les Belles Lettres, 1972, IV-3 : « Il faut donc trouver une issue vers la liberté et rien d'autre ne nous la donnera que l'indifférence à la fortune ». Nombre d'auteurs ont insisté sur la reprise de cette distinction par Descartes dans sa morale provisoire (Kambouchner, Rodis-Lewis, Eymard-d'Anvers, etc.). Nous revenons à cette reprise plus tard.

¹⁵ Seneca, *De constantia sapientis*, Tome IV (*De la constance du sage*). Texte établi par René Walz, Paris, Les Belles Lettres, 1927, 46 (Chap VIII-2).

supériorité par rapport aux autres êtres humains : le sage fait preuve envers les hommes de « la même attitude qu'un médecin envers ses malades ». ¹⁶ Ainsi, le sage juge les autres hommes tous malades, prétendant qu'ils souffrent de la « même folie » ¹⁷ de se laisser emporter par leurs passions. Lui, par contre, il se montre absolument invulnérable vis-à-vis des passions : sa volonté est tellement forte qu'elle ne se laisse jamais affecter par des passions. Se distinguant par un état d'âme de constance et de tranquillité, le sage dispose d'une liberté qui pré-suppose un détachement radical des passions. De cette façon son état d'âme est celle d'une apathie, d'une impassibilité extrême. Ce sera précisément cette impassibilité du sage qui sera vivement critiquée par Descartes dans sa conception de l'être humain comme union de l'âme et du corps.

III. DESCARTES : L'HOMME GÉNÉREUX VERSUS LE SAGE STOÏCIEN

Établir une comparaison entre la morale de Descartes et la pensée stoïcienne ne s'avère pas très original : nombre d'études ont déjà été effectuées sur ce sujet. Lors des recherches consacrées à la réception du stoïcisme par Descartes, il existe une tendance à reconnaître une certaine affinité entre la morale de Descartes et celle du stoïcisme. ¹⁸ La plupart des commentateurs insistent par exemple sur la reprise cartésienne dans le *Discours* de la célèbre distinction stoïcienne entre les biens qui dépendent de nous et ceux qui n'en dépendent point. Or, malgré ces quelques réminiscences textuelles qui semblent rapprocher Descartes aux stoïques, nous voulons révéler par contre une position radicalement anti-stoïcienne de Descartes. Plus précisément, nous nous appuyerons sur la critique cartésienne dirigée contre l'insensibilité « cruelle » ¹⁹ du sage. Nous cadrerons cette critique cartésienne dans sa théorie générale portant sur l'homme (union de l'âme et du corps) et sur la volonté et les passions, telle qu'elle apparaît dans ses *Lettres à Elizabeth* et dans son *Traité des passions*.

¹⁶ « Hunc affectum adversus omnes habet sapiens, quem adversus aegros suos medicus » *Ibid.*, 51 (XIII-2).

¹⁷ « Tanta quosdam dementia tenet ». *Ibid.*, 53 (XIV-1),

¹⁸ Nous laissons ici de côté l'affinité de la physique cartésienne avec celle des stoïciens. Pour un article très intéressant à cet égard, voir Edouard Mehl, « Les Méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèses sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne (1619–1637) ». In Pierre-François Moreau (éd.), *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'Age classique*, Paris, 1999, 280.

¹⁹ Cf. « je ne suis point de ces philosophes cruels », Lettre à Elizabeth, le 18 mai 1645, AT IV, 202.

1) *L'expérience humaine de l'union de l'âme et du corps*

Lors de sa correspondance avec Descartes, la princesse Elizabeth suscite des questions et des problématiques que Descartes avait laissées ouvertes dans sa *Meditatio Sexta*. Ainsi, Elizabeth oblige à Descartes d'expliquer comment il faut concevoir *concrètement* l'union de l'âme et du corps, en ayant recours aux expériences concrètes de la vie humaine. Curieusement, la personne même de la princesse illustre merveilleusement l'expérience de l'union de l'âme avec le corps. En effet, Elisabeth avoue subir à la fois des effets de la faiblesse de son corps et du trouble de son âme : « J'ai le corps imbu d'une grande partie des faiblesses de mon sexe, qu'il se ressent très facilement des afflictions de l'âme ».²⁰ Elizabeth demande alors à Descartes de lui fournir des conseils pour mener une vie constante et tranquille sur le plan corporel aussi bien que sur le plan psychique. Ce dernier se trouve alors obligé de jouer à la fois le rôle du conseiller médical et celui du directeur de conscience. Ainsi, pour guérir les inconvénients corporels de la princesse, Descartes lui recommande de faire des régimes et de suivre des cures aux eaux de Spa. En ce qui concerne les troubles psychiques de la princesse, Descartes la conseille de « divertir » un peu son esprit.²¹ Ainsi elle doit s'accoutumer à regarder les choses d'un biais positif, ce qui lui permettra de se délivrer des pensées tristes qui remplissent son esprit. Dans sa lettre du 21 juillet 1645, Descartes propose à la princesse un remède assez spécifique, notamment la lecture d'un écrit provenant de Sénèque : le *De Vita Beata*. Dans cet écrit, l'auteur énumère les différents moyens pour atteindre le souverain bien. Une des idées fondamentales concerne le caractère impassible et rigoureux de la vertu. Aux yeux de Sénèque, le sage ne sait atteindre la liberté, la tranquillité et le bonheur qu'après un détachement radical des passions.

À première vue, Descartes semble avoir choisi cet écrit assez arbitrairement. Il suggère par exemple que ce n'est qu'un simple « entretien qui pourrait être agréable »,²² et si Elizabeth le préfère, elle aurait aussi « l'occasion d'en choisir un autre ».²³ Cependant, Descartes semble témoigner d'une intention spécifique en proposant cet écrit à sa correspondante. Au lieu de discuter la définition de Sénèque du souverain bien, Descartes attaque la façon dont les stoïciens rejettent la thèse épicurienne qui réunit le plaisir et la vertu. Ce rejet stoïcien

²⁰ Lettre à Descartes, le 24 mai 1645, AT IV, 208.

²¹ « Il se faut entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de pensées tristes, et même aussi de toutes sortes de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien », Lettre à Elisabeth, mai ou juin 1645, AT IV, 220.

²² Lettre à Elisabeth, le 4 août 1645, AT IV, 263.

²³ Lettre à Elisabeth, le 21 juillet 1645, AT IV, 252.

de la morale épicurienne constituera l'un des plus importants points d'attaque de Descartes.

Les différents reproches que Descartes et Elizabeth lancent à Sénèque concernent en premier lieu le style de son discours : Sénèque se montre trop rhétorique, sans méthode et ses définitions touchant la nature et le bonheur s'avèrent divergentes, paradoxales et vagues. Or, leur critique principale concerne plutôt la façon dont Sénèque condamne les épicuriens pour leur association de la vertu au plaisir. Cela n'est guère étonnant : Descartes insiste dans sa propre morale sur la relation étroite entre le souverain bien, la béatitude et des plaisirs du corps: « bien qu'il y ait des contentements qui dépendent du corps, et les autres qui n'en dépendent point, il n'y en a toutefois aucun que dans l'esprit ».²⁴

À plusieurs reprises, Descartes renvoie à cette harmonie entre le contentement de l'âme, la gaieté et l'aise du corps. Nous illustrerons cette idée en nous appuyant sur une passion fondamentale dans la morale de Descartes, à savoir la générosité. Cette passion est à la fois considérée comme la plus haute vertu et le remède contre le dérèglement de toutes les autres passions.²⁵ Une analyse des derniers articles du traité des *Passions de l'Âme* nous aidera à comprendre pourquoi la générosité repose sur une position radicalement anti-stoïcienne de Descartes.

2) La vision cartésienne des passions et la morale de la générosité

Contrairement aux moralistes et aux philosophes de son époque, Descartes étudie les passions en physicien : les passions sont associées, d'une manière inexplicable, à certains mécanismes purement corporels (« les esprits animaux ») qui font mouvoir une partie du cerveau, appelée « la glande pinéale ».²⁶ C'est Dieu qui a institué cette traduction incompréhensible des mouvements corporels aux passions pour que l'âme, étroitement unie avec le corps, puisse vouloir des biens qui sont utiles pour le corps. Or, malgré leur fonction biologique, les passions jouent en outre un rôle fondamental dans la morale cartésienne : elles

²⁴ Lettre à Elisabeth, le 18 août 1645, AT IV, 277.

²⁵ *Les Passions de l'Âme*, Art. 221, AT XI, 487.

²⁶ « Il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités intérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande », *Les Passions de l'Âme*, Art. 31, AT XI, 351–352.

constituent les principales sources d'un contentement intérieur de l'âme. Pour Descartes, les passions sont pour l'âme humaine les occasions pour éprouver sa liberté.

La volonté, conçue comme la capacité active de l'âme humaine, exerce une influence médiante sur les passions. Elle doit d'abord subir les passions afin de les domestiquer ensuite. Ainsi, l'âme humaine, étant affectée et même séduite par les passions, dispose de la liberté de ne pas se laisser emporter par elles.²⁷ Certaines passions se déguisent notamment comme des volontés, ayant tendance à captiver l'âme par des représentations infidèles de la réalité, dépassant de cette façon leur fonction purement biologique. Dans ce cas, l'âme perd sa liberté et consent aveuglément à tout ce que les passions lui représentent : elle devient « basse et vulgaire » (*ibid.*), souffrant alors d'une inconstance et d'une irrésolution radicale.

Si l'âme sait, par contre, conserver son indépendance face aux passions, elle éprouve sa liberté comme un spectateur de théâtre qui, tout en étant affecté par les passions représentées sur la scène, se sent indépendant par rapport aux passions jouées. Cette image du spectateur du théâtre figure comme une métaphore d'un rapport juste entre la volonté et les passions. L'indépendance éprouvée par le spectateur ou par l'âme libre, n'implique d'ailleurs point un détachement ni une suppression des passions. Bien au contraire : les passions constituent pour l'âme l'occasion d'éprouver précisément sa force ou sa liberté. En d'autres termes, l'âme use de la résistance aux passions afin de représenter à chaque nouvelle occasion sa liberté. Une telle représentation de soi comme force libre va nécessairement de pair avec la connaissance que rien d'autre ne dépend d'elle que la libre disposition de sa volonté. Cette disposition revient à un sentiment de résolution et de fermeté de toujours faire bon usage de son libre arbitre.²⁸

Cette résolution de faire toujours bon usage de la volonté face aux passions mène à la plus haute forme d'estime de soi dont l'homme soit capable, à savoir « la générosité ». Le généreux se présente comme une âme passionnée : il subit les passions les plus violentes, tout en maintenant son indépendance par rapport à celles-ci. La générosité se présente alors comme une forme de l'estime de soi qui n'a rien à voir avec des qualités particulières ou avec des mérites personnels. L'homme généreux ne s'élève pas au-dessus du reste de l'humanité, n'ayant aucun souci de se distinguer de ses proches. Par contre, il s'estime et s'admire pour une perfection qu'il suppose être présente dans chaque être humain, à savoir le libre arbitre. C'est pourquoi la passion de la générosité constitue simultanément le remède contre tous les dérèglements des autres passions, obligeant l'homme à s'estimer soi-même uniquement selon l'usage de son libre arbitre. Seules les actions qui dépendent de l'usage de sa volonté constituent alors pour lui des

²⁷ *Les Passions de l'âme*, Art. 48, AT XI, 366–367.

²⁸ *Les passions de l'Âme*, Art. 153, AT XI, 446.

conditions d'être blâmé ou loué.²⁹ Loin de mépriser ou de dominer ses proches, l'homme généreux fait preuve d'une attitude d'humilité vertueuse envers autrui. En reconnaissant l'infirmité de sa nature et son impuissance,³⁰ il estime les autres hommes tous égaux à lui-même. Cette attitude de l'homme généreux exprime précisément l'accord harmonique entre l'activité (la volonté) et la passivité (la passion de la générosité) à l'intérieur de son âme. C'est précisément par le bon usage de sa volonté que le généreux arrive à domestiquer les passions, qu'il les déjoue d'une telle façon qu'elles lui font goûter « le plus de douceur en cette vie ».³¹

Il va de soi qu'une telle approche positive des passions est impensable dans une morale qui sépare de façon la plus radicale la vertu des passions. En effet, pour les stoïques, la parfaite maîtrise de soi, incarnée par la figure du sage, présuppose la destruction et la suppression des passions. Alors que l'homme généreux a besoin des passions pour y résister et pour éprouver sa liberté, le sage stoïcien se dépouille radicalement de toutes ses passions *avant* d'atteindre un état de liberté et de tranquillité. L'impassibilité propre au sage stoïcien est donc incompatible avec la vision cartésienne sur un rapport équilibré et juste entre la liberté et les passions, telle qu'elle s'exprime à travers l'attitude de l'homme généreux. La conception cartésienne de l'homme comme union de l'âme et du corps présuppose non pas seulement une appréciation positive des passions (conçues dans leur sens biologique), elle aboutit en outre dans une morale, qui repose sur la passion et la vertu de la générosité. Or, malgré cette critique véhémentement contre l'idéal stoïcienne d'impassibilité, Descartes n'attaquera guère une autre caractérisation fondamentale attribuée au sage, qui est son orgueil.

IV. PASCAL : LE SAGE STOÏCIEN ET LE VICE D'ORGUEIL

Pascal, de son côté, attaque vivement le sage stoïcien pour sa prétention à la divinité. À plusieurs reprises, il voit en la figure du sage l'incarnation de l'orgueil ou le désir déréglé d'être Dieu. En effet, l'approche stoïcienne de l'être humain se présente à ses yeux à la fois comme déficiente et dangereuse : non seulement, cette secte n'offre qu'une vision insuffisante sur l'être humain, elle renforce en outre le désir de devenir comme Dieu et de dominer les autres créatures. En d'autres termes : la pensée stoïcienne, ne soulignant que la grandeur de l'homme et méconnaissant la misère, est dangereuse pour la morale.

²⁹ *Les passions de l'Âme*, Art. 152, AT XI, 445.

³⁰ « Or, il faut bien souligner que le généreux ne s'abaisse non plus: tout en acceptant l'impuissance et la fragilité de sa nature, il se sent capable de faire de grandes choses », *Les passions de l'Âme*, Art. 155, AT XI, 447.

³¹ « En sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie », *Les Passions de l'Âme*, Art. 212, AT XI, 488.

1) *Une approche généalogique de la volonté et des passions*

Ce rapport entre le stoïcisme et l'orgueil s'encadre dans la pensée anthropologique de Pascal en général où l'être humain est considéré selon deux natures contraires et opposées : grandeur et misère. Plus précisément, Pascal définit l'être humain comme un composé « de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps » (Laf. 199, Sel. 72). Ces deux *natures* de l'âme et du corps sont toujours conçues en tant que dualité extrême, marquées par un rapport de tension, de contrariété et de domination. Contrairement à Descartes, qui conçoit l'homme selon la notion primitive de l'union de l'âme et du corps, Pascal insiste sur le caractère indéchiffrable des deux substances : « il ne peut concevoir ce que c'est que corps et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés et cependant c'est son propre être » (Laf. 199, Sel. 72). Aux yeux de Pascal, il n'est pas question de comprendre *en physicien* comment l'âme meut le corps et vice versa. Bien au contraire : Pascal souligne, *en moraliste*, qu'il faut tenter de *déchiffrer* cette contrariété propre à la nature humaine, non pas vraiment pour atteindre la vérité, mais plutôt pour « régler sa vie » (Laf. 72, Sel. 66).

Afin de dévoiler cette contrariété propre à chaque être humain, Pascal a recours au mystère du péché originel. Fidèle à la tradition janséniste et augustinienne, il part de l'idée que l'humanité entière se trouve dans un état de faiblesse et d'impuissance : « nous sommes incapables et de vrai et de bien » (Laf. 28/ S. 436). La corruption propre à la nature humaine s'explique par le fait que le premier homme s'est laissé emporter par le désir déréglé de « devenir comme Dieu » (Laf. 919/S. 553). En se laissant séduire, Adam a abandonné Dieu et a mené l'humanité dans un état de corruption. Un des effets les plus néfastes de ce choix fatal consiste dans la dépravation de la volonté. En effet, la volonté d'aimer Dieu s'est substituée à une volonté dépravée par l'amour propre :

Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours ; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté ; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment.³²

L' amour propre, comme inclination insurmontable de la volonté, constitue à son tour la source de toutes sortes de passions et de désirs déréglés.

Il va de soi que Pascal, par une telle conception des passions s'oppose radicalement à celle de Descartes, pour qui les passions appartiennent à l'âme comme des signes envoyées par Dieu en vue de la conservation du corps humain. En

³² Pascal, *Lettre à Florin et Gilberte Pascal*. In Pascal. *Pensées. Opuscules et Lettres*. Éd. Philippe Sellier : Paris, Classiques Garnier, 2011, 670.

outré, Pascal rejette entièrement l'approche cartésienne d'une volonté entièrement libre par rapport aux passions. Dans sa pensée anthropologique, l'idée d'un libre arbitre capable de se distancer de ses passions est radicalement absente. Bien au contraire : c'est la volonté elle-même, étant entièrement déterminée par l'amour propre, qui donne naissance à toutes sortes de désirs vicieux et déréglés, comme le désir de sentir, le désir de la volupté et le désir de dominer : « Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi » (Laf. 545, Sel. 458). Ces trois désirs déréglés s'insèrent dans tous les domaines du monde humain. Prenons à cet égard le domaine de la science où les savants curieux se perdent dans l'infinité de la nature, poussés par une présomption « aussi infinie que leur objet » (Laf. 199, Sel. 72). En ce qui regarde la « libido sentiendi », Pascal dénonce ceux qui se laissent conduire par la volupté, se dirigeant aveuglement vers une infinité d'objets qui leur donnent l'illusion de bonheur. Finalement, il s'attaque contre les stoïciens à cause de leur « libido dominandi » ou leur « orgueil » : loin d'aider l'homme à acquérir une bonne connaissance de soi-même, cette secte philosophique aggraverait une des maladies principales de l'homme.

2) *L'orgueil et le stoïcisme*

Le rapport entre le stoïcisme et l'orgueil est clairement illustré par l'opuscule intitulé *Entretien avec Monsieur de Sacy*.³³ Dans ce texte, Pascal met en lumière plusieurs éléments de la doctrine d'Épictète et de Montaigne. Sa présentation de ces deux courants philosophiques était nourrie par la demande de Monsieur de Sacy d'avoir une sorte d'introduction à la philosophie. Le choix de Pascal pour mettre en scène les doctrines d'un philosophe sceptique et d'un philosophe stoïcien n'était pas fait au hasard : Épictète et Montaigne représentent chacun par leur doctrine une des deux natures contraires de la condition humaine. Là où le premier célèbre la grandeur de l'homme, le deuxième en souligne la misère et la bassesse. Ainsi, Montaigne et Épictète expriment les deux opinions contraires en ce qui regarde le rapport de l'homme à la vérité : pour Montaigne, l'homme souffre d'une incertitude radicale touchant toutes les connaissances, tandis que pour Épictète, l'homme dispose des moyens de s'élever à une omniscience divine. Par conséquent, les deux philosophes renforcent une attitude immorale qui est nourrie, soit par l'orgueil, soit par la paresse.

Pour notre propos, il est intéressant de considérer la critique que Pascal adresse à Épictète. Pascal lui reproche sa conviction présomptueuse qui lui fait

³³ Il importe de souligner que cet écrit est retrouvé dans les *Mémoires* de Nicolas Fontaine et ne provient pas directement de la main de Pascal lui-même. Sur l'histoire et la genèse du texte voir H. Gouhier, *Commentaires*, Paris : Vrin, 1966, 76–98. Pour notre propos, nous laissons de côté la discussion concernant la genèse et l'authenticité de ce texte.

dire que l'homme puisse se rendre parfait par ses *libres puissances* qui se manifestent dans sa volonté et dans sa raison. De cette manière, Épictète méconnaît l'impuissance et la misère comme caractéristiques essentielles de l'homme depuis la chute. Un tel oubli de la misère humaine ne mène pas seulement à l'ignorance de soi, mais s'avère bien plus dangereux : en faisant croire à ses disciples qu'ils puissent se rendre voisins de Dieu, Épictète aggrave une des maladies principales de l'homme qui est celle de l'orgueil. Bien des commentateurs ont déjà insisté sur cette discussion pascalienne du stoïcisme en se rapportant à *l'Entretien avec Monsieur de Sacy*. Il est vrai que Pascal y examine de façon très explicite des éléments de la doctrine stoïcienne. Or, dans la suite, nous voulons démontrer que ce rapport entre le stoïcisme et l'orgueil joue en outre un rôle fondamental dans l'approche pascalienne du moi telle qu'elle figure dans certains fragments des *Pensées*. Plus précisément, nous visons à montrer que c'est précisément le vice d'orgueil qui nourrit la tromperie de soi : le moi apparaît comme une création imaginaire issue du désir déréglé de devenir semblable à Dieu et de dominer les autres créatures.

3) *L'orgueil du moi et du sage stoïcien dans Les Pensées*

Le moi constitue le symptôme d'un rapport déréglé à soi qui contamine tous les autres rapports au monde extérieur et à autrui. Par cela, il constitue l'expression concrète du désir originel d'Adam de devenir comme Dieu, c'est-à-dire de « se rendre centre non pas seulement de lui-même mais de tout le monde » (Laf. 149, Sel. 430). En effet, le moi veut occuper une position du centre, en attirant et accaparant l'attention et l'admiration de tous les autres. Ainsi, le rapport du moi aux autres est marqué par une inégalité radicale, nourrie par le profond désir de tyranniser et de dominer. Dans ce seul but de s'élever au-dessus du reste de l'humanité, le moi conçoit une haine profonde contre la vérité : « il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts » (Laf. 978, Sel. 100). Une telle tromperie de soi est incessamment entretenue par un désir déréglé de grandeur : par cette création imaginaire de soi, qu'est le moi, l'homme arrive à cacher sa misère et à exposer une grandeur imaginaire.

De cette manière, le moi constitue l'expression d'une auto admiration déréglée, ce qui se traduit par des désirs insatiables de domination et de possession. L'image qui s'impose dans ce contexte n'est bien sûr pas celle d'un spectateur de théâtre (la métaphore de Descartes), mais d'un tyran voulant dominer et abaisser tous ses sujets.³⁴ L'attitude propre au moi se compare en effet facile-

³⁴ J'ai plus élaboré cette image du tyran en rapport avec le moi dans mon article « Pascal. Deux interprétations de l'admiration », In Hélène Michon, Tamás Pavlovits éd., *La sagesse de l'amour chez Pascal*, Paris : L'Harmattan, 2015, 113–133.

ment avec celle d'un souverain injuste : se prenant pour centre et pour un tout à lui-même, le moi s'adresse à autrui dans un rapport de domination et de force. C'est dans ce sens que l'on conçoit le moi comme « haïssable » : « en un mot le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres » (Laf. 597, Sel. 494).

Existe-t-il, en fin de compte, un rapport entre la conception pascalienne du moi et sa critique véhémement contre l'orgueil du sage stoïcien? Le reproche principal que Pascal adresse aux stoïciens concerne leur méconnaissance de la misère de l'homme. Il est vrai que les stoïciens ne font qu'insister sur la grandeur de l'homme et témoignent de cette façon d'une attitude présomptueuse qui est aussi celle du moi, ce dernier cachant lui aussi sa condition misérable. En première vue, les attitudes du moi et du sage stoïcien s'avèrent donc les mêmes : le moi ainsi que le sage stoïcien font preuve d'une prétention à une grandeur divine et méconnaissent en même temps la vérité de leur misère et de leur impuissance. En outre, les deux semblent trahir un rapport de supériorité et même de domination par rapport aux autres.

Or, bien que l'on puisse voir en la conception pascalienne du moi une certaine affinité avec la présomption attribuée au sage stoïcien, il faut se garder d'établir une comparaison trop vite. Tout d'abord, la lecture pascalienne des écrits stoïciens s'avère assez biaisée, ce qui se fait déjà remarquer par des connotations péjoratives fournies par Pascal à propos des stoïques.³⁵ Deuxièmement, s'il est vrai que le moi et le sage expriment les deux le désir orgueilleux de devenir comme Dieu, il faut bien sûr souligner l'origine différente de leur prétention à la divinité. En effet, le moi pascalien incarne et illustre le désir propre à chaque homme de *paraître* « grand, parfait, aimable, beau » afin de satisfaire à l'amour propre, symptôme essentiel de sa condition. Cette attitude de *paraître*, telle qu'elle est incarnée par le moi, n'est pas du tout celle du sage stoïcien. Sénèque, Épictète, mais aussi bien d'autres philosophes stoïciens soulignent que le sage ne se distingue pas « visiblement » de ses proches, mais qu'il méprise par contre d'un œil *discret* la mentalité vaniteuse de son époque. Finalement, bien que le sage se sente supérieur par rapport aux autres et se considère comme un Dieu, on ne peut pas dire qu'il s'est rendu l'esclave d'un désir dérégulé de gloire.

4) Répondre aux stoïques c'est aussi répondre à Descartes ?

Certains commentateurs ont interprété la position anti-stoïcienne de Pascal, dénonçant toute « divinisation » de l'homme, en rapport avec son anti cartésianisme. On peut renvoyer à cet égard à la position de Léon Brunschvicg,

³⁵ « Ce que proposent les stoïques est si difficile et si vain » (Laf. 144, Sel. 360).

prétendant que pour Pascal « répondre aux stoïques, c'est aussi répondre à Descartes »³⁶ et à celle de Vincent Carraud qui pose lui aussi que Pascal « cartésianise » la philosophie d'Épictète.³⁷ A notre avis, il faut bien nuancer cette position de Brunschvicg et de Carraud et se garder de rapprocher trop vite l'anti-cartésianisme et l'anti-stoïcisme de Pascal.

En ce qui regarde la position anticartésienne de Pascal, il va sans dire que sa conception négative de la volonté, des passions et du moi constitue une attaque contre l'approche cartésienne des passions et de la liberté. Contre Descartes, Pascal estime que chaque être humain se rend nécessairement esclave des désirs dérégulés de domination, de volupté et de science. L'empire des passions dans l'anthropologie pascalienne s'explique par l'absence du libre arbitre, la volonté apparaissant toujours comme étant inclinée par l'amour propre. D'où l'on peut conclure que Pascal, par sa conception du moi critique l'approche cartésienne du libre arbitre et de la morale de la générosité. Ainsi, le moi s'oppose de façon radicale à l'idéal moral de l'homme généreux : la générosité ou la plus haute estime de soi repose précisément sur un rapport juste entre la volonté et les passions.

Cette position anti cartésienne de Pascal touchant le rapport entre la volonté et les passions diffère d'ailleurs considérablement de son anti stoïcisme. Nous venons de montrer comment Pascal rejette foncièrement la morale stoïcienne, notamment en associant l'image du sage stoïcien au vice d'orgueil. En effet, Pascal dénonçait la doctrine stoïcienne parce qu'elle renforce le désir propre à un chacun de s'égaliser à Dieu et d'abaisser les autres hommes. Cette critique pascalienne de l'orgueil, en rapport avec le stoïcisme, n'est d'ailleurs pas une critique dirigée contre Descartes. Bien au contraire : la description fournie par Descartes de la passion de l'orgueil s'avère assez analogue à celle de Pascal. Bien sûr, dans *Les Passions de l'Âme*, Descartes étudie l'orgueil premièrement en physicien, ce qui implique qu'il se concentre entre autres aux mouvements corporels qui sont à l'origine de cette passion. Or, après son explication physiologique, Descartes insiste néanmoins sur le caractère dangereux et immoral des formes excessives de la passion de l'orgueil. Ainsi Descartes, tout comme Pascal, fait correspondre l'orgueil à une ignorance de soi qui se traduit en un désir injuste de domination : « les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'étant esclaves de leurs désirs, ils ont l'âme incessamment agitée de haine, d'envie, de jalousie ou de colère ».³⁸ En effet, Descartes décrit comment un orgueil excessif donne

³⁶ L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel : Éd. de la Baconnière, 1945, 172.

³⁷ Cf. V. Carraud, *Pascal et La philosophie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2008, 212 : « Le stoïcisme est donc la figure archétype de la philosophie. Ces propositions rendent urgente la question massive du statut du cartésianisme : dans quelle mesure est-il identifiable au stoïcisme ou se substitute-t-il à lui, en tant que philosophie de la grandeur de (la pensée de) l'homme ? »

³⁸ *Les Passions de l'Âme*, Art. 158, AT XI, 449.

à croire que la gloire est une usurpation,³⁹ ce qui fait naître une estime de soi à la fois démesurée et blâmable. Bien que Descartes ne renvoie pas aux stoïciens dans ce contexte, il avertit, tout comme Pascal le fait avec sa conception du moi, pour les effets dangereux et immoraux de l'orgueil.

IV. CONCLUSION

Nous avons examiné comment Descartes et Pascal se rapportent à la vision stoïcienne sur l'être humain. Plus précisément, nous avons tenté de dégager pourquoi Descartes aussi bien que Pascal témoignent d'une attitude hostile par rapport à la figure du sage stoïcien. Aux yeux de ces deux philosophes, le sage stoïcien constitue le symptôme d'une vision déficiente sur l'être humain. Il y avait en particulier deux caractéristiques spécifiques du sage qui ont suscité une critique véhémement de la part de ces deux philosophes : Descartes critique son impassibilité, tandis que Pascal le condamne pour son orgueil.

Cette hostilité face au sage stoïcien s'intègre dans les propres visions (opposées) de Descartes et de Pascal sur le rapport entre la volonté et les passions. Ainsi, la morale cartésienne de la générosité, réunissant en elle passions et liberté, s'oppose au caractère insensible du sage. Descartes ne pouvait accepter l'idée d'un sage insensible qui n'atteint sa liberté qu'après avoir détruit et supprimé ses passions. Quant à la position anti-stoïcienne de Pascal, celle-ci concerne par contre la prétention orgueilleuse du sage stoïcien de pouvoir s'élever vers un statut divin. Aux yeux de Pascal, le sage méconnaît la corruption de l'homme et fait preuve d'un des vices fondamentaux de la condition humaine, à savoir l'orgueil. Le sage stoïcien fait preuve d'une attitude comparable à celle du moi : il se prend pour un être divin et se sent supérieur par rapport à autrui.

Contre certains commentateurs, nous n'avons point interprété la position anti-stoïcienne de Pascal comme une critique dirigée contre l'approche cartésienne de la morale. Bien sûr, les deux philosophes font preuve d'une vision radicalement différente concernant le rapport entre la volonté et les passions. Or, malgré leurs visions opposées touchant la nature des passions (signes de l'union/marques de la corruption) en général, les deux philosophes sont persuadés que les passions font intégralement partie de la vie humaine et qu'il ne faut point avoir une prétention à la divinité, en quoi consiste l'attitude orgueilleuse du sage stoïcien. Ceux qui déclarent que l'homme puisse se détacher entièrement des passions pour acquérir un état d'âme libre, tranquille et même divin, sont en effet des philosophes cruels, faisant preuve d'une superbe diabolique.

³⁹ « s'imaginant que la gloire n'est autre chose qu'une usurpation », *Les Passions de l'Âme*, Art. 157, AT XI, 449.

RÉFÉRENCES

- Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris : Vrin, 1996 [= AT].
- Descartes, René 1996. *Œuvres complètes*. Éd. C. Adam, P. Tannéry, 11 vols. Paris : Vrin. [= AT].
- Pascal, Blaise 1970, 1991. *Œuvres complètes*. Éd. J. Mesnard, 4 vols. Paris : Desclée de Brouwer [= OC].
- Pascal, Blaise 1963. *Œuvres complètes*. Éd. L. Lafuma (éd.), Paris : Seuil [pour les *Pensées* : [= Laf.].
- Pascal, *Pensées. Opuscules et Lettres*. Paris : Éd. Ph. Sellier, Classiques garnier, 2011 [= Sel.].