

CRITIQUE DE LA MORALE STOÏCIENNE,
CHRÉTIENNE ET CARTÉSIENNE DANS
L'ÉTHIQUE¹ DE BENOÎT DE SPINOZA

Présenté par Delphine MOREAU sous la direction de M. Patrick LANG

Séminaire de philosophie morale et politique

En licence 2 de philosophie à l'Université de Nantes

Année 2011-2012

¹ DE SPINOZA Benoît, *Éthique*, traduit du latin par Bernard PAUTRAT, Paris : Seuil, 1988 (réed. 2010).

Que penser de la philosophie morale de celui qui avait pour devise « *Caute* », méfie-toi ? Baruch de SPINOZA, (1632-1677) juif d'origine portugaise, est dit l'« astre noir » du XVII^e siècle, et fut excommunié en 1656 : étant accusé d'avoir calomnié la Loi et Moïse, il était l'un des plus savants érudits de l'hébreu et de la Bible, étudiée avec un regard critique. Ayant sa conscience pour lui, il accepta cette décision, et poursuivit une éducation classique ; cependant il fut obligé de s'enfuir plusieurs fois avant de s'installer définitivement à la Haye, ne recevant que de très rares visites. Aux premiers détracteurs vinrent s'ajouter des cartésiens qui ne lui trouvaient pas assez de respect pour leur maître ; ainsi, SPINOZA fut calomnié toute sa vie par l'opinion générale, mais aussi apprécié par quelques correspondants, qui louaient son intelligence fine. C'est par un ami que fut publiée l'*Éthique* immédiatement après sa mort ; et ceux qui vivaient autour de lui purent attester que Spinoza, malgré sa maladie, la tentative d'assassinat dirigée contre lui, sa modeste condition / réclusion sociale, « rayonnait de joie ». On rejoint ainsi le projet central de l'*Éthique*, qui consiste à montrer aux hommes la voie d'accès à la béatitude, voie difficile écartant la relation habituelle avec Dieu, qui promet le paradis à ceux qui le croiront – en un sens, Spinoza en promet autant. L'*Éthique* veut apprendre à son lecteur qu'une liberté humaine est possible ; il perçoit comme une libération le fait de s'écarter de la morale traditionnelle, d'inspiration religieuse. Comment concevoir la morale sans avoir recours à la transcendance divine, mais aux facultés de l'homme ?

I La morale doit-elle prendre pour référence le Dieu chrétien ?

1 La justice de Dieu chez les chrétiens

LE JUGEMENT ET LA FOI

« Tous, en effet, nous comparâtrons au tribunal de Dieu, car il est écrit : *Par ma vie*, dit le Seigneur, *tout genou devant moi fléchira, et toute langue rendra gloire à Dieu*. C'est donc que chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même. »¹

L'apôtre Paul s'adresse en ces termes aux chrétiens de Rome afin de les exhorter à vivre conformément aux préceptes du Christ, car nul n'échappe au jugement de

¹ *Bible de Jérusalem*, Epître aux Romains, 14, 7-12

Dieu ; c'est cela qui doit guider nos choix¹. Nous sommes nés pécheurs par la faute du premier homme, et tels nous resterons si nous ne suivons pas Sa Loi :

« Enfants, écoutez-moi, je suis votre père, faites ce que je vous dis, afin d'être sauvés »².

Aucun comportement moral n'est possible en dehors de toute référence à Dieu – lequel nous accorde cependant sa grâce et pardonne nos fautes³, pourvu que nous nous repentions et agissions comme prescrit, en ayant foi, en lui faisant confiance, en « aimant [notre] prochain comme [nous]-même[s] »⁴. Nous accédons alors à une « vie nouvelle » dans le Christ⁵ : après la mort du corps, nous serons hors d'atteinte des péchés et notre âme atteindra la béatitude en voyant Dieu. (Le Christ est pour l'humanité principe de justice, laquelle s'exerce par la miséricorde⁶.) Il en résulte que « Dieu est amour », et qu'il en attend autant des hommes sur Terre. L'idéal est de craindre le Seigneur afin qu'il accorde la sagesse⁷.

« Car la crainte du Seigneur est sagesse et instruction, ce qu'il aime, c'est la fidélité et la douceur.⁸ »

Cela requiert de se discipliner en adoptant la croix du Christ, c'est-à-dire en utilisant la souffrance comme moyen d'ennoblir l'âme en faisant pâtir la chair, principe du péché⁹ – ce qui suggère des pratiques ascétiques pour purifier ou châtier le corporel, tandis que les œuvres de l'esprit seront glorifiées¹⁰.

L'OBÉISSANCE À LA LOI

Être chrétien implique la soumission à la Loi de Dieu, par laquelle il rend son jugement sur les œuvres de chacun. C'est par la loi que nous naissons au péché et à la justice¹¹ ; donc en dehors du règne éternel de Dieu, il n'existerait ni bien ni mal¹². Par conséquent, c'est à travers la Loi que Dieu nous éclaire sur ces notions (depuis le péché originel), dépourvues de sens sinon relativement aux hommes¹³ (dans la

¹ *L'Ecclésiastique*, 7, 36

² *Ibid.*, 3,1

³ *L'Ecclésiastique*, 18, 8-14

⁴ *Épître aux Romains*, 13, 9

⁵ *Ibid.*, 6, 1-14

⁶ *Épître aux Ephésiens*, 2, 1-10

⁷ *L'Ecclésiastique*, 19, 18-20

⁸ *Ibid.*, 1, 27

⁹ *Épître aux Romains*, 8, 1-13

¹⁰ *Épître aux Ephésiens*, 5, 1-20

¹¹ *Épître aux Romains*, 7, 7-13

¹² *Éthique*, IV, 68, p.447

¹³ *L'Ecclésiastique*, 11, 14-15

mesure où Dieu est provident). Ainsi les hommes qui choisissent de suivre Dieu optent-ils pour le bien – et sont les seuls, étant donné que Dieu est le bien, et que le monde fut créé par Dieu. Pour persévérer dans ce choix (avec pour alternative principale la damnation), il faut adopter la Loi de Dieu, qui doit servir à ne pas s'égarer hors de ses prescriptions et de sa bonté¹, en attendant d'être touché par la foi (d'où l'enseignement du Christ). Obéir aux décrets divins consiste donc à s'engager dans une vie morale, en suivant l'éclairage divin, c'est-à-dire sa compréhension omnisciente des événements, plutôt que notre vision partielle et partielle.

« Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à vous offrir vous-mêmes en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. Et ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui est parfait.² »

Nous devons donc tendre à la perfection, ce qui est divin, et non pas humain ; c'est pour cela qu'il ne faut pas chercher à discerner ce qu'il est bon de faire, mais trouver quelle peut être la volonté de Dieu. Dans ce cas, nul homme n'est capable d'un acte véritablement vertueux. Si Dieu est notre guide et pose les repères que nous devons suivre pour vivre – conformément à ses desseins –, que manque-t-il pour qu'il agisse à notre place ? Que sommes-nous, avons-nous seulement une volonté propre ? Tout ce que nous faisons est corrompu ; et l'unique solution consiste à suivre Dieu qui pourra, de par sa nature, nous pardonner, et « sa récompense est un don éternel dans la joie »³.

2 La critique spinoziste : un homme « sans foi ni loi »

QUELLE SAGESSE POUR L'HOMME ?

Comment comprendre la liberté de l'homme, étant donné Dieu, son omniscience et sa loi ? Pourquoi poser le principe de la morale en Dieu plutôt qu'en l'homme, si l'on veut que ce dernier soit libre, et que sa conduite soit réglée sur la justice ? Le type même du sage porte les enjeux du christianisme, qui conçoit la « source de la

¹ *Épître aux Galates*, 3, 23-26

² *Épître aux Romains*, 12, 1-2

³ *L'Écclésiastique*, 2, 9

sagesse » comme « la parole de Dieu dans les cieux » et « ses cheminements » comme des « lois éternelles »¹. L'homme sage n'est donc pas à l'origine de sa propre sagesse, il la porte en lui comme quelque chose d'étranger, ce que SPINOZA déplore, car un tel savoir est vide ; le secours de Dieu est ici nuisible à l'homme, ni sage ni juste. Il faut incorporer son savoir afin de gagner sa liberté – ce qui signifie que la connaissance est vecteur de libération, et que l'homme n'est pas libre avant de s'être débarrassé de toutes ses idées fausses, et parmi elles, d'une certaine idée de Dieu comme être provident².

L'HOMME MESURE DE LA JUSTICE

Il faut prendre conscience que Dieu n'est pas le juge de nos actions, pour ne pas agir en vue de la récompense ou du châtement éternel qu'il « promet » ; cela revient à remanier la notion de justice, qui discernera toujours le Bien et le Mal (relatifs à l'homme) ; Dieu sera équivalent au Bien. Comme toutes nos idées vraies sont telles dans la seule mesure où elles se rapportent à Dieu³ (sachant que nos esprits sont inclus dans la substance divine en tant que Pensée), il suit que Dieu est cause de notre connaissance intuitive (ultime). Avoir une connaissance adéquate des choses, c'est maîtriser son savoir, et par extension se connaître soi-même⁴. Dès lors, nous ne sommes plus directement soumis au contrôle de Dieu, et il nous appartient d'agir pour trouver le Bien, que l'impulsion de vie à la racine de notre être – le désir – rencontrera sous la forme des deux autres affects primaires, la joie et la tristesse⁵. (Tous les affects en sont des composés.) Ainsi, l'homme sera mesure du bien et du mal ; il suivra une justice humaine, déterminant le bien comme ce qui accroît notre puissance d'agir, et le mal ce qui la diminue⁶. (L'acception courante du bien et du mal fait référence à des notions qui s'ensuivent de la connaissance inadéquate que l'homme a du monde et de Dieu.) La perspective traditionnelle, d'ailleurs, place l'homme au centre du monde et au sommet de la création ; l'idée dominante d'un Dieu personnel et provident est aussi tirée de ce finalisme, lequel prend source dans l'ignorance que les hommes ont des vraies causes des choses, ce qui les conduit à

¹ *L'Ecclésiastique*, 1, 5-6

² *Éthique*, I, App., p.83

³ *Ibid.*, II, 32, p.163

⁴ *Ibid.*, III, 53, p.303

⁵ *Ibid.*, III, 10, scolie, p.233

⁶ *Ibid.*, IV, préface, p.357-359

former une analogie et penser que toutes choses dans le monde tendent à un but, et existent pour quelque raison mystérieuse – mais SPINOZA répudie l’argument des « voies impénétrables du Seigneur » comme réduction à l’ignorance¹, laquelle fut cause de la « soumission originelle » à Dieu (c’est donc une idée sans fondement) ; elle nous détermine, étant donné que nous n’agissons pas en toute connaissance de cause. En fait, nous ne sommes libres qu’en étant la cause adéquate de nos actions, en connaissant les causes qui les déterminent (le monde étant déterminé, régi par la causalité, seul Dieu est réellement libre, car cause de soi (donc cause libre)).

SE LIBÉRER DE LA RELIGION

Le sage spinoziste cherchera donc la plus grande indépendance possible, en cultivant une conscience aiguë de lui-même et de ses idées des choses extérieures, pour les rendre les plus adéquates possible. C’est une autre façon de dire qu’il voudra connaître toujours plus Dieu (la Nature), de sorte qu’il puisse maîtriser ses affects. L’expansion de son être sera à la mesure de l’acuité de sa vision, jusqu’à la béatitude, sorte de paradis avant l’heure de la mort. De par sa joie perpétuelle, guide quasiment infaillible de ses actions, le sage sera nécessairement vertueux – sans Dieu, qui porte le fidèle à espérer la même chose, mais une fois mort, et comme un don suspendu à son verdict. L’inversion des doctrines est complète : chez les chrétiens, le comportement vertueux (défini comme obéissance à Dieu) tend à être moyen en vue de la récompense divine, tandis qu’il est fin en soi pour SPINOZA : ou plutôt, le moyen se confond avec sa fin². Si les chrétiens attendent la grâce de Dieu (ce qui motive leur vie), en revanche SPINOZA voit l’espérance comme un affect négatif, réprimant la puissance d’agir et, en tant que tel, à combattre par un affect de joie plus puissant. La religion n’est donc pas le vecteur direct du bonheur de l’homme ! SPINOZA nous indique la possibilité d’être vertueux, sans référence à Dieu ou à la religion – ce qu’il assume explicitement³ sans pour autant nier l’idée de divinité (autrement que dans son acception « religieuse »)⁴. Il la donne comme compréhensible indépendamment de la religion (ce qui passe pour hérésie, puisque la religion se donne comme interprète officielle). Cela introduit un écart entre Dieu et les textes sacrés, et par extension, avec la morale qui s’y dessine. Cette

¹ *Éth.*, I, app.

² *Ibid.*, V, 42, p.559-561

³ *Ibid.*, IV, 45, scolie, p.431-433

⁴ *Ibid.*, II, 47, scolie, p.189-191

distinction entre Dieu et sa parole conduit à le définir comme substance ; on perd l'identification avec l'homme – taxée d'anthropomorphisme – et l'intelligence créatrice (les dogmes chrétiens fondamentaux), mais il existe toujours, et demeure parfait, et « puissance » en acte, en s'identifiant avec la nature qui produit infiniment et se déploie dans une infinité de « dimensions » – des attributs – qui nous sont inconnus (sauf deux, l'étendue et la pensée). Cela ne sort pas la doctrine de l'hérésie pour autant, étant donné que celui qui substitue à l'idée de Dieu des idées et définitions est athée. Pourtant, il est un point que SPINOZA concède à la religion : celui de servir l'éducation morale du plus grand nombre (principalement par le vecteur du jugement, de la loi, véhiculée par les Prophètes).

II L'idéal de la sagesse chez SPINOZA et les stoïciens

1 Dieu

Quand Paul dit que Jésus est Christ et Messie, il synthétise les influences, dont certaines stoïciennes, de la philosophie grecque sur le judaïsme, puis sur le christianisme par l'intermédiaire de la Bible des juifs d'Alexandrie. Le Christ est présenté comme *logos*, concept qui chez les stoïciens prend le sens de rationalité, structure du monde, et (donc) Dieu ; mais les deux religions le transforment, le personnifient. En fait, le judéo-christianisme a été pensé dans les schèmes conceptuels de la philosophie grecque, avec un apport stoïcien sensible, et qui pourrait expliquer les similitudes entre l'école stoïcienne et le message biblique du Nouveau Testament.

2 Les affects de l'homme

Toutefois, l'influence que le stoïcisme a pu avoir sur le christianisme reste unilatérale, et le Dieu stoïcien est loin de s'assimiler à Jésus. La rencontre entre ces deux pensées sera plus flagrante au sujet, par exemple, des distinctions entre biens, maux et indifférents – au sujet de la rencontre des affects que le monde produit en l'homme. Les deux courants identifient la vertu et le bien, le vice et le mal, et classent enfin toutes les choses matérielles, positives ou négatives, comme indifférents. Pour SPINOZA, un homme heureux « existe plus », polarise plus de vie

que les autres ; il est traversé par la joie, donc agit pleinement (et réciproquement). De ce point de vue, un stoïcien n'existe pas du tout ; étant comprimé par la fatalité écrasante, son éthique semble le conduire à subir la vie. Pourtant, les stoïciens posent qu'est sage l'individu qui parvient à ne pas se laisser affecter. L'idéal de la sagesse est de conserver son être « pur » en son for intérieur, sans que les passions ne viennent s'imprimer sur lui, le modeler¹. Les deux philosophies voient la puissance d'agir, la vie des hommes ; SPINOZA la « qualifie », en mesure l'intensité, variable en fonction de la joie aimantée par le désir – donc, du jeu d'attraction (pour la joie) et de répulsion (pour la tristesse) qui s'exerce sur le désir. Les hommes sont par définition soumis à vouloir l'expansion de leur être, et en acceptent la restriction. Pour les stoïciens, c'est le mouvement inverse : l'être ne peut se déployer, mais au mieux demeurer tel, c'est-à-dire ne pas subir (en étant affecté), et en particulier ne pas se laisser opprimer par le destin.

3 Le Destin

LA LIBERTÉ HUMAINE FACE AU DESTIN

L'être ne peut que se maintenir, non pas en s'opposant à la force du destin, mais en luttant pour demeurer libre, sans se faire envahir, ce qui implique de résister constamment et avec force pour se maintenir au-delà des passions qui peuvent soumettre un homme. C'est la raison, menée droitement, qui doit remplir cet office et prendre le contrôle de l'homme ; il est ainsi placé hors d'atteinte des contingences terrestres et, en s'astreignant à une discipline très rigide, il sera libéré de tout ce qui peut restreindre son être – autrement dit tout ce qui n'est pas pleinement rationnel. L'idéal qui se dessine donc est éthéré, tel un pur intellect ; la discipline, qui semble étouffer la vie dans toute sa diversité, fonctionne comme une ascèse, et doit (c'est un idéal) expurger de l'homme sa matérialité et ses passions. Cependant, la liberté du sage ne lui permet pas de s'opposer à l'ordre des choses – déterminé de toute éternité – mais uniquement d'agir en conformité avec son destin. Cette pensée se superpose jusqu'ici avec la forme des tragédies grecques, dans laquelle un héros suit son destin, qui le fait entrer en opposition avec l'ordre de la communauté. Ce destin qui représente l'altérité et met en danger l'ipséité de la cité est alors étouffé. Le

¹ *Éthique*, V, préface, p.479

destin du héros est scellé dès le début ; il ne peut agir autrement qu'il ne le fait, et néanmoins il est à chaque instant demeuré libre de suivre l'ordre des choses plutôt que de déclencher le processus tragique. La liberté du stoïcien n'est pas différente – ce qui ne saurait pourtant faire du héros un sage.

L'HOMME DANS L'ŒUVRE DU MONDE

Pour tout stoïcien, se soumettre à l'ordre des choses n'est pas un mal ; c'est se soumettre à Dieu, ou s'incliner devant lui, qui organise toute chose. On rejoint la finalité à l'œuvre de par le monde, qui est beau, ordonné, unifié harmonieusement. Dès lors, la question de contrevenir à l'ordre des choses ne se pose plus. SPINOZA reproche à cette école (autant qu'aux chrétiens) de comprendre le monde à travers leur rationalité (ou foi), ce qui présuppose une analogie indue entre l'intellect humain et divin. Mais ce modèle va encore plus loin : non seulement il suggère que nous pensons comme Dieu, mais il prétend en outre que Dieu considère l'homme comme son œuvre, le fruit de la création – ce qui signifie que l'univers est organisé en vue de l'homme¹ ; c'est par là même postuler l'intelligibilité ou l'harmonie du monde². Cela rejoint peut-être la science sur laquelle les stoïciens fondent leur doctrine. Pour SPINOZA, cela s'ensuit d'une mauvaise conception des premières causes des choses ; ici, c'est comprendre Dieu comme *logos*, *intelligence* qui organise le monde, et non pas comme substance produisant et *s'identifiant* au monde.

LA LIBERTÉ DANS L'ATARAXIE, DANS LA BÉATITUDE

Ce concept de Dieu éclaircit la soumission du stoïcien au destin qui, si implacable soit-il, n'est pas contre nature. Ce qui doit arriver aux hommes ne s'inscrit pas contre cette cohérence et harmonie d'ensemble. Autrement dit, l'obéissance à Dieu est raisonnée (le stoïcisme n'est pas une religion, qui requiert l'adhésion de la foi !), de sorte que ce que Dieu prévoit pour les hommes est bon étant donné le tout, même s'ils doivent parfois en pâtir. Ils participent ainsi à l'ordre du monde, sans qu'il y ait de véritable relation d'altérité ni d'adversité entre l'homme et le monde, mais une union, une communion. La sagesse des stoïciens se confond donc avec leur liberté. Acquiescer, ou donner son assentiment de façon

¹ *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p.206-207 : note 30.

² *Éthique*, I, app., p.91-95.

pleine et entière, c'est ne pas se faire submerger par le monde et sa nécessité ; c'est exister, suivre son chemin en accord avec son destin ; l'accepter, c'est le vivre.

En ce sens, il serait impossible de penser la liberté spinoziste, en posant le monde comme déterminé, et les hommes soumis aux affects, s'il n'y avait dans l'*Éthique* un autre type d'union avec la nature, qui ne renie pas la totalité des affects, mais seulement ceux qui sont négatifs. Ainsi, si l'idéal stoïcien vise l'ataraxie (absence de souffrance, immobilité de l'âme), le spinoziste tend à la béatitude¹ (ce qui le distingue du stoïcisme, c'est l'épicurisme qui y est présent) ; et il sera d'autant plus joyeux qu'il sera dans le vrai (grâce à « Dieu »), ce qui conduira l'esprit à s'étendre ; et comprendre est le seul véritable bien pour l'homme². Cet esprit, plus savant, accroîtra son emprise sur les choses, et s'assimilera de plus en plus à Dieu (sans pouvoir coïncider avec lui), étant donné que « toutes les idées, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont vraies »³. Il n'y a donc pas de schisme entre la raison et les affects, ce qui du reste suit de la définition de l'homme comme désir⁴, car c'est lui donner le pouvoir d'agir sur le monde (et pâtir), quand le stoïcien cherche à s'enfuir... Pourtant, nier les affects ne suffit pas à en supprimer l'existence, ce qui est par ailleurs impossible pour des êtres de chair. Mais cela n'est-il que pure négativité ? SPINOZA donne corps à l'épanouissement de la vie humaine ; notre puissance d'agir ne peut être un « indifférent », car être, c'est agir⁵. Le comportement de l'homme dans « le monde sensible » se répercute donc sur son esprit, et vice versa. (Pour avoir une idée adéquate⁶ de l'esprit humain, il faut commencer par comprendre le corps⁷). De plus, affronter les affects témoigne en un sens d'une plus grande force spirituelle, car cela implique de les maîtriser, les rendre cohérents ; en revanche, chercher à fuir laisse peut-être plus vulnérable le stoïcien qu'un affect rattraperait. Selon SPINOZA, il est impossible que le fait qu'une chose aimée soit détruite ou conservée nous laisse indifférents (comme les stoïciens le voudraient), car par définition l'homme est porté à éprouver les affects, et l'esprit s'efforce de concevoir ce qui peut augmenter sa puissance d'agir, et détruire ce qui y fait obstacle. Imaginer une chose aimée ou haïe influe sur l'esprit, donc sur la

¹ *Éthique*, V, 36, scolie, p.549

² *Ibid.*, IV, app., chap. 32, p.495

³ *Ibid.*, II, 32, p.163

⁴ *Ibid.*, III, 9, scolie, p.231

⁵ *Ibid.*, IV, 24, p.393-395

⁶ *Ibid.*, II, déf. 4, p.99

⁷ *Ibid.*, II, 13 (et scolie), p.121-125

puissance d'agir, ce qu'on ne peut empêcher¹. À quoi bon s'efforcer de pratiquer le détachement ? N'est-ce pas cet exercice qui, en fin de compte, est contre nature ? N'est-t-il pas insensé de vouloir ne plus rien ressentir, sous prétexte de gagner en liberté ? Cette thèse s'inscrit dans la pensée stoïcienne, et pourtant, comment voir comme soumission les relations humaines dans l'existence, et ne pas rejoindre SPINOZA, qui nous réconcilie avec les affects positifs ?

4 *Le bonheur stoïcien*

Nous l'avons vu : les stoïciens se libèrent par la vertu de la nécessité du monde, en suivant Dieu. La vertu est la chose la plus haute pour l'homme², c'est pourquoi le sage la recherche. Il accomplira des « actes parfaits » (c'est-à-dire sans hésitation) en réunissant deux conditions : la connaissance du réel, et l'emprise sur ses passions (la maîtrise de soi). La sagesse se caractérise par ces deux conditions, dont la possession équilibre l'âme dans une « harmonie intérieure » – qui est donc réglée sur l'harmonie postulée du monde³. Cet apport théorique ainsi que la croyance en l'ordre du monde apportent un meilleur éclairage et orientent les actions humaines. La philosophie morale est fondée sur la physique (la nature – l'étude de l'homme) et repose en dernière instance sur Dieu (l'ordre du monde). Il faut comprendre par la raison et voir les choses avec détachement, c'est-à-dire selon le regard de Dieu, et non pas par la sensibilité particulière. En effet, en raisonnant, nous quittons notre état humain natif et nous découvrons les vraies valeurs, à savoir le prix du temps, le sens de la mort, l'amitié, la richesse et la pauvreté. Elles doivent régler notre comportement et consistent à prendre conscience de la nature des véritables biens, qui sont inaliénables ; c'est la première étape sur le chemin de la sagesse. Nous pourrions ainsi déposséder le sage de tous ses biens matériels sans qu'il perde sa richesse⁴. L'éthique stoïcienne prône la recherche de la vertu parce qu'elle est le seul bien qui ne soit pas soumis à la Fortune, ce qui permet au sage d'être libre⁵. Cependant, une hiérarchie existe entre les biens matériels, regroupés sous l'appellation d'« indifférents » (car l'usage peut en être bon comme mauvais). Même

¹ *Éthique*, III, 19, p.247

² SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, XVI, 1, p.39

³ *Ibid.*, VIII, 4-5, p.21

⁴ *Ibid.*, XXI, 4, p.51

⁵ SÉNÈQUE, *La constance du sage*, V, 4, p.319

si des préférences demeurent¹ (par exemple être en bonne santé ou riche), le sage doit savoir en faire abstraction, et supporter son sort ; son bonheur sera dans la vertu, indépendant (et à l'abri) de la Fortune² – les biens ne sont pas liés à la vertu, mais en découlent³. C'est dire aussi qu'il n'appartient qu'à nous d'être heureux, en étant vertueux. Or, on ne déçoit pas de l'état de sagesse ; donc, une fois la félicité obtenue, elle sera inébranlable, et le sage, invulnérable (indépendant des coups du sort, mais pas complètement insensible). Les stoïciens doivent en partie cette éthique à la conscience que nous ne sommes assurés de rien, que la vie ne garantit rien et que la Fortune peut tout reprendre ; c'est pourquoi il faut nous tenir perpétuellement sur nos gardes (parce que savoir tout ce qui peut arriver, et avoir conscience de sa place dans le monde évite les déconvenues⁴) et considérer comme indifférent l'ensemble des choses qui ne dépendent pas de nous (tout ce qui est extérieur à notre âme, ainsi que notre âme... seul ce que nous faisons d'elle dépend de nous). Sénèque maintient que, pour être difficile, cela n'est pas impossible ; il conseille aux novices de prendre exemple sur un modèle, ce qui permet de ne pas considérer l'idéal stoïcien comme une pure abstraction, un rêve. Le sage se distingue en fait du reste du monde par son effort pour tendre vers l'idéal⁵, vers la liberté⁶ et la sagesse (il est en effet impossible, étant humain, d'être totalement libre et pleinement sage⁷) ; cet effort pour maintenir l'équilibre intérieur passe par un contrôle indirect du monde, en se détachant de celui-ci. Pourtant, cela ne saurait suffire : il faut aussi apprendre à dominer les émotions qui surgissent spontanément en nous, et qui sont en dernière analyse des composés d'opinion de biens ou de maux présents ou futurs. Incontrôlées, elles sont des passions, des « maladies de l'âme ». Il s'agit de la seconde étape dans le cheminement vers la sagesse, qui consiste plus précisément à comprendre les mécanismes psychologiques et passionnels de l'homme. L'empire sur les passions s'obtient par la volonté, qui les stabilise et protège l'homme en s'immisçant entre lui et les passions. De cette façon, désir, crainte et plaisir se transforment positivement sous l'effet de la raison en volonté stable, précaution et joie sereine. Ce jugement rationnel discipline le

¹ *Ibid.*, XVI, 2, p.331

² *Ibid.*, VIII, 3, p.323

³ *De la vie heureuse*, XV, 2, p. 35

⁴ SÉNÈQUE, *La tranquillité de l'âme*, XI, 6-7

⁵ *De la vie heureuse*, XX, 2, p.47

⁶ *Ibid.*, XVI, 3, p.39

⁷ *Ibid.*, XVIII, 1, p. 43

comportement du sage en faisant des émotions des affections (qui sont indispensables à la vie intérieure). Au terme de cette étape, nous pourrions déduire les attitudes pratiques qui conviennent ; ce troisième niveau de l'éthique stoïcienne relève de la parénétiqne, domaine de moindre importance (parce que cette étude examine le comportement du sage dans son quotidien). L'homme qui tend à la sagesse se détache de son état natif par le biais du jugement de l'âme (clé de voûte de toute de la vie morale) qui détermine son autonomie ou sa soumission aux choses extérieures – et son autonomie si l'âme parvient à la plénitude humaine, en dépassant le stade instinctif de la conservation de soi. Au terme de cette longue et lente transfiguration de l'âme, il faut espérer atteindre l'état de *sapiens*, où l'homme mène une vie dont la valeur est pleinement spirituelle (et non pas matérielle) – car l'excellence de la raison est la vertu suprême (le but de la philosophie, la sagesse, consiste en cette *perfecta ratio*). La sagesse nous délivre de ce qui est trop particularisant et dégage en l'homme l'être universel, c'est-à-dire l'être de raison.

Mais si le sage lui-même s'évertue à poursuivre son idéal de sagesse, sans jamais parvenir à le réaliser, le stoïcisme peut-il être pensé autrement que comme une illusion ? Si le stoïcien se distingue principalement par ses efforts qui visent à modifier directement son rapport avec le monde, comment penser que cela engage le monde, plutôt que lui seul ? C'est dans ce sens que SPINOZA critique le détachement des stoïciens comme impossible, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, notre rapport au monde transite par les sens – ce que les stoïciens ne contestent pas, la vérité provenant ultimement des sens – ; en revanche, si les émotions sont spontanées, elles doivent être transformées par la raison avant d'affecter le stoïcien. N'est-ce pas contradictoire de penser le fait de consentir à éprouver une émotion pour la ressentir effectivement ? La volonté ne saurait être posée comme instance de contrôle des émotions du sage, sans contrôler aussi ce qui est extérieur au sage (en le filtrant et en le maintenant à distance), dans la mesure où nous sommes dans une relation directe avec le monde. C'est pourquoi nous devons nécessairement être affectés par les émotions, sans que la volonté s'interpose entre l'âme et le monde. De cette façon, la notion d'indifférents est impossible : chercher la liberté vis-à-vis de la tyrannie des passions, en adoptant le regard de Dieu au détriment du sien pour espérer une compréhension presque omnisciente du monde ne peut nous empêcher d'être humains et de vivre comme tels, au contact du monde sensible. Les affects

seront donc inexorablement ressentis comme bons ou mauvais, relativement à nous, et cette idée entre en contradiction avec la prétention stoïcienne de ne rien ressentir de bon ou mauvais dans le domaine sensible (malgré les préférences). Dans quel monde vivra ensuite le sage, si l'attitude qu'il prône consiste à ne s'attacher et à ne dépendre de rien, si son idéal est de vivre en faisant presque abstraction du monde ? Dans cette optique, comment penser la doctrine stoïcienne autrement que comme illusoire¹ ? Le travail du sage sur lui-même qui doit le guider vers la sagesse (en libérant la dimension divine originaire de l'âme du châtement que représentent pour elle le corps ainsi que les passions « pures » (c'est-à-dire tout ce qui le particularise, l'individue)) n'est-il pas un endoctrinement ? Autrement dit, le sage ne s'aveugle-t-il pas en fermant les yeux sur l'obstacle de la condition humaine pour accéder à la vérité ? Pour être sage, faut-il ne plus être homme ? Pour SPINOZA, tel n'est pas le prix de la sagesse : il semble plus sûr de fonder son éthique sur la condition humaine, pour permettre à l'homme de devenir sage – et la béatitude qu'il nous promet est-elle moins ambitieuse, pour être en droit réalisable ?

III Équilibre du comportement humain chez DESCARTES

1 Le pouvoir de Dieu

SON RÈGNE

SPINOZA insiste sur la nature de Dieu dont découle son règne². Le monde n'est donc pas contingent, puisque cela supposerait de comprendre que la perfection peut être différente de ce qu'elle est, ce qui revient à attribuer une autre essence à Dieu, l'être nécessaire ; ce serait le seul moyen pour qu'un autre monde (à la place de celui-ci) soit possible. Mais Dieu est cause de soi, donc il ne peut y avoir qu'une seule acception de la perfection de sa nature, qui l'amène à produire le monde, sans aucune médiation³. C'est dans cette mesure que seul « le vulgaire » pourrait confondre la nature du pouvoir de Dieu avec celui des Rois, limité.

¹ *La constance du sage*, III, 3, p. 317

² *Ethique*, II, 3, scolie, p.103-105

³ *Ibid.*, I, 33, p.73-75

SON OMNIPOTENCE

Mais l'argument ne s'arrête pas là. Pour que Dieu ait un pouvoir infini, il faut que sa puissance soit toujours en acte ; or il est éternel, donc, sa puissance doit toujours être manifeste – c'est-à-dire qu'il ne doit jamais s'arrêter de créer. Pourtant, DESCARTES conçoit le pouvoir de Dieu en acte seulement lors de la Création ; et en quelque sorte « en puissance » sinon – ce que SPINOZA résume ironiquement : pour être omnipotent, Dieu ne doit pas créer tout ce que contient son entendement, afin de ne pas épuiser son pouvoir absolu¹.

SA VOLONTÉ

Le pouvoir de Dieu selon DESCARTES est absolu, mais cet absolu ne peut être en acte ; la création et le pouvoir tout entier de Dieu sont soumis à sa libre volonté, de sorte que le monde n'est pas déterminé, dans la mesure où des ruptures dans la causalité sont possibles. Cette liberté instaure aussi un écart entre les décrets de Dieu et sa volonté, si bien qu'il peut dans l'absolu prendre une décision allant à l'encontre de sa sagesse. Mais cette liberté est essentiellement théorique ; sinon il serait concevable que Dieu fasse le mal, proposition qui enveloppe contradiction – et, comme SPINOZA le souligne, Dieu serait un tyran².

ANALOGIE HUMAIN / DIVIN

La Terre n'est pas l'empire de Dieu, et il ne doit pas prendre la posture d'un empereur pour gouverner – ne serait-ce que parce que le monde est déterminé, Dieu n'est pas « libre ». DESCARTES réitère à son tour l'analogie entre le divin et l'humain, et pense le pouvoir de Dieu sur le modèle du pouvoir de l'homme. Partageant la même forme d'entendement que le divin (à un moindre degré), nous possédons en droit la même liberté que lui, théoriquement absolue. Mais comment les hommes sauraient-ils être maîtres de leurs actions ?

¹ *Ibid.*, I, 17, scolie, p.49-53

² *Éthique*, I, 33, scolie 2, p.75-81

2 *L'homme agit-il librement ?*

LA LIBERTÉ DE LA VOLONTÉ

DESCARTES voit la liberté dans l'absolu de la volonté, laquelle se distingue de l'intellect en tant qu'elle s'étend plus loin. La volonté est illimitée car nous pouvons tout évaluer, tandis que l'intellect doit au préalable connaître la chose en question, ce qui en fait une faculté limitée. La doctrine de la volonté est selon SPINOZA à connaître absolument, car « nécessaire tant à la spéculation qu'à la sage institution de la vie »¹. Ce dernier la définit comme faculté d'affirmer ou de nier la véracité (ou fausseté) d'une idée ; elle ne désigne pas l'attraction ou l'aversion pour une chose (qui est le désir), mais s'identifie en cela à l'intellect. (Une idée est un concept de la pensée et une volition est affirmation ou négation d'une idée.) Il ne peut y avoir dans l'esprit humain nulle faculté absolue : vouloir, désirer, comprendre, etc., sont des fictions de l'esprit. Celui-ci en effet n'est pas cause libre de ses actions², ce qui signifie qu'il ne peut avoir « la faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir », car il est toujours déterminé à vouloir par une autre cause, et ainsi à l'infini³. De même, si la faculté de vouloir est prétendument infinie, il semble que la faculté de percevoir, qui s'en distingue, soit plus étendue : en effet, comment affirmer quoi que ce soit d'une chose que nous ne percevons pas ? Enfin, si la volition n'est ni infinie, ni une faculté, alors il est impossible d'affirmer, de nier, ou de suspendre son jugement « librement », c'est-à-dire dans l'absolu – cela semble ronger la liberté de l'homme.

DE LA LIBERTÉ DE L'HOMME

La liberté cartésienne est inconcevable pour SPINOZA⁴, c'est pourquoi il en a ruiné les fondations et en propose sa conception, « clé de voûte » dans son système déterminé, ce qui peut paraître paradoxal ; la liberté « réelle » est suspendue à une opinion humaine qui veut que « les hommes se croient libres pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et que, parce qu'ils ignorent les

¹ *Ibid.*, II, 49, scolie du corollaire, p.199-205

² *Éthique*, II, 48, p.191

³ *Ibid.*, II, 48 (et scolie), 49 (et scolie), p.191-205

⁴ *Ibid.*, III, préface, p.209-211

causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils n’y pensent même pas en rêve. »¹ On comprend dès lors mieux que ce qui compte le plus, c’est de comprendre, et que c’est ce que réalisera le mieux l’homme sage, qui de ce fait échappera à la servitude humaine (sans coïncider pourtant avec la liberté)².

3 *Place et contenus de la morale dans la philosophie cartésienne*

LE FRUIT DE L'ARBRE DE LA CONNAISSANCE

La morale que nous propose DESCARTES parachève l’arbre de la connaissance ; fruit de tous les savoirs, elle constitue la sagesse. Cependant l’œuvre de DESCARTES demeure à cet égard inachevée ; est-ce la mort qui a interrompu ce projet, ou bien considère-t-il la morale comme inatteignable ? L’arbre de la connaissance cartésien n’est pas sans rappeler l’arbre du péché originel dans la Bible ; celui-ci, créé par Dieu, nous a donné (dans le contexte biblique) une connaissance du bien et du mal ; cependant cette connaissance est loin d’être claire et distincte, ce qui laisse place à deux doctrines morales majeures : l’une purement théorique, l’autre qui propose une sagesse pratique – que DESCARTES veut unir, en alliant certitude et maximes pratiques (il reprochait à SÉNÈQUE d’être imprécis au sujet des applications concrètes de sa pensée) pour mener l’homme à la béatitude. Même si « ce n’est autre chose qu’avoir l’esprit parfaitement content et satisfait »³ et que le contentement est « la plénitude et l’accomplissement [des] désirs réglés selon la raison »⁴, ce projet s’oppose à toute la tradition scolastique.

La sagesse s’attache au « seul développement de la connaissance vraie »⁵ et non pas à des objets précis ; elle ne se *limitera* donc pas à la contemplation de Dieu (donc Dieu n’est pas source (immédiate) de la sagesse de l’homme). DESCARTES bouleverse ainsi l’ordre des connaissances : nous appréhendons notre environnement immédiat avant ce qui est éloigné de nous ; c’est pour cela qu’il faut se connaître et s’estimer à sa juste valeur. SPINOZA conteste cette idée⁶, qui mène à une conséquence inacceptable : ce n’est pas Dieu qui appartient aux choses singulières,

¹ *Ibid.*, I, app., p.83

² *Ibid.*, III, 51, scolie, p.297-299

³ *Correspondance avec Elisabeth*, Lettre du 4 août 1645, p.110

⁴ *Ibid.*, Lettre du 4 août, p.111

⁵ *Descartes ou la félicité volontaire*, p.61

⁶ *Éthique*, II, 10, scolie du corollaire, p.117

mais bien l'inverse ; donc, la cause suprême doit appartenir à l'essence de la chose qui sans elle ne peut exister. À noter qu'il ne nie pas l'*ego* cartésien comme première source de la connaissance, et de la sagesse¹.

L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS, OU LE MOTEUR DES ACTIONS HUMAINES

Pour comprendre le mécanisme des actions humaines, après avoir vu la marge de liberté qui y était contenue, il faut examiner les fonctions de l'âme, particulièrement concentrées

« nullement [dans] le cœur [...] mais seulement [dans] la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, & tellement suspendue au dessus du conduit, par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvemens qui sont en elle, peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, & réciproquement que les moindres changemens qui arrivent au cours des esprits, peuvent beaucoup pour changer les mouvemens de cette glande². »

Mais avant d'expliquer ce que l'union du corps et de l'âme implique d'influences réciproques en termes physiques, penchons-nous sur la nature de l'âme, qui n'est composée d'aucune partie – même si nous pouvons dans son unité distinguer ce qui est sensitif et passif (dit inférieur) et ce qui est raisonnable et actif (dit supérieur). Tous les appétits de l'âme sont des volontés (mais les appétits naturels sont des émotions, et les volontés renvoient à la raison). L'âme est en droit divisible en actions (les volontés) et en passions, qui sont des perceptions (ou émotions) propres à l'âme. Les passions sont en fait des perceptions de l'âme, inexplicables par la cause prochaine (car l'environnement immédiat ne montre pas la cause dont elles proviennent). Ces perceptions sont « causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits »³, ce qui les rend passives et les distingue des volontés, dont l'âme est la cause⁴. Les passions ont pour effet de porter l'âme à vouloir ce à quoi elles préparent le corps – qui est aussi compris comme une unité (car ses parties concourent à la formation du tout, et sont donc nécessaires), ce qui permet de comprendre que l'âme est « véritablement jointe à tout le corps »⁵. La glande pinéale, cette portion de matière au centre du cerveau, est ainsi le lieu de l'âme, d'où

¹ *Ibid.*, II, 40, scolie 2, p.175-177

² *Les passions de l'âme*, I, 31, p.89

³ *Ibid.*, I, 27, p. 86

⁴ *Ibid.*, I, 29, p. 87-88

⁵ *Ibid.*, I, 28, p. 86-87

elle (l'âme) contrôle le corps par un mouvement subtil de cette glande qui anime des esprits (contenus dans des cavités du cerveau) de telle manière qu'ils se diffusent dans le corps et provoquent la réaction physique recherchée, par le jeu des nerfs et des muscles. À noter cependant que tous les cerveaux ne sont pas constitués de la même manière, ce qui explique qu'un même mouvement de la glande pinéale engendre diverses émotions¹. Mais l'influence de l'âme sur les esprits et donc sur le corps a aussi sa réciproque, ce qui permet en fait à l'âme de percevoir la réalité extérieure ; cela implique aussi que l'âme n'est pas à l'origine de toutes les passions qui naissent dans le corps (les esprits porteurs des informations sensorielles créant les perceptions ou impressions de l'âme par un mouvement exercé sur la glande pinéale).

Comment employer ce phénomène d'influences réciproques pour contrôler les passions ? DESCARTES nous avertit que cela n'est possible qu'indirectement, car la volonté ne peut agir positivement sur les passions tant que celles-ci sont liées à des émotions présentes dans le corps. La glande pinéale subit des impulsions contraires en étant poussée tant par l'âme que par les esprits, qui causent parfois les passions et nuisent ainsi à la volonté. La plus forte de ces impulsions empêchera l'effet de l'autre. Les volontés sont généralement au pouvoir de l'âme, bien qu'elles puissent être indirectement changées par le corps, tandis que les perceptions dépendent des actions qui les produisent et ne peuvent être qu'indirectement modifiées par l'âme (sauf lorsqu'elle en est la cause). Ainsi, le combat qui s'engage pour le contrôle des passions fait-il intervenir l'habitude, pour contrebalancer les passions initiales, de considérer des arguments allant à leur encontre, ce qui peut également passer par l'exaltation de passions contraires à celle que nous voulons éradiquer. Mais pour avoir un pouvoir absolu sur elles – ce dont toutes les âmes, mêmes les plus faibles, sont capables en droit – il faut apprendre à bien conduire son âme², c'est-à-dire à faire reposer sa volonté (instrument nécessaire mais non suffisant pour combattre les passions) sur des jugements stables et déterminés qui soient fondés sur la connaissance du vrai³ (et non pas sur des opinions, qui peuvent être la trace d'une passion non vaincue).

¹ *Ibid.*, I, 39, p.95-96

² *Ibid.*, I, 50, p.105-106

³ *Ibid.*, I, 49, p.104

SPINOZA s'insurge contre le ridicule de la glande pinéale et avoue explicitement qu'il eût aimé que DESCARTES recoure à son concept de cause prochaine¹ : « quel concept clair et distinct a-t-il [...] de la pensée très étroitement unie à certaine petite portion de quantité ? »² Pour SPINOZA, la réponse est claire : le corps ne peut avoir d'influence sur l'esprit³ ; les idées des affections de notre corps sont conçues par l'esprit dans le même ordre que les événements du monde (l'explication se situera donc de nouveau sur le plan causal⁴). La volonté ne pourra donc jouer aucun rôle pour contenir les passions – il n'y a donc aucun sens à parler de volonté absolue, comme si au prix d'un effort intense, elle pouvait avoir la moindre influence, par l'habitude ou les raisonnements, sur les passions ; nous aurons plutôt recours à la notion d'idée adéquate pour expliquer la liberté que l'homme peut atteindre, qui se situe dans l'action. En effet, les hommes subissent tous leurs désirs (qui sont alors mauvais) qui ne suivent pas immédiatement de leur nature, autrement dit ceux qui ne sont pas conçus adéquatement par la raison « indiquent toujours [...] notre impuissance et notre connaissance mutilée. »⁵ La puissance d'agir de l'homme sera maintenue si le désir ne contrevient pas à cette puissance par l'ignorance, c'est-à-dire si nous avons une idée adéquate du désir, qui peut être bon et ne pas nous empêcher d'agir⁶.

IV Conclusion

Les conséquences sur la « sage institution de la vie »⁷ que SPINOZA développe peuvent s'interpréter comme un véritable pied de nez à ses persécuteurs. En effet, être libre et vertueux en Dieu, implique d'être sage ; ce qui est peut-être aussi un moyen d'affirmer sa liberté par rapport à l'État, et sa vertu, en soi et dans son rapport à autrui. Mettre l'accent sur ces points signifie notamment que la réciproque n'est pas valide. SPINOZA se positionne donc « en creux » comme un être insaisissable, irréprochable, libre et heureux, quand eux, esclaves de leurs gouvernants, ne sont par conséquent ni libres ni sages, et donc ni vertueux, ni heureux. Au-delà de ses persécuteurs, il dénonce sans doute la bienséance, fondée

¹ *Éthique*, V, préface, p.501

² *Ibid.*, V, préface, p.501

³ *Ibid.*, I, définition 2, p.15

⁴ *Ibid.*, II, 7, p.107-109

⁵ *Ibid.*, IV, app., chap. 2, p.477

⁶ *Éthique*, III, déf. 2, p. 213

⁷ *Ibid.*, II, 49, scolie, p.197

sur une croyance en Dieu hypocrite et biaisée. Il reprend ainsi à son compte la vertu qu'il leur dénie¹, et la pensée morale chrétienne, qu'il déracine de ses fondations religieuses (Dieu ne doit pas fonder la morale), en substituant à la foi la droite conduite de la raison, et en plaçant la sagesse dans la recherche de la compréhension²; ainsi l'homme sera libre : le centre de l'éthique est l'homme, et non plus Dieu ; nous parlons donc d'un bonheur à portée de l'homme, ce qui rend cette éthique existentielle³. Tel est le message fondamental de l'*Éthique*, dont la démarche, qui vient de prendre sens ici, est de convaincre (par la rigueur mathématique), et non de persuader.

Bibliographie

Spinoza :

- SPINOZA Benoît de, *Éthique*. Trad. du latin par Bernard Pautrat. Paris : Seuil, 1988 (rééd. 2010).

Stoïcisme :

- DUHOT Jean-Joël, *Epictète et la sagesse stoïcienne*, Paris, Albin Michel, 1996 (rééd. 2003).
- GRIMAL Pierre, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris : Les Belles Lettres, 1978.
- LONG A.A., SEDLEY D.N., *Les philosophes hellénistiques : II. Les stoïciens*, traduit de l'anglais par Jacques BRUNSCHWIG et Pierre PELLEGRIN. Paris : Flammarion, 2001.
- MOREAU Pierre-François (dir.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique : I. Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris : Albin Michel, 1999.
- SÉNÈQUE, *La vie heureuse*, traduit du latin par A. BOURGERY. Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- SÉNÈQUE, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, (éd. Paul VEYNE), Paris : Robert Laffont, 1993.

Christianisme :

- CHIFFLOT Th.-G. (dir.), *La Bible de Jérusalem*, Rome : Fleurus/ Cerf, 1955 (rééd. 2001).
- OSBORN Eric, *Ethical patterns in early christian thought*, New York : Cambridge University Press, 1976 (rééd. 2008).

¹ *Ibid.* IV, app., chap. 13, p.483

² *Ibid.*, IV, app., chap. 4, p.479

³ *Ibid.*, V, 42, scolie, p.561

Descartes :

- BEYSSADE Jean-Marie & Michelle, *Descartes, correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Paris, Flammarion, 1989.
- DESCARTES, , *Les passions de l'âme*, (éd. Geneviève RODIS-LEWIS), Paris : Vrin, 1994 (rééd. 1999).
- RENAULT Laurence, *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris : PUF, 2000.
- RODIS-LEWIS Geneviève, *La morale de Descartes*, Paris : PUF, 1957 (rééd. 1998).

Table des matières

I LA MORALE DOIT-ELLE PRENDRE POUR RÉFÉRENCE LE DIEU CHRÉTIEN ?.....	2
1 LA JUSTICE DE DIEU CHEZ LES CHRÉTIENS.....	2
LE JUGEMENT ET LA FOI.....	2
L'OBÉISSANCE À LA LOI.....	3
2 CRITIQUE SPINOZISTE : UN HOMME « SANS FOI NI LOI »	4
QUELLE SAGESSE POUR L'HOMME ?	4
L'HOMME MESURE DE LA JUSTICE.....	5
SE LIBÉRER DE LA RELIGION.....	6
II L'IDÉAL DE LA SAGESSE CHEZ SPINOZA ET LES STOÏCIENS	7
1 DIEU	7
2 LES AFFECTS DE L'HOMME	7
3 LE DESTIN.....	8
LA LIBERTÉ HUMAINE FACE AU DESTIN	8
L'HOMME DANS L'ŒUVRE DU MONDE	9
LA LIBERTÉ DANS L'ATARAXIE, DANS LA BÉATITUDE	9
4 LE BONHEUR STOÏCIEN	11
III ÉQUILIBRE DU COMPORTEMENT HUMAIN CHEZ DESCARTES.....	14
1 LE POUVOIR DE DIEU	14
SON RÈGNE	14
SON OMNIPOTENCE.....	15
SA VOLONTÉ.....	15
ANALOGIE HUMAIN / DIVIN.....	15
2 L'HOMME AGIT-IL LIBREMENT ?	16
LA LIBERTÉ DE LA VOLONTÉ	16
DE LA LIBERTÉ DE L'HOMME.....	16
3 PLACE ET CONTENUS DE LA MORALE DANS LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE	17
LE FRUIT DE L'ARBRE DE LA CONNAISSANCE.....	17
L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS, OU LE MOTEUR DES ACTIONS HUMAINES	18
IV CONCLUSION	20
V BIBLIOGRAPHIE.....	21
VI TABLE DES MATIÈRES	22