



CONSEIL AFRICAIN
ET MALGACHE POUR
L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR



*Numéro spécial
Octobre 2025*

La Revue **DG** Gouvernance et Développement

ISSN-L : 3005-5326

ISSN-P : 3006-4406

Revue semestrielle

Actes du Colloque du PTRC-GD. Université de Lomé 26-28 mars 2025

LA BONNE GOUVERNANCE DANS TOUS SES ETATS ET FORMES

Tome 2

- Gouvernance et Genre
- Gouvernance politique
- Gouvernance universitaire

Revue du Programme Thématique de Recherche du CAMES (PTRC)
Gouvernance et Développement

PRÉSENTATION DE LA REVUE

La Revue Gouvernance et Développement est une revue du Programme Thématique de Recherche du CONSEIL AFRICAIN ET MALGACHE POUR L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR (CAMES) (PTRC) Gouvernance et Développement (GD). Le PTRC-GD a été créé, avec onze (11) autres PTRC, à l'issue de la 30^{ème} session du Conseil des Ministres du CAMES, tenue à Cotonou au Bénin en 2013. Sa principale mission est d'identifier les défis liés à la Gouvernance et de proposer des pistes de solutions en vue du Développement de nos Etats. La revue est pluridisciplinaire et s'ouvre à toutes les disciplines traitant de la thématique de la Gouvernance et du Développement dans toutes ses dimensions.

Éditeur

CONSEIL AFRICAIN ET MALGACHE POUR L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR (CAMES).
01 BP 134 OUAGADOUGOU 01 (BURKINA FASO)

Tél. : (226) 50 36 81 46 – (226) 72 80 74 34

Fax : (226) 50 36 85 73

Email : cames@bf.refer.org

Site web : www.lecames.org

Indexation et Référencement dans des Moteurs de recherche



Impact Factor. SJIF 2025: 6.993

SJIF: <https://sjifactor.com/passport.php?id=23550>

HAL: <https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/777120>

Mir@bel: <https://reseau-mirabel.info/revue/19860/Revue-Gouvernance-et-Developpement-RGD>

CONTEXTE ET OBJECTIF

L'idée de création d'une revue scientifique au sein du PTRC-GD remonte à la 4^{ème} édition des Journées scientifiques du CAMES (JSDC), tenue du 02 au 05 décembre 2019 à Ouidah (Benin), sur le thème « **Valorisation des résultats de la recherche et leur modèle économique** ».

En mettant l'accent sur l'importance de la recherche scientifique et ses impacts sociétaux, ainsi que sur la valorisation de la formation, de la recherche et de l'innovation, le Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur mettait ainsi en mission les Programmes Thématiques de Recherche (PTRC) pour relever ces défis. À l'issue des 5^{ème} journées scientifiques du CAMES, tenue du 06 au 09 décembre 2021 à Dakar (Sénégal), le projet de création de la revue du PTR-GD fut piloté par Dr Sanaliou Kamagate (Maître de Conférences de Géographie, CAMES). C'est dans ce contexte et suite aux travaux du bureau du PTRC-GD, alors restructuré, que la Revue scientifique du PTRC-GD a vu le jour en mars 2024.

L'objectif de cette revue semestrielle et pluridisciplinaire est de valoriser les recherches en lien avec les axes de compétences du PTRC-GD.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

1. **Henri BAH**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie, Ethique, Philosophie Politique et sociale.
2. **Doh Ludovic FIE**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie de l'art et de la culture
3. **José Edgard GNELE**, PT, Université de Parkou – Géographie et aménagement du territoire
4. **Emile Brou KOFFI**, PT, Université Alassane Ouattara, Géographie urbaine
5. **Lazare Marcellin POAME**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie ancienne, Biotique
6. **Gbotta TAYORO**, PT, Université Félix Houphouët Boigny, Philosophie (éthique, morale et politique)
7. **Chabi Imorou AZIZOU**, MC, Université d'Abomey-Calavi, Sociologie politique
8. **Eric Damien BIYOGHE BI ELLA**, MC, IRST/CANAREST, Histoire
9. **Ladji BAMBA**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Criminologie (sociologie criminelle)
10. **Annie BEKA BEKA**, MC, École Normale Supérieure du Gabon, Géographie urbaine
11. **Emmanuelle NGUEMAMINKO**, MC, ENS Libreville, Sociologie
12. **Pamphile BIYOGHÉ**, MC, École Normale Supérieure du Gabon, Philosophie morale et politique
13. **N'guessan Séraphin BOHOUSOU**, MC, Université Alassane Ouattara, Géographie urbaine
14. **Rodrigue Paulin BONANE**, MR, Institut des Sciences des Sociétés du Burkina Faso, Philosophie
15. **Lawali DAMBO**, PT, Université Abdou-Moumouni, Géographie rurale
16. **Koffi Messan Litinmé MOLLEY**, MC, Université de Kara, Lettres Modernes
17. **Abou DIABAGATE**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie urbaine
18. **Kouadio Victorien EKPO**, MC, Université Alassane Ouattara, Bioéthique
19. **Yentougle MOUTORE**, MC, Université de Kara, Sociologie
20. **Gbalawoulou Dali DALAGOU**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Géographie
21. **Armand Josué DJAH**, MC, Université Alassane Ouattara, Géographie urbaine
22. **Kouadio Victorien EKPO**, M.C, Université Alassane Ouattara, Philosophie pratique - Ethique-Technique-Société
23. **Nambou Agnès Benedicta GNAMMON**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie humaine et économique
24. **Florent GOHOUROU**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Géographie de la population
25. **Didier-Charles GOUAMENE**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Géographie urbaine
26. **Emile Nounagnon HOUNGBO**, MC, Université Nationale d'Agriculture, Géographie de l'environnement
27. **Azizou Chabi IMOROU**, MC, Université d'Abomey-Calavi, Sociologie politique
28. **Sanaliou KAMAGATE**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie (Espaces, Sociétés, Aménagements)
29. **Bèbè KAMBIRE**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie de l'environnement
30. **Eric Inespéré KOFFI**, MC, Université Alassane Ouattara, Philosophie politique et sociale
31. **Yéboué Stéphane Koissy KOFFI**, MC, Université Péléforo Gon Coulibaly, Géographie et aménagement.
32. **Mahamoudou KONATÉ**, MC, Université Péléforo Gon Coulibaly, Philosophie des sciences physiques
33. **Zakariyao KOUMOI**, MC, Université de Kara, Géographie
34. **N'guessan Gilbert KOUASSI**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie urbaine
35. **Amenan KOUASSI-KOFFI Micheline**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie de la population
36. **Nakpane LABANTE**, PT, Université de KARA, Histoire contemporaine
37. **Agnélé LASSEY**, MC, Université de Lomé, Histoire contemporaine
38. **Gnazegbo Hilaire MAZOU**, MC, Université Alassane Ouattara, Anthropologie et sociologie de la santé
39. **Gérard-Marie MESSINA**, MC, Université de Buea, Sémiologie politique
40. **Abdourahmane Mbade SENE**, MC, Université Assane-Seck de Ziguinchor, Aménagement du territoire
41. **Jean Jacques SERI**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Histoire Contemporaine
42. **Minimalo Alice SOME /SOMDA**, MR, Institut des Sciences des Sociétés du Burkina Faso, Philosophie morale et politique
43. **Zananhi Florian Joël TCHEHI**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Sociologie économique
44. **Bilakani TONYEME**, MC, Université de Lomé, Philosophie et Éducation

45. **Abdourazakou ALASSANE**, MC, Université de Lomé, Géographie
46. **Mamoutou TOURE**, PT, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie urbaine
47. **Porna Idriss TRAORÉ**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie urbaine/Urbanisme
48. **Hamany Broux de Ismaël KOFFI**, MC, Université Université Péléforo Gon Coulibaly, Géographie
49. **Aka NIAMKEY**, PT, Université Alassane Ouattara, Communication
50. **Pascal Dieudonné ROY-EMMA**, MC, Université Alassane Ouattara, Métaphysique et Histoire de la Philosophie.
51. **Débégoun Marcelline SORO**, MC, Université Alassane Ouattara, Sociologie.
52. **Effoh Clement EHORA**, PT, Université Alassane Ouattara, Lettres Modernes, Roman africain.
53. **Assanti Olivier KOUASSI**, MC, Université Alassane Ouattara, Philosophie.
54. **Bantchin NAPAKOU**, MC, Université de Lomé, Philosophie
55. **Jean-Jacques SERI**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Histoire.
56. **Kain Arsène BLE**, PT, Université Alassane Ouattara, Lettres Modernes.
57. **Amani Albert NIANGUI**, MC, Université Alassane Ouattara, Philosophie
58. **Steeve ELLA**, MC, ENS Libreville, Philosophie
59. **Marie Richard Nicetas ZOUHOULA Bi**, MC, Université Péléforo Gon Coulibaly, Géographie des transports et échanges commerciaux

COMITÉ ÉDITORIAL

Directeur de publication

Henri BAH: bahhenri@yahoo.fr

Directeur de publication adjoint

Pamphile BIYOGHE: pamphile3@yahoo.fr

Rédacteur en chef

Sanaliou KAMAGATE: ksanaliou@yahoo.fr

Rédacteur en chef adjoint

Totin VODONNON: kmariuso@yahoo.fr

Secrétariat de la revue

Contact WhatsApp: (00225) 0505015975 / (00225) 0757030378

Email : revue.rgd@gmail.com

Secrétaire principale :

Armand Josué DJAH: aj_djah@outlook.fr

Secrétaire principal adjoint:

Moulo Elysée Landry KOUASSI : landrewkoua91@gmail.com

Secrétaire chargée du pôle gouvernance universitaire :

Elza KOGOU NZAMBA: konzamb@yahoo.fr

Secrétaire chargé du pôle gouvernance politique :

Jean Jacques SERI : jeanjacquesseri@yahoo.fr

Secrétaire chargé du pôle gouvernance socio-économique :

Vivien MANANGO: ramos2000fr@yahoo.fr

Secrétaire chargé du pôle gouvernance territoriale et environnementale:

Yéboué Stéphane Koissy KOFFI: koyestekoi@gmail.com

Secrétaire chargé du pôle gouvernance hospitalière :

Ekpo Victorien KOUADIO: kouadioekpo@yahoo.fr

Secrétaire chargée du pôle gouvernance et genre :

Agnélé LASSEY: lasseyagnele@yahoo.fr

Chargés du site web pour la mise en ligne des publications (webmaster):

Sanguen KOUAKOU: kouakousanguen@gmail.com

Anderson Kleh TAH : tahandersonkleh@gmail.com

Trésorière :

Affoué Valéry-Aimée TAKI: takiamee@gmail.com

Wave et Orange Money: (+[225](tel:+2250706862722)) 0706862722

COMITÉ DE LECTURE

1. **ADAYE Akoua Asunta**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie rurale;
2. **Gnangoran Alida Thérèse ADOU, MC**, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie urbaine,
3. **ANY Désiré**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie politique et sociale ;
4. **ASSANTI Kouassi Olivier**, MC, Université Alassane Ouattara, Philosophie (éthique, morale et politique);
5. **ASSOUGBA Kabran Beya Brigitte Epse BOUAKI**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Sociologie Politique;
6. **ASSUE Yao Jean-Aimé**, PT, Université Alassane Ouattara, Géographie (Humaine);
7. **BAMBA Abdoulaye**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Histoire contemporaine
8. **BIYOGHEBIELLA Eric Damien**, MR, IRSH-CENAREST Libreville, Histoire Contemporaine,
9. **BLÉ Kain Arsène**, MC, Université Alassane Ouattara, Lettres Modernes (Roman Africain);
10. **BONANER Rodrigue Paulin**, MR, Institut des Sciences des Sociétés (INSS) de Ouagadougou, Philosophie de l'Éducation;
11. **BRENOUM Kouakou**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie urbaine;
12. **DANDONOU GBO Iléri**, MC, Université de Lomé, Géographie des Transports,
13. **DIABATE Alassane**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Histoire contemporaine
14. **DIARRASSOUBA Bazoumana**, MC, Université Alassane Ouattara, Géographie (humaine);
15. **DJAH Armand Josué**, MC, Université Alassane Ouattara, Géographie urbaine ;
16. **EHORA Effoh Clément**, PT, Université Alassane Ouattara, Lettres Modernes;
17. **ELLA Kouassi Honoré**, MC, Université Alassane Ouattara, Philosophie politique et sociale ;
18. **FIEDOH Ludovic**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie de l'art et de la culture
19. **GNAMMON Nambou Agnès Benedicta**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie humaine et économique ;
20. **GONDODi mandé**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie de la population,
21. **KANGA Konan Arsène**, PT, Université Alassane Ouattara, Lettres Modernes (Romain Africain);
22. **KOBENAN Appoh Charlesbor**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie humaine et économique;
23. **KOFFI Brou Emile**, PT, Université Alassane Ouattara, Géographie (humaine);
24. **KOUAHO Blé Marcel Silvère**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie (métaphysique et morale),
25. **KOUAKOU Antoine**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie,
26. **KOUASSI Amoin Liliane**, MC, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Communication,
27. **KOUMO IZakariyao**, MC, Université de Kara, Géomatique, Télédétection et SIG,
28. **KRA Kouadio Joseph**, MC, Université Péléforo Gon Coulibaly, Géographie humaine et économique,
29. **MAZOU Gnazebo Hilaire**, PT, Université Alassane Ouattara, Anthropologie et Sociologie de la Santé;
30. **NAPAKOU Bantchin**, MC, Université de Lomé, Philosophie Politique et sociale ;
31. **N'DAKOUassi Pekaoh Robert**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Sociologie du Développement,
32. **N'DRIDiby Cyrille**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie politique et sociale,
33. **NIAMKEY Aka**, PT, Université Alassane Ouattara, Communication
34. **OULAI Jean Claude**, PT, Université Alassane Ouattara, Communication,
35. **PRAO Yao N'Grouma Séraphin**, MC, Université Alassane Ouattara, Sciences Économie,
36. **SANO GOAmed Karamoko**, MC, Université Alassane Ouattara, Philosophie politique et sociale ;
37. **SODORÉ Abdoul Aziz**, MC, Université Joseph Ki-Zerbo de Ouagadougou, Géographie/Aménagement,
38. **KONÉ Tahirou**, PT, Université Alassane Ouattara, Sciences de l'Information et de la Communication;
39. **ZOUHOULA Bi Marie Richard Nicetas.**, MC, Université Péléforo Gon Coulibaly, Géographie des transports et échanges commerciaux
40. **Pascal Dieudonné ROY-EMMA**, MC, Université Alassane Ouattara, Métaphysique et Histoire de la Philosophie.

NORMES DE RÉDACTION

Les manuscrits soumis pour publication doivent respecter les consignes recommandées par le CAMES (NORCAMES/LSH) adoptées par le CTS/LSH lors de la 38ème session des CCI (Microsoft Word – NORMES ÉDITORIALES.docx (revue-akofena.com). En outre, les manuscrits ne doivent pas dépasser 30.000 caractères (espaces compris). Exceptionnellement, pour certains articles de fond, la rédaction peut admettre des textes au-delà de 30.000 caractères, mais ne dépassant pas 40.000 caractères.

Le texte doit être saisi dans le logiciel Word, police Times New Roman, taille 12, interligne 1,5. La longueur totale du manuscrit ne doit pas dépasser 15 pages.

Les contributeurs sont invités à respecter les règles usuelles d'orthographe, de grammaire et de syntaxe. En cas de non-respect des normes éditoriales, le manuscrit sera rejeté.

Le Corpus des manuscrits

Les manuscrits doivent être présentés en plusieurs sections, titrées et disposées dans un ordre logique qui en facilite la compréhension.

À l'exception de l'introduction, de la conclusion et de la bibliographie, les différentes articulations d'un article doivent être titrées et numérotées par des chiffres arabes (exemple : 1. ; 1.1. ; 1.2. ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. etc.).

À part le titre général (en majuscule et gras), la hiérarchie du texte est limitée à trois niveaux de titres :

- *Les titres de niveau 1 sont en minuscule, gras, taille 12, espacement avant 12 et après 12.*
- *Les titres de niveau 2 sont en minuscule, gras, italique, taille 12, espacement avant 6 et après 6.*
- *Les titres de niveau 3 sont en minuscule, italique, non gras, taille 12, espacement avant 6 et après 6.*

Le texte doit être justifié avec des marges de 2,5cm. Le style « Normal » sans tabulation doit être appliqué.

L'usage d'un seul espace après le point est obligatoire. Dans le texte, les nombres de « 01 à 10 » doivent être écrits en lettres (exemple : un, cinq, dix) ; tandis que ceux de 11 et plus, en chiffres (exemple : 11, 20, 250.000).

Les notes de bas de page doivent présenter les références d'information orales, les sources historiques et les notes explicatives numérotées en série continue. L'usage des notes au pied des pages doit être limité autant que possible.

Les passages cités doivent être présentés uniquement en romain et entre guillemets. Lorsque la citation dépasse 03 lignes, il faut la présenter en retrait, en interligne 1, en romain et en réduisant la taille de police d'un point.

En ce qui concerne les références de citations, elles sont intégrées au texte citant de la façon suivante :

Initiale(s) du prénom ou des prénoms de l'auteur ou des auteurs ; Nom de l'auteur ; Année de publication + le numéro de la page à laquelle l'information a été tirée.

Exemple :

« L'innovation renvoie ainsi à la question de dynamiques, de modernisation, d'évolution, de transformation. En cela, le projet FRAR apparaît comme une innovation majeure dans le système de développement ivoirien. » (S. Kamagate, 2013: 66).

La structure des articles

La structure d'un article doit être conforme aux règles de rédaction scientifique. Tout manuscrit soumis à examen, doit comporter les éléments suivants :

- *Un titre, qui indique clairement le sujet de l'article, rédigé en gras et en majuscule, taille 12 et centré.*
- *Nom(s) (en majuscule) et prénoms d'auteur(s) en minuscule, taille 12.*
- *Institution de rattachement de ou des auteur(s) et E-mail, taille 11.*
- *Un résumé (250 mots maximum) en français et en anglais, police Times New Roman, taille 10, interligne 1,5, sur la première page.*
- *Des mots clés, au nombre de 5 en français et en anglais (keywords).*

Selon que l'article soit une contribution théorique ou résulte d'une recherche de terrain, les consignes suivantes sont à observer.

Pour une contribution théorique et fondamentale :

Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approches/méthodes), développement articulé, conclusion, références bibliographiques.

Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain :

Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Références bibliographiques.

N.B : Toutefois, en raison des spécificités des champs disciplinaires et du caractère pluridisciplinaire de la revue, les articles proposés doivent respecter les exigences internes aux disciplines, à l'instar de la méthode IMRAD pour les lettres, sciences humaines et sociales concernées.

Les illustrations: Tableaux, figures, graphiques, photos, cartes, etc.

Les illustrations sont insérées directement dans le texte avec leurs titres et leurs sources. Les titres doivent être placés en haut, c'est-à-dire au-dessus des illustrations et les sources en bas. Les titres et les sources doivent être centrés sous les illustrations. Chaque illustration doit avoir son propre intitulé : tableau, graphique (courbe, diagramme, histogramme ...), carte et photo. Les photographies doivent avoir une bonne résolution.

Les illustrations sont indexées dans le texte par rappel de leur numéro (tableau 1, figure 1, photo 1, etc.). Elles doivent être bien numérotées en chiffre arabe, de façon séquentielle, dans l'ordre de leur apparition dans le texte. Les titres des illustrations sont portés en haut (en gras et en taille 12) et centrés ; tandis que les sources/auteurs sont en bas (taille 10).

Les illustrations doivent être de très bonne qualité afin de permettre une bonne reproduction. Elles doivent être lisibles à l'impression avec une bonne résolution (de l'ordre de 200 à 300 dpi). Au moment de la réduction de l'image originelle (photo par exemple), il faut veiller à la conservation des dimensions (hauteur et largeur).

La revue décline toute responsabilité dans la publication des ressources iconographiques. Il appartient à l'auteur d'un article de prendre les dispositions nécessaires à l'obtention du droit de reproduction ou de représentation physique et dématérialisées dans ce sens.

Références bibliographiques

Les références bibliographiques ne concernent que les références des documents cités dans le texte. Elles sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

Les éléments de la référence bibliographique sont présentés comme suit: nom et prénom (s) de l'auteur, année de publication, titre, lieu de publication, éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif.

- *Dans la zone titre, le titre d'un article est généralement présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique.*
- *Dans la zone éditeur, indiquer la maison d'édition (pour un ouvrage), le nom et le numéro/volume de la revue (pour un article).*
- *Dans la zone page, mentionner les numéros de la première et de la dernière page pour les articles ; le nombre de pages pour les livres.*
- *Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre, le nom du traducteur et/ou l'édition (ex: 2^{de} éd.).*

Pour les chapitres tirés d'un ouvrage collectif : *nom, prénoms de ou des auteurs, année, titre du chapitre, nom (majuscule), prénom (s) minuscule du directeur de l'ouvrage, titre de l'ouvrage, lieu d'édition, éditeur, nombre de pages.*

Pour les sources sur internet : *indiquer le nom du site, [en ligne] adresse URL, date de mise en ligne (facultative) et date de consultation.*

Exemples de références bibliographiques

Livre (un auteur) : HAUHOUOT Asseypo Antoine, 2002, Développement, aménagement régionalisation en Côte d'Ivoire, Abidjan, EDUCI, 364p.

Livre (plus d'un auteur) : PETER Hochet, SOURWEMA Salam, YATTA François, SAWAGOGO Antoine, OUEDRAOGO Mahamadou, 2014, le livre blanc de la décentralisation financière dans l'espace UEMOA, Burkina Faso, Laboratoire Citoyennetés, 73p.

Thèse : GBAYORO Bomisso Gilles, 2016, Politique municipale et développement urbain, le cas des communes de Bondoukou, de Daloa et de Grand-Lahou, thèse unique de doctorat en géographie, Abidjan (Côte d'Ivoire), Université de Cocody, 320 p.

Article de revue : KAMAGATE Sanaliou, 2013, « Analyse de la diffusion du projet FRAR dans l'espace Rural ivoirien : cas du district du Zanzan », Revue de Géographie Tropicale et d'Environnement, n°2, EDUCI-Abidjan, pp65-77.

Article électronique : Fonds Mondial pour le Développement des Villes, 2014, renforcer les recettes locales pour financer le développement urbain en Afrique, [en ligne] (page consultée le 15/07/2018) www.resolutionsfundcities.fmt.net.

N.B :

Dans le corps du texte, les références doivent être mentionnées de la manière suivante : Initiale du prénom de l'auteur (ou initiales des prénoms des auteurs); Nom de l'auteur (ou Noms des auteurs), année et page (ex.: A. Guézéré, 2013, p. 59 ou A. Kobenan, K. Brénoum et K. Atta, 2017, p. 189).

Pour les articles ou ouvrages collectifs de plus de trois auteurs, noter l'initiale du prénom du premier auteur, suivie de son nom, puis de la mention et "al." (A. Coulibaly et al., 2018, p. 151).

SOMMAIRE

GOVERNANCE UNIVERSITAIRE ET VIOLENCES DANS LES UNIVERSITÉS PUBLIQUES DE CÔTE D'IVOIRE

KOUAME Konan Simon1-15

LE RESPECT DE LA MORALE POUR UNE GOUVERNANCE UNIVERSITAIRE ACCEPTABLE

ANGORA N'gouan Yah Pauline épse ASSAMOI16- 25

IMPACT DES DISPOSITIFS DE REMÉDIATION ET PERFORMANCES GRAMMATICALES DES ÉLÈVES : ÉTUDE DANS LES LYCÉES LA LIBERTÉ, LA PAIX ET FORT LAMY DE N'DJAMÉNA

ABAKAR Ousmane Abdallah26- 40

GOVERNANCE UNIVERSITAIRE ET CRISE DU DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE : LE CAS DU CAMEROUN

AMOUGOU AFOUBOU Anselme Armand41- 54

L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET LA POLITIQUE DES QUOTAS EN COLOMBIE : VERITABLE INCLUSION RACIALE

ANDOU Weinpanga Aboudoulaye, BIAOU Chambi Biaou Edouard.....55-72

LES MÉDERSAS DE TOMBOUCTOU : RESSORTS ET DYNAMIQUES D'UNE AUTONOMIE INSTITUTIONNELLE SOUS LES ASKIA (1492-1591)

DÉDÉ Jean Charles 73-92

PROBLÉMATIQUE DU CHEVAUCHEMENT DES ANNÉES ACADÉMIQUES DANS LES UNIVERSITÉS PUBLIQUES AU BURKINA FASO : CAS DE L'UNIVERSITÉ JOSEPH KI- ZERBO

SANKARA Yassia93-114

LA GOUVERNANCE UNIVERSITAIRE ET DIFFICULTÉS D'INSERTION DES DIPLÔMÉS DE DOCTORAT EN CÔTE D'IVOIRE

Robert Lorimer ZOUKPÉ115-128

INSTITUTIONNALISATION DE LA GESTION PÉDAGOGIQUE Â L'UNIVERSITÉ DE LOMÉ ET IMPLICATIONS

BAGAN Dègnon129-151

LA COMMUNICATION AU SERVICE DE LA GOUVERNANCE UNIVERSITAIRE : VERS UN MODÈLE DE GESTION TRANSPARENTE ET PARTICIPATIVE DES INSTITUTIONS ACADÉMIQUES / THE ROLE OF

COMMUNICATION IN UNIVERSITY GOVERNANCE: TOWARDS A TRANSPARENT AND PARTICIPATORY MANAGEMENT MODEL FOR ACADEMIC INSTITUTIONS	
DOFFOU N'Cho François	152-166
LA RESPONSABILITÉ CITOYENNE DANS L'ENRACINEMENT DE LA DÉMOCRATIE EN AFRIQUE	
BONANÉ Rodrigue Paulin	167-184
L'ABSOLUTISME POLITIQUE HOBBSIEN : UNE ACTUALISATION DE LA SOUVERAINETÉ TOTALE GAGE DE PAIX ET DE STABILITÉ SOCIALE EN AFRIQUE	
KOUASSI Amenan Madeleine épouse Ekra	185-199
L'HOMME FORT ET LES INSTITUTIONS FORTES EN AFRIQUE	
Yousseuf DIARRASSOUBA	200-209
GOVERNANCE POLITIQUE ET SÉPARATION DES POUVOIRS : POUR UNE CONSOLIDATION DE LA DÉMOCRATIE DANS LES ÉTATS AFRICAINS	
KOFFI Éric Inespéré	210-229
INSURRECTION POPULAIRE DE 2014 AU BURKINA FASO : PROBLEMATISATION D'UN APPAREIL D'ÉTAT ET CONSTRUCTION DE L'INSTABILITÉ SOCIOPOLITIQUE	
ZERBO Armel Tiessouma Théodore	230-247
LES SUBSTRATS ÉTHIQUES D'UNE DURABILITÉ ÉCO-CITOYENNE ET POLITIQUE	
Moulo Elysée KOUASSI	248-261
BETWEEN TWO WORLDS: AFRICAN CULTURAL IDENTITY AND THE IMMIGRANT EXPERIENCE IN JANE IGHARO'S <i>TIES THAT TETHER</i> ADAMA	
Kangni	262-275
<i>GOVERNANCE POLITIQUE ET CONFIANCE DANS LES INSTITUTIONS POLITIQUES EN EUROPE ET EN AFRIQUE</i>	
Koffi Améssou ADABA et Leonie Rosa BACK	276-301
L'AFRIQUE DANS LA GOUVERNANCE CLIMATIQUE MONDIALE : LES ENJEUX DE LA MISE EN ŒUVRE DE L'ACCORD DE PARIS POUR L'AFRIQUE	
ALKARAKPEY Méyssouun	302-317

LA DÉMOCRATIE À L'ÉPREUVE DU NÉO-CONSTITUTIONNALISME EN AFRIQUE : POUR UN HUMANISME JURIDIQUE	
AMEWU Yawo Agbéko	318-331
DÉVELOPPEMENT POLITIQUE EN AFRIQUE ET RÉSEAUX SOCIAUX : ENTRE DÉMOCRATIE ET DICTATURE	
AMOIKON Guy Roland	332-346
LA PAIX ET LA SECURITE EN AFRIQUE AU PRISME DE LA GOUVERNANCE POLITIQUE AU XXIE SIECLE	
ATTATI Afi	347-367
EFFET DE LA GOUVERNANCE POLITIQUE SUR LA CROISSANCE ECONOMIQUE DANS LES ÉTATS MEMBRES DU CAMES	
BAYILI Piman Alain-Raphaël	368-390
CONTRIBUTION DE L'ÉLITE ET LA CHEFFERIE TRADITIONNELLE DE DANKPEN DANS LA GOUVERNANCE POLITIQUE ET SOCIO-ÉCONOMIQUE TOGOLAISE DE 1924 à 1994	
Mabi BINDITI	391-407
REPRÉSENTATIONS SOCIALES DES STRATÉGIES DE COMMUNICATION PUBLIQUE DE LA PRÉVENTION DU TERRORISME EN CÔTE D'IVOIRE	
COULIBALY Sinourou Aminata, BAMBA Sidiki	407-424
DYNAMIQUES SOCIO-CULTURELLES ET LEURS IMPLICATIONS CRIMINOGENES DANS LA GOUVERNANCE TRADITIONNELLE À LOPOU	
ESSOH Lohoues Olivier	425-444
LA GOUVERNANCE PUBLIQUE ET L'OBJECTIF DE PERFORMANCE AU SENEGAL	
FAYE Seynabou	445-460
LA DECHEANCE DE LA NATIONALITE NIGERIENNE COMME REPONSE DU CNRP AUX PERSONNES EN INTELLIGENCE AVEC LE TERROSISME ET	
ACTIVITES ASSIMILEES	
HAROUNA ZAKARI Ibrahim	461-478
GOUVERNANCE POLITIQUE AU SEIN DES COLLECTIVITÉS TERRITORIALES DE LA RÉGION DE L'EST DU BURKINA FASO LE SOUS PRISME DES RIVALITÉS DES ARISTOCRATIES	
LOMPO Miyemba	479-495

REPENSER L'ÉCOLE EN AFRIQUE POUR UN DÉVELOPPEMENT ENDOGÈNE MAKPADJO Madoye, Pr ALOSSE Dotsé Charles-Grégoire	496-509
« DU KOUNABELISME A L'ELONISME » : VERS UN PROJET DE DIPLOMATIE INTERCULTURELLE AU GABON ? NGUEMA MINKO Emmanuelle.....	510-531
DIALOGUE ENTRE INSTITUTIONS ÉTATIQUES ET SOCIÉTÉ CIVILE : POUR UNE GOUVERNANCE DE CO- RESPONSABILITÉ EN AFRIQUE OUATTARA Baba Hamed	532-545
LES TYPES DE CHEFFERIES DANS LA SOCIÉTÉ VIÉWO DU XVIIIÈ À LA FIN DU XVIIIÈ SIÈCLE OUATTARA Harouna	546-560
INFLUENCES DES INSTITUTIONS RELIGIEUSES DANS LA GOUVERNANCE POLITIQUE MALAGASY, CAS DES ELECTIONS 2023 –2024 RANDRIAMIARANTSOA Germain Thierry	561-579
SPINOZA OU LA DÉCONSTRUCTION DES MORALES INSTITUÉES : LECTURE CRITIQUE DE L'ÉTHIQUE SPINOZA OR THE DECONSTRUCTION OF INSTITUTED MORALITY: A CRITICAL READING OF THE ETHICS SAMA François	580-595
LA GOUVERNANCE POLITIQUE CHEZ PLATON : ENTRE UTOPIE ET DÉFIS CONTEMPORAINS SANOGO Amed Karamoko	596-610
L'AFRIQUE : LA "MAISON DE KHALIL" OU LE TERRAIN DE JEU DES AUTRES SILUE Nahoua Karim.....	611-628
RELATIONS COMPLEXES ENTRE LA GOUVERNANCE POLITIQUE ET LE CERCLE DES SAVANTS SOUMANA Seydou, MOUSSA IBRAH Maman Moutari	629- 644
GOUVERNANCE SCOLAIRE AU TOGO : LA QUESTION DES ASSISES INSTITUTIONNELLES ET DE LA LÉGITIMITÉ DE L'ACTION PUBLIQUE EN ÉDUCATION YABOURI Namiyate.....	645-662
LES ÉTATS AFRICAINS À L'ÉPREUVE DE LA GOUVERNANCE DÉMOCRATIQUE / AFRICAN STATE FACING CHALLENGE OF DEMOCRATIC GOVERNANCE ZÉKPA Apoté Bernardin Michel.....	663-680

PROCESSUS DÉMOCRATIQUE AU NIGER : DE L'INDÉPENDANCE À NOS JOURS

AMADOU ABDOULAHY Oumar Amadou 681-701

LES DROITS DE L'HOMME EN CONTEXTE AFRICAIN : DU PRÊT-À-PORTER CONCEPTUEL À RÉINVENTER CULTURELLEMENT

NIANGUI Amani Albert.....702-719

LES HÉROS DES CONTES IVOIRIENS FACE AUX DÉFIS CONTEMPORAINS DE LA GOUVERNANCE

BROU Brou Séraphin 720-736

LES PÉRILS SUR LA PROLIFÉRATION DES ARMES : POUR S'ÉVEILLER AU SOPHISME POLITIQUE DES PUISSANCES NUCLÉAIRES AVEC MACHIAVEL !

PLÉHIA Séa Frédéric 737-753

REPRÉSENTATIONS SOCIALES DE LA BONNE GOUVERNANCE CHEZ LES HABITANTS DE LA COMMUNE URBAINE DE KINDIA

KANTAMBADOUNO Gnouma Daniel..... 754-765

LE PROCESSUS DE DÉMOCRATISATION AU TOGO : DE LA SIGNATURE DE L'ACCORD –CADRE À L'ACCORD POLITIQUE GLOBAL (APG) (1999- 2006)

ADIKOU Missiagbéto766-786

DIALECTIQUE RECONNAISSANCE-REDISTRIBUTION DANS LA GOUVERNANCE POLITIQUE EN AFRIQUE

ADOUGBOUROU Mohamadou et AMEWU Yawo Agbéko787-803

GOUVERNER SANS TRAHIR : LE DÉFI ÉTHIQUE DU PACTE D'AVENIR COMMUN

AZAB À BOTO Lydie Christiane 804-818

ANALYSE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DES POLITIQUES PUBLIQUES DE GOUVERNANCE DE L'EAU POTABLE EN MILIEU RURAL DANS LA COMMUNE DE ZÈ AU BÉNIN

BELLO Afissou.....819-835

LA RÉCURRENCE DES DIALOGUES POLITIQUES AU GABON, UNE TRADITION INSTITUTIONNALISÉE POUR AMÉLIORER LA GOUVERNANCE ÉLECTORALE (DE 1994 À NOS JOURS)

BIYOGHE BI ELLA Eric Damien836-851

LITTÉRATURE ET GOUVERNANCE ENVIRONNEMENTALE : UNE ANALYSE ÉCOSÉMIOTIQUE DES PIÈCES THÉÂTRALES *LES BÉNÉVOLES*¹ ET *LE MAL DE TERRE*² D'HENRI DJOMBO

Eulalie Patricia ESSOMBA.....852-864

L'ÉDUCATION, PILIER DE LA GOUVERNANCE POLITIQUE : LE MODÈLE PLATONICIEN POUR LA TRANSFORMATION DE L'AFRIQUE	
GALA Bi Gooré Marcellin.....	865-881
LE JUGE CONSTITUTIONNEL ET LES CRISES POLITIQUES DANS LES PAYS FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST	
Dr KAMATE Ismaël.....	882-900
KARL MARX ET LA PROBLÉMATIQUE DE LA BONNE GOUVERNANCE EN AFRIQUE	
Konan Chekinaël KONAN.....	901-918
L'AFRIQUE ET LE DÉSENCHANTEMENT DÉMOCRATIQUE	
KONE Seydou.....	919-932
YAMOOUSSOUKRO, SYMBOLE DE PAIX, À L'ÉPREUVE DES CRISES SOCIOPOLITIQUES EN CÔTE D'IVOIRE : 2002-2020	
KOUADIO Kouakou Didié.....	933-948
LA CYBERDÉMOCRATIE COMME GAGE DE BONNE GOUVERNANCE AU GABON : LA PLATEFORME <i>MBÔVA</i> À L'ÉPREUVE DU ROUSSEAUISME	
METOGO M'OBOUNOU ASSOUMOU Christ.....	949-960
GOUVERNANCE POLITIQUE ET GENRE EN AFRIQUE	
SOME/SOMDA Minimalo Alice.....	961-977
CULTURE DE L'ALTERNANCE POLITIQUE EN AFRIQUE : ENJEUX ET DÉFIS	
TAKI Affoué Valéry-Aimée.....	978-990
LES MÉCANISMES DE GARANTIE DE LA MISE EN ŒUVRE DES PRINCIPES DU RÉGIONALISME CONSTITUTIONNEL AFRICAIN, UN REMPART POUR UNE ASSISE DÉMOCRATIQUE SUR LE CONTINENT ?	
TEKETA Afi Maba.....	991-1009
ORCHESTRATION DE LA <i>PARRÊSIA</i> ET RÉALISATION DE LA BONNE GOUVERNANCE POLITIQUE	
YAO Akpolê Koffi Daniel.....	1010-1022
GOUVERNANCE INCLUSIVE ET VIE FAMILIALE : CAS DU GABON	
Clarisse Maryse MIMBUIH M'ELLA.....	1023-1037
LES NOUVELLES PROBLÉMATIQUES DU GENRE, UNE NON- RÉVOLUTION SELON LA RÉINTERPRÉTATION DE CERTAINES MYTHOLOGIES	

COSMOGONIQUES

TOUKO Arinte.....1038-1050

GOUVERNANCE LOCALE ET PRISE DE DÉCISIONS EN PAYS SÉNOUFO (KORHOGO)/CÔTE D'IVOIRE ABOUTOU

Akpassou Isabelle et KOUAKOU Bah Isaac 1051-1070

DROITS COUTUMIERS ET LOIS MODERNES : UNE RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE SUR LES FEMMES ET LA GOUVERNANCE FONCIÈRE EN CÔTE D'IVOIRE

ASSAHON Ahou Anne-Nadège..... 1071-1088

LES FEMMES DANS LA GOUVERNANCE POLITIQUE AU BURKINA FASO : INVISIBLES OU INVISIBILISÉES ?

DAH Nibaoué Édith..... 1089-1101

STRATÉGIES D'AUTONOMISATION ÉCONOMIQUE ET RÉSILIENCE DES FEMMES VICTIMES DE VIOLENCES CONJUGALES À BOUAKÉ : UNE APPROCHE COMMUNICATIONNELLE INTÉGRÉE

Alain Messoun ESSOI 1102-1123

FEMME ET POLITIQUE EN AFRIQUE AU PRISME DE LA PENSÉE FÉMINISTE DE PLATON : VERS UNE RÉVISION DES RÔLES DU GENRE

KOUASSI N'Goh Thomas 1124-1137

APPROCHE GENRE DANS LES STRUCTURES POLITIQUES EN FRANCE ET EN AFRIQUE FRANCOPHONE : ETATS DES LIEUX ET PERSPECTIVES

Joëlle Fabiola NSA NDO 1138-1156

« ACCES DES FEMMES MALGACHES A LA PROPRIETE FONCIERE »

SAMBO Jean Jonasy Fils 1157-1184

DEFIS DU DEVELOPPEMENT HUMAIN FACE AUX INEGALITES DE GENRE AU NIGER

YAHAYA IBRAHIM Maman Mourtala..... 1185-1203

GOUVERNANCE DE LA SECURITE ALIMENTAIRE AU MALI : DEFIS ET OPPORTUNITES

DIALLO Fousseny 1204-1231

AVICULTURE ET AUTONOMISATION DE LA FEMME DANS UN CONTEXTE DE PRESSION FONCIÈRE DANS LE DÉPARTEMENT DE BOUAKÉ

*Kouame Frédéric N'DRI, Kobenan Christian Venance KOUASSI, Kone Ferdinand
N'GOMORY et Dhédé Paul Éric KOUAME* 1232-249

**LE GENRE À L'ÉPREUVE DES PARADIGMES SOCIOLOGIQUES DU SIÈCLE :
QUE SIGNIFIE « ÊTRE HOMME OU FEMME » AUJOURD'HUI ?**

ABALO Miesso1250-1264

**LA FÉMINISATION DU POUVOIR POLITIQUE AU TOGO : QUEL IMPACT SUR
LE MAINSTREAMING DU GENRE DANS LES POLITIQUES PUBLIQUES ?**

BAMAZE N'GANI Essozimina1265-1281

Gouvernance politique

SPINOZA OU LA DÉCONSTRUCTION DES MORALES INSTITUÉES : LECTURE CRITIQUE DE L'ÉTHIQUE SPINOZA OR THE DECONSTRUCTION OF INSTITUTED MORALITY: A CRITICAL READING OF THE ETHICS

SAMA François

Université Joseph KI-ZERBO, Ouagadougou, Burkina Faso

Laboratoire de philosophie

Discipline : Philosophie / Histoire de la philosophie

Résumé

Ce travail propose une lecture complète de la critique spinozienne de la morale, en insistant sur son refus des fondements transcendants et hétéronomes. Spinoza ne se contente pas de rejeter la morale chrétienne fondée sur la soumission à un Dieu juge ; il en dévoile les ressorts affectifs – peur, espérance, culpabilité – qui aliènent l'homme à des puissances imaginaires. Face aux morales du renoncement, qu'elles soient religieuses, stoïciennes ou cartésiennes, il élabore une éthique fondée sur la connaissance rationnelle des causes et la transformation des affects. Contrairement aux stoïciens, il ne prône pas l'extinction des passions, mais leur réorientation vers une joie active. Contre Descartes, il nie l'autonomie d'une volonté libre et affirme que la liberté réside dans la compréhension de la nécessité. Ainsi, l'éthique spinozienne est un exercice d'intelligence et de puissance, non d'obéissance ni de renoncement. Elle place l'homme dans l'immanence du réel et fait de la béatitude non un salut, mais une intensité de vie. En ce sens, elle représente une rupture décisive avec les morales de la transcendance et fonde une pensée, une éthique radicalement moderne de l'autonomie.

Mots-clés : Connaissance, Éthique, Liberté, Morale, Rationalité.

Abstract

This work offers a comprehensive reading of Spinoza's critique of morality, focusing on his rejection of transcendent, heteronomous foundations. Spinoza not only rejects Christian morality based on submission to a judging God, but also exposes its affective springs - fear, hope, guilt - which alienate man from imaginary powers. Faced with morals of renunciation, whether religious, Stoic or Cartesian, he develops an ethic based on rational knowledge of causes and the transformation of affects. Unlike the Stoics, he does not advocate the extinction of passions, but their redirection towards active joy. Against Descartes, he denies the autonomy

of a free will and asserts that freedom lies in the understanding of necessity. Thus, Spinozian ethics is an exercise in intelligence and power, not obedience and renunciation. It places man in the immanence of reality, and turns beatitude not into salvation, but into an intensity of life. In this sense, it represents a decisive break with morals of transcendence and founds a radically modern thought, a radically modern ethics of autonomy.

Keywords : Knowledge, Ethics, Freedom, Morality, Rationality.

Introduction

Quel crédit accorder à une pensée morale qui se méfie d'elle-même ? Cette question prend tout son sens avec Baruch Spinoza, philosophe du XVII^e siècle issu d'une famille juive d'origine portugaise, érudit en langues sémitiques, lecteur critique de la Bible, qui fut frappé d'excommunication en 1656 pour avoir contesté la loi mosaïque. Isolé des cercles officiels, il élabore une œuvre originale qui se construit dans l'écart aux dogmes établis, refusant les appels au confort de la foi comme de la reconnaissance sociale.

L'*Éthique*, son ouvrage majeur, n'est pas seulement une architecture philosophique bâtie en style géométrique. C'est un projet de libération humaine. Spinoza y propose un chemin vers la béatitude qui ne passe ni par les promesses d'un au-delà, ni par l'obéissance à une loi sacrée, mais par la connaissance des causes et la maîtrise rationnelle des passions. Ce travail se propose d'analyser en quoi la pensée de Spinoza déconstruit les morales instituées, notamment celles issues du christianisme, du stoïcisme et du cartésianisme, et d'examiner comment il fonde une éthique nouvelle, immanente et rationnelle. La question directrice peut donc se formuler ainsi : en quoi la pensée de Spinoza constitue-t-elle une critique radicale des morales instituées, et comment parvient-elle à élaborer une alternative fondée la puissance d'agir et la connaissance adéquate ? Nous partons de l'hypothèse que Spinoza ne se limite pas à critiquer les morales traditionnelles ; il les dépasse en proposant une conception de la morale qui repose sur l'immanence, la raison et l'autonomie, excluant toute référence à une transcendance ou à un libre arbitre illusoire. L'analyse sera menée selon une approche critique et comparative, en confrontant les thèses de l'*Éthique* avec celles des traditions morales dominantes (christianisme, stoïcisme, cartésianisme). Elle s'appuiera sur une lecture interne du texte spinoziste, complétée par une mise en perspective philosophique et historique, afin de dégager la cohérence de sa pensée et les ruptures qu'elle implique.

Pour atteindre cet objectif, nous montrerons d'abord comment la morale chrétienne se heurte à la raison spinozienne, avant d'exposer en quoi cette critique ouvre la voie à une morale de

l'émancipation. Nous examinerons ensuite la comparaison entre la sagesse stoïcienne et l'éthique spinozienne, pour enfin analyser les divergences entre la morale cartésienne et l'éthique de Spinoza.

1. La morale chrétienne à l'épreuve de la raison spinoziste

1.1. Le fondement divin de la morale : justice, foi et obéissance

Dans logique chrétienne, la morale tire son autorité de la volonté divine révélée. Elle s'inscrit dans une perspective théocentrique où le bien ne dépend pas de la nature humaine ou de la raison autonome, mais de l'obéissance à Dieu. La morale est d'abord loi divine, révélée aux hommes par les Écritures. Cette morale repose également sur une dynamique affective où l'espérance du salut et la crainte de la damnation orientent la conduite morale. La théologie morale médiévale, notamment chez Thomas d'Aquin (A. Birmelé, 1984), formalise cette conception en intégrant la loi divine dans une hiérarchie des lois (loi éternelle, loi naturelle, loi divine positive), où seule la loi divine permet à l'homme d'atteindre sa fin surnaturelle. En effet, le caractère hétéronome de cette morale – où l'homme agit bien non par sa propre lumière, mais par soumission à un commandement divin – est encore accentué dans la théologie protestante. M. Luther (2002), par exemple, insiste sur la foi seule (*sola fide*) comme fondement de la justification morale, indépendamment des œuvres ou de la raison humaine.

Dans la tradition chrétienne, le bien et le mal ne trouvent sens qu'en rapport à la volonté divine. L'homme, considéré comme intrinsèquement pécheur depuis la chute originelle, doit se conformer à la loi de Dieu pour espérer la rédemption, car selon La Bible (*Épître aux Romains*, 14, 7-12), 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. » C'est par l'écoute des Écritures, la foi en la miséricorde divine et l'imitation du Christ que se dessine la voie du salut. Chaque geste, chaque pensée est alors rapportée à une instance supérieure qui juge et guide tout à la fois.

La loi divine, sous cet angle, n'est pas seulement une règle de vie : elle est l'expression même de la sagesse de Dieu. La soumission à cette loi divine constitue la condition de toute moralité authentique. Hors de ce cadre, les actes humains ne sauraient être ni bons ni mauvais, car ce n'est qu'en Dieu que résident les repères et la vertu. Ainsi, la crainte révérencieuse du seigneur devient principe d'éducation spirituelle ; la discipline corporelle, les sacrifices consentis au nom de la foi, les efforts ascétiques sont autant de moyens d'élever l'âme au-dessus

du monde sensible, perçu comme vecteur de tentation. À cet effet, souligne Saint Paul dans *Épître aux Romains* (12, 1-2) :

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.

Mais ce modèle moral n'existe qu'à condition de suspendre toute autonomie du sujet. L'homme chrétien n'agit pas librement (politiquement, moralement, socialement) : il répond à un appel, obéit à un commandement, attend un jugement. Son espérance est tournée vers l'au-delà, vers une béatitude promise, mais différée. Le sens de l'existence se trouve ainsi déplacé vers une finalité transcendante, dont seul Dieu connaît l'ordre et la nécessité.

Pour plaire à Dieu, l'homme doit constamment tendre vers la perfection divine ou faire ce qui plaît à Dieu. Ce qui est bon, juste ne se trouve pas dans la volonté humaine mais dans la quête du salut. Dès lors, aucun être humain n'est vertueux ; tous sont naturellement pécheurs. Par conséquent si Dieu est la boussole de l'humanité, le repère incontournable, que manque-t-il afin qu'il soit la cause des actes des hommes ?

Toutefois, une telle conception de la morale, fondée sur la révélation et subordonnée à une autorité transcendante, soulève un certain nombre de difficultés théoriques. En liant la vertu à l'obéissance, la foi à la justice, la morale chrétienne tend à confondre le bien avec la conformité à une volonté extérieure, souvent fondée sur la crainte du châtement ou l'espérance d'une récompense. Dès lors, il devient légitime de s'interroger sur les conditions réelles de l'autonomie morale : peut-on véritablement parler de vertu lorsque l'action morale est guidée par des affects tels que la peur ou l'espérance ? Cette interrogation est au cœur de la critique spinozienne. Refusant de fonder l'éthique sur une transcendance, Spinoza propose une conception immanente de la morale, où la rationalité, et non la foi, devient le principe directeur de l'action humaine.

1.2. Spinoza : une morale sans transcendance

En rupture radicale avec la tradition théologique, Spinoza propose une morale strictement immanente, affranchie de tout recours à une autorité divine et extérieure à la nature des hommes. Baruch Spinoza, philosophe juif-hollandais, s'attaque à la racine de la morale religieuse : si l'on veut penser l'homme libre, il faut rompre avec l'idée d'un Dieu législateur. La morale ne peut se fonder sur la peur du châtement ou le désir d'une récompense céleste. Agir par crainte ou par

espérance, c'est encore agir sous contrainte. Or, pour lui, l'homme libre est celui qui agit à partir de la connaissance des causes, non en réaction à des affects extérieurs.

Dans l'*Éthique*, B. Spinoza (1965, p. 220) affirme « j'entendrai par bon ce que nous savons avec certitude nous être utile (...) par mauvais (...) ce que nous savons avec certitude empêcher que nous ne possédions le bien. ». Le bon ou le bien n'est pas défini en référence à une norme transcendante, mais à la nature propre de l'homme, compris comme un mode fini de la substance infinie (Dieu ou la Nature). La morale n'a pas pour fin l'obéissance à Dieu, mais la conservation et le perfectionnement de l'être humain par la connaissance adéquate. L'homme vertueux n'est pas celui qui se soumet à des lois révélées, mais celui qui agit en vertu de la nécessité de sa propre nature comprise rationnellement. C'est pourquoi, (B. Spinoza, 1965, p. 285) « l'homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une médiation non de la mort mais de la vie. »

Dès lors l'idée d'un Dieu juge, maître du bien et du mal, est dénoncée comme une construction humaine née de l'ignorance. Les hommes, incapables de comprendre les causes réelles des phénomènes, les rapportent à une volonté supérieure, et se forgent l'image d'un Dieu anthropomorphique. Cette illusion les conduit à vivre dans l'obéissance, le scrupule, la soumission. Contre cette aliénation, Spinoza (1965, p.217) propose une conception de la justice centrée sur l'homme lui-même : ce qui est juste, c'est ce qui renforce notre puissance d'agir ; ce qui est injuste, c'est ce qui la diminue.

La morale devient ainsi un exercice de lucidité. Le sage n'attend plus la grâce ; il la remplace par la joie active de la connaissance. Il ne redoute pas le jugement dernier ; il cherche à comprendre les lois de la nature, à s'inscrire en elles par la pensée claire. L'éthique cesse d'être un chemin vers un ailleurs ; elle devient pratique de soi, orientation rationnelle de la vie. En cela, elle se libère de la tutelle religieuse et affirme l'autonomie radicale de l'esprit humain.

La morale spinoziste renverse les fondements socio-politiques de l'éthique chrétienne : au lieu d'une morale centrée sur l'obéissance, elle propose une éthique de la compréhension ; au lieu de la transcendance divine, elle repose sur l'immanence de l'ordre naturel ; au lieu d'un salut espéré dans l'au-delà, elle cherche la béatitude dans la connaissance intuitive de Dieu-Nature. Spinoza (1965, pp.5-6) réhabilite ainsi une conception active et autonome de l'homme dégagé de toute tutelle religieuse.

Si la morale chrétienne repose sur la transcendance divine et sur l'obéissance fondée sur la foi, la critique que propose Spinoza engage une refonte plus radicale du projet éthique : celle

d'une autonomie de la raison affranchie de toute autorité extérieure. En déconstruisant les fondements religieux de la loi morale, Spinoza dévoile les ressorts d'une servitude affective entretenue par la crainte, l'ignorance et la soumission à des puissances imaginaires. Cette servitude est incompatible avec la sagesse, entendue comme puissance d'agir éclairée par la connaissance adéquate des causes. C'est dans cette perspective que s'ouvre une nouvelle rationalité morale, où l'homme n'est plus défini par son obéissance à Dieu, mais par son effort pour persévérer dans son être (*conatus*) en s'élevant à la joie active et à la liberté. Ce dépassement de la morale hétéronome conduit ainsi à penser l'éthique comme un exercice de puissance, d'émancipation et de béatitude.

2. Spinoza et l'émancipation de la pensée morale

2.1. L'autorité religieuse comme obstacle à la sagesse

Dans les morales religieuses, l'homme n'est pas l'origine de sa conduite : il la reçoit d'en haut, sous forme de commandements, d'interdits ou de promesses. Cette hétéronomie fait de lui un sujet dépendant, agissant non par la clarté de son entendement mais par la soumission à des règles extérieures. Pour Spinoza, une telle morale est incompatible avec la liberté. Elle enferme l'esprit dans une logique de récompense et de punition, où le bien est fait par calcul ou par peur.

La religion, en tant que pouvoir normatif, entretient l'ignorance : elle ne s'adresse pas à la raison, mais aux affects. Elle joue de la peur de l'enfer, du désir de salut, de la culpabilité et de l'espérance. Ce dispositif affectif empêche l'individu de se rapporter à lui-même comme cause de ses actions. En ce sens, elle favorise la servitude : non seulement politique, mais intérieure, puisque l'homme y est constamment ramené à sa faute, à son impuissance, à son besoin de rachat. Pour Spinoza, l'autorité religieuse constitue un frein décisif à l'élévation de l'esprit humain vers la liberté rationnelle. Dans son *Traité théologico-politique*, il dénonce le pouvoir ecclésiastique comme producteur de superstition, qui confisque à la fois la liberté de philosopher et la capacité de juger par soi-même. En effet, là où la sagesse suppose une connaissance adéquate des causes et une orientation de l'âme vers la vérité, le pouvoir religieux organise la domination des affects par la crainte, l'espérance et l'imagination. Les chefs religieux, selon B. Spinoza (1965, p. 221) « n'épargnent rien pour tourner les hommes, autant qu'ils peuvent, du vrai, sous prétexte de religion. » Le lien entre théologie et pouvoir se fonde sur une anthropologie des passions : l'homme dominé par les affects – notamment la crainte de Dieu ou de la damnation – est plus facile à gouverner. D'où le rôle stratégique de l'imaginaire religieux : « ceux qui veulent que le peuple se laisse conduire comme un troupeau et ne vive que

selon les commandements d'autrui, n'ont que mépris pour la raison humaine. » (B. Spinoza, 1993, p. 102)

Spinoza identifie dans cette structure un véritable piège pour la pensée (le domaine de la philosophie) et le domaine politique : tant que l'on croit que le bien et le mal dépendent du bon vouloir d'un Dieu personnel, on peut accéder à une connaissance claire et distincte des choses. On vit sous l'empire d'une transcendance opaque, qu'aucune raison ne peut interroger.

2.2. Vers une morale de la puissance d'agir

Face à la morale hétéronome fondée sur la soumission à une autorité transcendante, Spinoza élabore une éthique immanente fondée sur la puissance d'agir (*Potentia agendi*). Rompre avec une telle vision, ce n'est pas nier l'idée de Dieu, mais la reconcevoir. En effet, Spinoza remplace le Dieu providentiel par un Dieu-nature, une substance unique dont tout, selon une nécessité rationnelle, découle. Ce Dieu n'ordonne rien, ne juge rien : il est l'ordre même des choses, la puissance infinie que se manifeste à travers leurs causes et leurs effets. L'éthique devient alors une science de cette nécessité, et la sagesse, une manière d'y participer consciemment.

Dans cette perspective, la morale cesse d'être d'obligations extérieures. Elle devient l'expression de notre puissance propre : est bon ce qui nous rend plus actifs, plus lucides, plus joyeux ; est mauvais ce qui nous enferme dans la passivité, la confusion, la tristesse. L'homme sage est celui qui comprend les mécanismes de ses affects, les replace dans l'ordre des causes naturelles, et apprend ainsi à les transformer. La vertu, loin d'être une conformité à une norme transcendante, consiste dès lors dans la puissance même de cet effort. Pour Spinoza (1993, p. 228) « la vertu n'est rien d'autre que la puissance même de l'homme en tant qu'elle est définie par l'essence même de l'homme. » Une telle définition rompt avec toute conception morale culpabilisante ou répressive : l'homme n'est pas appelé à se nier, mais à se réaliser en accord avec sa nature.

Dans une perspective d'éthique libérée de toute transcendance, Spinoza réhabilite l'affirmation de soi et la joie comme fondements d'une vie bonne. Les affects actifs – la joie, l'amour intellectuel, le désir éclairé – sont les signes d'une augmentation de la puissance d'agir, tandis que les affects passifs – la tristesse, la crainte, la haine – signalent une diminution de cette puissance, liée à la dépendance envers des causes extérieures. La sagesse, dès lors, consiste à transformer les affects passifs en affects actifs, c'est-à-dire à comprendre les causes de ce qui nous affecte et à agir selon la nécessité de notre propre nature. Une telle éthique de la puissance d'agir culmine dans l'idée de béatitude (*beatitudo*), qui n'est pas une récompense extérieure,

mais l'effet immédiat de la connaissance adéquate de soi et de Dieu, ou plutôt de la Nature. Il ne s'agit plus de rechercher le salut dans un au-delà, mais de le vivre ici et maintenant, dans l'intellection intuitive de l'unité de toutes choses car, « l'amour intellectuel de Dieu est la béatitude elle-même. » (B. Spinoza, 1999, p. 322)

La liberté, dès lors, n'est pas l'indépendance absolue, mais la capacité d'agir selon la raison (P.-F. Moreau, 2020), c'est-à-dire de reproduire des actions dont nous sommes la cause adéquate. Cette éthique s'oppose radicalement à toute morale fondée sur la foi. Selon Macherey (1998) elle repose sur un savoir du réel, sur l'effort de connaissance, et sur le développement d'une vie affective réglée par la compréhension, et non par l'espérance ou la crainte. En ce sens, Spinoza ouvre la voie à une morale laïque, fondée sur la nature humaine elle-même.

La morale spinozienne n'est donc ni normative ni prescriptive, mais expressive : elle vise à faire surgir, à travers la connaissance de soi et la compréhension des lois naturelles, un mode d'existence plus joyeux, plus actif et plus libre. Elle substitue à l'obéissance une éthique de l'autonomie, à la soumission une pratique de la liberté (G. Deleuze, 1981), à la peur une joie fondée sur la raison.

En arrachant l'éthique à toute transcendance, Spinoza ne reconduit pas simplement une posture rationaliste : il réinvente les conditions mêmes de la sagesse. Pourtant, cette sagesse de la joie active, ancrée dans la puissance d'agir et la connaissance intuitive de Dieu, semble renouer à certains égards avec une traditions philosophique antique – notamment stoïcienne – qui identifiait déjà la liberté à la compréhension du destin rationnel. La proximité conceptuelle entre le *conatus* spinoziste et le consentement stoïcien à l'ordre du monde invite à une comparaison, mais elle ne doit pas masquer les divergences fondamentales. Car si les stoïciens placent la vertu dans le détachement affectif et l'accord avec le *logos*, Spinoza, lui, définit la béatitude comme un affect actif, fruit d'une connaissance adéquate de la nécessité naturelle. Dès lors, peut-on parler d'une sagesse commune ou bien de deux modèles irréductibles ? C'est à cette interrogation qu'il faut répondre en confrontant le *logos* stoïcien et la Nature spinoziste, avant d'opposer l'*ataraxie* antique à la béatitude moderne.

3. Spinoza et les stoïciens : deux visages de la sagesse

3.1. Le *logos* stoïcien et la Nature spinoziste : continuité apparente, rupture ontologique

La tentation de rapprocher la nature spinoziste du *logos* stoïcien est ancienne. Tous deux semblent appeler à une forme de sagesse rationnelle fondée sur l'intelligence du monde et

l'acceptation des lois de la nature. Toutefois, cette analogie masque une rupture profonde, qui tient à la signification même de la rationalité naturelle.

L'idéal de sagesse formulé par les stoïciens repose sur l'accord de l'âme avec le *cosmos* (Sénèque, 2002, p. 51). Le monde, selon eux, est gouverné par une rationalité immanente – le *logos* – qui lui confère un ordre et une finalité. L'homme vertueux (Sénèque, 2002, p. 39) est celui qui s'inscrit volontairement dans cette architecture rationnelle, en orientant sa conduite non pas selon ses passions, mais selon la raison universelle. Le *logos* stoïcien est un principe actif, ordonnateur et providentiel, qui pénètre la totalité du *cosmos*. Selon Chrysippe, vivre selon la nature signifie « vivre selon le *logos*, c'est-à-dire selon la raison universelle qui gouverne l'univers » (Diogène L., 1999, p. 89). Cette rationalité cosmique est normative : elle fonde un ordre du monde dans lequel chaque événement a une signification morale.

Spinoza (1999, p. 120) semble reprendre cette idée d'un ordre rationnel de la nature : « toutes choses arrivent selon les lois éternelles et fixes de la nature. » Mais chez lui, la Nature n'est pas gouvernée par une raison téléologique. Elle n'est pas structurée selon des fins ou un plan divin, mais elle est cause de soi (*causa sui*), s'exprimant par la seule nécessité de son essence, car affirme-t-il (B. Spinoza, 1965, p. 52) « il n'est rien donné de contingent dans la nature ». À la différence de la thèse religieuse et stoïcienne, la nécessité dans la logique spinozienne n'implique aucune forme de hiérarchie, d'intention ou de dessein moral. Spinoza (1999, pp. 106-109) récuse expressément les causes finales comme projections anthropomorphiques.

Spinoza, lui aussi, identifie la nature avec la raison, mais récuse toute forme de finalisme. Il ne s'agit pas pour lui de voir dans l'univers un projet divin ou une intention morale. L'ordre du monde ne répond à aucun dessein ; il s'explique par la causalité nécessaire de la substance divine. De ce fait, l'intellect humain n'a pas à deviner des volontés secrètes, mais à comprendre les enchaînements déterminés des choses. En cela, Dieu chez Spinoza n'est pas Providence, mais Nature elle-même (*Deus sive Nature*), éternelle et infiniment active. La rationalité spinozienne selon Moreau (2006) n'est pas celle d'un ordre cosmique auquel il conviendrait de se soumettre : elle est celle d'un enchaînement infini de causes immanentes. La sagesse n'est donc pas acceptation d'un décret rationnel supérieur, mais compréhension adéquate des lois causales de la nature dans lesquelles nous sommes nous-mêmes insérés. À cet effet, (P.-F. Moreau, 2006, p. 150) « la nature chez Spinoza n'est pas un guide, mais un enchaînement de nécessités dont seule la connaissance peut nous rendre plus libres. »

Le stoïcisme, de ce fait, valorise une sagesse de la résignation – consentir au destin –, Spinoza par contre valorise une sagesse de la puissance : comprendre pour agir selon notre nature. Ce déplacement transforme radicalement la fonction éthique de la rationalité : on passe d'une conformité morale à un ordre cosmique à une affirmation éthique fondée sur l'immanence. Le sage stoïcien s'élève au-dessus des passions par détachement ; le sage spinoziste les surmonte en les comprenant et en les réorientant vers des affects actifs.

Ce renversement ôte à la sagesse toute coloration religieuse ou téléologique. Elle n'est plus conformité à un ordre imposé, mais accroissement de puissance à travers la connaissance. L'homme sage ne s'abandonne pas au destin : il cherche à comprendre les causes qui le traversent pour les transformer. De même, l'homme politique (le souverain) n'est plus guidé par un phénomène transcendantal, mais à travers une connaissance adéquate des difficultés qui animent la masse ou le peuple dont il a la charge de gouverner.

3.2. Entre *ataraxie* stoïcienne et béatitude spinoziste : deux thérapies de l'âme

Si les stoïciens prônent l'indifférence aux événements extérieurs pour préserver la paix intérieure (*ataraxie*), Spinoza rejette l'idée d'un détachement absolu. L'homme, pour lui, est un être de désir, traversé par les affects. La sagesse ne réside donc pas dans le refus des émotions, mais dans leur compréhension. Il ne s'agit pas d'anesthésier l'âme, mais de la rendre active, c'est-à-dire apte à produire des affects joyeux et rationnels qui renforcent sa puissance d'être.

Si Spinoza partage avec les stoïciens une ambition éthique de libération à l'égard des passions tristes, la finalité et les moyens de cette libération diffèrent profondément. Les deux doctrines présentent deux figures contrastées de la sagesse : l'*ataraxie*, c'est-à-dire la tranquillité de l'âme affranchie de toute perturbation chez les stoïciens, et la béatitude, entendue chez Spinoza comme la joie suprême née de la connaissance de Dieu. Ces deux idéaux éthiques révèlent des conceptions divergentes de l'affectivité, de la raison et du rapport au monde.

Dans la tradition stoïcienne, la vertu consiste en la suppression des passions, conçues comme des jugements erronés (*pathé*) qui troublent l'âme. D'ailleurs, Zénon et Chrysippe enseignaient que l'homme sage devait atteindre un état d'indifférence émotionnelle fondé sur un assentiment rationnel aux événements du monde : l'*ataraxie*. Un tel état, assimilé à une paix intérieure, repose sur l'extirpation des affects, dans la mesure où tout ce qui ne dépend pas de nous – fortune, douleur, mort – doit être accueilli sans trouble. Selon Hadot P. (1993, p. 139), Mar Aurèle en fait un idéal d'imperturbabilité : « sois comme le promontoire contre lequel viennent se briser les vagues. »

Là où le stoïcien vise une impassibilité héroïque, le spinoziste tend vers la béatitude, forme suprême de joie issue de la connaissance intuitive de soi, de Dieu et de la nature. Cette joie n'est pas extérieure à l'existence humaine, mais immanente à la vie même, comme expression d'une union profonde avec le réel. Elle est le fruit d'un parcours de lucidité, non d'un renoncement.

Spinoza s'écarte radicalement de cette logique d'éradication des passions. Il affirme que les affects font partie intégrante de la condition humaine et qu'il n'est pas question de les supprimer, mais de les transformer. L'homme n'est pas un empire dans un empire (*imperium in imperio*), libre d'exister indépendamment de la nature (B. Spinoza. 1999, p. 163).

La béatitude que Spinoza (1999, p. 310) place au sommet de l'éthique n'est pas absence de trouble, mais surabondance de joie : « la béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même. » Elle naît de l'amour intellectuel de Dieu, c'est-à-dire de la connaissance intuitive de la nécessité des choses, dans laquelle l'âme trouve sa pleine réalisation. Tandis que le stoïcisme vise l'équanimité et le détachement, Spinoza affirme une éthique de l'immanence affective, où la joie devient le signe d'un accroissement de puissance.

En ce sens, Spinoza reproche aux stoïciens (les moralistes) un certain idéalisme irréalisable : vouloir ne pas être affecté, c'est méconnaître la nature même de l'homme. Plutôt que de fuir les passions, mieux vaut les comprendre, les traverser, les transformer. La sagesse ne se gagne pas contre la vie, mais avec elle. Et si elle suppose un effort, ce n'est pas celui d'une discipline rigide, mais celui joyeux et exigeant, de la connaissance.

La comparaison entre Spinoza et les stoïciens met en lumière une tension structurante de toute éthique rationnelle : comment accorder le désir de liberté avec l'ordre nécessaire de monde ? Mais cette interrogation prend une forme plus radicale encore lorsque l'on confronte Spinoza à Descartes. Car avec Descartes, il ne s'agit plus seulement de composer avec une nature rationnelle, mais fonder la morale sur la primauté de la volonté, conçue comme attribut essentiel de l'âme humaine. Descartes dans les *Méditations métaphysiques* (1996) souligne que la volonté ne peut jamais être contrainte. Spinoza, au contraire déconstruit ce schème en le remplaçant dans une ontologie du déterminisme intégral.

La confrontation entre ces deux conceptions de la liberté – comme pouvoir de choisir chez Descartes, comme compréhension des causes nécessaires chez Spinoza – engage une divergence de fond sur la place de l'homme dans l'ordre du monde, sur la nature de Dieu, et sur

les conditions véritables de l'émancipation éthique. C'est ce que nous allons examiner maintenant en opposant plus précisément la morale cartésienne à l'éthique spinoziste.

4. La morale cartésienne face à l'éthique spinoziste : divergences de fond

4.1. La puissance de Dieu et le pouvoir de l'homme

L'une des divergences fondamentales entre la morale cartésienne et l'éthique spinoziste réside dans leur conception respective de la relation entre Dieu et l'homme. Là où Descartes pense une transcendance divine garantissant la liberté de l'homme, Spinoza développe une pensée immanente dans laquelle Dieu se confond avec la nature (*Deus sive Natura*), et où l'homme n'est qu'un mode parmi d'autres de la substance infinie. De cette métaphysique découle une conception profondément différente du fondement de la morale.

Chez Descartes, la morale s'enracine dans une métaphysique de la liberté divine. Dieu, étant absolument libre, peut créer le monde tel qu'il l'entend. Sa volonté ne dépend d'aucune cause extérieure, et sa toute-puissance lui permet de poser les lois de la nature, d'instituer le vrai et le faux, le bien et le mal. En effet, chez Descartes (1996), Dieu est un être absolument parfait, libre, et créateur non seulement du monde mais aussi des vérités éternelles. Cette liberté divine absolue est le modèle sur lequel est pensée la liberté humaine : être libre, pour l'homme, c'est pouvoir suspendre son jugement, affirmer ou nier indépendamment de toute nécessité. Dans *Les principes de la philosophie*, (R. Descartes, 1996, p. 32) il affirme « nous avons une volonté si étendue que nous pouvons affirmer ou nier tout ce que nous voulons. » Ainsi, la création elle-même devient un acte de volonté souveraine, non de nécessité rationnelle.

Spinoza conteste radicalement cette conception. Pour lui, Dieu n'est pas un roi qui décide à sa guise, mais une substance infinie qui se déploie selon l'ordre rigoureux des causes. Il ne veut rien : il est, et son essence implique son existence et son activité. La nature suit donc un cours déterminé, non soumis à des décisions arbitraires. Penser que Dieu pourrait suspendre les lois qu'il a instituées, c'est, selon Spinoza, projeter sur lui des affects humains et le rabaisser à la figure d'un monarque capricieux (B. Spinoza, 1999, pp. 75-81). Dieu n'agit pas par choix mais la nécessité de sa nature.

L'opposition entre ces deux visions se cristallise dans leur conception de la morale. La morale cartésienne repose sur l'idéal d'un sujet autonome qui choisit le bien par un effort de volonté. Elle suppose une séparation entre l'homme et Dieu, entre l'esprit et la nature. À

l'inverse, l'éthique spinoziste repose sur le principe de la continuité entre Dieu et la nature, entre la raison et le réel. La puissance de l'homme y est définie comme capacité d'affirmation joyeuse de soi à travers la connaissance : plus l'homme comprend la nécessité des choses, plus il est libre. Comme l'écrit G. Deleuze (1968, p. 55) : « chez Descartes, Dieu reste transcendant, le monde est ordonné par un commandement ; chez Spinoza, Dieu est immanent, et le monde est une expression nécessaire. » Une telle opposition engage deux politiques de la pensée morale : l'une fondée sur la soumission à un ordre voulu, l'autre sur l'intelligence de l'ordre nécessaire.

En conséquence, si Descartes conçoit la liberté comme une capacité de choix indépendante, Spinoza la redéfinit comme compréhension des nécessités. L'homme n'est pas libre quand il choisit sans raison, mais quand il agit en connaissance de cause, quand ses actions expriment la nature même de ce qu'il est.

4.2. Le mythe du libre arbitre : Spinoza contre la fiction morale cartésienne

La critique spinoziste du libre arbitre ne se limite pas à une thèse psychologique ou métaphysique : elle constitue un point de rupture décisif dans l'histoire de la pensée morale. En opposant à l'indétermination cartésienne une conception déterministe et immanente de la liberté, Spinoza sape les fondements de toute morale fondée sur la volonté et propose une éthique du réel, orientée non par la norme mais par la puissance. Un tel déplacement est majeur : il signale le passage d'un sujet moral souverain à une subjectivité transformée par la connaissance des causes.

Chez Descartes (1996), en effet, la liberté est définie comme la capacité de faire une chose ou de ne pas faire. Cette indépendance de la volonté constitue le fondement de la responsabilité morale : si l'homme est capable de choisir entre le bien et le mal, alors il est responsable de ses actions. Une telle position, héritée en partie de la théologie chrétienne, présuppose un sujet autonome, un centre de décision séparé du monde. Descartes distingue nettement l'intellect et la volonté : le premier saisit les idées, la seconde les affirme ou les nie. Parce que la volonté s'étend au-delà de ce que l'intellect perçoit clairement, elle constitue, selon lui, le lieu de notre liberté. C'est en elle que réside notre pouvoir moral : le bon usage du libre arbitre consistera à suspendre notre jugement tant que nous n'avons pas d'idée claire.

Spinoza rejette cette séparation. Pour lui, vouloir et comprendre ne sont pas deux facultés distinctes : affirmer une idée, c'est la posséder. La volonté n'est pas une force autonome, mais un effet de l'idée elle-même. Ainsi, croire que nous choisissons librement,

indépendamment des causes, relève d'une illusion : nous sommes conscients de nos désirs, mais ignorants des déterminations qui les produisent. La prétendue liberté du libre arbitre n'est qu'un malentendu psychologique.

Pour Spinoza, la conception cartésienne repose sur un mécanisme radical de la nature humaine. En effet, dit-il (B. Spinoza, 1999, prop. 35) « les hommes se croient libres, parce qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés ». Loin d'être libres, les individus sont affectés, agis, menés par des causes extérieures qu'ils ne comprennent pas. La liberté cartésienne est ainsi requalifiée comme un effet de l'imagination : une illusion utile à l'ordre moral mais philosophiquement inconsistante.

Dans cette optique, l'autonomie ne se conquiert pas par la suspension du jugement, mais par l'élucidation des causes qui nous déterminent. Ce n'est qu'en comprenant ce qui nous meut que nous pouvons agir véritablement selon notre nature. Ainsi, la liberté est moins un pouvoir de décider que la capacité d'agir selon raison. C'est pourquoi Spinoza appelle à remplacer la morale fondée sur le libre arbitre par une éthique fondée sur la connaissance adéquate.

L'éthique spinoziste refuse donc toute forme de transcendance subjective : la liberté n'est pas une priorité de la volonté, mais une modalité de l'existence. Un être est libre lorsqu'il agit par la seule nécessité de sa nature, et non sous l'effet des causes extérieures car, affirme A. Matheron (1969, p. 243) « chez Spinoza, la liberté consiste à coïncider avec sa propre essence ».

Ce qui sépare véritablement Descartes et Spinoza n'est pas tant une divergence sur la nature humaine que sur le statut même de la morale : la première est fondée sur une subjectivité volontariste et dualiste, la seconde sur une ontologie immanente et un rationalisme intégral. Loin d'être un refus de la liberté, la critique spinoziste du libre arbitre ouvre la voie à une liberté plus exigeante : non pas décider sans cause, mais comprendre les causes pour devenir cause adéquate de soi-même.

Conclusion

L'analyse critique de l'*Éthique* de Spinoza révèle que la déconstruction des morales instituées ne se limite pas à une contestation des dogmes religieux et philosophiques, mais s'inscrit dans un projet plus vaste : celui de refonder la morale. Spinoza ne se contente pas de critiquer les morales héritées des traditions religieuses ou philosophique de son temps : il en relève les fondements cachés et les reconduit à ce qu'elles évitent de penser – l'homme comme être agissant au sein d'un ordre nécessaire, sans recours à une autorité extérieure. Là où la

morale chrétienne postule la dépendance à une volonté divine, là où le stoïcisme appelle à l'indifférence face au destin, là où Descartes fait de la volonté une instance autonome, Spinoza oppose une éthique fondée sur la connaissance, sur l'immanence, et sur la transformation de soi à travers la raison.

Chez lui, la vertu n'est ni obéissance à une loi, ni ascèse contre les passions, ni usage prudent d'un libre arbitre incertain. Elle est puissance d'agir, affirmation de soi, joie d'exister lucidement dans un monde qui ne nous promet rien, mais que nous pouvons comprendre. En ce sens, l'éthique spinozienne n'est pas seulement une critique des morales instituées : elle est une proposition radicale pour une vie humaine affranchie des illusions – qu'elles soient religieuses, affectives ou métaphysiques.

C'est pourquoi Spinoza déplace le centre de gravité de toute pensée morale : il ne s'agit plus de plaire à Dieu ou de se conformer à un idéal transcendant, mais d'accroître en nous la part de clarté, de cohérence et de puissance. Par-delà, la philosophie devient une sagesse pratique, une voie de libération qui, sans nier les affects, apprend à les comprendre et à les orienter. Et c'est dans cette clarté même – dans ce contentement intérieur fondé sur la raison- que l'homme atteint la seule béatitude véritable.

Bibliographie

BIRMELÉ André, 1984, « St. Thomas d'Aquin, (1984), Somme théologique », in : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 65^e année n°3, Tome 1, Paris, Cerf, pp. 347-348.

DELEUZE Gilles, 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit.

DELEUZE Gilles, 1981, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit

DESCARTES René, 1996, *Méditations métaphysiques*, trad. M. Beyssade, Paris, G.-F-Flammarion.

DESCARTES René, 1996, *Discours de la méthode & Principes de la philosophie*, trad. L. Renault, Paris, G.-F-Flammarion.

DIOGÈNE Laërce, 1999, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. R. Goulet-Cazé, Paris, G.-F-Flammarion.

HADOT Pierre, 1993, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris, Fayard.

LA BIBLE, 1975, traduction œcuménique de la bible (T.O.B.) comprenant l'Ancien et le Nouveau testament, traduits sur les textes originaux hébreu et grec. Pour la traduction : Société Biblique Française, Paris, Éditions du Cerf.

LUTHER Martin, 2002, *De la liberté du chrétien*, trad. M. Béné, Paris, Vrin.

MACHEREY Pierre, 1998, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie : la nature de Dieu*, Paris, PUF.

MATHERON Alexandre, 1969, *Individus et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit.

MOREAU Pierre-François, 2020, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF

SÉNÈQUE, 2002, *La vie heureuse*, trad. A. Bourgery, Paris, les Belles Lettres.

SPINOZA Baruch, 1993, *Traité théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion.

SPINOZA Baruch, 1965, *Éthique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion.

SPINOZA Baruch, 1999, *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Seuil