

AGATHOS

Revue ivoirienne de
PHILOSOPHIE ANTIQUE

Numéro 009
Octobre 2025

ISSN: 2617-0051

www.agathos-uao.net

**Revue Ivoirienne de Philosophie et d'Études anciennes
de l'Unité Pédagogique et de Recherche (UPR)
Métaphysique et Histoire de la Philosophie**

Département de Philosophie

UFR Communication et Société

Université Alassane Ouattara

Directeur de Publication : M. Donissongui SORO, Professeur Titulaire

**Contacts téléphoniques
de la revue**

(+225) 07 07 66 37 80
(+225) 07 07 75 64 69
(+225) 01 03 68 09 07

Boîte Postale

01 BP 468 Bouaké 01

E-mail

Agathos.uao@gmail.com

Site internet

<http://www.agathos-uaو.net>

LIGNE ÉDITORIALE

Dans sa genèse et dans sa double structure conceptuelle et historique, toute philosophie est, avant tout, une mise en scène épistémique aux influences multiples et variées. Elle est un foyer pluriel de rencontres, un carrefour où des personnages conceptuels viennent encoder et décoder leurs discours. Pour le penser, la revue *Agathos* est un creuset d'incubation et de maturation de soi, un point de ralliement des savoirs passés, présents et à venir.

Agathos est ainsi un point focal de la philosophie, en général, et de la pensée antique, en particulier, dans ses relations avec les autres champs de connaissance. Elle a pour vocation de promouvoir la production scientifique dans le vaste champ qu'ouvre la philosophie et la pensée antique. En s'inscrivant dans ce champ disciplinaire, elle vise à relever les malentendus, dénouer les équivoques, revigoriser les études philosophiques et les recherches sur l'Antiquité, à travers un cheminement heuristique clair, et un questionnement tant érudit que fécond. *Agathos* vise également à constituer, pour l'espace francophone, un médium d'intégration ou de coopération institutionnelle au service de la recherche.

Par ailleurs, composante de l'expression idiomatique « *Kalos kagathos* » que la littérature grecque antique utilisait pour désigner ce qui est « beau et bon », le terme grec ancien « *agathos* », c'est-à-dire « bien », est un adjectif qui traduit l'excellence de caractère, la vertu. En cela, la revue *Agathos* est un espace de coalition entre les pensées du passé et celles d'aujourd'hui, pour que naissent de nouvelles promesses de réalisation d'un discours heuristique, exigeant et urgent en faveur de la philosophie.

Si, dans *La République*, Platon utilisait « *to kalon* », forme neutre de « *kalos* », pour définir l'idéal, et si l'exégèse de Luc Brisson traduit « *Kalos kagathos* » par « perfection humaine », la revue *Agathos* ambitionne d'être ce lieu de la recherche de l'idéal, de la perfection. Elle entend, par des contributions scientifiques de qualité, privilégier la quête de l'excellence. Elle veut apporter à l'actualité pensante, l'appui de la philosophie dont les avancées épistémiques ne se laissent pas jaunir par le temps.

En définitive, la revue *Agathos* se veut, à la fois, un instrument de pérennisation et de renouvellement du savoir philosophique. C'est un outil méthodologique et

épistémologique permettant aux chercheurs et aux enseignants-chercheurs d'intuitionner et de rationaliser les défis métaphysiques, sociopolitiques, éthiques et esthétiques actuels sous le prisme de la pensée pensante. Comme telle, elle s'efforce de faire éclore des paradigmes discursifs nouveaux, ou de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques, doctrinales et conceptuelles, issues du creuset de la philosophie, dans un cheminement novateur et critique.

Le Comité de Rédaction

PROTOCOLE DE RÉDACTION

La revue *Agathos* publie des textes inédits en langue française. Ils doivent parvenir sous forme numérique (fichier Word) au Secrétariat de rédaction, au moins trois mois avant la parution du numéro concerné. Pour être publiés, les textes soumis doivent se conformer aux normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH) et aux dispositions typographiques de la revue *Agathos*.

I. Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH)

Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES peuvent être articulées autour de six points fondamentaux.

1. La structure d'un article

La structure d'un article se présente comme suit : Titre, Prénom (s) et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en français, Mots-clés, Abstract, Key words, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Références bibliographiques.

2. Les articulations d'un article

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

3. Les passages cités

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

4. Les références de citation

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;

- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens.
- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de comportements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont fait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio-historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

5. Les notes de bas de page

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

6. Les références bibliographiques

Ce point comprend, d'une part, les divers éléments d'une référence bibliographique ; et, d'autre part, la manière dont ils doivent être présentés.

6.1. Les divers éléments d'une référence bibliographique

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est 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, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la

revue (pour un article). 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^{ème} éd.).

6.2. La présentation des références bibliographiques

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre »,

Diogène, 202, p. 145-151.

DIAKITÉ Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

PLATON, 1966, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion.

II. Les dispositions typographiques

Elles sont au nombre de trois.

7. Le texte doit être présenté en Times New Roman (TNR), taille 12, Interligne 1,5, Format A4, Orientation : mode portrait, selon les marges ci-après : haut : 3 cm ; bas : 3 cm ; gauche : 3 cm ; droite : 3 cm.

8. Le nombre de mots d'un article doit être compris entre 5 000 et 7 000.

9. Les différents titres doivent être présentés en gras, sans soulignement.

ÉQUIPE ÉDITORIALE

1. RESPONSABLES ADMINISTRATIFS

Directeur de publication : Prof. SORO Donissongui, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Directeur-Adjoint de publication : Prof. YÉO Kolotioloma Nicolas, Sophistique et Morale, Université Alassane Ouattara

Rédacteur en chef : Dr MC SANOGO Amed Karamoko, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Secrétaires de rédaction : Dr KONÉ Ange Allassane, Maître-Assistant, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara / **Dr KOUAMÉ Daniel**, Maître-Assistant, Études germaniques, Université Alassane Ouattara

Webmaster : M. KOUAKOU Sanguen Kouadio, Ingénieur des systèmes et réseaux distribués, Université Alassane Ouattara

Trésoriers : Dr MC DAGNOGO Baba, Université Alassane Ouattara / **Dr TAKI Affoué Aimée Valérie**, Université Alassane Ouattara

2. COMITÉ SCIENTIFIQUE

PRÉSIDENT

Prof. SORO David Musa, Philosophie antique, Université Félix Houphouët Boigny

MEMBRES

Prof. BAH Henri, Métaphysique, Morale et Philosophie des Droits de l'homme, Université Alassane Ouattara

Prof. BAMBA Assouman, Philosophie africaine, Université Alassane Ouattara

Prof. BOA Tiémélé Ramsès, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. BONI Tanella, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. DIAGNE Malick, Éthique, Philosophie morale et politique, Université Cheikh Anta Diop

Prof. DIAKITÉ Samba, Philosophie africaine, Université Alassane Ouattara

Prof. FIE Doh Ludovic, Esthétique, Université Alassane Ouattara

Prof. HOUNSOUNON-TOLIN Paulin, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey

Calavy

Prof. KOFFI Ehouman, Grammaire et linguistique du français, Université Alassane Ouattara

Prof. NIAMKÉ Koffi Robert, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. KOMÉNAN Aka Landry, Philosophie Politique, Université Alassane Ouattara

Prof. KONATÉ Mahamoudou, Éthique et épistémologie, Université Péléforo Gon Coulibaly

Prof. KOUAKOU Antoine, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Prof. KOUAHO Blé Sylvère Marcel, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Prof. NANEMA Jacques, Métaphysique et morale, Université Joseph Ki-Zerbo

Prof. NSONSISSA Auguste, Épistémologie et bioéthique, Université Marien N'gouabi

Prof. SORO Donissongui, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Prof. TONYEME Bilakani, Philosophie et science de l'éducation, Université de Lomé

3. COMITÉ DE LECTURE

PRÉSIDENT

Prof. Aka Landry KOMÉNAN, Philosophie Politique, Université Alassane Ouattara

MEMBRES

Prof. BONI Tanella, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. BOA Tiémélé Ramsès, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix

Prof. FIÉ Ludovic Doh, Esthétique et philosophie de l'art, Université Alassane Ouattara

Prof. HOUNSOUNON-TOLIN Paulin, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey Calavy

Prof. KOFFI Ehouman, Maître de Conférences, Grammaire et linguistique du français, Université Alassane Ouattara

Prof. KOFFI Niamké, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. KONATÉ Mahamoudou, Professeur Titulaire, Éthique et épistémologie, Université Péléforo Gon Coulibaly

Dr MC KOUDOU Landry, Épistémologie, Université Félix Houphouët-Boigny

Dr MC KOUMA Youssouf, Philosophie africaine et égyptologie, Université Alassane Ouattara

Prof. TRAORÉ Grégoire, Professeur Titulaire, Éthique environnementale, Université Alassane Ouattara

Prof. YAPO Élise, Épouse ANVILLÉ, Philosophie antique, Ecole Normale Supérieure d'Abidjan

Prof. YÉO Kolotioloma Nicolas, Sophistique et morale, Université Alassane Ouattara

4. COMITÉ DE RÉDACTION

PRÉSIDENT

Dr MC SANOGO Amed Karamoko, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

MEMBRES

Dr MC SILUÉ Fatogoma, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr MC KOUASSI N'goth Thomas, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr MC BAKAYOKO Mamadou, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Dr GALA Bi Gooré Marcellin, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr YÉO Nontonhoua Anne, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

INDEXATION INTERNATIONALE

Pour toute information sur l'indexation internationale de la revue *Agathos*, consultez les bases de données ci-après : **Mir@bel** et **Auré Hal**.

Mir@bel :



<https://reseau-mirabel.info/revue/15190/Agathos-revue-ivoirienne-de-philosophie-antique>

Auré Hal :



<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/402526>

FACTEUR D'IMPACT

Scientific Journal Impact Factor Value (SJIF) = **5.349 for 2025**

INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER (ISSN)

2617-0051

SOMMAIRE

1. Du mythe d'Epiméthée et de Prométhée aux droits de l'homme : la protection de l'homme en question, Fatogoma SILUÉ,	p. 1
2. La rhétorique sophistique : flatterie ou persuasion rationnelle et efficace ?, Odilon YAO.....	p. 16
3. Platon et rousseau : le recours aux lois sociales comme panacée au pessimisme anthropologique, Bi Gooré Marcellin GALA	p. 29
4. La justice sociale chez Platon et Rawls : entre opposition des fondements et convergence des finalités, N'Goh Thomas KOUASSI	p. 47
5. L'organisation de la cité paradigmatic platonicienne : un modèle pour l'Afrique, Kouassi Roméo ESSE	p. 62
6. Les ambiguïtés de la laïcité : contribution augustinienne pour un compromis entre le religieux et le politique, N'gouan Yah Pauline ANGORA épse ASSAMOI.....	p. 79
7. Le libre arbitre chez Spinoza : entre innocence métaphysique et responsabilité civile, Aodji Éric KOUAKOU.....	p. 95
8. Liberté et bonheur dans la morale kantienne : sens et enjeux pour une saisie des actes relatives au phénomène du suicide, Désiré GUI.....	p. 109
9. Culture de l'écran et l'impératif nietzschéen du changement de paradigme pédagogique, Baba DAGNOGO.....	p. 127
10. Politiques écologiques et transformations structurelles en Afrique, Esso-Houna KOYE et Bantchin NAPAKOU	p. 146
11. La gouvernance politique à l'ère de l'intelligence artificielle : phénoménologie d'une digitalité aliénante, N'gouan Mathieu AGAMAN et Kouamé YAO.....	p. 171
12. La sémantique de la migration dans les langues akan, Michel SAHA.....	p. 191
13. Le <i>poro</i> communautaire senoufo et la modernité : de la difficile conciliation, Yallamissa YEO.....	p. 205



LE LIBRE ARBITRE CHEZ SPINOZA : ENTRE INNOCENCE MÉTAPHYSIQUE ET RESPONSABILITÉ CIVILE

KOUAKOU Aodji Éric
Kouakouaodjeric@gmail.com

Résumé

La conception spinoziste du libre arbitre rompt avec la tradition philosophique classique qui confère à l'homme une capacité d'auto-détermination. Descartes et les théologiens voient dans la volonté humaine une faculté souveraine de choisir entre le vrai et le faux, le bien et le mal. Chez Spinoza, au contraire, l'idée de volonté libre n'est qu'une illusion née de l'ignorance des causes qui déterminent nos actions. En conséquence, l'homme est métaphysiquement innocent, car il n'agit jamais librement, mais par nécessité. Dès lors, cette innocence métaphysique, qui tient au fait que l'homme agit par nécessité selon les lois de la Nature, s'articule avec l'idée d'une responsabilité civile du sujet sur le plan politique où la nécessité de préserver la stabilité du corps politique se pose avec acuité. Le présent article met en évidence l'existence d'une passerelle entre les domaines métaphysique et politique dans le penser spinoziste, et ce, sur le fond d'une réinterprétation de la liberté et de la responsabilité civile.

Mots-clés : Déterminisme, Innocence métaphysique, Libre arbitre, Nécessité, Responsabilité civile

FREE WILL IN SPINOZA : BETWEEN METAPHYSICAL INNOCENCE AND CIVIL RESPONSIBILITY

Abstract

The Spinozist conception of free will breaks with the classical philosophical tradition that attributes to man a capacity for self-determination. Descartes and theologians see in human will a sovereign faculty to choose between true and false, good and evil. For Spinoza, however, the idea of free will is nothing more than an illusion born of ignorance regarding the causes that determine our actions. Consequently, man is metaphysically innocent, for he never acts freely, but out of necessity. This metaphysical innocence, grounded in the fact that man acts necessarily according to the laws of Nature,



is thus articulated with the idea of a civil responsibility of the subject on the political level, where the necessity of preserving the stability of the political body becomes a pressing issue. This article aims to highlight, the existence of a bridge between the metaphysical and the political domains in Spinozist thought, and this, against the background of a reinterpretation of freedom and civil responsibility.

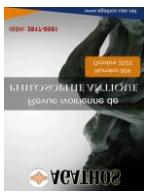
Keywords : Determinism, Metaphysical Innocence, Free will, Necessity, Civil responsibility

Introduction

L'histoire de la philosophie occidentale a longtemps fait du libre arbitre le fondement de la responsabilité morale et juridique. Depuis Saint Augustin jusqu'à R. Descartes, et même encore aujourd'hui, l'homme est conçu comme un sujet autonome, capable de choisir entre le bien et le mal, en vertu d'une volonté libre.

C'est contre cette approche classique du libre arbitre que s'insurge Spinoza. En effet, pour lui, le libre arbitre n'est qu'une illusion, voire le produit de l'ignorance des causes qui nous déterminent. B. De Spinoza (1954, p.153) affirme que « les hommes, donc, se trompent en ce qu'ils pensent être libres ; et cette opinion consiste uniquement pour eux à être conscients de leurs actions, et ignorent des causes par lesquelles ils sont déterminés ». Selon ce panthéiste, l'homme est un mode de la Nature, agissant nécessairement selon des lois déterministes. Cela nous amène à nous interroger de la manière suivante : comment l'homme peut-il appréhender sa responsabilité dans une philosophie qui nie toute forme de volonté libre, voire le libre arbitre ? De cette question centrale découlent les questions subsidiaires suivantes : en quoi la critique spinoziste du libre arbitre conduit-elle à concevoir la liberté comme une nécessité ? Dans quelle mesure cette liberté conçue comme nécessité révèle-t-elle une forme d'innocence métaphysique du sujet humain ? Par ailleurs, cette innocence métaphysique peut-elle néanmoins servir de fondement à une responsabilité civile et politique fondée sur la nécessité de préserver l'ordre social ?

La présente réflexion entend déconstruire le narratif classique autour des notions du libre arbitre et de la responsabilité civile non sans mettre en relief l'articulation entre



la métaphysique et la politique chez Spinoza. Celle-ci s'opère avec la notion de liberté comme nécessité et non comme volonté libre. Ainsi, à l'aide de la méthode analytico-critique, nous analyserons, d'abord, la critique formulée par Spinoza contre le libre arbitre concurremment à sa conception de la liberté comme nécessité. Ensuite, nous montrerons que cette approche spinoziste de la liberté laisse transparaître une sorte d'innocence métaphysique du sujet. Enfin, nous montrerons que cette innocence métaphysique s'accorde avec la responsabilité civile du sujet dans la mesure où celle-ci a trait à la nécessité, chez Spinoza, de préserver l'ordre social.

1. Spinoza et la négation du libre arbitre : une liberté sans choix

Figure majeure du rationalisme moderne, B. Spinoza a impacté son époque au regard de ses prises de position sur des sujets de divers ordres. De ce fait, on pourrait lui appliquer l'assertion marxienne suivante : « Les philosophes ne sortent pas des terres comme des champignons. Ils sont les fruits de leur peuple dont les énergies les plus précieuses et les moins visibles s'expriment dans leur philosophie » (K. Marx, 1963, p. 17). Dans son œuvre principale, *Éthique*, B. Spinoza développe une philosophie de la nécessité qui rompt radicalement avec les conceptions traditionnelles de la liberté humaine. En effet, l'*Éthique*, fondée sur une méthode géométrique rigoureuse, remet en question les illusions anthropocentriques, notamment, l'idée selon laquelle l'homme serait un être libre, maître de ses décisions. Mieux, contre cette illusion du libre arbitre, Spinoza défend une thèse clivante, mais rigoureusement argumentée :

Les hommes ne connaissent aucune cause à leurs actions. Car ils disent que les actions humaines dépendent de la volonté, mais ce sont des mots, qui ne correspondent à aucune idée. Ce qu'est, en effet, la volonté, et comment elle meut le corps, tous l'ignorent (B. De Spinoza, 1954, p. 153).

Cette phrase résume, à elle seule, la critique spinoziste du libre arbitre. Loin de disposer d'une volonté souveraine, l'homme est un être passif, qui agit par des causes extérieures dont il n'a, en général, aucune connaissance. L'idée de liberté, que les philosophies classiques conçoivent en termes de pouvoir faire autrement, décider sans y être contraint, est donc une fiction fondée sur une perception tronquée de soi.

Cette critique spinoziste du libre arbitre repose sur un cadre ontologique fort. Dans son système, tout est déterminé par la nécessité de la nature divine. Il n'y a pas de rupture



entre Dieu ou la Nature naturante et le monde ou la Nature naturée mais une immanence radicale : Dieu est la nature elle-même (*Deus sive Natura*). Dès lors, les choses, y compris les actions humaines ne procèdent pas d'un libre vouloir, mais de l'enchaînement causal des modes dans la substance. En ce sens, même Dieu, dans son agir, n'est pas libre au sens d'une volonté arbitraire : « Dieu est cause immanente, mais non transitive, de toutes choses ». (B. De Spinoza, 1954, p. 153). Il n'agit pas par choix, mais par la nécessité de sa nature. Par conséquent, l'homme, en tant que mode fini de cette substance, est nécessairement déterminé dans tous ses actes, ses pensées, ses désirs.

Les implications de cette approche spinoziste du libre arbitre sont assez considérables. Elle détruit les fondements de l'anthropologie classique qui faisait de la liberté un attribut essentiel de l'homme. L'autonomie de la volonté, défendue par Descartes ou par les théologiens chrétiens, se fonde sur l'idée que la conscience humaine est capable de suspendre son jugement, de peser et soupeser les raisons ; et de choisir librement. Dans la quatrième partie de ses *Méditations métaphysiques*, R. Descartes, (1979, p.143), affirme :

La volonté ou libre arbitre consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirme ou nier, poursuivre ou fuir) ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne.

À en croire le gentil homme poitevin, le libre arbitre ne consiste pas seulement à pourvoir choisir entre plusieurs actions, mais à agir en ayant conscience que rien ni personne ne nous force. Ainsi, notre liberté se mesure à notre sentiment d'agir de manière autonome selon notre propre raison.

Or Spinoza inverse totalement cette perspective : il rejette cette séparation entre la volonté comme faculté du jugement et l'entendement comme faculté de conception des idées chez Descartes. Pour Spinoza, vouloir et comprendre ne sont qu'une seule et même chose, et croire que l'on peut vouloir sans comprendre relève d'un fantasme métaphysique : ce que nous appelons « décision » est, en réalité, un effet nécessaire d'un réseau de causes antérieures dont nous n'avons pas conscience. L'idée même que l'on puisse être la cause première d'une action est absurde. En conséquence, le libre arbitre n'est pas un pouvoir réel, mais un effet de l'imagination, c'est-à-dire une connaissance



inadéquate. L'un des exemples les plus marquants du penser spinoziste sur l'illusion du libre arbitre est celui de la pierre lancée, évoqué dans une lettre adressée à Schuller. Spinoza (2010, p. 319) y propose une analogie saisissante pour l'illustrer :

Cette pierre croit être parfaitement libre et persévéérer dans son mouvement sans nulle autre cause que parce qu'elle le veut. Et voilà cette fameuse liberté humaine que tous se vantent d'avoir ! Elle consiste uniquement dans le fait que les hommes sont consciens de leurs appétits et ignorants de causes par lesquelles ils sont déterminés. C'est ainsi que le bébé croit librement appéter le lait, que l'enfant en colère croit vouloir la vengeance, et le peureux, la fuite.

Cette image, à la fois simple et radicale, met en lumière ce que Spinoza considère comme l'illusion la plus commune et la plus tenace de l'humanité : croire que nous sommes libres parce que nous avons conscience de nos actions, alors même que nous demeurons ignorants des innombrables causes extérieures et intérieures qui nous déterminent.

Aux yeux de B. Spinoza, cette croyance en une volonté souveraine n'est qu'un préjugé naturel, nourri par une conscience partielle et confuse de soi. En vérité, l'homme, comme tout être de la nature, agit en vertu de causes qui le dépassent, et son sentiment de liberté ne fait que traduire son ignorance de ces déterminismes. Ainsi, le libre arbitre est une illusion affective née de la conscience des actions, mais non des causes : nous savons ce que nous faisons, mais non pourquoi nous le faisons.

Ce dévoilement de l'illusion du libre arbitre, tel qu'il se manifeste dans l'analogie de la pierre consciente, engage une remise en cause plus large des représentations traditionnelles de l'homme. Si celui-ci se méprend sur sa liberté, c'est parce qu'il se méconnaît fondamentalement lui-même et s'attribue un statut d'exception dans l'ordre du réel. Cette erreur anthropologique ne réside pas seulement dans une ignorance des causes de l'action, mais aussi dans une conception fausse de la place de l'homme dans la nature. Dans l'appendice de l'*Éthique I*, Spinoza révèle le préjugé selon lequel les hommes agissent pour une fin : « Dieu [disent les hommes] a fait toutes choses en vue de l'homme, mais il a fait l'homme pour en recevoir un culte » (B. De Spinoza, 1954, p.104). L'idée que les choses naturelles ont été créées en vue de l'homme, de son utilité ou de son culte ne passe pas chez Spinoza. À ce sujet, Spinoza, conteste l'idée même que l'homme puisse constituer un règne autonome ou un centre de commandement indépendant au sein de l'univers. Comprendre cette erreur, c'est franchir un pas supplémentaire dans la

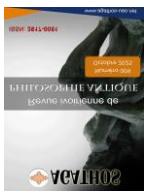


déconstruction des préjugés humains et amorcer un changement de paradigme fondamental : celui par lequel l'homme cesse de se penser comme un être fondamentalement libre de ses actes.

Dans la préface de la troisième partie de *l'Éthique*, Spinoza formule explicitement cette idée en affirmant que « l'homme n'est pas un empire dans un empire ». (B. De Spinoza, 1954, p.179). Par cette formule, il dénonce la prétention humaine à s'ériger comme une exception dans le règne de la nature. Il refuse l'idée selon laquelle l'homme obéirait à des lois propres, distinctes de celles du monde naturel. Ce rejet d'un dualisme de traitement entre l'homme et la nature conduit à le réintégrer pleinement dans l'ordre causal universel. Il ne s'agit plus de penser un sujet libre dans un monde déterminé, mais de comprendre que l'homme est lui-même un mode fini d'une substance infinie : Dieu ou la Nature. Et qu'à ce titre, il est entièrement soumis aux lois universelles qui régissent l'ensemble de la réalité.

Ce naturalisme radical tranche avec toute forme d'anthropocentrisme. Il ne s'agit plus d'expliquer la nature à partir de l'homme, ni même de faire de l'homme la fin ou le sommet de la création. L'homme n'est qu'un être parmi d'autres, déterminé par la même nécessité que tout ce qui existe. Il ne peut être compris que comme un effet parmi les effets de la nature, et sa pensée, son imagination, ses affects, sont eux aussi des produits de causes extérieures. La liberté humaine, telle que conçue traditionnellement, s'effondre ainsi devant cette démonstration de l'unité de l'ordre naturel. Il devient dès lors impossible de fonder une morale sur la volonté libre ou sur une quelconque autonomie de la personne. Spinoza ne cherche pas à sauver la liberté en la réduisant, mais à la redéfinir en profondeur.

Mais, face à cette déconstruction, une question demeure : la liberté est-elle encore pensable ? Ne sommes-nous pas réduits, selon Spinoza, à n'être que les marionnettes d'un enchaînement causal aveugle ? Ce serait là une mauvaise compréhension de sa philosophie. Car, pour Spinoza, comprendre que l'on est déterminé, c'est déjà commencer à se libérer. La liberté n'est pas un pouvoir d'indifférence, elle n'est pas l'opposé de la nécessité : elle est la compréhension de la nécessité. Être libre, ce n'est pas échapper aux lois de la nature, mais les connaître et y consentir activement. L'homme libre, écrit



Spinoza, est celui qui agit selon la nécessité de sa propre nature, c'est-à-dire de développer sa puissance d'agir.

Ce renversement de la conception classique de la liberté appelle donc une redéfinition de l'humanité elle-même. L'homme n'est pas libre parce qu'il échapperait au monde, mais parce qu'il s'y inscrit intelligiblement. Il ne devient sujet moral que dans la mesure où il comprend ce qui le meut, et peut dès lors transformer la nécessité extérieure en expression interne de sa puissance d'agir. La liberté devient ainsi synonyme de connaissance, et la servitude, une ignorance. Ainsi, ce que l'exemple de la pierre permet d'éclairer, ce n'est pas seulement l'illusion humaine, mais la voie d'une réappropriation lucide de soi. En dénonçant le mythe du libre arbitre et l'illusion d'une souveraineté humaine détachée de la nature, Spinoza nous invite à penser une liberté immanente, qui n'est pas un empire au-dessus de la nécessité, mais une puissance de compréhension dans la nécessité même. Dans cette optique, peut-on rendre l'homme responsable de ses actes ? Doit-il les assumer ?

2. Le sujet spinoziste : un être métaphysiquement innocent

La critique spinoziste du libre arbitre engage une redéfinition radicale de la condition humaine, qui débouche sur une anthropologie inédite. En effet, si l'on suit Spinoza dans sa démonstration selon laquelle l'homme agit toujours en vertu de causes nécessaires, alors la catégorie même de faute morale s'effondre. L'homme ne saurait être moralement coupable d'un acte qu'il n'a jamais choisi en toute liberté. Comme l'écrit Spinoza dans une formule aussi célèbre que dérangeante : « Personne ne fait le mal en tant qu'il le reconnaît comme mal, mais en tant qu'il le conçoit comme un bien ». (B. De Spinoza, 1954, p.293). Ce renversement du regard moral repose sur la théorie des affects, au cœur de l'anthropologie spinoziste.

Spinoza soutient que toute action humaine est l'effet d'un désir, lui-même déterminé par une cause extérieure. Ce désir, expression de la puissance d'être de l'individu (conatus), oriente spontanément l'homme vers ce qu'il juge utile pour lui, même si ce jugement est fondé sur une connaissance inadéquate. L'homme, mû par ses affects, agit donc par nécessité, sans conscience claire des causes qui l'animent. Dès lors, le mal n'est pas une transgression volontaire, mais une conséquence de l'ignorance.



Spinoza semble marcher sur les pas de Socrate, dont Platon (2011, p.49) rapportait dans le *Protagoras* ces propos : « Nul n'est méchant volontairement ». Autrement dit, aucun être humain ne peut faire le mal de son plein gré, pas même un tyran ou un psychopathe ; et si cela arrive, c'est par ignorance du bien.

La posture spinoziste dans l'*Éthique* et celle socratique dans le *Protagoras* heurtent la conception théologique traditionnelle du mal comme faute, péché ou rébellion contre la loi divine. Dans cette perspective, l'homme dominé par ses passions est avant tout un être passif. Il subit les événements et ses propres affects sans les comprendre, ce qui le rend incapable de se gouverner. Cette passivité constitue ce que B. De Spinoza (1954, p.266) appelle la « servitude ». C'est une aliénation intérieure où l'homme est « ballotté, ignorant de soi-même, par des causes extérieures » (Idem). Loin de stigmatiser cette condition, Spinoza la décrit comme universelle : nul n'échappe à l'enchaînement des causes.

Toutefois, cette servitude n'est pas absolue ; elle peut être graduellement surmontée par l'exercice de la raison. C'est ici qu'intervient une idée fondamentale, bien que souvent implicite dans le texte de Spinoza : celle de l'âme comme gardienne intérieure, non au sens moral d'un juge intérieur, mais comme puissance rationnelle susceptible de comprendre les lois de la nature et de guider l'individu vers une vie plus active et autonome. Cette fonction de gardien n'est pas liée à un libre arbitre, mais à la capacité de l'Esprit (mens) de passer d'une connaissance confuse à une connaissance adéquate des causes. L'âme humaine devient ainsi le lieu d'un combat entre la passivité affective et la lucidité rationnelle. En ce sens, l'âme est véritablement « gardienne » non pas de la morale, mais de la puissance de l'individu à persévéérer dans son être par la connaissance car, selon B. De Spinoza (2010, p.224), « la perfection consistait dans le fait d'être et l'imperfection dans la privation d'être ».

La liberté, chez Spinoza, ne réside donc pas dans la possibilité qu'a l'homme de choisir arbitrairement entre le bien et le mal, mais dans le fait d'agir selon la nécessité de sa propre nature, comprise adéquatement. Cette perspective permet de critiquer frontalement une autre célèbre représentation du libre arbitre : la parabole de l'âne de Buridan. Cet animal, placé à égale distance entre deux bottes de foin identiques, meurt de



faim, incapable de choisir. Cette hypothèse, destinée à souligner l'absurdité du déterminisme total, repose implicitement sur l'idée que la volonté, pour être libre, doit être indéterminée. Or Spinoza inverse entièrement cette logique : si l'âne périt, c'est non pas faute de liberté, mais manque de connaissance adéquate. Il est déterminé qu'il est impuissant parce qu'il pâtit, est déterminé par des causes extérieures confuses, sans comprendre ce qui est réellement bon pour lui.

Chez B. Spinoza, plus un être est déterminé par des causes adéquates, plus il est libre. L'âne de Buridan, en tant qu'il est privé de cette compréhension, incarne non pas le problème du déterminisme, mais celui de l'indétermination affective et de la faiblesse d'esprit, c'est-à-dire de la servitude. La morale ne peut donc plus reposer sur l'idée de responsabilité individuelle entendue comme libre capacité de choisir entre le bien et le mal. Elle devient, dans le système spinoziste, une éthique des affects, c'est-à-dire une science du désir et des causes qui le déterminent. Cette sorte de relativisme moral ne nie pas l'existence du mal vécu, mais elle en déplace l'origine : le mal est une expérience affective liée à la frustration ou à la diminution de notre puissance d'agir. Il n'est ni universel ni objectif, mais relatif à notre point de vue et à notre degré de compréhension. C'est pourquoi, B. Spinoza affirme que le salut ne passe pas par la pénitence ou la culpabilité, mais par une transformation progressive de notre compréhension de nous-même. L'âme, en tant que gardienne de cette progression, a pour fonction non de condamner mais de conduire à la clarté rationnelle. Loin de condamner l'homme à l'absurde paralysie de l'âne de Buridan, la philosophie de Spinoza ouvre la voie à une liberté rationnelle, enracinée dans la connaissance de soi et du monde. L'homme n'est pas coupable : il est à libérer de son ignorance par l'exercice patient de la raison.

Si la métaphysique spinoziste tend à innocenter l'homme des actes qu'il commet, qu'en est-il de sa situation face au mal sur le plan politico-juridique. Plus précisément, l'homme peut-il être moralement et juridiquement responsable de ses actes dès lors que Spinoza nie le libre arbitre ?



3. Spinoza et la responsabilité civile sans libre arbitre

Quand on parcourt l'œuvre de Spinoza, on saisit l'idée que tous les êtres agissent par la seule nécessité de leur nature ou que leurs actions sont, régies, déterminées par les seules lois de la Nature. Cela constitue la toile de fond métaphysique à partir de laquelle Spinoza développe sa théorie politique. Celle-ci repose sur une distinction fondamentale entre la liberté métaphysique et la liberté politique, chacune relevant de contextes distincts. Si la première est ancrée dans la connaissance et la compréhension des lois naturelles, la seconde, en revanche, se construit dans et par l'institution civile. Et pourtant, qu'on soit dans le domaine métaphysique ou politique, « l'homme n'est pas [saisi comme] un empire dans un empire » (B. De Spinoza, 1954, p.179).

Dans ses principaux traités politiques, notamment le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*, Spinoza élabore une conception politique de la liberté qui se distingue nettement de l'approche classique du libre arbitre. Dans le *Traité théologico-politique*, le panthéiste explique que le but ultime de l'État n'est pas de contraindre les individus ou de les soumettre à un ordre arbitraire, mais de leur offrir un cadre permettant à chacun de se perfectionner. B. De Spinoza (2022, p.329) écrit : « La fin de l'État, n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'être raisonnables à celle de bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une Raison libre ».

Ce passage souligne un aspect fondamental de la pensée spinoziste, en l'occurrence, le fait que la liberté n'est pas un écueil à la loi, mais une condition de son exercice. Contrairement à la conception traditionnelle qui accorde à l'État un statut répressif, Spinoza lui attribue plutôt un statut rationnel au sens où il est le garant de la sécurité nécessaire à l'épanouissement des individus. La politique se construit essentiellement sur les bases de l'édifice de la liberté qui se vit sous une forme institutionnelle, c'est-à-dire à travers des lois qui garantissent sa stabilité et sa pérennité.

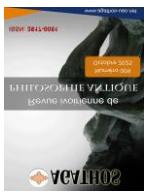
L'homme est plus libre dans la société où il vit selon la loi commune, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même. La liberté politique, dans cette optique, n'est donc pas un droit naturel au sens théologique, c'est-à-dire un droit préexistant à la création de



l'État, mais un produit rationnel du pacte social. Ce pacte, pour Spinoza, est une nécessité pragmatique plutôt qu'une option philosophique, car il découle de la condition humaine qui cherche à échapper au chaos de la nature pour assurer la préservation de soi et de la société. En cédant une part de leur droit naturel, les individus n'agissent pas par désir de contrainte, mais par nécessité. La construction de l'État repose sur une rationalité collective visant à organiser la coexistence pacifique, et non sur un principe de liberté individuelle irréductible. L'État civil n'est pas en rupture radicale avec l'état de nature. Le passage de la vie passionnelle à la vie rationnelle n'est d'ailleurs pas une évasion hors nature d'un être qui s'affranchirait de ses lois. Selon J. Préposiet, (1967, p. 29.), « il ne s'agit que du développement des nécessités et des propriétés contenues dans la nature de l'homme, être doué de raison et destiné à vivre selon les lois de la Raison, dans une société humaine, selon la loi humaine ».

Le passage d'une liberté naturelle à une liberté politique implique la reconnaissance que la liberté individuelle doit s'inscrire dans un cadre où la sécurité et la paix sont les garanties essentielles. Ainsi, la démocratie, selon B. Spinoza, demeure le régime le plus conforme à la nature humaine, car elle permet à chacun d'exercer sa raison et sa capacité de penser sans être entravé par des contraintes extérieures. B. De Spinoza (2022, p.327) indique que « dans un État libre, il est loisible à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense ». (B. De Spinoza, 2022, p. 327). La démocratie permet l'expression libre des idées et des désirs, tout en restant fondée sur des principes rationnels qui assurent l'équilibre et la durabilité de la société. La rationalité de la démocratie consiste en la séparation des pouvoirs qui favorise l'effectivité de l'égalité et de la liberté ; deux valeurs au cœur de la Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948. L'article 1 de ladite Déclaration stipule que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Une telle approche du régime démocratique est corroborée par S. Dion Yodé (2009, p. 8) qui souligne que « le souci d'une politique rationnelle et efficace est, bien entendu, d'équilibrer les puissances en sorte que le pouvoir souverain ne soit ni trop fort ni trop faible par rapport à la masse ».

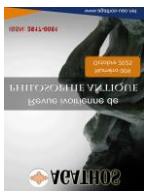
Faire cas du pouvoir en matière politique, c'est également aborder la question de la responsabilité de ceux qui le détiennent. À cet effet, l'une des contributions majeures



de Spinoza à la philosophie politique réside dans la dissociation qu'il opère entre la morale et le droit. Dans cette perspective, la question de la responsabilité civile est envisagée non pas en termes de libre arbitre, mais sous l'angle du fonctionnement d'un ordre social rationnel. Autrement dit, le système spinoziste, fondé sur un déterminisme individuel, ne conçoit pas l'homme comme un agent totalement libre et responsable au sens juridique. L'idée de responsabilité civile est liée à la construction de l'État et à la nécessité de réguler les passions humaines pour le bien, non pas par un blâme individuel (qui dépend d'un libre arbitre inexistant) ou à la nécessité de juguler les affects nocifs et favoriser les affects qui augmentent la puissance d'agir collectivement.

En parcourant le *Traité politique*, on saisit l'idée que les lois ne doivent pas être établies selon la vérité métaphysique, mais selon leur utilité sociale, c'est-à-dire selon leur capacité à maintenir l'ordre et à assurer la paix civile. (B. De Spinoza, 1954, p. 115) affirme que : « le meilleur État, par conséquent, est celui où les hommes vivent dans la concorde, et où la législation nationale est protégée contre toute atteinte ». Cette vision spinoziste de l'État rejette l'existence d'un libre arbitre individuel, et, de ce fait, la culpabilité morale traditionnelle qui repose sur l'idée que l'individu aurait pu choisir librement d'agir autrement. Dès lors, il y a lieu de comprendre que la responsabilité civile, chez Spinoza, ne se base pas sur la culpabilité morale, mais sur une exigence sociale et fonctionnelle : la nécessité de préserver la stabilité du corps politique. Il affirme d'ailleurs dans le *Traité théologico-politique* que « les hommes doivent se soumettre aux lois, non parce qu'elles sont justes au sens moral, mais parce qu'elles sont nécessaires pour la préservation de l'ordre public ». (B. De Spinoza, 2022, p. 265). Dans cette optique, comprendre les lois naturelles devient essentiel. Comme le souligne Sénèque (2017, p. 9), « seuls nous pouvons comprendre l'ordre de la nature » ; et cette compréhension ne signifie pas une domination de la nature ou de nos semblables, mais plutôt un ajustement raisonné à l'ordre nécessaire du monde.

Aujourd'hui, le réchauffement climatique, que les climato-sceptiques considèrent comme un canular, suscite inquiétudes et angoisses. L'homme inflige des dégâts à la planète au point où la nature se rebelle contre lui. Violer l'ordre de la nature ou agir contre l'ordre naturel plutôt que de s'y conformer, c'est enfreindre aux lois sur l'environnement.



Pour ce faire, les auteurs doivent répondre de leurs actes devant la loi dont le but est de garantir la pérennité de l'ordre social par la sanction pénale. Ici l'idée d'une responsabilité civile au sens juridique du terme, c'est-à-dire centrée sur la faute et l'obligation de réparation est de mise. Et pourtant, au regard de son approche de la liberté, voire de l'État, Spinoza défend l'idée d'une responsabilité sans culpabilité. Ainsi, on ne punit pas un individu parce qu'il aurait eu le pouvoir d'agir autrement, mais parce que ses actions mettent en péril la stabilité et l'harmonie du corps social. Spinoza ne cherche donc pas à rétribuer ou à punir, mais à prévenir les conflits et à organiser la société de manière à minimiser les risques de désordre.

Cette idée de responsabilité civile, qui repose sur une fonction utilitaire et non morale, ouvre la voie à une réinterprétation contemporaine de la responsabilité. Ici émerge une forme de justice qui n'est pas fondée sur la faute individuelle, mais sur la nécessité de maintenir un ordre stable et fonctionnel. La responsabilité, dans ce contexte, devient une obligation sociale qui repose sur des principes de prévoyance et de prudence et non sur la réparation de dommages dont l'homme, par ses actions, serait la cause principale. Dès lors, on peut bien se demander si le déterminisme de Spinoza ne déresponsabilise pas l'homme dans un monde où il est de plus en plus actif.

Conclusion

Loin d'abolir toute notion de responsabilité, la philosophie spinoziste en propose une reconfiguration radicale fondée non sur la morale ou le libre arbitre, mais sur la connaissance des causes et l'idée du vivre-ensemble. Autant Spinoza récuse la notion de libre arbitre autant il ne nie pas la liberté, il la réinvente. Celle-ci devient puissance de comprendre, et non pouvoir de choisir. Dans cette perspective, l'État ne doit pas être perçu comme un appareil répressif, mais un levier d'émancipation rationnelle. Il garantit l'ordre nécessaire à la réalisation de la puissance d'agir de chacun. C'est pourquoi la responsabilité civile, dans la pensée spinoziste, échappe à toute logique de culpabilisation. Elle ne suppose pas un sujet moralement fautif, mais un être inscrit dans une nature régie par la nécessité. Elle n'est pas l'affaire d'une conscience morale isolée, mais le fruit d'une raison partagée. Il s'agit donc moins de juger que de comprendre, moins de condamner que de construire, moins de culpabiliser que d'organiser. Aussi à l'heure où



les enjeux planétaires réclament une responsabilité collective lucide, la pensée de Spinoza invite à dépasser les réflexes moralisateurs et à repenser la responsabilité en termes systémiques. La justice, dès lors, n'est pas vengeance mais régulation ; elle ne repose pas sur la liberté de transgresser, mais sur la nécessité de préserver l'équilibre social.

Si l'homme doit répondre de ses actes, ce n'est pas parce qu'il aurait pu agir autrement, mais c'est parce que la société, pour subsister, doit se préserver. C'est là une leçon fondamentale pour notre temps, marqué par des crises qui exigent moins la recherche de coupables que l'institution d'un ordre rationnel, gage d'un avenir commun. C'est à cette sagesse politique que Spinoza nous convie pour conjurer le chaos et fonder une société durable.

Références bibliographiques

- DESCARTES René, 1979, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion.
- DION Simplice Yodé, 2009, « Mathématiques et paix chez Spinoza », *Baobab*, n°5, p.1-17.
- MARX Karl, 1963, « La philosophie de l'esprit du temps », *Oeuvres choisies I*, choix de Norbert Guterman et Henri Lefèvre, Paris, Gallimard.
- PLATON, 2011, *Protagoras*, trad. Léon Robin, Paris, Les Échos du Maquis.
- PRÉPOSIET Jean, 1967, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard.
- SÉNÈQUE, 2017, *L'homme apaisé, la colère et la démence*, Paris, Éditions Arléa.
- SPINOZA Baruch De, 1954, *Éthique*, Paris, Gallimard.
- SPINOZA Baruch De, 1954, *Traité de l'autorité politique*, Paris, Garnier-Flammarion.
- SPINOZA Baruch De, 1978, *Traité politique*, Paris, Livre de poche.
- SPINOZA Baruch De, 2002, *Traité théologico-politique*, Paris, Garnier-Flammarion.
- SPINOZA Baruch De, 2003, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Garnier-Flammarion.
- SPINOZA Baruch De, 2010, *Correspondance*, Paris, Garnier-Flammarion.