



article (A-3) Introduction de raisons multiples dans les écrits de Spinoza

Andre Moulin

► To cite this version:

Andre Moulin. article (A-3) Introduction de raisons multiples dans les écrits de Spinoza. 2024, 10.58079/uj88 . hal-02529186v3

HAL Id: hal-02529186

<https://univ-evry.hal.science/hal-02529186v3>

Submitted on 28 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License

Table des matières

Présentation et résumé de l'article.....	1
De La Raison à des raisons à propos d'une chose singulière.....	1
Raisons multiples selon les affects dans l'Éthique.....	3
Géométrie des affects et liens avec une raison.....	8
Genres de connaissance et modes de perception de l'entendement.....	9
Relations entre les trois genres de connaissance.....	9
Modes de perception de l'entendement et critères du « vrai ».....	12
Raisons multiples selon les affects dans le T.P.....	13
Discussion et abandon du concept « État de nature ».....	13
Discussion du T.P. en mobilisant T.P. 11-4.....	18
Désirs dans les écrits de Spinoza.....	23
Désir d'un État civil « secours mutuel » et « justice sociale ».....	24
Désir d'entendement de toute chose et de sagesse.....	25
Désir d'entendement de l'essence des choses.....	25
Désir de « béatitude suprême ».....	26
Sagesse : conscience de multiples raisons.....	27
Décision toujours poussée par les affects.....	28

Cet article (A-3) *Introduction de raisons multiples dans les écrits de Spinoza* est sous Creative Commons BY-SA 4.0.

Cet article appartient à la rubrique [fondamentaux-spinozistes](#) de notre cahier de recherche [actualisation puis mobilisation de spinoza dans les sciences sociales](#).

Pour être sûr de lire la version la plus récente, cliquez [ICI](#)

Présentation et résumé de l'article

Après avoir résumé les conclusions de l'article (A-1) [Critique de la Raison chez Spinoza et raisons multiples à propos d'une chose](#), cet article applique ces conclusions pour modifier quelques écrits de Spinoza en respectant les 7 axiomes de E1 et pour mettre en exergue les désirs de Spinoza qui ont profondément poussé ses écrits.

De La Raison à des raisons à propos d'une chose singulière

La Raison de Spinoza, correspondant à l'entendement du 2. genre, repose sur des notions communes dont les « énonciations [sont] si claires et distinctes que nul, pour peu qu'il ait compris les mots, ne peut leur refuser son assentiment »¹ et sur le respect des 7 axiomes de E1.

D'après M. Zappulla² « Spinoza érige les notions communes en un genre de connaissance à part entière, fondé sur la Raison, qui permet d'appréhender les choses dans leur nécessité » et « les notions communes ... contiennent des propriétés communes à l'ensemble des corps dans la Nature »³. Ensuite, toute idée de cette Raison procède d'une approche démonstrative, axiomatique

1 Préface des Principes de la philosophie de Descartes (trad : Louis Meyer)

2 M. Zappulla *Les notions communes chez Euclide et Spinoza* (Philonsorbonne, 16 | 2022, Année 2021-2022)

3 Éthique II, 44, corollaire II.

déductive, idées adéquates aux notions communes et entre elles, donc vraies. En bref, tout idée est soit « *conçue par soi* », soit « *conçue par autre chose* » (axiomes 1 et 2 de E1) et, si elle est « *conçue par autre chose* », sa conception respecte les axiomes 3 à 7 de E1.

De nos jours, il est toujours courant de parler de LA Raison, de lier Raison avec objectivité et idées-croyances avec subjectivité. Néanmoins, depuis longtemps, les Raisons ou modèles, les édifices logiques d'idées ayant trait à des choses de la nature (sciences « dures ») sont multiples, imparfaits, comme le montrent les travaux de Popper et Kuhn. Depuis le 19. siècle, on sait qu'il en est de même en mathématique et depuis Gödel on sait également qu'il est impossible de concevoir une mathématique parfaitement cohérente et complète.

L'article (A-1) [Argumentation pour des raisons multiples à propos d'une chose](#). montre qu'à propos de toute chose singulière, chacun est susceptible d'avoir sa raison et que donc, à propos d'une même chose, il peut exister de multiples raisons, comme dans les sciences dites exactes.

Comme M. Zappulla⁴ nous prenons en compte « *la différence posée par Spinoza entre les notions communes qui contiennent des propriétés communes à l'ensemble des corps dans la Nature et celles qui incluent des propriétés appartenant seulement au corps humain et à d'autres corps extérieurs.* », et comme M. Gueroult, nous distinguons les « *notions communes universelles* »⁵ de LA RAISON du 2. genre, des « *notions communes propres* »⁶ d'une raison similaire à propos d'une chose singulière.

Enfin, comme M. Zappulla⁷, nous nous demandons « *si seules les notions communes qui s'appliquent à l'ensemble des corps dans la Nature peuvent être considérées comme universelles, ou bien s'il existe des notions communes plus ou moins universelles, comme l'affirme Gilles Deleuze*⁸. Aussi, nous établissons plus ou moins une continuité entre le tout et le singulier, entre les raisons multiples à propos d'une chose singulière et La Raison du 2. genre de Spinoza qui enveloppe toute la Nature et serait comprise par chacun « *pour peu qu'il ait compris les mots* ».

Nous considérons donc « La Raison » ou entendement du 2. genre de Spinoza, telle que définie dans le scolie 2 de E2-P40, comme un modèle épistémologique, un idéal-type, pour élaborer toute raison du 2. genre à propos d'une chose singulière, à savoir raison fondée d'une part sur les *notions communes universelles* que sont les 7 axiomes de E1 ET d'autre part fondée sur des prémisses, ou « *notions communes* », *propres* à la chose singulière considérée, à partir desquelles sont déduites des idées adéquates avec celles-ci et adéquates entres elles.

Ces choses singulières peuvent être des choses désirées et la raison construite peut inclure des idées, si possible adéquates, pour décrire, pour décider, pour agir et pour décrire les conséquences possibles de ces décisions et actions poussées in fine par le désir de la chose.

Pour considérer à nouveaux frais les écrits de Spinoza, nous mobilisons donc la thèse de raisons multiples résumée dans ce chapitre et décrite dans l'article (A-1) [Argumentation pour des raisons multiples à propos d'une chose](#).

4 M. Zappulla *Les notions communes chez Euclide et Spinoza* (Philonsorbonne, 16 | 2022, Année 2021-2022)

5 M. Gueroult *Spinoza II : L'âme (Éthique II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 327-328.

6 M. Gueroult *Ibid.*, p. 335.

7 M. Zappulla *Les notions communes chez Euclide et Spinoza* (Philonsorbonne, 16 | 2022, Année 2021-2022)

8 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 254-255.

Raisons multiples selon les affects dans l'Éthique

La prise en compte de raisons multiples à propos d'une chose singulière dans l'Éthique rend l'ouvrage plus cohérent et conforte ses fondamentaux tel le scolie de E3-P9⁹, qui vaut alors pour toute chose dont la raison, ou les proposition E4-P8¹⁰ et P19¹¹.

Avant tout, la Raison est ou non un objet de désir¹², comme toute chose. Chacun est susceptible de désirer certaines Raisons et pas d'autres, d'adhérer à des Raisons d'autres pour toutes sortes de raisons, en particulier pour appartenir à une communauté sociale, scientifique ou pour s'en distinguer. Enfin, quelle que soit la chose singulière considérée avec raison, chacun est susceptible d'être poussé par des affects procédant de l'imitation des affects ou de la puissance de la multitude.

Prémises poussées par des affects procédant de l'imitation des affects ou de la puissance de la multitude

Les raisons à propos d'une chose singulière peuvent être multiples seulement du fait de prémisses qui n'ont que peu à voir avec la chose : celles poussées par des affects procédant de *l'imitation des affects* ou de la *puissance de la multitude*. Dans cet encart, nous posons ces deux concepts spinozistes.

D'après Francesco Toto « *l'imitation des affects, le mécanisme en vertu duquel nous ne pouvons pas imaginer qu'une chose qui nous ressemble soit prise d'un certain affect sans éprouver un affect semblable au sien.* »¹³. il s'agit là d'un mimétisme.

Nous élargissons ce concept en mobilisant Christian Lazzeri¹⁴ : « *L'imitation des affects peut être comprise comme un véritable « opérateur » de constitution des affects capables de définir aussi bien des rapports de coopération entre les hommes que des rapports de conflits* ».

Par exemple, les affects provoqués par les parents sur leur adolescent peuvent pousser celui-ci à intensément adhérer ou rejeter leurs arguments « raisonnables » à propos d'une chose, ex : quelles études faire ?

Le concept de *puissance de la multitude* est beaucoup plus difficile à cerner si nous considérons les citations suivantes, toutes pertinentes bien que très différentes :

« *le droit de l'État est déterminé par la puissance de la multitude en tant qu'elle est conduite comme par une seule âme* » (TP 3-7).

« *l'expérience a déjà indiqué toutes les formes d'État capables de faire vivre les hommes en bon accord et tous les moyens propres à diriger la multitude ou à la contenir en certaines limites* » (TP 1-3) car « *Si la pente démocratique [de Spinoza] est incontestable, il semble évident que la tâche de « contenir la multitude » reste prioritaire : l'assassinat des frères de Witt par la foule hante à coup sûr cette oeuvre.* »¹⁵

9 « Il est donc établi par tout cela que nous ne faisons effort vers aucune chose, que nous ne la voulons, ne l'appétons ni ne la désirons, parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais, au contraire, que nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons, l'appétons et la désirons »

10 « La connaissance du bon et du mauvais n'est rien d'autre qu'un sentiment de joie ou de tristesse, en tant que nous en sommes conscients »

11 « Chacun, d'après les lois de sa nature, appète nécessairement, ou a en aversion, ce qu'il juge être bon ou mauvais »

12 Souvent, comme l'exprime Spinoza dans le T.R.E., désir de comprendre et/ou d'être compris.

13 Billet du 28/01/2023 sur le [site de l'association des amis de Spinoza](#)

14 Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, op. cit., p. 79

15 Isabelle Garo, *Contretemps* 09/2016 [La tactique Spinoza. Notes sur "Imperium" de Frédéric Lordon](#)

« En opposition au concept de peuple, le concept de multitude est celui d'une multiplicité singulière, d'un universel concret. »¹⁶

« La théorie de la multitude exige au contraire que les sujets parlent pour leur propre compte »¹⁷

« Multitude est le concept d'une puissance. .. Cette puissance ne veut pas simplement s'épandre, elle veut surtout conquérir un corps : la chair de la multitude veut se transformer en corps du General Intellect. »¹⁸

La variété de ces citations quant à la multitude et sa puissance nous conduit à poser que la multitude et la puissance de celle-ci sont des choses perçues de manière très diverse par les personnes. Nous prenons acte de cette diversité et nous caractérisons quelques perceptions et affects à envisager pour toute étude en SHS en donnant les exemples suivants : (1-) État de droit avec ses lois, obligations, usages ; (2-) assemblée du personnel votant à main levée ; (3-) quartier ou voisinage avec ses conventions et signes d'identité ; (4-) communauté religieuse ou culturelle avec sa vision du monde et ses rites ; (5-) milieu académique avec son école, ses codes et ses usages ; etc...

Les perceptions de ces différents exemples de multitudes et de leur puissance provoquent des affects forts divers. Poussé par ces affects, chacun est susceptible d'adhérer ou de se soumettre, de se démarquer ou de se rebeller, etc... de chacune de ces multitudes particulières.

Ces affects procédant de l'imitation des affects ou de la puissance de la multitude, poussant à adhérer ou à rejeter une raison, sont de fait des « émotions épistémiques » que nous étudions dans notre article [*épistémologie ordinaire et émotions épistémiques au prisme de Spinoza*](#).

Chacun est susceptible, implicitement ou explicitement, de se fonder sur des prémisses (notions communes d'une école de pensée) et pas sur d'autres pour concevoir des idées qui se tiennent. Enfin, chacun désire ou non être sous la conduite d'une de ses Raisons en fonction des affections du moment ... qui peuvent provoquer des affects le poussant à ne pas être sous la conduite de sa Raison habituelle ou de se conduire sans aucune raison.

Notre thèse de raisons multiples, dont des prémisses peuvent être poussées par les affects, des préjugés, des « idées inadéquates et confuses », conduit pourtant à envisager des édifices d'idées qui se tiennent à peu près¹⁹, à savoir avec des idées déduites nécessairement les unes des autres et des prémisses, et ce même si des prémisses sont plus que contestables. Ceci est conforme à E2-P36 : « Les idées inadéquates et confuses s'ensuivent avec la même nécessité que les idées adéquates, ... », étant entendues que des prémisses de ces édifices, en tant qu'idées pouvant être inadéquates et confuses, sont « rapportées à l'esprit particulier de quelqu'un » (démonstration de E2-P36) et non à des nécessités de la nature de la chose, comme l'exige E1-axiome 6.

La démonstration de E2-P36²⁰ peut facilement être reformulée à partir de notre thèse de raisons à propos d'une chose singulière dont les prémisses se rapportent soit à des nécessités de la nature de la chose (ou de Dieu si « Dieu c'est à dire nature »), soit à ses affects :

Toutes les idées sont dans la nature ; et, en tant qu'elles sont rapportées à la nature (à savoir à

16 Negri Toni : Pour une définition ontologique de la multitude (mai-juin 2002 » [Majeure 9. Philosophie politique des multitudes](#))

17 Negri Toni : Pour une définition ontologique de la multitude (mai-juin 2002 » [Majeure 9. Philosophie politique des multitudes](#))

18 Negri Toni : Pour une définition ontologique de la multitude (mai-juin 2002 » [Majeure 9. Philosophie politique des multitudes](#))

19 Parmi ces édifices, Y.N. Harari (dans SAPIENS) mentionnent les « fictions », les « mythes » dans lesquels il inclut « Légendes, dieux et religions » mais également « droits de l'homme, lois, justice, sociétés anonymes à responsabilité limitée » !

20 Toutes les idées sont en Dieu (selon la proposition 15, partie I) ; et, en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, elles sont vraies (selon la proposition 32) et (selon le corollaire de la proposition 7) adéquates ; par conséquent, aucunes ne sont inadéquates et confuses, si ce n'est en tant qu'elles sont rapportées à l'esprit particulier de quelqu'un (voir à ce sujet les propositions 24 et 28) : et par conséquent toutes, aussi bien adéquates qu'inadéquates, s'ensuivent avec la même nécessité (selon le corollaire de la proposition 6).

des prémisses fondées sur ce qui est perçue comme nécessité de la nature), *elles sont vraies et adéquates ; par conséquent, aucunes ne sont inadéquates et confuses, si ce n'est en tant qu'elles sont rapportées à l'esprit particulier de quelqu'un* (à savoir à des prémisses poussées in fine par ses affects) : *et par conséquent toutes, aussi bien adéquates qu'inadéquates, s'ensuivent avec la même nécessité* (à savoir en un édifice d'idées qui se tient à peu près).

Revenons maintenant aux écrits de Spinoza évoqués dans l'article (A-1) [Argumentation pour des raisons multiples à propos d'une chose](#). pour vérifier qu'ils sont quasi compatibles avec notre conception de Raisons multiples.

Le scolie 2 de E2-P40 est encore plus compréhensible :

« il apparaît clairement que nous percevons beaucoup de choses et que nous formons des notions universellesde ce que nous avons des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses. Et cette façon, je l'appellerai Raison et connaissance du second genre. ».

L'édifice logique construit à propos de la chose est composé d'idées par définition cohérentes, adéquates, les prémisses de cet édifice étant des *notions communes* à la chose pour ceux qui partagent cet édifice, notions qui peuvent être souhaitées ou considérées comme *universelles* si elles sont très largement partagées, tel les cinq postulats d'Euclide ou la loi de la gravitation de Newton, même si cette loi a été très longue à accepter à son époque et si elle ne rend pas compte de tout (ex : ondes gravitationnelles), et plus fondamentalement, si l'édifice d'idées respecte les 7 axiomes de E1.

Cet édifice logique peut être relié au 3. genre de connaissance, à savoir « *la connaissance adéquate de l'essence des choses.* » : « *il en est donné un troisième, comme je le montrerai dans la suite, que nous appellerons Science intuitive. Et ce genre de connaissance s'étend de l'idée adéquate à la connaissance adéquate de l'essence des choses.* »

En effet, Spinoza ne définit pas « l'essence d'une chose » mais en donne des exemples : aussi bien dans l'Éthique (dont dans ce scolie 2 de E2-P40) que dans le T.R.E., les exemples donnés par Spinoza d'essence des choses sont des règles de composition de suites de nombres, règles qui sont par définition les prémisses de l'ensemble des suites ainsi définies.

En d'autre terme, l'essence d'une chose est constituée de quelques idées ou concepts fondant les prémisses (idées *conçues par soi*, selon les axiomes 1 et 2 de E1) de l'édifice logique conçu pour entendre cette chose.

E2-P44 fait référence à E1-axiome 6. Rappelons que les 7 axiomes de E1 caractérisent peu ou prou ce que doit respecter un édifice logique fondé sur des prémisses et construit avec une approche démonstrative, axiomatique déductive, connaissance du 2. genre.

Dans le 3.ième point du scolie du corollaire de E2-P49, Spinoza décrit les fondements d'une doctrine servant à la vie sociale, doctrine à respecter sous la seule conduite de la raison. L'ensemble de son propos peut être rapporté à un édifice logique dont les prémisses sont justement des éléments de cette doctrine (à « *n'avoir personne en haine, à ne mépriser personne, à ne tourner personne en ridicule, à ne se fâcher contre personne, à ne porter envie à personne* », etc..) les propositions déduites des prémisses citées décrivant la manière de procéder sous la conduite de la raison, à savoir « *selon que le temps et les circonstances le demandent* ».

De même, le scolie de E3-P59 est rendu plus clair en considérant (1-) un édifice logique « *fermé* » dont les prémisses sont poussées par le « *Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être* » et dont les propositions déduites édictent ce qu'il faut faire sous la conduite de la raison, à savoir « *selon que le temps et les circonstances le demandent* », (2-) un édifice logique « *générosité* » dont les prémisses sont poussées par le « *Désir par lequel chacun s'efforce d'aider les autres* ».

hommes et de se les attacher par l'amitié » et dont les propositions déduites édictent ce qu'il faut faire sous la conduite de la raison, à savoir « *selon que le temps et les circonstances le demandent* ».

Chez Spinoza, la Raison n'est mobilisée que pour indiquer une manière de réaliser quelque chose poussé par ses affects, dont les désirs. D'une certaine manière, affects et raison sont à priori dissociés. Dans notre thèse, toute raison est fondée sur des affects, des désirs, si toutefois une raison est désirée puis mise en œuvre, toujours imparfaitement.

Ce concept d'édifice logique dont les prémisses sont poussées par des affects et dans lequel les propositions déduites définissent ce qu'il faut être et faire sous la conduite de la raison permet de mieux comprendre, dans la démonstration de E4-P17, ce qu'est « *la connaissance vraie du bon et du mauvais* » : des édifices logiques tels ceux de « fermeté » et « générosité » permettent d'abord d'établir pour toute proposition si elle est « vraie » ou « fausse » à savoir en accord ou en contradiction avec leur prémisses. Lorsque les prémisses de cet édifice sont, par exemple, des principes qui fondent les relations entre les gens, les mœurs, à savoir des principes moraux²¹ sur la base desquels des jugements peuvent être portés, alors toute proposition envisagée peut être jugée, sous la conduite de la raison, comme « bonne » ou « mauvaise » au regard de ces prémisses, de ces énoncés moraux.

Cet édifice logique est donc en accord avec le scolie de E3-P9 et la proposition E4-P8 car même si les idées sont établies sous la conduite de la raison, elles sont fondées sur des prémisses poussées par les affects et posées préalablement. Toutefois l'objet de E4-P17 est de souligner que même si les prémisses sont poussées par des affects à propos de choses passées, des choses contingentes peuvent être vécues au présent et peuvent provoquer d'autres affects pouvant pousser à d'autres actions que celles procédant raisonnablement des prémisses, comportement bien décrit par Ovide que cite Spinoza (« *Je vois le meilleur et je l'approuve, je fais le pire* »). Néanmoins, nous pouvons préciser la notion de « *connaissance « vraie » du bien et du mal* » (E4-P17) : cette connaissance est d'autant plus « vraie » qu'elle est construite au regard de sa raison selon son ingenium²²⁻²³ dont ses affects sédimentés (et non selon les affects provoqués par des affections immédiates, pouvant procéder de l'imitation des affects ou de la puissance de la multitude) s'il s'agit d'une connaissance d'abord personnelle, ou selon l'ingenium social tel que perçu s'il s'agit d'une connaissance partagée d'un corps social.

Dans le scolie de E4-P18 Spinoza écrit « *il convient d'abord de **montrer** brièvement ici les commandements mêmes de la Raison, afin que chacun perçoive plus facilement quelle est son opinion* ». Les commandements de la Raison se rapporte, dans ce scolie, au postulat de base (E2-Postulat 4) « *le corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps, par lesquels il est continuellement comme régénéré* ».

La raison multiple que nous retenons ne commande rien qui ne soit déjà inscrit, explicitement ou implicitement, dans les prémisses de l'édifice logique sur lesquelles se fondent les dits commandements. Ces prémisses sont celles désirées et Spinoza nous dévoile son « *opinion* », à savoir ce qu'il désire, à bien sûr mettre en œuvre sous la conduite de la raison de cet édifice logique.

Les prémisses posées par Spinoza sont, liste non exhaustive, tout d'abord E2-Postulat 4 cité ci-dessus, puis « *chacun s'aime soi-même, s'efforce, autant qu'il est en lui, de conserver son êtred'après les lois de sa propre nature* », puis « *A l'homme, il n'est donc rien de plus utile que*

21 « morale » vient d'un mot latin qui veut dire mœurs, « éthique » vient d'un mot grec qui veut dire mœurs.

22 « L'ingenium pourrait se définir comme un complexe d'affects sédimentés constitutifs d'un individu, de son mode de vie, de ses jugements et de son comportement » (p. 99) in Chantal Jaquet, *Les trans-classes ou la non reproduction*, PUF 2014 ;

23 Voir également E4-P19 : « *Chacun, d'après les lois de sa nature, appète nécessairement, ou a en aversion, ce qu'il juge être bon ou mauvais* »

l'homme ». Nous admettons que ces prémisses, indémontrables, soient acceptées par tous (*notions communes* dont les « énonciations [sont] si claires et distinctes que nul, pour peu qu'il ait compris les mots, ne peut leur refuser son assentiment »²⁴) et constituent donc un bon fondement de cet édifice logique.

Mais les prémisses suivantes, toujours selon l'opinion de Spinoza, sont plus discutables. Tout d'abord « les hommes ... ne peuvent rien souhaiter de supérieur pour conserver leur être que de convenir tous en toutes choses.... etils cherchent tous en même temps ce qui est utile à tous en commun » puis « [ils] sont justes, de bonne foi et honnêtes ». Cette dernière prémisse n'est pas pour nous la « conséquence » mais une prémisse préalable à une première proposition tirée des prémisses précédentes : « il suit que les hommes ... qui cherchent sous la conduite de la Raison ce qui leur est utile, n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent pour les autres hommes ». Cette proposition est d'autant plus « vraie » que la prémisse « [ils] sont justes, de bonne foi et honnêtes » est retenue préalablement comme idée conçue par soi posée explicitement comme l'impose l'axiome 2 de E1²⁵.

D'autres prémisses remplaçant celles discutées sont possibles et conduisent, par exemple, à la première proposition suivante : « il suit que des hommes ... qui cherchent sous la conduite de la Raison ce qui leur est utile, (1-) appètent tellement pour eux-mêmes qu'ils craignent ne pas l'obtenir ou en obtenir moins si d'autres hommes l'appètent aussi et/ou (2-) souhaitent l'obtenir sans trop d'efforts », en conséquence de quoi il est facile d'imaginer d'autres propositions en particulier si la prémisse « les hommes sont justes, de bonne foi et honnêtes » n'est pas retenue ou est remplacée par la prémisse « les hommes sont injustes, de mauvaise foi et malhonnêtes ».

Enfin, bien qu'étant mise en cause dans la critique géométrique de notre article (A-1) Argumentation pour des raisons multiples à propos d'une chose, E4-P35 n'est pas trop modifiée avec notre conception de la Raison. Elle est même identique si la Raison dont il est question correspond à un édifice logique ayant pour prémisses celles que Spinoza prend en compte dans sa démonstration de E4-P35.

Au lieu de : « dans la mesure seulement où les hommes vivent sous la conduite de la Raison, ils conviennent nécessairement toujours par nature. » nous proposons E4-P35 alt : « dans la mesure seulement où les hommes vivent sous la conduite de raisons dont les prémisses sont similaires et non antagonistes, ils conviennent nécessairement toujours par nature. », « nature » à savoir leur *ingenium* qui les pousse à désirer et à retenir ces prémisses là.

Comme dans la démonstration de Spinoza, la démonstration de E4-P35 alt mentionnerait des prémisses du type « justice », « soucis du bien commun », « secours mutuel », etc..., prémisses induisant plutôt une coopération. Par contre, cette démonstration soulignera que si les prémisses des Raisons des uns et des autres relèvent de paradigmes incommensurables (Kuhn) ou même s'ils sont identiques mais intrinsèquement antagonistes, comme « chacun pour moi », alors si « accord » il y a, il ne sera pas le résultat d'une délibération habermassienne mais plutôt le résultat d'un rapport de force entre puissances d'agir, chacun pour elle-même en recourant aux autres.

Nous pouvons assez facilement reprendre toutes les œuvres de Spinoza dans lesquelles il s'attache à prendre en compte l'humain tel qu'il est, à savoir composant une multitude non homogène. Avec des Raisons multiples dont les prémisses procèdent de ce qui est perçu comme nécessités de la nature et/ou sont poussées in fine par les affects, il est beaucoup plus simple de prendre en compte les humains ET les institutions humaines tel qu'ils-elles sont avec, assez souvent, des prémisses qui procèdent de notions communes, mais parfois des prémisses qui procèdent de

24 Préface des Principes de la philosophie de Descartes (trad : Louis Meyer). Si ces notions communes sont relatives à des nécessités, des lois de la nature vécues par tous, cet assentiment unanime est plausible.

25 « ce qui ne peut être conçu par autre chose, doit être conçu par soi »

paradigmes incommensurables. C'est ce que nous proposons dans le chapitre « *Raisons multiples selon les affects dans le T.P* ».

Mais tout d'abord, nous prenons en compte ces raisons multiples, connaissance du 2. genre à propos d'une chose singulière, pour :

(1-) proposer une géométrisation plus complète des affects jusqu'à une raison,

(2-) proposer un lien entre les 3 genres de connaissance et pour souligner la pertinence épistémique des 4 modes de perception de l'entendement décrites dans le T.R.E. lorsqu'il s'agit d'apprécier une raison à propos d'une chose singulière, avec son édifice d'idées qui se tient (plus ou moins!), raison souvent considérée comme « vraie » au moins par ceux qui la défendent.

Géométrie des affects et liens avec une raison

Spinoza ébauche déjà une géométrie des affects. Ainsi, dans l'Éthique et le TRE, il parle de « l'intensité » et de la « durée » des affects. Il parle également des affects joyeux et des affects tristes. De plus Spinoza ne reconnaît « *seulement que trois sentiments primitifs ou fondamentaux, à savoir ceux de la Joie, de la Tristesse et du Désir* » dans le scolie de E3-P11 et « *les autres [affects] naissent de ces trois* ». Enfin, dans E3-P59²⁶ Spinoza établit un lien entre d'une part le désir et les affects joyeux et d'autre part l'esprit « actif ». Compte tenu de la définition E3-D2²⁷ assimilant être actif à être sous la conduite de la raison, Spinoza établit donc un lien entre le désir et les affects joyeux, d'une part, et la raison, connaissance du 2. genre, d'autre part.

Nous complétons cette géométrisation de Spinoza en explicitant celle structurant les « 3 postulats affectifs » dans notre « [article \(B-2\) Prémisses fondamentales pour toute SHS](#) ».

Cette géométrisation des affects est caractérisée ainsi : (1-) conservation des paramètres ordinaux d'intensité et de durée des affects, (2-) remplacement de la notion de « affects primitifs ou fondamentaux » par 3 types d'affects: affects d'état, affects de volition, affects de réaction, (3-) affects « actifs » (*à savoir poussant à être sous la conduite de la raison*) ou « passifs » (*à savoir poussant à des idées ou actions inadéquates relevant de la connaissance du 1. genre ou en deçà*), (4-) affects sédimentés et affects du moment.

Les affects d'état principaux sont la joie et la tristesse : la joie est perçue comme un passage à une plus grande perfection et/ou comme une augmentation de sa puissance d'être et d'agir et inversement pour la tristesse²⁸.

Chacun éprouve **des affects de volition** : désir d'éprouver des affects joyeux et appréhension d'éprouver des affects tristes.

En éprouvant ou en percevant éprouvés par d'autres des affects joyeux ou tristes, chacun éprouve **des affects de réaction** : de acceptation et soumission à indignation et révolte,

Remarque : Le postulat suivant peut être posé : « Chacun désire toute chose dont il sent que l'affection lui provoquera des affects joyeux et appréhende toute chose dont il sent que l'affection lui provoquera des affects tristes.

26 « Parmi tous les sentiments qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il est actif, il n'en est point qui ne se rapportent à la joie ou au désir. »

27 ii. – je dis que nous *sommes actifs*, lorsque, en nous ou hors de nous, il se produit quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire (selon la définition précédente) lorsque de notre nature il suit en nous ou hors de nous quelque chose que l'on peut comprendre clairement et distinctement par elle seule. mais je dis, au contraire, que nous *sommes passifs*, lorsqu'il se produit en nous quelque chose, ou que de notre nature suit quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle.

28 Spinoza, définition des affects E3-Ds2 et E3-Dn suite à E3-P59.

Comme Spinoza, nous considérons que les affects joyeux et surtout le désir sont des **affects actifs**. Pour Spinoza, comme pour nous, tout **affect triste**, ex : indignation, est **passif** et ne doit pas pousser directement à l'action mais doit pousser d'abord à un affect joyeux (généralement le désir d'une chose...), affect actif poussant ensuite au désir de raison, au désir d'être sous la conduite de la raison pour atteindre la chose. Pour les affects d'état, de volition et de réaction, nous considérons un affect « neutre » d'indifférence.

Nous considérons enfin les *affects sédimentés* et les *affects du moment* : (1-) affects sédimentés²⁹ (soi-même, son « caractère ») résultat de toutes les affections du passé, (2-) affects causés par une affection du moment dont celles procédant de l'imitation des affects (du fait de soi et des humains perçus comme proches) et de la puissance de la multitude (du fait de soi, de la société et de ceux qui ont capté cette puissance (Impérium)). Les affects du moment peuvent être plus intenses que les affects sédimentés et pousser à des décisions inadéquates (selon Spinoza E4-P17, citant Ovide).

Genres de connaissance et modes de perception de l'entendement

La thèse des raisons multiples à savoir que sur un même objet singulier il y a possibilité de plusieurs connaissances du 2. genre, de plusieurs édifices d'idées qui se tiennent, chacun étant fondé sur des prémisses différentes, parfois incommensurables (Kuhn), permet de mieux cerner (1-) les 3 genres de connaissances, (2-) l'intérêt épistémique de considérer les 4 modes de perception décrits dans le T.R.E. pour discerner le vrai. Ces 2 points sont abordés dans les 2 paragraphes suivants.

Relations entre les trois genres de connaissance

Selon la scolie 2 de E2-P40, les 4 types de connaissance sont (1-) *connaissance par expérience vague* (choses particulières qui nous sont représentées par les sens d'une façon tronquée, confuse, et sans ordre pour l'entendement), (2-) *connaissance du premier genre, opinion, ou imagination*, (3-) *Raison et connaissance du second genre* (notions communes et idées adéquates des propriétés des choses en respectant les 7 axiomes de E1 (*notions communes universelles*)), (4-) *Science intuitive* dont connaissance adéquate de l'essence des choses.

Spinoza ne définit pas « l'essence d'une chose ». Toutefois, dans ce même scolie, ainsi que dans le T.R.E., Spinoza donne un exemple de l'essence d'une chose : la définition de l'homothétie, à savoir la prémisses qui définit l'homothétie quel que soit les 3 premiers nombres considérés.

Par analogie avec cet exemple, nous définissons comme « essence d'une chose » les prémisses de l'édifice d'idées « qui se tient » permettant d'entendre cette chose, à savoir les prémisses d'une connaissance du 2. genre de cette chose. La connaissance du 3. genre d'une chose est donc la connaissance des prémisses fondant la connaissance du 2. genre de cette chose. La connaissance des prémisses permet également d'imaginer d'autres idées puis de les élaborer et de démontrer leur cohérence avec ces prémisses et d'autres idées « vraies » de cet édifice. C'est en cela que cette connaissance du 3. genre est intuitive et permet, par exemple, de prévoir des phénomènes non encore perçus, d'imaginer (connaissance du 1. genre) puis de prouver comme « vraies » (connaissance du 2. genre) de nouvelles propositions et théorèmes.

En effet, seule la connaissance du 2. genre permet de dire et de partager le vrai à propos d'une chose, d'un sujet, une condition nécessaire étant que cette chose, ce sujet traité, puisse être saisie avec une connaissance du 2. genre. Lorsque le sujet traité ne relève que de l'opinion, en discerner le

29 Ch. Jaquet : terme utilisé dans la définition de l'ingenium dans « les trans-classes »

vrai est difficile. Cela est également difficile lorsqu'il faut saisir des phénomènes aléatoires, non probabilisable³⁰, tels ceux procédant des affects : le concept de « cause immédiate », cher à Spinoza, n'est pas adapté.

Toutefois, même pour une chose de la nature pour laquelle la plupart des prémisses procèdent de la nécessité de sa nature, certaines prémisses de l'édifice logique peuvent être poussées par les affects : l'essence d'une chose n'existe donc pas en soi dans la chose, c'est une idée conçue à propos de cette chose.

En mobilisant Alquié³¹ et M.A. Gleizer³² nous considérons comme idée « vraie » une idée en adéquation, en cohérence, avec les autres idées déjà considérées comme « vraies » dans l'édifice logique construit pour la connaissance du 2. genre d'une chose³³. Il s'agit d'une vérité intrinsèque. Si cette chose correspond à un objet qui existe (dans l'étendue), alors les idées doivent correspondre avec cet objet, vérité extrinsèque (E1, axiome 6). Toutefois cette chose peut ne correspondre à aucun objet qui existe, ainsi une chose mathématique, ou un ouvrage pensé mais non construit comme l'écrit Spinoza dans T.R.E. &69 : « *Si un ouvrier conçoit un ouvrage avec ordre, bien que cet ouvrage n'ait jamais existé et même ne doive jamais exister, sa pensée est néanmoins vraie* ». Il y a primauté du « vrai » intrinsèque : « *Quant à ce qui constitue la forme du vrai, il est certain que la pensée vraie ne se distingue pas seulement de la fausse par une dénomination extrinsèque, mais surtout par une dénomination intrinsèque* » (T.R.E. &69).

A propos d'une chose, un lien direct peut être établi entre connaissances du 1. et 3. genre de cette chose, lien ensuite « éprouvé » comme vrai ou faux en mobilisant la connaissance du 2. genre de cette chose, et ce autant à propos de l'opinion que de l'imagination³⁴ :

lien de opinions à idée vraie dans la pensée (si besoin en posant de nouvelles prémisses pour construire l'édifice logique),

lien de chose imaginée à chose vraie dans la pensée (si besoin en posant de nouvelles prémisses pour construire l'édifice logique) puis existante dans l'étendue (analogie avec l'artisan que Spinoza évoque dans T.R.E. &69 ou avec les brevets d'invention devant décrire des procédés de fabrication compréhensibles et suffisants pour un homme de l'art).

Rappelons que dans le scolie de E2-P17 Spinoza considère « imaginer » « *comme une vertu de sa nature [de l'esprit], et non comme un vice ; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa nature seule, c'est-à-dire (selon la définition 7, partie I) si cette faculté d'imaginer de l'esprit était libre* » : imaginer dans un état de libre-nécessité est une vertu de l'Esprit. Dans ce même scolie il précise l'erreur potentielle de l'imagination : « *les imaginations de l'esprit, considérées en soi, ne contiennent pas d'erreur, autrement dit que l'esprit n'est pas dans l'erreur parce qu'il imagine, mais en tant seulement qu'il est considéré comme privé de l'idée qui exclue l'existence de ces choses qu'il imagine comme lui étant présentes* ». L'imagination se révèle être une vertu dès que la chose imaginée existe pour celui qui l'imagine ET pour d'autres, à savoir qu'elle leur est perceptible

30 Grâce aux modèles et traitements mathématiques et informatiques fondés par exemple sur le « Behavior Model for Persuasive Design » de BJ Fogg, et aux immenses bases de données que fournissent les réseaux sociaux sur les comportements et affects des gens, des messages ciblés, jouant beaucoup sur les affects, peuvent profondément influencer tous les jeux (économique, etc..) dont le jeu politique censé être démocratique (cf rôle de Cambridge-Analytica dans la campagne de D. Trump et du Brexit), soit en exacerbant les tensions et en créant du chaos (au lieu par exemple de la bipolarisation politique), soit en influençant directement chaque électeur potentiel. Tout cela devient de moins en moins aléatoire.

31 F. Alquié : *Leçons sur Spinoza - Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza, Servitude et liberté selon Spinoza* (2003) Chapitre « *Le naturalisme spinoziste et les mathématiques* »

32 « Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza » in Philonsorbonne 5/2011

33 Voir notre article (D-f) [connaissance vérité certitude chez Spinoza selon Alquié et Gleizer](#)

34 Rappel de la définition dans la démonstration de E5-P35 : « *L'imagination est l'idée par laquelle l'esprit considère une chose comme présente* »

et leur affecte donc le corps et/ou leur pensée, et pour la pensée sur le mode affect et/ou entendement.

Celui qui imagine la chose n'est pas conduit, par définition de la connaissance du 1. genre, par une raison, connaissance du 2. genre, mais par une intuition poussée par un affect (désir, crainte?), et il a une idée plus ou moins claire de l'essence de cette chose, essence souvent très peu explicite. Cette idée de la chose imaginée est plus claire lorsqu'elle l'est au regard de prémisses déjà posées même si elle est ensuite difficile à démontrer à l'instar d'un « nouveau » théorème mathématique. Pour peu que la personne imaginant la chose en parle, cette chose est perçue au mieux par cette essence, ébauche de connaissance du 3. genre, par celui qui écoute et par celui qui en parle. Il y a donc un lien entre connaissance du 1. genre et du 3. genre dans l'hypothèse ou l'objet imaginée est « en cours d'existence ». Ce n'est qu'une fois que l'essence est suffisamment conçue ou saisie, certes imparfaitement et parfois avec quelques différences entre celui qui imagine et l'écouter qui ne fait que percevoir plus ou moins intuitivement, qu'un édifice d'idées « qui se tient » est possible, connaissance du 2. genre. Cette perception de possibilité d'un édifice d'idées qui se tient n'est possible que si l'essence, même saisie imparfaitement, comprend des prémisses **nouvelles** nécessaires pour fonder **ensuite** cet édifice d'idées qui se tient, édifice permettant **ensuite** bien des choses, ex : construire réellement cette chose imaginée (ex : œuvre d'art), élaborer un brevet d'invention ou une nouvelle théorie ou concept, faire mieux comprendre cette chose imaginée et maintenant existante à d'autres au moins par raisonnement du 2. genre.

Nous écrivons prémisses **nouvelles** car la caractéristique commune de choses imaginées vraiment nouvelles est la nouveauté de certaines prémisses ou paradigmes permettant de la saisir soit par connaissance intuitive, soit en comprenant l'édifice d'idées qui permet de saisir cette chose imaginée.

Nous écrivons **ensuite** pour bien montrer qu'il y a d'abord passage entre connaissance du 1. genre, imagination, et connaissance du 3. genre, connaissance de l'essence de cette chose, l'édifice d'idées « qui se tient », connaissance du 2. genre, étant construit **ensuite** et validant, surtout pour ceux qui ne sont pas « intuitifs », l'existence de cette chose imaginée et donc le lien entre l'imagination et le réel.

Ce recours à la connaissance du 2. genre, à savoir en respectant les 7 axiomes de E1, nous semble essentiel pour expliciter des critères du « vrai », en mobilisant également les 4 modes de perception de la connaissance, et pour souligner que ce qui est « vrai » ne l'est pas forcément pour tout le monde, même de « bonne foi » : certaines choses, certaines prémisses, sont « inentendables ».

Ce recours à la connaissance du 2. genre pour passer de l'imagination à une chose « vraie » faisant consensus permet de considérer 3 difficultés : (1-) lorsque les prémisses trouvées à propos de la chose imaginée ne permettent pas de construire un édifice d'idées qui se tient à propos de cette chose, (2-) lorsque des prémisses nécessaires sont inentendables par celui qui imagine, (3-) lorsque des prémisses posées sont inentendables par celui qui écoute :

(1-) A l'instar de l'ouvrier que Spinoza évoque dans T.R.E. &69, toute personne imaginant une chose et souhaitant être conduit par la raison tente de construire un édifice logique d'idées qui se tient à propos de cette chose et établit donc les prémisses sur lesquelles il fonde son édifice. Parmi ces prémisses, certaines sont déduites de ce qu'il perçoit comme nécessités de la nature de cette chose, nécessités qui peuvent conduire à renoncer à cette chose, d'autres sont poussées par ses affects, ses désirs et certaines de ces prémisses peuvent être contradictoires avec d'autres ou avec des prémisses déduites de nécessités de la nature de cette chose, contradictions qui le conduisent également à renoncer à cette chose.

(2-) La personne peut tellement désirer la chose imaginée, pour toutes sortes de « raisons », qu'elle peut refuser d'être conduit par la raison en adoptant une démarche de connaissance du 2. genre de crainte de perdre ses illusions en ne pouvant établir les prémisses nécessaires à la fondation d'un édifice d'idées qui se tient à propos de cette chose. En particulier, l'arithmétique du 2. genre (les 7 axiomes de E1), désirée par tous ceux ayant la volition d'être sous la conduite de la raison, peut être détestée par d'autres car elle peut leur montrer la chimère de leur imagination lorsque des prémisses fondées sur les nécessités de la nature de la chose montrent la détermination de toute chose, détermination non désirée par ces autres au point qu'ils préfèrent faire l'autruche !

En se limitant à « leurs » prémisses, celles souhaitées, ils peuvent bien sûr construire un édifice d'idées qui se tient « à peu près » à propos de cette chose et donner l'illusion à d'autres que « c'est crédible ». Du fait de prémisses discutables, ce processus peut conduire à des escroqueries et autres « fake news » et « théories du complot », parfois difficile à remettre en cause, à contester.

Contester cet édifice en analysant sa rigueur, sa cohérence, sa « logique » est difficile car d'après Gödel, une théorie, un édifice logique d'idées qui se tient, aussi bien construit soit-il sur des prémisses solides, n'est jamais parfait : il y a toujours de l'incomplétude, de l'incohérence, des propositions non décidables. Aussi, pour contester toute théorie, il vaut mieux (a-) remonter aux prémisses posées, repérer directement celles qui sont par exemple des « prénotions » (Durkheim), des « préjugés » (en prenant en compte l'imitation des affects et la puissance de la multitude), etc.. et/ou (b-) considérer le mode de perception qui a conduit à une prémisse douteuse (voir ci-dessous).

(3-) La 3. difficulté à cette connaissance du 3. genre validée par une connaissance du 2. genre est la nouveauté des prémisses posées, nouveauté pouvant rendre très difficile l'entendement par beaucoup, ces nouvelles prémisses pouvant être perçues comme incommensurables (comme pourrait le dire Kuhn), « inentendables » ou, même si elles sont entendues, inadmissibles par beaucoup d'autres. Les exemples dans les sciences dures aussi bien que dans les sciences humaines sont nombreux. Cela est également assez fréquent à propos d'œuvres d'art contemporaines, musique par exemple absolument inaudible pour un public « non averti » même lorsqu'elle est décrite selon une connaissance du 2. genre, quasi « scientifiquement » comme l'est la musique dodécaphonique et sérielle fondée sur les prémisses établies par Arnold Schönberg et Alban Berg.

Modes de perception de l'entendement et critères du « vrai »

Du fait de notre thèse (*il n'y a pas de raison unique, « objective », à propos d'une chose, il peut y en avoir de multiples*), pour passer de l'imagination à une chose « vraie » faisant consensus, il ne peut y avoir la tentation de parler d'écart « objectif » entre la chose imaginée et la chose existante donc « vraie », à savoir écart entre les premières prémisses de la chose imaginée et celles supposées « objectives » de la chose existante.

Cela ne veut pas dire que tout ou rien n'est « vrai » ou du moins « plausible », crédible, partageable avec d'autres en tant qu'entendements communs !

Spinoza nous suggère une grille d'analyse permettant de ne pas tomber dans ce relativisme et de dire ce qui semble « vrai » ou « plausible », grille fondée sur les 4 modes de perception de l'entendement décrits dans le T.R.E., à savoir (1-) par ouïe-dire, (2-) par expérience vague, (3-) par perception où nous concluons une chose d'une autre chose, mais non d'une manière adéquate et enfin (4-) qui nous fait saisir la chose par la seule vertu de son essence, ou bien par la connaissance que nous avons de sa cause immédiate. En particulier, la perception par « ouïe-dire », « expérience vague » et « perception où nous concluons une chose d'une autre chose, mais non d'une manière adéquate » de tout un chacun peut le pousser à construire ou à partager

bien des « fake news » ou théories fumeuses. Par contre la 4. perception, qui est une sorte de pré-connaissance du 3. genre (*saisir la chose par la seule vertu de son essence*), ou qui a la rigueur de la connaissance du 2. genre (*la connaissance que nous avons de sa cause immédiate*, cause qui peut être elle même l'effet de causes immédiates, et ainsi de suite pour construire une suite cohérente de causes et d'effets (respect des axiomes 3 à 7 de E1)) permet de construire un édifice d'idées qui se tient, fondé sur des prémisses crédibles, bref, permet une connaissance « vraie » de la chose.

Analyser les modes de perception qui préludent à tout entendement, du 1. au 3. genre de tout un chacun puis analyser les affects (dont ceux procédant de l'imitation des affects et de la puissance de la multitude) qui ont poussé³⁵ à avoir l'un de ces modes de perception est d'un grand intérêt épistémique notamment lorsque ce « tout un chacun » est un chercheur, par exemple un sociologue tel que le préconise Durkheim et Bourdieu³⁶.

Raisons multiples selon les affects dans le T.P.

L'objet du T.P. est de proposer trois types d'États civils (Monarchie, aristocratie, démocratie). Spinoza y « *explique comment doit être organisée une société, soit monarchique, soit aristocratique, pour qu'elle ne dégénère pas en tyrannie et que la paix et la liberté des citoyens n'y éprouvent aucune atteinte* »³⁷ ou montre « *comment une société où existe le régime monarchique, et aussi une société où les meilleurs ont le pouvoir, doivent être instituées pour ne pas être précipitées dans la tyrannie et pour que la paix et la liberté des citoyens demeurent inviolées* »³⁸. Dans le T.P., Spinoza décrit donc des États civils selon ses désirs avec des gouvernants vertueux, mais pour des gens tels qu'ils sont. Dans son argumentaire Spinoza oppose souvent État civil et État de nature, État de nature caractérisé en particulier par le comportement qu'y auraient les humains. Nous considérons que ces comportements existent également dans un État civil, les humains étant tels qu'ils sont, à savoir chacun pouvant avoir, d'après notre thèse, sa raison, à propos de toute chose, dont certaines prémisses sont poussées par ses affects.

Dans les deux paragraphes suivants nous argumentons l'abandon du concept d'État de nature en le remplaçant par le concept de raisons multiples. Nous prenons enfin explicitement en compte dans le T.P. des humains gouvernants ou gouvernés ayant à propos de toute chose, dont des choses relatives à la vie en société, chacun leur raison ou même pas de raison du tout, raison ou non raison conduisant à des comportements pouvant être « classés » par Spinoza dans l'État de nature.

Discussion et abandon du concept « État de nature »

Il y a la Nature mais il n'y a pas d'État de nature : L'État de nature est une « *abstraction* » (Matheron) qui n'existe que dans l'imaginaire de Hobbes, Spinoza, Rousseau, etc. et qui ne correspond en rien à la réalité perçue, par exemple, par des naturalistes comme Darwin et ses successeurs, ex : l'image du loup chez Hobbes est fausse selon les connaissances actuelles de la vie des loups, plutôt en meute solidaire. A propos de l'État de nature, Appuhn, dans sa traduction du T.P., note que « *La même idée (de l'État de nature) se trouve chez Hobbes : « l'état des républiques entre elles est celui de nature, c'est-à-dire un état de guerre et d'hostilité »* », à savoir que État de nature = état de guerre et d'hostilité. Hobbes et Spinoza imaginent de la même manière « l'État de nature ». Cet « *état de guerre et d'hostilité* » peut exister ou non entre États mais également à

35 A ce propos voir l'[article \(D-2\)](#) Article sur émotions épistémiques mobilisant des auteurs contemporains comme G. Origgi.

36 Durkheim : « *Les règles de la méthode sociologique* » ; Bourdieu : « *le métier de sociologue* »

37 Sous-titre du T.P., traduction Saisset

38 Sous-titre du T.P., traduction Appuhn

l'intérieur de maints États civils, et dans bien des domaines selon les prémisses qui les fondent, et même exister en toute légalité, ex : appropriation des moyens de production et libre concurrence causant des affections d'importance sur les humains.

Selon Spinoza, l'homme est une chose parmi toutes les choses de la Nature, Nature ou Univers qui ne procède d'aucune transcendance, qui est sans finalité, sans harmonie préétablie, sans « bien » ni « mal », et dans lequel toute chose est déterminée par d'autres choses et rien d'autres.

Dans (TP, 2-15) et (TP, 3-6) Spinoza caractérise l'état de nature comme une situation où chacun pense pouvoir continuer de ne « *relever que de son propre droit* ». Le désir, poussant à acte, de ne « *relever que de son propre droit* » existe dans un État civil chez bien des humains et bien des organisations, notamment ceux et celles qui veulent « moins d'État ».

De même le postulat « *Autant de puissance autant de droits* » qui caractériserait les relations entre humains dans un État de nature (selon Spinoza T.P. 2-4) peut exister dans tout État civil selon ses prémisses ou selon les prémisses de certaines de ses organisations, en reprenant, par exemple, l'anthropologie politique de Machiavel³⁹. La réalité de ce postulat conduit souvent à l'oppression, oppression qui peut être analysée en mobilisant Marx, Foucault, Walzer, I.M. Young, etc..

Nous proposons donc d'analyser l'utilisation du concept « État de nature » par Spinoza pour montrer ensuite que sans ce concept la philosophie de Spinoza est encore plus pertinente de nos jours lorsqu'y est prise en compte des raisons multiples à propos de toute chose singulière dont certaines prémisses sont poussées par les affects.

Nous notons incidemment que ce concept « État de nature » est plutôt un épouvantail agité dans l'argumentaire pour faire accepter, par la raison ou la force, l'État civil qui devrait exister selon Spinoza. Cette utilisation est fondée sur la prémisse : *mieux vaut, pour le peuple, le faire obéir à tout prix plutôt que de le laisser « retomber » à l'État de nature*.

L'analyse de l'utilisation de ce concept d'État de nature est faite en considérant l'Éthique et surtout le T.P.

La conclusion de cette analyse est que le comportement des humains et les relations humaines caractérisant l'État de nature ne sont de fait que des comportements et des relations qui peuvent exister dans des États civils, que cela plaise ou non, qu'ils soient qualifiés de « sauvages », de « sans foi ni lois », « d'inhumains », etc....

Dans l'Éthique, ce n'est que dans le scolie 2 de E4-P37 que Spinoza écrit qu'il « *parle un peu de l'état naturel et de l'état social de l'homme* » :

« *par le droit souverain de la Nature, chacun juge de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, et pourvoit à son utilité d'après sa disposition, et se venge, et s'efforce de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il a en haine* ». Cette première phrase qui caractérise un comportement humain vaut aussi dans un État civil. Ce comportement existe comme d'autres existent dans un État civil, cet État civil ne réglant pas tous les détails de la vie sociale des humains. Par contre, rien ne fonde à établir que ce comportement est une caractéristique de la Nature, propre à l'État de nature, sauf à poser que, par définition, l'État de nature se caractérise par de tels comportements de la part des humains et des bêtes, ce qui serait contesté par bien des naturalistes.

Dans ce même scolie, Spinoza explique « *Que si les hommes vivaient sous la conduite de la Raison, chacun posséderait son propre droit sans aucun dommage pour autrui. Mais comme ils*

39 Une minorité veut le pouvoir et dominer, une majorité veut simplement être libre, s'occuper de ses affaires, ne pas être dominé et ne pas dominer les autres d'après Machiavel dans « *Le prince* » et « *discours sur la première décade de Tite-Live* ».

sont soumis à des sentiments qui surpassent de beaucoup la puissance ou la vertu humaine, ils sont donc diversement entraînés, et sont contraires les uns aux autres, alors qu'ils ont besoin d'un mutuel secours (selon le scolie de la proposition 35 (E4-P35)) ».

Notons que dans le scolie de E4-P35, Spinoza oppose les actions des hommes, sous la conduite de la Raison, aux actions des bêtes, celles-ci étant donc à l'État de nature et n'étant poussées que par leurs passions. Cette opposition manichéenne entre d'une part [*État civil et « sous la conduite de la Raison »*] et d'autre part [*État naturel et « poussés par ses passions »*] sous-tend tout ce scolie 2 de E4-P37 et est très explicite. Dans l'État naturel, les hommes seraient soit seuls (mais Spinoza souligne dans le scolie de E4-P35 que les hommes « *ne peuvent guère mener une vie solitaire* »), soit « *contraires les uns aux autres* ». Nous prenons acte du postulat que les hommes ne peuvent vivre en solitaire et en conséquence nous disons « *ils ont besoin des autres* »⁴⁰. Poussés par ce besoin ou désir, certains hommes ont recours aux autres avec une prémisse « chacun pour moi » (ce qui semble envelopper « *sont contraires les uns aux autres* » car pourquoi être contraire si ce n'est dans le but d'augmenter sa puissance au détriment de celle d'autrui), comportement qui serait typique d'un État de nature, et d'autres ont recours au « *mutuel secours* » avec une prémisse « bien commun » ce qui serait typique d'un État civil, du moins de celui désiré et préconisé par Spinoza. De fait, ces deux comportements désirés, que ce soit sous la conduite de la raison ou poussés par les passions, coexistent dans tout État civil avec bien d'autres, les humains étant ce qu'ils sont.

Dans la suite de ce scolie 2 de E4-P37, Spinoza appelle « *État* » l'État dont la société « *revendique pour elle-même le droit que chacun a de se venger et de juger du bon et du mauvais, et qu'elle ait par conséquent le pouvoir de prescrire une commune manière de vivre, de faire des lois et de les garantir, non par la Raison qui ne peut réprimer les sentiments, mais par des menaces* ». Il s'agirait du minimum d'un État régalien, sauf qu'il y a de multiples prémisses possibles pour fonder cet État en particulier pour « *juger du bon et du mauvais, et .. prescrire une commune manière de vivre, de faire des lois et de les garantir* ». Pour Spinoza, il va (presque) de soi que « bien commun », « mutuel secours » caractérisent ces prémisses (prémisses issues d'un « *consentement commun, de ce qui est bon ou de ce qui est mauvais* ») et que tout État civil qui n'aurait pas de telles prémisses serait assimilé à État de nature, ce qui est une classification arbitraire : l'État civil est ce qu'il est, avec la volition de quelques uns, le consentement de certains, l'impuissance ou le désintérêt de beaucoup et la révolte, le plus souvent réprimée, de quelques autres.

Notons que « *sous la conduite de la Raison, chacun posséderait son propre droit sans aucun dommage pour autrui* » limite quelque peu dans un contexte d'État civil la latitude de la libre nécessité (E1-D7⁴¹ et lettre 58 à Shuller) : il faut certes tenir compte des nécessités de sa nature mais aussi des nécessités de la nature des autres humains (et peut être de toute chose de la nature) qui nous affectent, en tout cas dans un État civil tel que rêvé par Spinoza dans E4-P35, à savoir sous la conduite d'une Raison dont les prémisses, contiennent des énoncés performatifs⁴² comme « *mutuel secours* », « *biens communs* » et à minima « *aucun dommage pour autrui* » ce qui implique de se soucier des nécessités de la nature des autres.

40 Note 83 de la trad du T.P. Par Appuhn : « *L'état social n'est donc rien d'autre que l'état "naturel" de l'homme : TP, III, §03, EIV, 35* ». Dit autrement, le besoin des autres est une nécessité de la nature de l'homme.

41 Spinoza, E1-D7 : *Une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature et n'est déterminée à agir que par soi-même ; une chose est nécessaire ou plutôt contrainte quand elle est déterminée par une autre chose à exister et à agir suivant une certaine loi déterminée.*

42 En mobilisant John L. Austin (« *Quand dire c'est faire* »), les énoncés procédant de ce qui est perçu comme nécessité de la nature sont dits déclaratifs, les énoncés poussés par les affects, les désirs, sont dits « performatifs ». L'énoncé « *mutuel secours* » ne procède pas de nécessités de la nature et n'est donc pas déclaratif mais performatif car il suggère une manière de recourir aux autres. Le recours aux autres, quel qu'en soit la manière, est plutôt perçu comme nécessité de la nature, l'homme ne pouvant pas vivre solitaire.

Dans ce même scolie, Spinoza poursuit « *En outre, dans l'état naturel, ... il n'est rien donné dans la Nature dont on puisse dire que cela appartient à cet homme-ci et non à celui-là ; mais tout est à tous* ». N'importe quel naturaliste serait surpris de cette image de la nature, dans lequel, par exemple, les questions de territoires et de femelles au sein d'une même espèce n'existeraient pas. Ces questions existent bel et bien dans la nature et elles ne sont pas toujours résolues par le postulat « *autant de puissance, autant de droits* ». Dans un État civil elles existent aussi et, selon ses prémisses et ses lois, de telles questions peuvent aussi être « résolues » selon le postulat « *autant de puissance, autant de droits* », par exemple quand la « *puissance monétaire* » est utilisée pour faire des pressions de toute sorte, en toute légalité.

Dans le scolie de E4-P50, Spinoza précise une caractéristique de la nature humaine : « *..je parle expressément ici de l'homme qui vit sous la conduite de la Raison. Celui, en effet, qui n'est mû ni par la Raison ni par la pitié à être secourable aux autres, on l'appelle justement inhumain, car il paraît être dissemblable de l'homme* ». Soulignant ce scolie, Sophie Laveran⁴³ parle du « concept d'inhumanité » que Spinoza évoque donc dans E4-P50 : « *l'inhumanité caractérise « celui que ne meut ni raison ni pitié à être secourable aux autres »* ». En d'autres termes, un homme dans un État de nature, poussé par ses passions et « naturellement » ennemi des autres ne serait pas humain et d'une certaine façon non adapté à un État civil. Toutefois, l'État civil doit s'adapter à tout, même à ce type d'humains et cet État, selon ses prémisses et sa puissance, peut générer des institutions humaines ayant une partie de ses caractéristiques, à savoir « *raisonnable* », quoique toujours imparfaitement, mais avec la prémisses « *sans pitié à être secourable* ».

Plus loin, en E4-P73, Spinoza écrit : « *L'homme qui est conduit par la Raison est plus libre dans l'État où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui seul.* ». Si l'État civil est celui désiré par Spinoza et si l'État de nature est celui imaginé par Spinoza, « y a pas photo » : cette proposition est vraie. Cette proposition est inutile si l'État de nature imaginé n'est plus une prémisses. Par contre, selon les prémisses de l'État civil, surtout si elles ne sont pas issues d'un « *décret commun* », l'humain a une plus ou moins grande latitude à n'obéir « *qu'à lui seul* », à être « *libre-nécessaire* », c'est à dire en tenant compte d'abord de ce qu'il considère comme des « *nécessités de sa nature* », cette latitude étant à corréliser avec sa puissance et son ingenium.

La suppression de ce concept « État de nature » ne change que peu de chose dans la philosophie de Spinoza. Nous le montrons ci-dessous en reprenant l'Éthique et le T.P. La philosophie de Spinoza est encore plus pertinente si on associe cette suppression au concept de raisons multiples à propos de choses singulières caractérisées par leurs prémisses ou énoncés déclaratifs et performatifs⁴⁴, en particulier au niveau des États civils si ceux-ci sont construits sous la conduite d'une Raison.

Dans l'Éthique, l'État de nature n'est donc évoqué que pour y classer des comportements de certains humains, humains tels qu'ils sont et ce dans n'importe quel État civil, à savoir humains dont une des prémisses est « *autant de puissance, autant de droits* » (T.P. 2-4) et pour qui tout autre humain est un ennemi « *par nature* »⁴⁵. La prise en compte de ces mêmes comportements sans pour autant les classer dans un État de nature ne change rien aux argumentations de Spinoza.

Nous remarquons que l'État de nature est également l'épouvantail servant de repoussoir à la destruction d'un État civil et permet d'argumenter sur la pérennité à tout prix d'un État civil, ainsi

43 Sophie Laveran, *Les idées de la nature humaine : l'anthropologie critique et pratique de Spinoza*

44 En mobilisant John L. Austin (« *Quand dire c'est faire* »), les énoncés procédant de ce qui est perçu comme nécessité de la nature sont dits déclaratifs, les énoncés poussés par les affects, les désirs sont dits « performatifs ».

45 T.P. 2-14 : « *ils sont entraînés à l'opposé les uns des autres et contraires les uns aux autres, et d'autant plus redoutables qu'ils ont plus de pouvoir et sont plus habiles et rusés que les autres animaux. Comme maintenant les hommes ... sont très sujets par nature à ces sentiments, ils sont aussi par nature ennemis les uns des autres* »

dans T.P. 7-2 : « *nulle condition n'est plus misérable que celle d'une Cité, la meilleure des Cités, qui commence à s'effondrer, si elle ne tombe tout d'un coup, et qui se précipite dans la servitude* ».

Il est inutile de nommer « État de nature » l'état de tout pays dans lequel des pouvoirs locaux, des milices s'entre-déchirent au gré des luttes entre dominants sur le dos des dominés, pour éprouver tel ou tel affect du fait de ces états de fait, de leurs affections.

Enfin, il nous semble également trop manichéen et réducteur de mobiliser un « État de nature » qui ne serait qu'une abstraction pour mieux comprendre la société politique, comme le propose Matheron et Orléan&Lordon⁴⁶ : la prise en compte de raisons multiples à propos de toute chose dont des prémisses sont poussées par les affects rend beaucoup plus compréhensible la complexité et les multiples dialectiques au sein d'un État civil que ne le fait l'abstraction « État de nature » caractérisée, selon Matheron de la manière suivante : « *(des) individus entièrement dépourvus d'expérience politique et soumis uniquement au jeu aveugle de leurs passions, incapables du moindre usage, même instrumental, de leur raison* » (op. cit., 1994, p. 159), État de nature « *qui, à l'intérieur de celle-ci [la société politique], existe concrètement à titre de moment dépassé et conservé* » (ibid., p. 301), à savoir existe de manière résiduelle, en bruit de fond mais pouvant à tout moment ressurgir ex : extrême droite populiste au pouvoir.

Spinoza, comme beaucoup de philosophes de son époque et de l'antiquité, oppose la figure de celui qui s'attache à être sage, raisonnable, pondéré, prudent et plutôt bienveillant à la figure de celui qui se laisse aller à sa nature, à ses passions (dont colère, jalousie, haine) et en étant « naturellement » malveillant (ennemi). La première figure est associée à l'État civil, la deuxième à l'État de nature, classement bien manichéen. Cette classification existe encore de nos jours (ex : prolétariat aliéné et avant garde consciente, bourgeoisie éclairée et électeur de Le Pen, etc..) accompagnée d'expressions comme « brut de décoffrage », mais elle existe aussi dans des discussions quotidiennes durant lesquelles les raisons de fond sont ignorées ou considérées comme non recevables ou incomprises car elles sont conçues et dites laborieusement et avec trop de passions, ce qui est inconvenant et monté en épingle dans le but d'éviter de prendre en compte le fond du propos laborieux.

L'hypothèse que chaque humain, à propos de toute chose peut être conduit par sa raison poussée par ses affects et par les nécessités de sa nature nous évite toute classification non argumentée et procède d'une anthropologie, celle d'un E.P. Thompson⁴⁷, plus à même de prendre en compte les gens tels qu'ils sont, dans toute leur diversité raisonnable et passionnelle, tout en étant attentifs à tous les types d'affections qu'ils peuvent ressentir.

L'abandon du concept d' « État de nature » étant accompagné de la mobilisation du concept de raisons multiples dont les prémisses procèdent de « nécessités de la nature » de la chose étudiée et des affects, nous conseillons au lecteur de se reporter à l'annexe de l'[article \(A-1\)](#) sur les concepts « nécessité de sa nature », « lois « naturelles » et « lois civiles ».

D'un point de vue épistémique, nous remplaçons le référentiel fictionnel « État de nature » par un référentiel compréhensible par tous dans lequel est définissable un « *ensemble de prémisses permanentes antagonistes poussées par les affects et des nécessités de la nature* »⁴⁸.

46 Dans genèse de l'État et de la monnaie (Lordon, Orléan) : « *même si les hommes ne s'étaient jamais trouvés dans une telle situation, le concept d'état de nature n'en resterait pas moins indispensable à la compréhension et (ce qui revient au même) à la justification de l'état civil* » (Matheron, Ibid., 1988, p. 306). voir [article \(D-1\)](#) discutant genèse de l'Etat et de la monnaie.

Matheron (1988), op. cit., p. 300. : « *l'état de nature est une abstraction ; mais une abstraction nécessaire à l'intelligence de la société politique et qui, à l'intérieur de celle-ci, existe concrètement à titre de moment dépassé et conservé* » (ibid., p. 301).

47 E.P. Thomson : « *I am seeking to rescue the poor ... from the enormous condescension of posterity* » dans la préface de *The Making of the English Working Class*.

48 Voir [article \(B-2\)](#) Prémisses fondamentales de toute SHS ou [\(B-2-a\) Thèses communes pour toute SHS](#)

L'[article \(D-1\)](#) *discussion de thèses de Orlean&Lordon* donne un exemple de mise en œuvre de ce référentiel de prémisses remplaçant un « *État de nature [marchand]* ».

Discussion du T.P. en mobilisant T.P. 11-4

Nous proposons donc de mobiliser la thèse de Raisons multiples poussées par les affects pour discuter le T.P. en commençant par le tout dernier écrit de Spinoza, T.P. 11-4, pour en tirer toute sa potentialité mobilisable pour une philosophie sociale mais aussi pour en corriger les lacunes conceptuelles afin de récuser la démonstration que les femmes seraient par nature incapables de gouverner.

Le début de T.P. 11-4 expose une prémisse fondamentale mobilisable dans toute étude sociale : « *est-ce par une loi naturelle ou par une institution que? Car si ce n'est que par une institution humaine, assurément aucune raison ne nous oblige à.....* »

La question peut être posée à propos de tout sujet ou toute règle (dans T.P. 11-4, femmes sous le pouvoir des hommes et femmes gouvernées par des hommes qui seuls gouvernent) et deux alternatives sont alors proposées : SI ce n'est QUE par une institution humaine aucune raison ne nous oblige [à respecter cette règle, loi, obligation, etc..] ; à contrario, et même si cela est implicite, SI c'est par une loi naturelle, la raison nous oblige à respecter cette règle, cette loi naturelle, loi naturelle à relier à une « nécessité de sa nature », car ce n'est là que souligner les limites de la libre nécessité telle que définie dans la lettre 58 à Schuller et dans E1-D7.

L'alternative de T.P. 11-4 « *Car si ce n'est que par une institution humaine, assurément aucune raison ne nous oblige à.....* » laisse penser que l'exercice d'une libre-nécessité rend envisageable de s'indigner, de s'opposer, de désobéir, de se révolter contre ce que pourrait imposer une institution humaine. Toutefois, Spinoza ayant la plus grande réserve sur la révolte, en particulier dans le T.P., il nous faut préciser ce à quoi peut conduire le fait de prendre acte que « *aucune raison ne nous oblige à.....* ».

La prise en compte de Raisons multiples à propos de choses singulières que sont des institutions et des humains concernés par celles-ci permet de compléter le T.P. et aussi de contredire la conclusion manifestement erronée de la proposition T.P. 11-4 à propos de l'incapacité « naturelle » des femmes à gouverner une institution humaine.

Une des Raisons, un des édifices logiques, d'une institution humaine est certainement celle à propos du choix d'humains pour la gouverner. Comme tout édifice logique, celui à propos du gouvernement de l'institution a des prémisses dont certaines ont trait aux dispositions du potentiel gouverneur, à son ingenium, et certaines ont trait à l'institution elle-même (prémisses différentes si c'est une crèche, un sous-marin nucléaire, un ministère, une entreprise, mais aussi prémisses paraissant arbitraires, ex : hérédité nobiliaire, prérogatives corporatistes). Le choix de toutes ces prémisses peuvent conduire à des propositions de recrutement plus ou moins cohérentes (Une fois bien construit, la cohérence d'un édifice logique ne dépend plus QUE de ses prémisses). Parmi ces prémisses, certaines privilégient certaines caractéristiques de l'ingenium du gouverneur envisagé et pas d'autres, en ignorent certaines, donnent plus ou moins de poids à chacune. Certaines prémisses donnent beaucoup de poids à certaines dispositions « naturelles » et beaucoup moins à d'autres. De plus, toutes ces prémisses peuvent être posées sur la base d'entendement du premier genre, de préjugés genrés ou autres, de désirs ou de craintes de toute sorte, etc..

Ceci pour expliquer, autrement que Spinoza ne le fait, l'absence de femmes à des postes de pouvoir : des prémisses conduisent souvent à retenir « raisonnablement » des critères genrés qui privilégient certaines caractéristiques « naturelles » de l'humain, caractéristiques classées comme

« mâles » et dédaignent d'autres caractéristiques classées comme « femelles », classement à priori qui conduit à exclure à toute candidature féminine.

Une autre caractéristique du T.P. est le rejet de toute révolte de la part du peuple.

Par les extraits du T.P. relevés et commentés ci-dessous, nous établissons que le rejet par Spinoza de toute révolte de la part des gouvernés est affirmé dans l'hypothèse où (1-) le gouvernement (*quelle qu'en soit la forme (monarchie, aristocratie, démocratie)*) (a-) œuvre conduit par la raison et (b-) raison dont les prémisses contiennent des énoncés du type « bien commun et secours mutuel », « justice » et ce en excluant personne où (2-) l'État civil est menacé de destruction, à savoir il y a un risque de retourner à l'État « de nature ».

Si ces hypothèses ne sont pas vérifiées, il est permis de s'interroger sur ce que Spinoza aurait préconisé, en accord avec sa définition de la libre-nécessité et de la prémisse de T.P. 11-4. En accord avec Spinoza, en mobilisant conatus et libre-nécessité, nous disons que si les prémisses de l'État civil remettent en cause les nécessités de la nature de sujets et citoyens, ceux-ci, poussés par les affects provoqués par cette grave affection, « *ne sont pas obligés de* » et peuvent s'associer pour se rebeller contre ce préjudice commun, comme le souligne d'ailleurs Spinoza dans T.P. 3-9 et 6-1.

Nous allons donc reprendre certaines propositions du T.P., les discuter et les compléter non pas en « conservant » implicitement le concept d'État de nature, État étiquetant certains comportements humains poussés par les passions, mais en considérant des raisons multiples aussi bien des organisations que des gouvernants et gouvernés de toute sorte.

Les prémisses principales du T.P. sont dévoilées dès le titre :

« *Traité Politique où l'on explique comment **doit être** organisée une société.. pour qu'elle ne dégénère pas en tyrannie et que la paix et la liberté des citoyens n'y éprouvent aucune atteinte* ».

Ainsi, le T.P. décrit ce que devrait être une monarchie, une aristocratie, une démocratie idéale. Avec les citations suivantes, nous voyons que cet idéal est commun à ces 3 types de gouvernementalité et se résume en « soucis du bien commun » comme énoncé principal devant inspirer ceux qui exercent le pouvoir. Une fois cette prémisse choisie, peu importe le type de gouvernement.

T.P. 2-4 : « *Par droit naturel j'entends donc les lois mêmes de la nature ou les règles selon lesquelles se font toutes choses, en d'autres termes, la puissance de la nature elle-même; d'où il résulte que le droit de toute la nature et partant le droit de chaque individu s'étend jusqu'où s'étend sa puissance ; et par conséquent tout ce que chaque homme fait d'après les lois de la nature, il le fait du droit suprême de la nature, et **autant il a de puissance, autant il a de droit.*** »

Remarque : A l'État de nature tel qu'imaginé par Spinoza, le droit est donc celui du plus fort. Comme remarqué dans les paragraphes précédents à propos de l'État de nature, le postulat « *autant il a de puissance, autant il a de droit* » est également bien présent dans un État civil et affecte grandement la vie sociale, ex : droits liés à la propriété des moyens de production.

T.P. 2-13 : « *Si deux individus s'unissent ensemble et associent leurs forces, ils augmentent ainsi leur puissance et par conséquent leur droit; et plus il y aura d'individus ayant aussi formé alliance, plus tous ensemble auront de droit.* »

Remarque : Certes, mais quelles prémisses fondent leur alliance? Quels autres individus, non associés, sont impactés par cette alliance ?. Poussé par toute sorte d'affects, l'humain s'associe nécessairement à une association qui le plus souvent existe déjà. Souvent même, il n'a pas d'autre choix que de s'y associer, notamment quand l'institution a quasi le monopole de la prise en charge

d'une nécessité de sa nature, ex : éducation nationale et services de santé.

T.P. 2-14 : « *Comme maintenant les hommes .. sont très sujets par nature à ces sentiments (de colère, d'envie, de haine), ils sont aussi par nature ennemis les uns des autres* ».

Remarque : nous devons prendre acte que poussés par toutes sortes d'affects, des humains soient ennemis. La mobilisation de raisons multiples permet de mieux cerner ce qu'est un ennemi : à propos d'une chose ayant trait aux nécessités de sa nature, un humain est ennemi d'un autre si les prémisses de sa raison à propos de cette chose ignorent ou nient les nécessités de la nature de cet autre. Cette caractérisation de « l'ennemi » vaut également entre États (cf T.P. 3-13).

T.P. 2-15 : « *Ajoutez à cela que les hommes **sans un secours** mutuel pourraient à peine sustenter leur vie et cultiver leur âme. D'où nous concluons que le droit naturel, qui est le propre du genre humain, ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des droits communs* »

Remarque : le « secours mutuel » est un énoncé parmi d'autres inspirant une association (A « secours » on associe une certaine empathie et l'idée d'humains considérés comme une fin et non seulement comme un moyen) . La seule proposition indéniable est « *Ajoutez à cela que les hommes **sans un recours** à d'autres pourraient à peine sustenter leur vie et cultiver leur âme* ». Une reformulation plus complète de T.P. 2-15 permet de préciser ce que peut être le « recours à d'autres » :

T.P. 2-15 alt : « *Ajoutez à cela que les hommes **sans un recours** à d'autres pourraient à peine sustenter leur vie et cultiver leur âme. Ce recours peut consister (1-) en une exploitation pure et simple d'autres (par certains les considérant seulement comme des moyens et en ne reconnaissant que pas ou peu les nécessités de leur nature) ou consister (2-) en un « secours mutuel » caractérisé par « reconnaître et prendre en compte mutuellement les nécessités de la nature de chacun »....E1-D7 (définition de la libre-nécessité) vaut pour chacun et donc pour l'autre humain considéré comme une fin, ce que chacun se considère, et pas seulement comme un moyen). ..d'où nous concluons que le droit naturel pour tous ne peut guère se concevoir que là où les hommes se reconnaissent des droits communs* ».

Le soucis du bien et de « *droits communs* » procède généralement d'une volonté générale. Il n'en est pas de même de l'autre type de recours évoqué dans ce T.P. 2-15 alt. Nous pouvons supposer que l'exploitation pure et simple d'autres par certains procède de la volonté particulière de ces derniers. Ceci conduit à un complément à T.P. 2-16.

T.P. 2-16 : « *Du reste, tout ce qui lui est commandé par la **volonté générale**, il est tenu d'y obéir, et (par l'article 4 du présent chapitre) on a le droit de l'y forcer.* ».

T.P. 2-16-bis : « *Du reste, tout ce qui lui est commandé par une **volonté particulière**, il n'est pas tenu d'y obéir, et on n'a pas le droit de l'y forcer.* ».

Nous supposons, par exemple, qu'il y a expression d'une « volonté générale » si le commandement est décidé de manière démocratique, les prémisses, conduisant raisonnablement à ce commandement, étant acceptées. Nous supposons qu'il y a volonté particulière dans le cadre, par exemple, d'un contrat de travail, contrat de subordination. Si les prémisses conduisant raisonnablement ou non au commandement ne sont pas acceptées par le gouverné, celui-ci doit au moins pouvoir se démettre au lieu de se soumettre, poussés par des affects de révolte ou d'indignation.

T.P. 3-3 : « *L'homme, en effet, dans l'ordre social comme dans l'ordre naturel, agit d'après les lois de sa nature et cherche son intérêt.....celui qui se détermine à obéir à tous les ordres de l'État, soit par crainte de sa puissance, soit par amour de la tranquillité, celui-là, sans contredit, pourvoit*

comme il l'entend à sa sécurité et à son intérêt. ».

Dans cette proposition, État civil et État naturel ne sont pas distingués (« *dans l'ordre social comme dans l'ordre naturel* ») et l'action d'obéissance est poussée par des affects : désir, crainte, peur, etc.. Notons que dans cette proposition, les affects mentionnés (« *crainte de sa puissance* » ou « *par amour de la tranquillité* ») ne sont ni liés à la nature du « recours » évoqué dans T.P. 2-15 alt, ni à l'ordre donné par l'État. Pourtant, pour quelqu'un qui « *cherche son intérêt* », aussi bien le type de recours que tout ordre de l'État doivent être inspirés par des prémisses auxquelles il adhère, entre autre celles en rapport avec « *sa sécurité et son intérêt* ». En particulier, il peut y adhérer si les prémisses en question lui semblent être inspirées par des nécessités de sa nature (donc en accord avec « *les lois de sa nature* »). S'il n'adhère pas à cet ordre d'une institution humaine (en particulier parce que cet ordre n'est pas conforme aux « *lois de sa nature* » auxquelles l'exercice de sa libre-nécessité lui permet de tenir compte), il peut certes obéir poussé par les deux affects souvent puissants évoqués par Spinoza (« *crainte de sa puissance* » ou « *par amour de la tranquillité* »), mais pas forcément, car « *il n'est pas obligé de* » comme Spinoza l'écrit dans T.P. 11-4 : de multiples comportements de refus sont possibles, du plus frontal (hubris grecque) au plus discret et détourné, l'air de rien (métis chinoise).

T.P. 3-3 doit donc être complété en T.P. 3-3 bis pour tenir compte de la discussion ci-dessus.

T.P. 3-5 : « *le corps de l'État devant agir comme par une seule âme, et en conséquence la volonté de l'État devant être tenue pour la volonté de tous, ce que l'État déclare juste et bon on le doit considérer comme déclaré tel par chacun. D'où il suit qu'alors même qu'un sujet estimerait iniques les décrets de l'État, il n'en serait pas moins tenu de les exécuter.* »

L'énoncé « *le corps de l'État devant agir comme par une seule âme...* » relève d'un désir de Spinoza dont la conséquence est *volonté de l'État = volonté de tous* allant jusqu'à conférer à l'État le pouvoir de *déclarer* ce qui est « *juste et bon* ». Autrement dit, le désir de Spinoza est que la raison de l'État (raison partagée à priori par ses gouvernants) soit la raison de chacun et les prémisses de cette raison soient les prémisses de chacun, prémisses sur lesquelles se fondent les jugements « *juste et bon* » ou « *injuste et mauvais* ». A minima, ces prémisses devraient être compatibles avec les nécessités de la nature de chacun. Un sujet estime « *inique* » (« *injuste et mauvais* ») les décrets de l'État, (1-) soit parce qu'il estime qu'ils sont en contradiction avec les prémisses de l'État, dont celles adéquates avec les nécessités de sa nature de sujet, (2-) soit en contradiction avec ses propres prémisses, notamment en contradiction avec celles qu'il perçoit comme procédant des nécessités de sa nature. En tout état de cause, un décret de l'État qui compromet les nécessités de la nature de ses sujets ne peut être respecté que par la soumission du fait de la « *crainte de sa puissance* » ou « *par amour de la tranquillité* », soumission qui peut être révélatrice d'un conatus relativement faible.

T.P. 4-5 : « *la Cité n'admet dans son pouvoir d'autre limite que celle que l'homme observe à l'état de nature, pour rester son propre maître ou ne pas agir en ennemi de lui-même, ne pas se détruire* » puis « *si l'État est tenu de maintenir dans son propre intérêt certaines règles, certaines causes de crainte et de respect, ce n'est pas en vertu des droits civils, mais en vertu du droit naturel Quant aux droits civils, ils dépendent du seul décret de l'État, et l'État par conséquent n'est tenu, pour rester libre, que d'agir à son gré, et non pas au gré d'un autre ; rien ne l'oblige de trouver quoi que ce soit bon ou mauvais que ce qu'il décide lui être bon ou mauvais à lui-même* »

Lorsqu'il s'agit d'assurer sa pérennité (effort de persévérer dans son être) L'État, autant vis à vis de ses sujets que vis à vis d'autres États, n'est régi que par les lois naturelles, les nécessités de sa nature. La prémisses politique fondamentale est « *rien n'est pire, pour quiconque, que la disparition de cet État civil* ». Ce conatus, effort à persévérer dans son être, de l'État s'incarne dans le conatus similaire de ses gouvernants.

T.P. 4-6 : « *Quant aux contrats ou aux lois par lesquelles la multitude transfère son droit propre aux mains d'une assemblée ou d'un homme, **il n'est pas douteux qu'on ne doive les violer, quand il y va du salut commun** ; mais dans quel cas le salut commun demande-t-il qu'on viole les lois ou qu'on les observe ? c'est une question que nul particulier n'a le droit de résoudre (par l'article 3 du présent chapitre) ; ce droit n'appartient qu'à celui qui tient le pouvoir et qui seul est l'interprète des lois.* ».

T.P. 4-39 : « *Pour ce qui touche les citoyens, il est évident..... que chacun d'eux est tenu d'obéir à tous les ordres du Roi ou aux édits promulgués par le grand Conseil ... ; cette obéissance est de rigueur, alors même qu'on croirait absurdes les décrets de l'autorité, et l'autorité a le droit d'user de la force pour se faire obéir.* ».

T.P. 3-9 : « *..Car il est certain que les hommes tendent naturellement à s'associer, dès qu'ils ont une crainte commune ou le désir de venger un dommage commun*

T.P. 6-1 : « *si une multitude vient à s'assembler naturellement et à ne former qu'une seule âme, ce n'est point par l'inspiration de la raison, mais par l'effet de quelque **passion commune, telle que l'espérance, la crainte ou le désir de se venger de quelque dommage**.....Or comme la crainte de la solitude est inhérente à tous les hommes, parce que nul, dans la solitude, n'a de forces suffisantes pour se défendre, ni pour se procurer les choses indispensables à la vie, c'est une conséquence nécessaire que les hommes désirent naturellement l'état de société⁴⁹... ».*

Nous notons d'emblée une contradiction entre T.P. 4-6 et 4-39 d'une part, et T.P. 3-9 et 6-1 d'autre part, surtout si l'on considère que l'association ou l'assemblée évoqués dans T.P. 3-9 et 6-1 se constitue forcément dans un État civil existant, l'abstraction État de nature n'étant pas retenue. Dans T.P. 4-6 (à propos de salut commun) et dans T.P. 4-39 (à propos de lois absurdes), Spinoza écrit que le simple citoyen doit obéir de force ou de gré poussé par l'affect provoqué, ex : par « *crainte de sa puissance* » ou « *par amour de la tranquillité* » (T.P. 3-5), alors qu'il écrit dans T.P. 3-9 et 6-1 que le citoyen est poussé à s'associer à d'autres pour se venger d'un préjudice commun et qu'il écrit, T.P. 11-4, qu'à tout le moins, « *on n'est pas obligé de* ». Lorsque la vengeance est collective, nous proposons le terme « se révolter » contre ceux dont les affections ont causé ce préjudice commun (*Remarque : il faudrait définir les agissements individuels (vengeance) ou collectifs (révolte) plus ou moins acceptés politiquement et socialement dans un État civil*). Quant à l'association, elle peut se faire autours d'une organisation sociale déjà existante (ex : syndicat) ou être constituée ad hoc. En nous appuyant sur l'annexe « de « *nécessités de sa nature* » à lois « *naturelles* » et civiles » de l'[article \(A-1\) Argumentation pour des raisons multiples à propos d'une chose](#), nous assimilons remise en cause du salut commun, lois absurdes et préjudices communs à une remise en cause des nécessités de la nature de nombre de citoyens, nécessités de leur nature pris en compte dans les prémisses de leur propres raisons. Cette remise en cause des nécessités de la nature de nombre de citoyens par l'État civil peut exister dès l'origine si les prémisses fondamentales de l'État civil sont fondées sur celles des dominants ayant mis en place cet État de droit et non sur les nécessités de la nature du plus grand nombre ou des plus fragiles.

Même si l'on suppose, comme Spinoza le désire, que les prémisses de l'État civil procèdent des nécessités de la nature du plus grand nombre ou des plus fragiles, il peut se faire aussi que certaines lois soient contraires à ces prémisses fondamentales car fondées sur les nécessités de la nature ou les affects des gouvernants qui les promulguent, gouvernants peut-être désireux de se conformer aux prémisses de l'État mais dont les affects du moment peuvent procéder de l'imitation des affects (ex : lobbies et copinage) ou de la puissance d'une multitude particulière (ex : les entreprises

49 Voir la note 83 de la trad du T.P. par Appuhn : « *L'état social n'est donc rien d'autre que l'état "naturel" de l'homme* »

mondialisées), affectés du moment procédant également de leurs propres prémisses poussées entre autre par leur conatus et les nécessités de leur nature. Bref, les affects du moment peuvent grandement pousser les gouvernants à ignorer les prémisses de l'État et donc à ignorer par la même les nécessités de la nature des gouvernés .. et provoquer chez eux des désirs de vengeance de ce préjudice ou de désir de remettre les choses en cohérence avec les prémisses de l'État ou plus complètement de changer les prémisses de l'État civil.

T.P. 7-1 : « ..car les fondements de l'État doivent être considérés comme les décrets éternels du Roi, de sorte que si le Roi vient à donner un ordre contraire aux bases de l'État, ses ministres lui **obéissent encore en refusant d'exécuter ses volontés.** » ou (trad Appuhn) « car les principes fondamentaux de l'État doivent être regardés comme des décrets éternels du roi, de telle façon que ses serviteurs lui **obéissent en réalité quand ils refusent d'exécuter les ordres donnés par lui parce qu'ils sont contraires aux principes fondamentaux de l'État** ».

Seuls ceux dans le cercle du pouvoir peuvent s'opposer, refuser d'obéir ... en obéissant aux prémisses (« bases de l'État » ou « principes fondamentaux ») de l'État civil. Spinoza convient que le Roi peut agir selon d'autres prémisses, les siennes. Implicitement (mais explicitement en T.P. 7-30 à propos du royaume d'Aragon puis dans T.P. 8-20) Spinoza convient alors que des contre-pouvoirs ou pouvoirs de contrôle doivent veiller au respect des prémisses de l'État, bien souvent en concurrence avec les prémisses des puissants, dont les gouvernants.

T.P. 7-2 : « nulle condition n'est plus misérable que celle d'une Cité, la meilleure des Cités, qui commence à s'effondrer, si elle ne tombe tout d'un coup, et qui se précipite dans la servitude » .. »Mais si je montre que les principes fondamentaux de l'État monarchique énoncés dans le chapitre précédent sont solides et ne peuvent être renversés, sinon en provoquant l'indignation de la plus grande partie de la population armée ».

« l'indignation de la plus grande partie de la population » aura une intensité en fonction de la prise en compte par l'État civil des nécessités de la nature de la population aussi bien dans les prémisses que dans leur mise en œuvre, indignation nourrie de la crainte que ces nécessités soient oubliées ou bafouées par une désorganisation de l'actuel État civil, ou par un autre État civil.

Désirs dans les écrits de Spinoza

Les écrits de Spinoza sont des édifices d'idées qui se tiennent, l'Éthique étant même « démontrée selon la méthode géométrique »⁵⁰. L'Éthique repose donc sur des prémisses (définitions, axiomes, postulats,) à l'instar de la géométrie d'Euclide, modèle de raison pour Spinoza. En se fondant sur nos deux premiers chapitres, nous considérons que ces prémisses (1-) sont fondées sur ce que Spinoza perçoit comme étant des nécessités de la nature, ou (2-) sont poussées par ses affects, ses désirs⁵¹.

Nous proposons dans ce chapitre de discerner quelques prémisses poussés par ses affects. Pour ce discernement, Spinoza nous propose lui-même des outils appropriés : les 3 genres de connaissances dans l'Éthique et les 4 modes de perception de la connaissance dans le T.R.E. (voir le chapitre « Genres de connaissance et modes de perception de l'entendement »).

Dans le chapitre précédent, nous avons montré que les organisations politiques proposées par Spinoza dans le T.P. sont fondées sur des prémisses « secours mutuel », « soucis du bien commun » afin de contribuer à l'objectif suivant désiré par Spinoza : une société instituée pour ne « pas être

50 Traduction de Guérinot

51 Comme noté dans notre thèse de raisons multiples, des prémisses poussées par des affects intenses peuvent être perçues par celui qui les éprouve comme procédant de la nécessité de sa nature.

précipitée dans la tyrannie et pour que la paix et la liberté des citoyens demeurent inviolées »⁵². En considérant l'Éthique, nous montrons dans ce chapitre combien ces prémisses semblent être désirées par Spinoza sans pour autant être désirables par tous.

Ce chapitre analyse également le désir de Spinoza d'entendement de l'essence de toute chose accompagné du désir de vivre sous la conduite de la raison,

Ce chapitre analyse enfin la décision, toute décision dont celle de décider d'une action et pas d'une autre et surtout la décision de juger telle chose bonne et telle autre mauvaise, « vraie » ou « fausse » et ce pour montrer le bien-fondé et la grande pertinence du scolie de E3-P9⁵³.

Désir d'un État civil « secours mutuel » et « justice sociale »

Le désir de Spinoza que chacun, dont lui-même, qu'une société, qu'un État (monarchique, aristocratique, démocratique, 3 variantes d'État étudiées dans le T.P.) puissent se comporter selon des principes de « bien commun », « de secours mutuel », de justice et d'amour, le tout sous la conduite de la raison est mis en évidence en analysant les écrits (T.T.P., T.P., Éthique) de Spinoza :

34 citations (dont 12 dans E4) font explicitement un lien entre Raison et des énoncés exclusivement dans le même registre : « délivrer d'une commune misère », « biens communs », « salut commun », « secours mutuel », « intérêt d'autrui », « esprit de justice et charité », etc.

15 citations (dont 3 dans E4) font explicitement un lien entre passion et des énoncés exclusivement dans le même registre : « opprimer », « tord fait à autrui », « avare, envieux, ambitieux », « bien particulier », « amour de la gloire », « haine, colère, mépris, etc.... ».

Dans l'[article \(A-1\) Argumentation pour des raisons multiples à propos d'une chose](#), nous montrons l'absence d'argumentation respectant les 7 axiomes de E1 pour « prouver » ce lien entre Raison et énoncés moraux. Que Spinoza écrive que la raison de chacun le conduise à l'aide mutuelle et à la justice signifie simplement que les prémisses de son édifice logique à propos de l'État civil, poussées par ses affects, contiennent de tels principes de vie en société car il les désire, et il les désire peut-être pour un autre désir, celui exprimé dans le sous-titre du T.P., à savoir pour ne « *pas être précipitée dans la tyrannie et pour que la paix et la liberté des citoyens demeurent inviolées* ». Cela est certes le désir de bien des humains dominés ou qui craignent de l'être, mais d'autres, plutôt dominants ou désirant l'être, ont d'autres désirs, antagonistes à celui-ci, ex : un désir poussant à la prémisse « chacun pour moi ! ». Nous pouvons supposer que cette crainte de la tyrannie et ce désir de paix et de liberté d'une part, et ce désir de « chacun pour moi » d'autre part, sont deux désirs poussés par les mêmes prémisses fondamentales exposées par Spinoza, à savoir persévérer dans son être (conatus) en étant libre nécessaire, prémisses désirées tellement fondamentales qu'elles peuvent être perçues par Spinoza et tout un chacun comme nécessités de leur nature, ce qui laisse augurer des relations sociales potentiellement conflictuelles.

Les affects qui poussent Spinoza et bien d'autres à désirer de telles modalités de vie en société sont peut-être des affects similaires à ceux des animaux voulant également persévérer dans leur être et qui privilégient « *l'aide réciproque* » à « *la lutte réciproque* » comme le soulignent des naturalistes et zoologistes comme Darwin, Kropotkine et Kessler⁵⁴. Même si nous supposons que

52 Sous titre du T.P. Traduction Appuhn

53 « Il est donc établi par tout cela que nous ne faisons effort vers aucune chose, que nous ne la voulons, ne l'appétons ni ne la désirons, parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais, au contraire, que nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons, l'appétons et la désirons » (Traduction de Guérinot)

54 « L'idée de Kessler était que, à côté de la loi de la Lutte réciproque, il y a dans la nature la loi de l'Aide réciproque, qui est beaucoup plus importante pour le succès de la lutte pour la vie, et surtout pour l'évolution progressive des espèces. Cette hypothèse, qui en réalité n'était que le développement des idées exprimées par Darwin lui-même dans *The Descent of Man*, me

ces animaux sont conduits par une certaine raison, leur raison repose sur des prémisses poussées par leurs affects. Plus fondamentalement, il n'est pas sûr que les animaux s'attachent à vivre sous la conduite de la raison et pourtant ils privilégient « l'aide réciproque » à « la lutte réciproque ». Poussés par quoi ? Certainement leurs affects, mode supposé principal de leur attribut Pensée.

Désir d'entendement de toute chose et de sagesse

Spinoza désire vivre (être, penser, comprendre, agir) sous la conduite de la raison. Bien des affects peuvent pousser à vivre sous la conduite de la raison. En particulier, le désir de persévérer dans son être peut s'accompagner du désir de connaître les choses qui nous affectent ou de la crainte de l'imprévisible. Vivre sous la conduite de la raison, connaissance du 2. genre fondée sur la connaissance de tous les déterminismes, de toutes les affections entre les choses, peut donner l'impression de comprendre et même de prévoir. Chez Spinoza, ce désir d'entendement est poussé par un désir qui semble encore plus fort, désir d'une « *joie souveraine et durable* » et même désir d'atteindre la « *béatitude suprême* », la « *sagesse* ».

Dans les trois paragraphes suivants, nous explicitons les désirs d'entendement et de béatitude suprême et nous proposons une définition du sage en accord avec notre thèse de raisons multiples.

Désir d'entendement de l'essence des choses

Le désir d'entendement, plus prosaïque que celui de « *béatitude suprême* », est littéralement disséqué par Spinoza dans le T.R.E.

En effet, le prologue du T.R.E. est une analyse très fine de ce que désire Spinoza, analyse si bien construite qu'elle donne l'impression que la décision suite à cette analyse est rationnelle alors qu'elle est affective, et ce comme toute décision comme nous le montrons dans le chapitre suivant.

Spinoza désire éprouver une « *éternité de joie continue et souveraine* » (TRE.&1). Il trouve « *vaine et futile* » toute chose dont les affections peuvent provoquer, chez beaucoup d'autres, des affects de joie peut être intenses mais de courte durée. Dès TRE&1 il postule que l'objet qu'il recherche le conduit à renoncer à tout autre : « *objet qui fût un bien véritable par quoi l'âme, renonçant à tout autre, etc...* ». Dès TRE&1, après n'avoir porté que des jugements et évoqué qu'un affect de crainte (« *je voyais qu'aucune des choses, qui étaient pour moi cause ou objet de crainte* »), il fait part d'une première décision : « *je résolus enfin de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable* », décision uniquement poussée par les affects souhaités et les jugements évoqués (une chose est un « *bien véritable* » si elle suscite une « *éternité de joie continue et souveraine* », les autres choses étant « *vaines et futiles* ») et non précédée d'un argumentaire rationnel, d'une approche démonstrative fondée sur des nécessité de sa nature.

En TRE&2, il cite les choses « *vaines et futiles* » les plus communes d'après lui à savoir « *richesse, honneur, plaisir des sens* » en postulant de nouveau, pour ce qui le concerne, qu'il faudrait donc les abandonner pour s' « *appliquer sérieusement à quelque entreprise nouvelle* », sans encore préciser quelle est cette entreprise nouvelle.

Une « *explication* » est donnée en TRE.&3 : « *..chacun d'eux distrait l'esprit de toute pensée relative à un autre bien* ». Les préférences de Spinoza pour certaines joies autant que ses postulats d'exclusion, dont cette « *explication* » qui ne vaut que pour lui, sont les prémisses importantes de son édifice logique et de son raisonnement.

sembla si juste et d'une si grande importance, que dès que j'en eus connaissance (en 1883), je commençai à réunir des documents pour la développer » écrit Kropotkine dans « *L'Entraide, un facteur de l'évolution* » (1902 ; édition française 1906).

Puis, Spinoza ne fait que décrire plus précisément ce qu'il reproche à ces choses vaines et futiles que sont « richesse, honneur, plaisir des sens », bref « *choses périssables* » (TRE.&9) tout en concédant ensuite dans TRE.&11 « *si on les [ces choses] recherche comme des moyens, ils ne dépasseront pas une certaine mesure, et, loin de nuire, contribueront beaucoup à l'atteinte de la fin qu'on se propose ainsi que nous le montrerons en son temps* », comme quoi son postulat d'exclusion n'est pas léonin : l'arithmétique est assez floue pour tenir compte, au moins, des « nécessités de sa nature » (dans TRE.&17 (« *il est nécessaire que nous vivions* ») : (1-) avoir quelques moyens de vivre, (2-) quelques plaisirs quotidiens et (3-) un minimum de reconnaissance, ces 3 points étant explicités en TRE.&17).

Reprenant sa résolution de TRE.&1, Spinoza dit ensuite vouloir rechercher un « *bien véritable* » tout en relativisant « *une seule et même chose pouvant être appelée bonne et mauvaise suivant l'aspect sous lequel on la considère* » (TRE.&12), phrase ayant même signification pour nous que « *une seule et même chose pouvant être appelée bonne et mauvaise selon les prémisses de l'édifice logique mobilisé pour la considérer* » avec « **aspect** » = « *prémisses* » et donc plus en accord avec le scolie de E3-P9⁵⁵, les prémisses étant poussées in fine⁵⁶ par les affects.

Spinoza postule ensuite que pour lui la chose dont les affections lui provoqueraient les affects de joie qu'il désire est l'entendement de l'essence de toute chose (à partir de TRE.&19-4). Il s'agit bien d'un postulat, poussé par ses affects. En effet, aucune approche démonstrative ne permet de démontrer que parmi les choses citées (honneurs, richesses, plaisirs de la vie, entendement de toute chose) l'une soit meilleure que l'autre : l'appréciation faite est uniquement fonction de la nature et de l'intensité des affects escomptés être éprouvés par chacun du fait de son ingenium, dont ses affects sédimentés, mais aussi du fait d'affections relatives à l'imitation des affects ou à la puissance de la multitude. De plus, il n'y a pas que l'entendement de l'essence des choses qui procure la joie désirée par Spinoza. Pour d'autres, le même type de joie est provoquée par s'occuper d'un potager et d'un jardin d'agrément. Aucun raisonnement ne permet à priori de démontrer que l'entendement c'est « mieux » que le jardin, sauf un raisonnement dont les prémisses ont déjà pris en compte ce type de préférence (ex : occupation intellectuelle avec d'autres plutôt que manuelle et seul).

Désir de « *béatitude suprême* »

Le désir de « *béatitude suprême* », très tributaire de sa conception de Dieu, est mis en exergue par Spinoza dans le prologue de E2, l'appendice de E4 et la préface de E5. Ce désir inspire toutes les propositions de E5.

Ainsi dès le début de E2 : « *Je passe maintenant à l'explication des choses mais de celles-là seulement qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de sa **béatitude suprême**.* » et dans E4-Appendice Chap 4 : « *C'est pourquoi, dans la vie, il est utile en premier lieu de perfectionner l'entendement, autrement dit la Raison, autant que nous le pouvons, et en cela seul consiste la souveraine félicité ou la **béatitude de l'homme**. Car la **béatitude** n'est rien d'autre que la satisfaction même de l'âme,..... C'est pourquoi la **fin suprême de l'homme** qui est conduit par la Raison, c'est-à-dire le **souverain désir**, par lequel il s'étudie à régler tous les autres, est celui qui le porte à se concevoir de façon adéquate, lui-même et toutes les choses qui peuvent tomber sous son intelligence.* » et dans E5-préface : « *J'y traiterai donc de la puissance de la Raison, montrant ce que peut la Raison elle-même sur les sentiments, et*

55 « Il est donc établi par tout cela que nous ne faisons effort vers aucune chose, que nous ne la voulons, ne l'appétons ni ne la désirons, parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais, au contraire, que nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons, l'appétons et la désirons »

56 « in fine » car il peut y avoir emboîtements d'édifices logiques, quelques propositions de ceux en amont étant axiomes de ceux en aval, et les axiomes de l'édifice le plus en amont étant eux poussés par des affects et/ou ce qui est perçu comme « nécessité de la nature », dont la sienne.

ensuite ce qu'est la Liberté de l'Esprit, autrement dit la Béatitude. Et par là nous verrons combien le sage est plus puissant que l'ignorant. ».

Cette dernière citation nous incite à proposer une définition du sage.

Sagesse : conscience de multiples raisons

Le tout dernier scolie de E5 (E5-P42) suggère une définition du sage et de l'ignorant : « ..il apparaît combien le Sage est supérieur, et combien il est plus puissant que l'ignorant qui est poussé par ses seuls penchants. L'ignorant, en effet, outre qu'il est poussé de beaucoup de façons par les causes extérieures, vit en outre presque inconscient de soi-même, .. et des choses, et sitôt qu'il cesse de pâtre, il cesse en même temps aussi d'être... Le sage au contraire, en tant qu'il est considéré comme tel, comme son âme s'émeut à peine, mais que, ... il est conscient de soi-même, et des choses, ne cesse jamais d'être ».

Les citations, rappelées dans le paragraphe précédent, du prologue de E2, de l'appendice de E4, du prologue de E5 insistent sur la nécessité d'une connaissance de toute chose au moins du 2. genre pour accéder à la sagesse. L'hypothèse qu'il y ait plusieurs connaissances de toute chose du 2. genre renforce encore la pertinence de ce qui caractérise le sage, à savoir « *qu'il est considéré comme tel, comme son âme s'émeut à peine, mais que, ... il est conscient de soi-même, et des choses, ne cesse jamais d'être* ».

Au regard de l'entendement, nous proposons la caractéristique suivante du sage :

(1-) le sage a la capacité à poser ou à considérer différentes prémisses pour édifier ou entendre différentes raisons ou édifices d'idées qui se tiennent à propos de toute chose. « **Conscient de lui-même** [et des autres] » il a la capacité à **reconnaître (a-) les modes de perception** (ouïe dire ou les 3 autres.) mobilisés pour édifier ces idées, **(b-) les affects qui poussent** les prémisses⁵⁷ des différentes connaissances du 2. genre d'une chose singulière : les affects sédimentés (les siens lorsqu'il conçoit l'idée, sinon les affects de ceux qui ont conçu ou perpétuent l'idée) ou ceux provoqués par des affections du moment dont ceux procédant de l'imitation des affects ou de la puissance de la multitude ; « **Conscient des choses** », il a la capacité de percevoir toutes les nécessités de la nature de la chose, prises en compte ou non dans des prémisses.

Remarque : Le désir et la capacité du sage à considérer différentes prémisses pour édifier ou entendre différentes raisons ou édifices d'idées qui se tiennent à propos d'une chose est équivalent à percevoir cette chose et son essence selon différents attributs et pour chacun selon différents modes. Compte tenu de la définition de Dieu de Spinoza⁵⁸, cette exigence du sage procède d'un désir de quête de Dieu (c'est à dire nature) passant par le désir de percevoir le plus possible de ses attributs, d'appréhender le plus complètement possible son essence, en considérant les prémisses de tous les édifices d'idées « qui se tiennent » à propos de chaque chose.

(2-) le sage est en mesure de décider, avec prudence, entre ces différentes raisons, cette décision entre plusieurs raisons étant poussées in fine par ses affects, comme toute décision comme nous le montrons dans le chapitre suivant. Sa décision, selon ses affects, peut aussi bien privilégier la qualité et la rigueur de la raison « choisie » (prémisses crédibles et idées qui se tiennent) que les affects provoqués par le choix d'une raison ou d'une autre, ex : la réaction de la multitude est à craindre, même par le sage, s'il a « raison » un peu « trop » seul.

Dans une délibération habermassienne ou rawlsienne idéale dans laquelle tous les participants

⁵⁷ Rappel : connaître les prémisses de la connaissance du 2. genre d'une chose, c'est connaître l'essence de cette chose.

⁵⁸ E1-D6 : « par dieu, j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. »

sont sages, chaque sage s'attachera, dans un effort d'intersubjectivité (Habermas) ou sous un voile d'ignorance (Rawls) à la définition d'une position originelle (Rawls) ou de « *références communes, à des sortes d'évidences partagées pré-réflexives* » comme l'écrit I. Aubert⁵⁹ à propos d'Habermas.

Enfin, la posture du sage doit être celle du chercheur. Pour le chercheur « toutes les raisons se valent », du moins à priori. Cette posture n'a rien à voir avec celle prêtée à des individus désabusés, au contraire d'après notre thèse : chacun est susceptible d'être attaché affectivement à sa raison à propos d'une chose, surtout si cette chose a trait à une nécessité de sa nature. Par contre, le chercheur, comme le sage, s'attache à considérer la raison de chacun et ce peut être avec les outils « spinozistes » que nous proposons.

Décision toujours poussée par les affects

Ce chapitre analyse la décision, toute décision dont celle de décider d'une action et pas d'une autre, et surtout la décision de juger telle chose bonne et telle autre mauvaise, telle idée « vraie » ou « plausible » et telle idée « fausse ». Cette analyse montre la grande pertinence et le bien-fondé du scolie de E3-P9⁶⁰.

L'introduction du TRE donne un bon exemple d'une décision poussée par un fort désir sans être argumentée par une raison, connaissance du 2. genre : le désir d'éprouver une joie « *souveraine et durable* », désir bien plus fort que celui d'éprouver une joie intense mais brève. Ce désir pousse Spinoza à rejeter toute chose qui, d'après lui, ne provoque pas une telle joie (Argent, honneur, plaisir des sens) et désirer la chose qui, d'après lui, provoque la joie désirée : l'entendement de l'essence des choses.

Le désir d'éprouver une joie « *souveraine et durable* » et le désir d'entendement de l'essence des choses pour espérer éprouver une telle joie ne procède d'aucune argumentation. Ça ne se discute pas. D'autres que Spinoza peuvent désirer des joies intenses même brèves et ceux qui désirent, comme Spinoza, éprouver une joie « *souveraine et durable* » peuvent avoir le désir de cultiver leur jardin pour l'éprouver.

La géométrisation des affects (en type, intensité et durée) n'a qu'un objectif descriptif pour clarifier ses idées à ce propos et se faire comprendre, mais n'est en rien argumentative. Nous pouvons également spéculer que Spinoza est entièrement « libre-nécessaire » et qu'il n'est pas affecté par d'autres, encore qu'il éprouve également le désir d'être entendu et de partager son entendement avec d'autres dans TRE&14⁶¹ ce qui est un désir assez courant dans une communauté scientifique, désir poussant fréquemment à l'imitation des affects (désir d'appartenance ?) se traduisant par adhérer à ses concepts ou notions communes et à s'opposer à ceux d'une autre chapelle d'une manière perçue parfois comme affective.

Ce prologue du TRE montre un raisonnement de Spinoza fondé sur une géométrisation de l'affect de joie (joie plus ou moins intense et plus ou moins longue, les joies intenses mais courtes étant jugées « *vaines et futiles* » sans démonstration). Ce n'est en rien une approche démonstrative, axiomatique déductive. Ce prologue du TRE montre un cheminement poussé de bout en bout par les affects de Spinoza : désir d'entendement « véritable », celui de l'essence des choses, et de partager

59 Isabelle Aubert, « Sujet et intersubjectivité », Trajectoires [En ligne], 2 | 2008, mis en ligne le 16 décembre 2009

60 Scolie de E3-P9 : « *Il est donc établi par tout cela que nous ne faisons effort vers aucune chose, que nous ne la voulons, ne l'appétons ni ne la désirons, parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais, au contraire, que nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons, l'appétons et la désirons* » (Traduction de Guérinot)

61 TRE&14 : « *car c'est encore une partie de ma félicité de travailler à ce que beaucoup connaissent clairement ce qui est clair pour moi, de façon que leur entendement et leur désir s'accordent pleinement avec mon propre entendement et mon propre désir* »

celui-ci, désir pour lui bien plus intense que d'autres désirs tout en n'ignorant pas la nécessité de vivre. Dans ce prologue du TRE, aussi bien la réflexion que la décision sont poussées par les affects et, un peu, par des nécessités de sa nature.

Pour d'autres personnes avec des désirs d'affects de joie différents de ceux de Spinoza, la même explication peut être donnée. Ceci montre d'ailleurs qu'il n'y a pas de raison unique qui nous conduirait tous, si nous étions raisonnables, à désirer certaines choses mais pas d'autres : il y a différentes choses qui peuvent provoquer les affects de joie que nous désirons, ces désirs étant présents au préalable dans les prémisses des édifices logiques élaborés pour argumenter et pour tenter de vivre ces affects souhaités sous la conduite de sa raison.

Ainsi, dans une société libérale et « humaniste » (le tout gravé dans un État de droit que nous supposons libre et avec une saine émulation non faussée), certains désirent des affects de joie intenses provoqués par les honneurs (ex : Champion du monde), la production de richesse avec ou sans accumulation (entrepreneur « premier de cordée ») et espèrent y parvenir grâce à leur mérite et à l'égalité des chances garantie par le système éducatif de cet État de droit. D'autres préfèrent éprouver des joies moins intenses, plus durables, nécessitant un effort constant mais dont les fruits peuvent être partagés, et choisissent alors de cultiver un jardin d'agrément ou potager ou de faire de la recherche en S.H.S. ou en sciences dures.

Bref, ce n'est pas la raison qui décide Spinoza à rechercher la joie dans l'entendement de l'essence des choses, pas plus que pour d'autres qui décident, poussés également par leur corps et leur ingenium, à rechercher la joie dans la réussite sportive, industrielle, financière ou commerciale, ou simplement à cultiver leur jardin année après année ou à faire de longues randonnées pédestres.

Dans la perspective d'un choix ou d'une action, la séquence réflexion et décision est poussée par des affects de volition (de désir à appréhension), parfois de réaction (d'acceptation à révolte ou indignation), affects dont les conséquences sont assez aléatoires (E3-D1)⁶² selon Spinoza.

Nous soutenons que même si la réflexion est faite beaucoup plus sous la conduite de la raison que dans le prologue du TRE (par exemple à propos de 2 choses dont les affections provoquent des affects de joie assez similaires tel « cultiver son jardin » et « percevoir l'essence des choses »), à savoir en construisant un édifice logique dont les prémisses sont in fine poussés par les affects, aboutissant à différentes alternatives d'actions, le choix et décision d'action sont poussés par les affects⁶³. Cela est particulièrement visible lorsque la réflexion, dans le cadre d'une délibération même habermassienne impliquant plusieurs parties prenantes, conduit à devoir décider d'une action commune. Cela est d'autant plus visible si l'on tient compte d'une rationalité toujours limitée⁶⁴ ou de possibilités d'actions beaucoup plus frustes que la finesse du raisonnement. C'est aussi pour cela qu'il est difficile de situer la décision : est elle encore dans la réflexion ou déjà dans l'action ? Ou plutôt dans un entre-deux qui ne peut être décrit rationnellement avec certitude : avec les affects (affects sédimentés de notre ingenium et ceux causés par les affections du moment), il y a toujours de l'aléatoire, quand bien même la réflexion et la justification sont sous la conduite de la raison. Ce sont les affects de volition (désir, appréhension) ou de réaction (acceptation, soumission, indignation, révolte, etc..) qui poussent à trancher pour telle chose, et bien sûr pas une « volonté » de libre-arbitre que semblerait suggérer la réflexion, surtout déductive.

62 E3-D1 : « J'entends donc ici par le nom de Désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, lesquels sont variables suivant la constitution variable d'un même homme, et souvent opposés les uns aux autres, au point que l'homme est entraîné de diverses façons et ne sait où se tourner. »

63 La proposition d'Aristote (EàN) « choix **accompagné** de raison et de réflexion » peut être compris dans ce sens ; accompagner n'est pas diriger : le choix n'est pas conduit par la raison, mais est poussé par les affects (si non, par quel mode?), même si la réflexion préalable et la justification a posteriori sont faites sous la conduite de la raison .. qui accompagne.

64 Incertitudes sur le résultat attendu, notamment du fait des affects des autres, incertitudes prises en compte avec nos propres affects de crainte, de désir nous poussant à « choisir » une stratégie ou une autre (bayésienne, minimax, maximin)