

La notion de *fluctuatio animi* chez Spinoza

Hervé Maillochon¹

Introduction

La proposition III 17 de l'*Ethique* énonce la chose suivante :

“ Si nous imaginons qu’une chose, qui nous affecte habituellement d’un affect de Tristesse, a quelque ressemblance avec une autre, qui nous affecte habituellement d’un affect de Joie de grandeur égale, nous aurons cette chose en haine et en même temps nous l’aimerons ”².

Dans le scolie intervient une notion dont le statut ontologique est pour le moins étonnant :

“ Cet état de l’esprit (Mentis) qui naît de deux affects contraires, s’appelle un flottement de l’âme (animi vocatur fluctuatio...) ”.

Qu’est-ce donc que ce “ flottement ” de l’âme ?

Répondre immédiatement à cette question est complexe puisqu’elle implique plusieurs difficultés. Ceci tient au fait que l’horizon sur lequel se détache cette notion, c’est la connaissance du premier genre, dont le statut est quelque chose de paradoxal chez Spinoza, suivant que l’on se place du point de vue de ce qui pour l’homme se constitue d’abord comme expérience du monde, ou bien du point de vue de ce qui est en vérité, et qui n’est explicitement accessible qu’au Livre V de l'*Ethique*. Car puisque notre expérience n’est d’abord qu’une constellation d’images, du fait de notre complexion propre, il semble qu’en

¹ Agrégé de philosophie, Hervé Maillochon enseigne au lycée Jean Hinglo du Port à la Réunion.

² Suivant la traduction de B. Pautrat, Seuil, 1988.

soi elle n'ait pas d'être ; néanmoins on ne saurait tout à fait la compter pour rien, puisque c'est précisément *notre* expérience, c'est-à-dire ce au sein de quoi seulement quelque chose pour nous consiste. Ainsi nous ne rencontrons d'abord le monde qu'au sein d'une sphère qui ne peut pas ne pas dessiner les contours de notre servitude, parce que nos images ne peuvent pas ne pas engendrer passions et illusions, c'est-à-dire toujours au fond de la Tristesse : on comprend aisément dès lors que le seul problème de Spinoza est : comment en sortir ? Or, c'est dans cet espace déjà problématique qu'apparaît la *fluctuatio animi*, qui peut attirer l'attention à plus d'un titre :

- Premièrement et du point de vue conceptuel, une notion qui semblait bannie du vocabulaire de Spinoza fait soudain sa réapparition. On sait en effet l'enjeu de la substitution à laquelle il procède en écrivant "esprit" dans l'*Ethique* (*Mens*) et non "âme". A travers cette substitution, nul doute qu'il s'agisse pour lui de s'écarter d'une notion lourdement chargée de connotations suspectes, quelles soient philosophiques et/ou religieuses, qu'il s'agisse de la thématique cartésienne de sa substantialité, ou bien de la perspective judéo-chrétienne de son immortalité. C'est donc logiquement que l'on trouve au deuxième Livre de l'*Ethique* un *De Mente* et non un *De Anima*, qui sont pourtant légion depuis l'Antiquité, et particulièrement au XVII^e siècle ¹. Si alors c'est bien l'esprit qui "flotte", pourquoi Spinoza n'écrit-il pas *fluctuatio mentis* ? Or le texte dit *animus* et non *anima*, et *animus* dit autre chose qu'*anima* : *anima* en effet comme chacun sait, traduit le grec *psuchè*, et a le sens de souffle, de vent, de principe incorporel de vie, par là il ne désigne que très métaphoriquement une faculté spirituelle. *Animus* est beaucoup plus explicite : c'est certes l'âme, mais au sens de l'esprit, du caractère voire du cœur, même si rien dans l'usage qu'en fait Spinoza ne renvoie à l'acception pascalienne du terme, explicitement contraire à l'ordre de la raison. On comprend donc assez mal pourquoi une *fluctuatio animi* vient se substituer à une éventuelle *fluctuatio mentis* ² : doit-on entendre par *animus* une sorte de moyen terme entre *intellectus* et *anima* ? Doit-on comprendre que *animus* désigne l'entendement mais en tant qu'il est encore soumis à l'ordre de l'affectivité ? C'est en tout cas l'un des enjeux de la notion.

- Or et deuxièmement, Spinoza ne la définit pas avec une extrême précision ; qui plus est elle apparaît peu dans le Livre III, elle disparaît, du moins en apparence, du Livre IV, et ne reparaît qu'en quelques occasions au Livre V. Tout cela nous autoriserait donc à conclure que nous serions en présence d'une notion mineure ou accessoire. Pourtant dès que l'on tente de la circonscrire, on s'aperçoit qu'elle redouble le statut paradoxal de la connaissance du premier genre, autrement dit qu'elle nomme également quelque chose de l'ordre d'un non-être relatif, se manifestant ainsi comme tout à fait étrange dans le dispositif conceptuel de l'*Ethique*. Car si en effet à l'esprit humain s'attache de prime abord une complète confusion, qui désigne le degré de son ignorance quasi totale, nous verrons que la *fluctuatio animi* est en quelque sorte le prolongement de cette cécité de l'esprit.

Ainsi d'une part, l'engendrement démonstratif qu'est l'*Ethique* fait apparaître en son fil directeur une notion très floue, dont nous verrons que la particularité est de nommer quelque chose qui est ontologiquement impossible. Mais d'autre part, elle rend parfaitement intelligible l'aberration plus radicale encore selon laquelle la pure expressivité de Dieu en vient à s'étrangler dans l'un de ses modes -l'homme-, pour s'engluer dans une affectivité complexe et contradictoire, synonyme de servitude. Pourtant on pourra faire apparaître - et ce

¹ Pour plus de précision on peut se rapporter à la présentation des *Passions de l'âme* de Descartes par Henri Gouhier (Classiques Garnier, Tome III), où sont nommés un certain nombre d'exemples, quoique la liste ne soit pas exhaustive.

² Par exemple A. Tosel choisit manifestement de passer outre le problème et garde "esprit" comme traduction de *animus* : *Transitions éthiques et fluctuations de l'esprit dans la pensée de Spinoza*, in *Architectures de la raison*, Mélanges offerts à A. Matheron, textes réunis par P.F Moreau, ENS Editions (Fontenay), 1996.

sera le revers de cet aspect immédiatement étonnant voire contradictoire -, comment de ce cheminement au cœur de la mécanique du jeu des affects et de l'asservissement misérable qu'elle implique, par la *fluctuatio animi* peuvent être dégagées les voies d'une libération.

Que signifie donc cette notion, quel est son statut ontologique et quels sont ses enjeux philosophiques propres ? C'est à ces questions que nous voudrions tenter de répondre.

I. L'esprit, le corps, l'affection et l'affect

Expliquer la notion de *fluctuatio animi* suppose que soit déjà compris ce que peuvent être des affects contraires, et pour commencer ce que c'est qu'un affect, et particulièrement ce que sont Joie et Tristesse, ainsi que Amour et Haine. Mais avant cela il faut saisir comment une chose peut nous affecter et comment peut naître un affect, par quoi il faut définir ce que c'est qu'imaginer une chose, condition sans laquelle on ne saurait expliquer ce que peut signifier qu'une chose puisse ressembler à une autre. Enfin encore en amont, il faut remonter jusqu'à ce qu'est l'esprit pour Spinoza, et partant à ce qu'est le corps, ainsi qu'au rapport qui les concerne. Mais ce retour dans la chaîne démonstrative doit également expliciter d'autres éléments que présuppose la suite du scolie de III 17 : en effet Spinoza y affirme que la *fluctuatio animi* “...est à l'affect ce qu'est le doute à l'imagination”, nous renvoyant à II 44 sc, pour finir par dire que la différence entre la *fluctuatio animi* et le doute n'irait “que du plus au moins”, ce à quoi il va falloir également s'affronter, puisque de tous ces éléments en amont dépend l'intelligibilité de cette notion, ainsi que celle, en aval, de ses enjeux.

Rappelons donc que pour Spinoza un esprit et un corps sont des modes d'être, c'est-à-dire une modification d'attributs infinis en leur genre, la pensée et l'étendue, parmi une infinité d'autres qui nous sont inconnus, tous exprimant l'essence d'une unique substance infiniment infinie : Dieu. Cette expression plurielle n'est évidemment nullement contradictoire avec l'unicité substantielle, celle-ci enveloppant celle-là, qui donc la développe. Ces attributs infinis en leur genre - seule la substance est infiniment infinie - peuvent être dits parallèles¹, en tant qu'ils s'expriment dans un ordre identique sans interférer mutuellement, ce qui exclut tout autre causalité que celle immanente de Dieu à tout ce qui est. Ainsi les attributs constituent l'essence de Dieu, et impliquent les essences des modes finis, par quoi s'articule le passage de l'absolument infini au fini, via l'infini en son genre qu'est l'attribut, ou pour employer un autre vocabulaire, le passage de la nature naturante à la nature naturée. Toute affection de la substance, par définition intégralement active puisqu'en Dieu rien ne saurait pâtir, est donc toujours identiquement affection dans tous les attributs simultanément. Mais si toute affection de Dieu renvoie à son absolue puissance d'exister et d'agir exprimée par tous les attributs, puissance qui comprend la pensée, cette absolue puissance n'est pourtant qu'une partie de l'absolu, puisqu'en même temps qu'il est infinie puissance d'exister et d'agir il est infinie puissance de penser. Ceci signifie qu'à l'attribut pensée s'attache un privilège particulier. En effet à tout mode dans un attribut correspond une idée dans l'attribut pensée, qui le représente : voilà ce que Spinoza appelle un individu. Dès lors l'attribut pensée contient autant d'idées qu'il y a de modes dans tous les attributs. On n'en déduira pas une causalité efficiente entre le mode de l'étendue et son idée, mais au contraire une correspondance entre des séries indépendantes. Dieu produit toute chose, et c'est là son absolue puissance d'exister et d'agir qu'expriment tous les attributs, mais il les produit comme il se comprend, et c'est là son absolue puissance de penser, autrement dit son entendement infini, qu'exprime l'attribut pensée. L'entendement infini de Dieu est donc

¹ Suivant le mot de Leibniz.

constitué par une infinité d'idées. Les idées qui constituent notre esprit correspondent à ce dont elles sont les idées, c'est-à-dire les corps qui constituent mon corps : à ce titre l'idée et le corps que je suis sont une seule et même chose, une seule et même modification, prise sous deux attributs différents, mais il y a dans l'attribut pensée l'idée de l'idée que je suis ainsi que celle de mon corps.

De là peut se déduire le rapport entre puissance et essence. La puissance de Dieu se produit comme multiplicité via les attributs, c'est-à-dire comme infinité d'essences qui toutes conviennent entre elles et qu'expriment certains modes finis existants, puisque toute essence n'a pas nécessairement de parties extensives. Or si nous sommes une essence, à laquelle s'attache un certain degré de puissance ou de perfection (comme à toutes les autres du reste, y compris celles qui n'ont pas l'existence mais n'en sont pas moins actuelles), nous ne le savons pas immédiatement. Nous connaissons l'existence de notre corps, puisque l'idée que nous en avons est l'idée de *ce* corps, plus précisément, c'est l'immédiateté de la perception de notre corps qui fait que nous en avons une idée, tant que nous ne savons pas l'idée que nous sommes, qui elle, est de toute éternité dans l'entendement de Dieu.

Or comme on vient de l'esquisser, parler du corps est très approximatif car : " le corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature diverse), dont chacun est très composé " ¹. Mon corps c'est donc une infinité de corps, auxquels correspondent une infinité d'idées qui constituent mon esprit. En outre, " Le corps humain peut être affecté de bien des manières qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir, ainsi que d'autres qui ne rendent sa puissance d'agir ni plus grande, ni plus petite " ², et sous cette passion qu'est l'affection, le corps est susceptible de " retenir les impressions ou traces des objets " ³. En effet, les mouvements d'affections mutuelles qui sont internes au corps humain peuvent se trouver modifiés sous l'affection régulière d'un corps extérieur, et il peut en garder la trace : ainsi est justifié que nous puissions contempler une présence, qui n'est pourtant que la présence d'une trace, c'est-à-dire la présence d'une absence. Or de fait, ceci nous permet de saisir la différence entre par exemple l'idée de Pierre constituant l'essence de son esprit, et l'idée de Pierre dans un autre homme, laquelle indique davantage l'état du corps de cet homme, affecté qu'il est par l'idée de Pierre, que la nature même de Pierre ⁴. En tant qu'affection l'idée est donc image. Mais de ce statut de l'image, on ne peut pas pour autant dénigrer l'imagination, puisque pour Spinoza, rien par soi ne manque d'être, et conséquemment nous aurions tort d'assimiler l'image et l'erreur : en soi imaginer ce n'est pas se tromper. L'erreur n'est que le signe de l'incomplet, d'un manque ou d'une mutilation, comme le dit Spinoza, et donc conséquemment le signe d'une idée inadéquate, c'est-à-dire le signe d'un effet saisi sans sa cause. C'est parce que je n'ai pas l'idée qui exclut l'existence de ce que j'imagine que je me trompe, et dès lors, si imaginant j'avais cette idée, l'imagination m'apparaîtrait comme une vertu de ma nature, dit Spinoza, et non comme un vice, d'autant plus si je la pouvais concevoir comme libre, c'est-à-dire indépendante de la causalité externe qui m'affecte, ce qui évidemment n'est pas le cas.

On comprend donc logiquement que, *a contrario* de ce qu'est l'image, c'est-à-dire l'idée inadéquate, confuse, incomplète et s'exprimant comme passion, l'idée adéquate, quant à elle, renvoie au registre de l'action. Or puisque l'esprit est toujours d'abord passion, il ne saurait se percevoir clairement, comme on peut le déduire des deux premières définitions du

¹ II, 13, postulat I

² III, postulat I

³ III, postulat II

⁴ II, 17 sc.

Livre III ¹, qui peuvent nous guider jusqu'à la saisie de l'affect. La troisième Définition du Livre III le présente ainsi :

“ Par affect, j'entends les affections du corps, qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient, la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ces affections. *Si donc nous pouvons être cause adéquate d'une de ces affections, alors par affect j'entends une action ; autrement une passion.* ”

Disons que l'affect est à première vue deux choses à la fois : il est l'effet d'une modification du corps, et parallèlement de l'esprit à travers les idées qui y correspondent, autrement dit il est une perception de ce qui se manifeste de ces modifications, lesquelles soit favorisent l'expansion de la puissance d'agir de l'individu en question, c'est-à-dire la puissance d'affecter et d'être affecté, soit au contraire la limitent. Mais si on s'arrêtait là on ne verrait en rien la différence entre affection et affect, c'est-à-dire entre *affectio* et *affectus*, ce que montre au contraire la fin de la définition, en faisant apparaître que contrairement à l'idée-affection, l'affect est une idée non représentative. En effet l'affect ne fait pas que manifester une modification dans le sens de l'augmentation ou de la diminution de la puissance d'agir d'un individu, soit il en est l'agent, c'est-à-dire qu'il en est la cause adéquate, ce qui signifie qu'il est action, soit il en est le patient, et il est passion. Expliquons plus profondément parce que l'enjeu est essentiel : s'il est l'agent de ces modifications du corps et des idées qui y correspondent dans l'esprit, s'il est la cause adéquate de ces modifications et partant s'il est action, il est manifestation d'une modification qui suit, exprime et déploie la détermination par l'essence, qui est pure expansion, expression et affirmation, dans un *conatus* qui exprime cette expansion et où s'expérimente - voilà l'affect - l'augmentation de sa puissance. Disons cela autrement : l'affect est le résultat d'un changement de régime ou de puissance dans un individu, en fonction des idées qu'il a. L'affect est l'expérimentation de la transition entre différents degrés de perfection. Comme action, comme modification dont il est la cause adéquate, il est alors ce que traverse le mouvement par soi immédiat en lequel Dieu s'exprime dans une multiplicité d'essences singulières et déterminées. Mais le concept d'affect n'enveloppe pas nécessairement l'activité, et donc il peut être passion, et nous retombons dans l'autre registre que celui de cette détermination essentielle. En effet, l'affect est passion quand il exprime une modification de cette puissance d'agir dont il n'est pas l'agent, c'est-à-dire dont il n'est pas la cause adéquate. Dans ce cas, les affections d'un individu sont le fait *et* de sa nature c'est-à-dire de son essence, *et* de la causalité externe, dans une détermination qui cette fois est celle de l'enchaînement universel des causes et des effets, celle qui va nous contraindre tout d'abord à la passivité. L'affect est passion quand dans un individu il est l'effet d'autre chose que ce que nécessairement et de toute éternité Dieu le fait être dans son expression immédiate, quand il est le produit d'une détermination que le mode fini ne peut envisager que comme multiple et confuse.

Tout le problème est donc désormais de saisir comment l'homme peut se soustraire à cette confusion, alors que, comme le montrera III 12, c'est dans l'effort pour imaginer ce qui augmente sa puissance d'agir que se produit toujours d'abord l'effet inverse de celui attendu, c'est-à-dire l'idée inadéquate. En effet l'homme, comme toute chose, “ s'efforce de

¹ Définition I : “ J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle. Et j'appelle inadéquate autrement dit partielle, celle dont l'effet ne peut se comprendre par elle seule. ”

Définition II : “ Je dis que nous agissons, quand il se fait en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire (par la définition précédente), quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule. Et je dis au contraire que nous pâtissons, quand il se fait en nous quelque chose, ou quand de notre nature il suit quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partielle. ”

persévérer dans son être (*in suo esse perseverare conatur*)”¹, effort ou *conatus* donc, qui n’est rien que “l’essence actuelle de cette chose”². Or l’esprit a conscience de cet effort parce qu’il a conscience des affections du corps³. Du point de vue de l’esprit, le *conatus* s’appelle Volonté, du point de vue du rapport de l’esprit au corps il est Appétit, mais la conscience de ce rapport interne qui exprime le *conatus* lui-même en tant qu’il est l’essence actuelle de cet individu, ce par quoi donc il est tout ce qu’il est et fait tout ce qu’il fait, c’est le Désir ou conscience de soi de l’Appétit.

II. Le Désir et les affects

A partir de cette définition du Désir, on comprend aisément que conséquemment le Désir soit le principe du jugement pour Spinoza, évidemment dans un sens extrêmement éloigné de ce que sera le jugement chez Kant, par quoi peut-être est-il plus explicite de parler d’évaluation que de jugement : juger une chose bonne c’est l’évaluer comme désirable, alors qu’évidemment nous ne saurions désirer une chose du simple fait que nous l’évaluerions comme bonne, ce qui pour Spinoza ne voudrait rien dire. A ce titre, remarquons au passage, contre toute une tradition philosophique⁴ et toute une postérité de cette tradition, que le Désir n’est pour Spinoza la marque d’aucun manque, il est la pointe visible d’un travail d’appropriation de soi, d’un effort d’emprise par une essence déterminée s’exprimant dans un Désir de rencontrer dans le monde ce qui lui permettra d’être davantage lui-même, c’est-à-dire d’entrer en possession de la totalité de sa puissance.

Or puisqu’en effet l’esprit c’est l’idée du corps que supporte l’effort pour affirmer cette puissance, il est aisément intelligible que ce qui augmente ou diminue cette puissance de mon corps augmente ou diminue symétriquement celle de mon esprit⁵. Le scolie de III 11 fait entrer en scène les deux affects fondamentaux, qui avec le Désir sont dit “primaires” par Spinoza⁶, en ce qu’ils vont constituer la matrice dont pourra se dériver l’ensemble des autres affects : la Joie et la Tristesse. Ainsi la Joie est “une passion par laquelle l’esprit passe à une plus grande perfection” et la Tristesse à une perfection moindre. Or bien évidemment, cette variation de la perfection n’est à comprendre que pour nous, puisque du point de vue de l’essence, nous sommes, avons été, et serons ce que nous sommes de toute éternité, comme l’expliquera la toute fin du Livre V. Or il convient de distinguer deux acceptions de la Joie et de la Tristesse : rapportées à l’esprit et au corps elles sont Chatouillement ou Douleur (*Titillatio* et *Dolor*), ou Allégresse et Mélancolie (*Hilaritas* et *Melancholia*)⁷. La différence entre ces deux couples est celle de la partie et du tout : Chatouillement et Douleur sont une Joie ou une Tristesse qui se rapportent à l’affection d’une seule partie du corps et partant de l’esprit. Dès lors on comprend qu’Allégresse et Mélancolie concernent une affection égale de toutes les parties. Ce qui pourrait apparaître comme un point de détail est en réalité d’une importance extrême puisque une Joie, et *a fortiori* une Tristesse partielles, ne peuvent qu’être matière à scission, confusion et tiraillement pour un individu, c’est-à-dire ne peuvent que s’opposer au déploiement de l’effort pour persévérer dans son être afin d’augmenter sa puissance d’agir. Ceci doit être rapporté au problème de l’imagination : comme nous l’avons

¹ III, 6

² III, 7

³ III, 9, dém et sc.

⁴ A l’exception peut-être de Machiavel et de Hobbes.

⁵ III, 11

⁶ Quoique le statut du Désir est particulier : il n’est pas un affect comme les autres, c’est l’affect de l’essence.

⁷ III, 11, sc. C. Appuhn traduit *Hilaritas* par Gaieté (Garnier-Flammarion n°57).

vu, dans une dimension tout à fait passive nous sommes capables de garder des traces de ce qui nous a affecté quand bien même le facteur affectant aurait lui-même disparu ¹, alors que “l'esprit, autant qu'il peut, dit Spinoza, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps” ². En effet, puisque l'esprit est perception de ce qui aide ou contrarie la puissance d'agir du corps, et que toute chose s'efforce de persévérer dans son être ³, cet effort doit se traduire du point de vue de l'esprit lui-même. Nous avons là un deuxième élément contre une condamnation absolue de l'imagination : l'imagination est une manifestation spontanée du *conatus*. Dès lors une voie s'ouvre à cette libération : l'esprit ne fait pas qu'imaginer ce qui augmente la puissance d'agir du corps, il imagine aussi ce qui s'oppose à cette libération, et rappelle les souvenirs de ce qui détruit chaque entrave, c'est-à-dire ce qui en exclut l'existence ⁴. La raison en est simple : seule une chose extérieure à une chose peut la détruire, deux choses contraires ne pouvant coexister dans le même sujet ⁵. Détruire l'image de ce qui amoindrit la puissance d'agir ne peut donc se faire qu'à rappeler ou à imaginer quelque chose de contraire, dont le souvenir s'avérera d'autant plus utile quand l'expérience se renouvellera. Or pour l'esprit, c'est de l'aversion qui s'attache à l'image de ce qui amoindrit la puissance d'agir ⁶, ce qui revient au même principe par lequel nous avons vu que nous jugeons bon quelque chose que nous désirons, et non l'inverse. C'est donc à la nécessité de réguler la Joie et la Tristesse que spontanément nous pousse notre *conatus*. A partir de quoi ⁷, nous pouvons dégager deux nouveaux affects particulièrement importants : l'Amour et la Haine, qui sont donc pour l'Amour “une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure” et inversement pour la Haine, “une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure”. Et à partir de la définition de ces affects que sont l'Amour et la Haine, on peut d'ores et déjà anticiper sur ce que seront tous les affects en général : des variations de compositions issues des trois affects primaires, lesquelles s'avéreront susceptibles de *fluctuatio*, ce qui manifestera une inadéquation entre ce qui est et l'interprétation que l'on s'en fait. La problématique de la mémorisation des affects du point de vue de l'esprit ⁸ complète au passage celle de la mémorisation des affections ⁹ : une fois affecté par deux affects, l'esprit associera à l'affection de l'un des deux, l'autre. Or ceci donne lieu à une déduction étrange ¹⁰, qui propose que n'importe quelle chose puisse être par accident cause de Joie, de Tristesse, ou de Désir. A vrai dire c'est la démonstration qui est étrange : si le corps humain peut être multiplement affecté, et que ces affections soit augmentent soit diminuent soit laissent indemne sa puissance d'agir ¹¹, et si une fois affecté par deux affects, l'esprit associera à l'affection de l'un des deux, l'autre, alors cette possibilité accidentelle d'être affecté tient à la possibilité qu'à une chose de m'affecter et de produire en l'esprit un affect neutre, c'est-à-dire qui laisse indemne ma puissance d'agir ¹². Or affecté une première fois par cette chose, associée à une autre qui produirait en l'esprit un affect en quelque sorte polarisé, c'est-à-dire soit capable d'augmenter ma puissance ou au contraire de l'amoindrir, il

¹ Ce qu'avait montré II 17 et son scolie, explicitant ainsi la cause de l'erreur.

² III, 12

³ III, 6

⁴ III, 13

⁵ Comme l'ont montré III 4 et III 5.

⁶ III, 13, cor.

⁷ III, 13, sc.

⁸ III, 14

⁹ II, 17 et 18 ; à noter que II 17 est véritablement une proposition capitale, elle ne cesse d'apparaître comme point d'appui aux démonstrations du Livre III.

¹⁰ III, 15

¹¹ Suivant le Postulat I de III.

¹² III, 15, dém.

s'ensuivrait que si la première chose venait à m'affecter de nouveau, l'esprit associerait cet affect neutre à celui qui, polarisé, m'a également primairement affecté. Dès lors on comprend qu'une chose peut, non pas par soi mais par accident, être cause de Joie, de Tristesse, voire de Désir.

Depuis la définition de la Joie et de la Tristesse, avec les singularités dont elles sont susceptibles, puis avec l'apparition de l'Amour et de la Haine, nous sommes subrepticement déjà entrés dans le jeu mécanique des affects. Cette mécanique s'exprime par exemple par le fait qu'il suffise de contempler une chose avec un affect de Joie ou de Tristesse dont elle n'est pourtant pas la cause, pour l'aimer ou l'avoir en haine ¹: l'affect est bien ce qui pour nous va colorer le monde au gré de nos rencontres. En effet ², de cette gratuité par laquelle une chose est aimée ou détestée du simple fait que la Joie ou la Tristesse nous habite, on peut déduire la Sympathie et l'Antipathie. Et ceci pose à nouveau le problème de la ressemblance entre les choses. Inéluctablement j'aurai tendance à prendre en Antipathie une chose qui ressemble à une autre du simple fait qu'un affect de Tristesse connote le référent : l'affect trouve dans la ressemblance une sorte de conducteur par lequel pour nous, les choses se trouvent affectivement teintées. Ainsi quand j'imagine une chose qui ressemble à une autre qui habituellement m'affecte de Joie ou de Tristesse, et même si cette chose ressemblante n'est pas la cause efficiente de l'affect, je l'aimerai ou je l'aurai en haine ³.

III. La *fluctuatio animi*

On peut maintenant définir la *fluctuatio animi* : il s'agit de la coexistence de deux affects qui pourtant sont contraires ⁴, et qui ainsi se neutralisent. Par là on peut également déduire que le "flottement de l'âme" n'est pas lui-même un affect, d'une part parce qu'il n'apparaît pas dans les quarante-huit définitions des affects principaux, d'autre part et surtout parce que Spinoza le définit dans le contre-jour de l'affect, comme le montre le scolie de III 17 : le "flottement de l'âme (...) est à l'affect ce que le doute est à l'imagination.", ce qui au passage nous renvoie à II 44 sc, à quoi Spinoza rajoute aussitôt, qu'il n'y a "entre le flottement de l'âme et le doute de différence que du plus au moins".

Pour commencer à entrer dans la sphère de signification de ce flottement, expliquons le rapport entre la *fluctuatio animi* et l'affect, à la lumière du rapport entre le doute et l'imagination, double rapport qui va nous faire encore une fois rencontrer II 17. Tout d'abord considérons qu'il n'appartient pas à la nature de la raison de contempler les choses comme contingentes, mais comme nécessaires ⁵. C'est donc la seule imagination qui rend compte du fait que nous contemplons les choses dans le passé ou dans le futur comme contingentes ⁶. Mais il faut rappeler que sauf intervention de causes qui excluraient l'existence d'une chose, l'esprit imagine les choses comme présentes quand bien même elles n'existeraient pas ⁷. Ainsi, si une fois deux choses nous affectent, à imaginer l'une l'esprit imaginera l'autre et les contempera toutes deux comme si elles étaient en sa présence. De là le problème de

¹ III, 15, cor.

² Comme le rajoute le scolie.

³ III, 16, qui reprend ce raisonnement mais le place sous le signe de l'imagination.

⁴ III, 17 ; relisons la proposition : " Si nous imaginons qu'une chose, qui nous affecte habituellement d'un affect de Tristesse, a quelque ressemblance avec une autre, qui nous affecte habituellement d'un affect de Joie de grandeur égale, nous aurons cette chose en haine et en même temps nous l'aimerons ".

⁵ II, 44

⁶ II, 44, cor I.

⁷ II, 44, sc., renvoyant encore une fois à II, 17, sc.

l'imagination du temps : prenons par exemple un enfant qui verrait trois personnes au trois moments de la journée que sont le matin le midi et le soir. A la vue de la lumière du matin l'enfant associera les trois moments de la course du soleil, et par hypothèse, les trois personnes qu'il aura vues auparavant à ces trois moments. Par là l'enfant imaginera des existences en relation avec le passage du temps. Mais s'il advenait continue Spinoza, qu'un soir ce soit une autre personne qui se substitue à celle qui est attendue, l'enfant par la suite imaginera qu'au moment du soir s'attache l'une ou l'autre de ces deux personnes, mais non les deux, si par hypothèse il ne les a pas vues ensemble. " Et donc son imagination sera flottante ¹, et avec le soir futur il imaginera tantôt l'un tantôt l'autre, c'est-à-dire il ne contempera ni l'un ni l'autre comme à venir de façon certaine, mais l'un et l'autre comme à venir de façon contingente ".

Récapitulons ces éléments pour éclairer la *fluctuatio animi* : s'il est de la nature de la raison de contempler les choses comme nécessaires, c'est-à-dire telles qu'elles sont en elles-mêmes, c'est à imaginer des existences en y associant une imagination du temps, qui est précisément ce que Spinoza appelle la durée, que les choses peuvent en venir à nous faire douter d'elles-mêmes, et à nous apparaître ainsi comme contingentes. Le doute est donc la conséquence d'un ordre tronqué qui s'installe en nous du fait des images, c'est-à-dire la conséquence et le redoublement d'une erreur. Ainsi les choses déchoient de leur nécessité constitutive, en viennent à devenir pour nous des possibles, et l'imagination, court-circuitée par le jeu de la présence attendue et de l'absence réelle qui vient détruire ce qu'elle avait agencé, flotte. Si l'imagination est bien positive en soi ², pour nous elle est d'abord toujours foncièrement nuisible comme terreau des passions, et conséquemment de la Tristesse.

Or si la *fluctuatio animi* est encore plus radicale par rapport à l'affect que ce qu'est le doute par rapport à l'imagination, comme le suggère le scolie de III 17, c'est que la contingence des deux choses affectantes devient absolue, par ressemblance l'efficacité des affections devient indistincte, les deux affects contraires neutralisent l'agir et le pâtir et conséquemment l'effort pour persévérer dans son être d'un esprit en suspension. Le caractère étonnant de la *fluctuatio animi* tient donc tout d'abord à ceci qu'à travers cette notion est apparemment nommé le moment parfaitement extraordinaire de l'*Ethique* où la puissance agissante qui traverse tout individu et partant tout esprit, c'est-à-dire pour nous ce qui résulte en permanence de la confrontation entre notre corps et la causalité externe par quoi tout individu se rabougrit ou au contraire s'épanouit, se bloque et s'immobilise.

Comment concevoir une issue qui, paradoxalement, trouverait sa source dans la passivité, grâce à l'imagination et aux mouvements de l'esprit engendrés par la *fluctuatio animi* ? Rappelons que l'affect de Joie, comme l'affect de Tristesse du reste, sont d'abord essentiellement pour nous passion. La Joie étant toujours perception ou sentiment de l'augmentation de la puissance d'agir, entretient avec le *conatus* un rapport particulier, tout comme inversement la Tristesse bien entendu, puisque nous essayons, comme nous l'avons déjà vu, d'imaginer ce qui nous tient en Joie et de fuir ce qui fait naître la Tristesse ³. Or outre notre passivité, ce qui est déjà beaucoup, ce qui renforce le processus par lequel s'élabore notre servitude vis-à-vis de l'extériorité, c'est que les Joies sont habituellement partielles et non totales : de ce fait, elles déséquilibrent notre individualité. Même si l'affect de Joie est en soi ce qui exprime davantage notre perfection, le fait de sa partialité, le fait qu'elle ne soit que *Titillatio*, c'est-à-dire le fait qu'elle ne soit qu'exceptionnellement Joie par laquelle vibre tout mon être, parcellise l'augmentation de ma puissance, crée des zones particulières au sein de

¹ Voilà qu'apparaît une *fluctuatio imaginationis* ; mais son mécanisme s'avérera au fond le même que celui de la *fluctuatio animi*.

² Voir *supra*.

³ III, 12, et III, 13

mon esprit et partant au sein de mon corps. C'est à cette parcellisation que vont s'attacher l'Amour et la Haine, et elles vont approfondir un déséquilibre qui bientôt va tourner à l'aliénation : en effet Amour et Haine nous rivent à un objet particulier, celui que nous aimons ou haïssons. Or cet Amour ou cette Haine peuvent se graver en nous pour longtemps, devenir exclusifs, puisque nous ignorons les causes qui les ont produits, et dès lors nous aurons tendance à considérer les objets en question comme en soi aimables ou haïssables, c'est-à-dire comme se déduisant de notre liberté, ce qui est évidemment absurde. Comme le montre Matheron, c'est donc Le Désir, la Joie et la Tristesse, et conséquemment l'Amour et la Haine qui ferment le cercle de l'interprétation finaliste du monde ¹, et ce à partir de quoi vont s'engendrer la totalité des passions suivant des processus d'une extrême subtilité.

Premièrement l'Amour et la Haine sont susceptibles de se transférer d'un objet sur un autre ², deuxièmement nous allons nous identifier ou nous contre-identifier à l'objet aimé ou haï ³. C'est à partir de là que non seulement comme le dit Matheron, l'aliénation devient irréversible, mais qu'elle devient extrêmement mobile. Irréversible parce qu'aucun lien n'apparaît plus avec la cause qui a provoqué un affect de Joie, quand par exemple présentement il me vient d'une association avec un objet oublié : dans ce cas j'aime sans cause, ce qui sera interprété comme un amour libre. L'aliénation devient mobile à l'extrême, puisque n'importe quoi peut s'associer à n'importe quoi, sans que j'en aie la moindre conscience. De là les hommes commencent à s'opposer à eux-mêmes au fil de ces associations changeantes, et à s'opposer les uns aux autres dans un monde élaboré au gré de représentations dont les causes sont d'autant moins saisies qu'il avait été au préalable conçu comme fait à notre intention. La logique de l'imagination conduit directement à celle de la superstition.

Comment dès lors le fait de cette *fluctuatio* peut engendrer de nouveau un cycle passionnel ou au contraire, nous permettre de basculer vers un niveau moins imparfait, c'est ce qu'il faudra préciser. Mais le transfert des affects d'une chose sur une autre présente également un autre aspect : c'est du fait que la fluctuatio est intimement liée au temps, c'est-à-dire à l'imagination de la durée, que se déduisent l'Espérance et la Crainte qui d'une part ne vont jamais l'une sans l'autre, et d'autre part convoquent pour nous le doute quant à une chose à venir ou future. En effet c'est à la Joie que s'enchaîne l'Espérance comme le désir de sa répétition. Or c'est là un élément fondamental, qui dessine un peu plus notre finitude et notre fragilité. En effet on comprend aisément comment ces deux affects vont littéralement nourrir notre superstition, et par ailleurs, comment notre effort pour favoriser l'Espérance et fuir la Crainte sera utilisé par tous les pouvoirs quels qu'ils soient : par exemple, être capable de susciter des Espérances mais d'abord asseoir un certain nombre de craintes, c'est une condition essentielle de la conservation de l'Etat, même si cette alternative n'est pas indifférente. En effet un Etat qui ne songe qu'à faire naître des craintes s'adresse davantage à des esclaves qu'à des hommes libres.

C'est au niveau de ce couple d'affects qu'apparaît un cycle extrêmement étonnant : quand nous nous trouvons sous l'enthousiasme de l'Espérance, subir d'importants revers nous fait devenir craintifs, et quand rien ne va plus comme nous concevons que les choses devraient aller, la Crainte est totale ; au moindre succès renaît l'Espérance, et si des succès s'enchaînent, c'est-à-dire si le monde répond à nos attentes, nous devenons arrogants et vaniteux. Mais au moindre camouflet un peu sévère de la nécessité la Crainte vient nous empoigner, et ainsi de suite...

¹ *Individu et Communauté chez Spinoza*, p. 103, édition de Minuit

² III, 14 à 18

³ III, 19 à 26

Ce cycle est un bon exemple pour approcher d'encore un peu plus près de ce que peut être la *fluctuatio animi*. Dans ce cycle elle serait le moment du renversement de la Crainte en Espérance, ou de l'Espérance en Crainte, ou plus exactement puisque l'une ne va pas sans l'autre, le "moment" *qui peut* précéder celui où le doute quant à ce qui est craint disparaît, ou inversement *qui peut* précéder celui où disparaît le doute quant à ce qui est espéré. Pourquoi *qui peut* ? Parce que le flottement de l'esprit peut ainsi nous faire basculer dans un nouveau cycle : si le doute est levé l'Espérance qui n'est plus teintée de crainte devient la Sécurité. Or la *fluctuatio* n'implique pas en elle-même que nous devions basculer du côté d'un progrès : le doute peut ne pas être levé et alors le cycle de la Crainte et de l'Espérance recommence. Qu'est-ce qui fait donc que nous basculions du côté de moins d'aveuglement ? Toujours l'irréductible causalité externe, mais aussi notre tendance à l'expression ainsi que les prémices de la raison, lesquelles sont fonction de l'accumulation des Joies passives. Que cette pure mécanique puisse se modifier effectivement dans le sens de l'amoindrissement de la passion ¹, que notre raison puisse commencer effectivement à saisir quelque chose du monde pourra dès lors être rapporté au fait de la *fluctuatio animi*, au fait que son impossibilité ontologique la désigne comme rotule des cycles passionnels, c'est-à-dire comme le point théorique de ce basculement, chez l'individu susceptible de s'extraire de la passivité.

Une deuxième branche de la mécanique passionnelle est celle des processus d'identification ou de contre-identification à l'objet aimé ou haï, et elle vient s'enchaîner au processus de dérivation par transfert, en tant que c'est l'objet aimé ou haï qui littéralement nous place sous son commandement. Dans cette perspective, nous ferons tout au mépris de notre propre conservation pour l'objet aimé et inversement pour l'objet haï. Le processus s'étend quand l'objet aimé ou haï est lui-même susceptible d'affects. Nous aimerons ce qu'il aime, détesterons ce qu'il déteste, nous serons joyeux de sa Joie, tristes de sa Tristesse. Mais s'il advenait que l'objet aimé en vienne à se détourner de nous, alors naîtrait la Jalousie, *fluctuatio animi* comme court-circuit de l'Envie par la Haine. Au niveau interhumain, on comprend déjà en quoi ces cycles et ces réseaux qu'investit notre Désir, vont dans le sens contraire de l'idée de communauté, puisque ce qui travaille cette trame à laquelle chacun participe c'est une lutte pour le pouvoir, pour la puissance, autant de synonymes pour nommer l'exigence propre de notre *conatus*. Or ce qui fait que l'antagonisme des désirs ne débouche pas nécessairement comme chez Hobbes dans une guerre de tous contre tous, c'est un autre principe fondamental de la vie affective que nous avons déjà effleuré : notre capacité à établir des ressemblances, ce que suppose effectivement toute imitation. Ce principe prend sa source dans la passion, mais c'est comme notion déduite de la raison que son efficience s'avérera tangible. En effet, ce qui vient équilibrer l'égoïsme fondamental de la "nature humaine" c'est la saisie d'une similitude entre les hommes, non pas du fait d'un quelconque altruisme, mais du fait de l'apparition dans la trame des rencontres bonnes ou mauvaises pour nous, de l'idée d'une nature humaine commune. Comme le dit Matheron : "c'est parce que les essences singulières des autres hommes ressemblent à la nôtre que l'affirmation de nous-mêmes passe par l'affirmation d'autrui" ². L'imitation les uns des autres porte donc en germe l'idée de communauté, même si au niveau de la vie affective elle est loin de se connaître elle-même. Néanmoins nous tentons bien d'agir en fonction de ce qui plaît ou déplaît aux hommes, c'est-à-dire en imitant leurs sentiments, ce qui fait de l'Ambition la passion sociale par excellence, celle qui rend tout à fait évident que les hommes ont besoin les uns des autres. Ainsi l'Ambition, rencontrant dans la similitude abstraite des hommes entre eux une condition d'expansion, favorise le commerce, et partant la paix, puisque chacun a intérêt à ce que la chaîne des échanges ne se brise pas.

¹ Simple possibilité pour nous, puisqu'elle s'articule essentiellement au caractère inéluctable de la passion.

² *Op. cit.*, p. 156

C'est dans la société libérale que notre Désir trouve les moyens d'une expansion possible, même si la chute dans l'opprobre, l'isolement et la Tristesse reste elle aussi toujours possible : je peux ne pas saisir les règles du jeu, voire ne pas pouvoir les vouloir. Néanmoins il existe bien une tendance des individus se découvrant des propriétés communes à se configurer en un individu global, qui augmente leur puissance respective en favorisant leur sécurité. La société de fait est donc bien un être de nature, même si son effectivité juridique est toujours fonction de circonstances particulières. Mais l'Ambition, comme le remarque Matheron, est au fond à la communauté des hommes ce qu'est la Joie à l'individu, tant que nous en restons au niveau d'une Ambition qui trouve dans l'imitation des hommes entre eux de quoi s'alimenter. Car, et là est l'autre versant de l'Ambition, il suffit que l'imitation ne soit plus possible pour que reparaisse la *fluctuatio animi*¹ : imaginer que quelque chose que j'aime soit détesté par autrui suffit à me la faire aimer et haïr. Or comme nous l'avons déjà dit la *fluctuatio animi* ne peut rester en l'état : nous sommes condamnés à basculer d'un côté ou de l'autre de la contradiction qu'elle fait naître en nous². Or présentement, comme il s'agit soit de changer nos désirs soit de les imposer aux autres, c'est en général la deuxième perspective que nous choisissons, et l'Ambition devient alors passion de domination. En même temps que l'Ambition est donc la passion sociale, elle est, comme la joie partielle, ce qui organise le déséquilibre de la société.

Ainsi la circularité de l'Ambition corrobore les caractères de la *fluctuatio animi* que nous avons déjà dégagés : elle est bien un point de blocage contraignant par quoi est rendue nécessaire une orientation nouvelle de ma puissance d'être et d'agir, elle est l'obstacle interne à la constitution de l'expression de ma puissance qui la contraint à se réorienter, soit en reproduisant le début du cycle que je viens de parcourir, soit en ouvrant un nouveau cycle. Présentement c'est donc de l'imitation entre les hommes que tout cela est déductible, mais plus profondément de l'hétérogénéité de leur affectivité et partant de leur axiologie respective. Ceci signifie que c'est donc "l'imagination aberrante" d'un monde finalisé, comme dit Matheron, c'est-à-dire constitué en un ensemble de moyens par notre Désir et pour notre Désir, qui est l'unique principe de l'agglomérat passionnel qu'est notre existence dans la passivité, et partant, des blocages qui la court-circuitent et la contraignent à inventer d'autres moyens d'expansion. Seul un pouvoir politique pourra donc orienter les hommes sur ce qu'ils ont de commun, baliser leur existence et conséquemment leurs flottements, en imposant une délimitation de ce qu'engendre les délires passionnels fondés dans l'hétérogénéité des singularités affectives, mais bien sûr à condition qu'il en ait les moyens.

Car en effet la passion de la domination, qui est une forme exacerbée de l'Ambition, va donc m'entraîner à faire admettre mes valeurs par la violence, qu'elle soit séductrice ou brutale. Mais quand j'aurai réussi à imposer aux autres mon système de valeur, ainsi que les biens qui s'y rattachent, je vais tâcher de les en déposséder. Car si quand tout va bien "plaire aux hommes" signifie le faire pour eux et pour moi, quand les obstacles se dressent devant moi "plaire aux hommes" signifie : ne le faire que dans mon intérêt. Ainsi de l'Ambition naît le fait de la communauté, mais en même temps, l'asservissement du tien au mien c'est-à-dire la lutte et la sédition. Là encore nous sommes confrontés à une nouvelle forme de *fluctuatio animi* : je veux bien te faire partager mes valeurs, mais pas au point où tu pourrais les dire tout à fait tiennes, je veux bien que tu aimes un bien qui est mien, mais pas au point où tu pourrais te l'accaparer, le contraire de l'Ambition et son pendant logique c'est donc l'Envie.

¹ *Ethique*, III, 31

² C'est précisément ce qu'affirmera l'Axiome I du Livre V : " Si dans un même sujet sont excitées deux actions contraires, il devra nécessairement se faire un changement soit dans les deux, soit dans une seule, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires ".

Au principe et à la conclusion des tendances identitaires et de leurs facteurs de dissensions, nous retrouvons toujours l'interprétation finaliste du monde faisant que chacun se construit l'image du Dieu qui sied à son Désir, ce qui soit peut favoriser l'unité de la communauté, comme ce fut la cas avec la communauté hébraïque, ou bien faire tendre le corps social vers une explosion de violence comme le montrent les schismes chrétiens antérieurs ou contemporains de Spinoza, et dont on connaît l'issue.

Or peut donc légitimement déplacer la *fluctuatio animi* du niveau individuel au niveau communautaire puisque l'on peut considérer un peuple lui-même comme un individu constitué d'individus. Ainsi un peuple peut tout aussi bien se trouver en proie à un blocage d'affects contraires qui est la manifestation même du flottement. Tout comme pour l'individu l'alternative est simple, reproduire un cycle sans évolution ou bien passer d'un cycle dans un autre. Mais bien évidemment les conséquences ne sont pas les mêmes, puisque ce qui est errements, dissensions et déchirements chez l'individu, est pour une communauté le cycle infernal de la guerre et de la paix, pendant laquelle se prépare toujours la prochaine guerre.

IV. La libération

La question est donc : comment échapper à cette cyclicité passionnelle ? Ce qui est en jeu, c'est un certain nombre de tendances inhérentes à notre complexion propre, à condition que le fait toujours hasardeux de la causalité extérieure ne s'y oppose pas. Car, si on peut penser simultanément les flottements de l'individu et ceux de la communauté, si l'un comme l'autre sont des êtres de nature ¹, leur figure respective n'exclut pas un mode d'être rationnel par lequel l'individu se rend pour le coup indispensable le plan de la Cité. Autrement dit, l'individu *peut* s'extraire partiellement des aléas passionnels et saisir le fait de la communauté comme la condition d'effectuation de cette libération. Ceci est dû à ce qu'une affection peut être vaincue par une autre plus forte ², et à ce qu'un Désir qui naît de la Joie est plus fort qu'un autre qui naît de la Tristesse ³. Parallèlement à ces mouvements de l'esprit engendrés par les affects ou inhérents à la constitution du mode fini humain, il faut saisir que pour Spinoza, comme déjà chez Hobbes, l'état de nature n'est pas tout à fait dénué de raison, laquelle coexiste avec l'imagination, même si elle n'occupe qu'une part infime de notre esprit.

C'est donc la Joie, et ce même si elle est toujours d'abord passive qui, concourant à la formation des idées adéquates, devient facteur d'expansion d'un *conatus* qui trouve dans des notions formées par la raison découvrant de mieux en mieux ce que sont les choses, une condition à la mutation de ces Joies de l'ordre passif à l'ordre actif. C'est ce que Spinoza appelle les notions communes, et comme leur nom l'indique, elles désignent ce qui est commun à plusieurs choses. Plus précisément la notion commune est la saisie d'un rapport de composition ou de décomposition entre au moins deux choses, et ce du point de vue de ce qui en est la cause. Dès lors la raison peut se dessiner une pragmatique qui est pour Spinoza sa vertu : l'utilité. La vertu de la raison tient à ce qu'elle peut se rendre utile des choses qui, pour être comprises et non plus imaginées, ne sont pas encore saisies du point de vue de leur essence.

¹ Ce qui rend particulièrement intéressant le problème de "l'état de nature" chez Spinoza, puisque la rupture qu'il présuppose avec l'état civil (notamment chez Hobbes), n'est de droit pour lui qu'en tant qu'elle est d'abord de fait : pour d'autres raisons, Spinoza sera plus proche de Locke que de Rousseau.

² IV, 7

³ IV, 18

De ce fait la raison peut mieux et davantage éloigner la Tristesse et ses causes, et donc les “ flottements ” inhérents aux affects se contrariant. Or comme nous l’avons déjà entrevu, la *fluctuatio animi* ne doit pas être comptée pour rien dans ce passage du premier au second genre de connaissance. En effet, en tant qu’elle met en balance deux affects contraires elle revient à tempérer l’exclusivité de l’Amour ou de la Haine, en d’autres termes elle ramène l’individu par ce court-circuit à une sorte de moyenne plus conforme à son essence que la totale exclusivité découlant d’un seul affect. En effet, la contrariété des affects est une perception, dès lors, compte tenu de la causalité externe *et* de l’individu qui l’éprouve, cette perception conflictuelle et autoblocante peut fort bien entraîner la raison à former la notion de ce par quoi s’engendre un tel flottement, et par la suite permettre son dépassement ¹. Certes il n’y aura là encore aucune irréversibilité, et la causalité externe peut toujours faire en sorte que le mouvement de libération se renverse. Mais néanmoins, l’homme libre sera celui pour qui la cyclicité passionnelle est partiellement brisée par les déterminations produites par la raison, et qui donc peut organiser son existence dans le sens d’une gestion de la Tristesse par la connaissance, ce qui fait sauter les verrous apposés par la passion, quoique celle-ci reste néanmoins irréductible.

On comprend dès lors à quel point l’organisation politique est la condition *sine qua non* de cette possibilité. C’est en effet l’organisation des rencontres au plan de la Cité qui seule permet une telle effectuation, puisque c’est là où l’homme libre est le moins menacé par ses semblables, par ceux qui pourraient le séparer de cette puissance nouvellement acquise. Or puisque seul l’homme libre peut éventuellement accéder au troisième genre de connaissance, cela signifie que la *fluctuatio animi* est indirectement ce à partir de quoi le mouvement général de la connaissance conduisant vers la béatitude s’engendre. Avec le troisième genre la Joie devient totale et irréversible, dans une appréhension parfaitement adéquate du monde, ce qui fait l’objet du Livre V de l’*Ethique*.

Conclusion

Au niveau de l’individu comme au niveau de la communauté des individus, la *fluctuatio animi* apparaît donc comme une composition conflictuelle d’affects qui en elle-même n’est pas un affect. En effet, elle se manifeste bien pour nous comme un blocage de l’expansion ou de la régression de l’expression de l’essence de l’individualité humaine. Cette suspension marquerait, si on voulait en faire l’instantané photographique, le moment de la fin de l’effectuation d’un cycle passionnel, le retour à l’équilibre de ce mouvement, juste avant qu’il ne bascule à nouveau soit dans la répétition, soit au contraire dans un nouveau cycle manifestant un progrès vers davantage de raison, même s’il s’agit d’abord et fondamentalement de la perception encore aveugle de la mécompréhension que l’insensé se fait du monde. La *fluctuatio animi* c’est le grain de sable dans le mécanisme de “ l’automate spirituel ” ² que nous sommes. En effet comme toute mécanique, celle des passions implique un espace de jeu, ainsi que des rotules. La *fluctuatio animi* serait donc le nom de la zone articulaire et problématique du mouvement des forces par lesquelles tout individu se trouve configuré. Il s’agit d’un point de friction ou de frottement théorique, où néanmoins notre économie fondamentale se compose et se décompose, déterminant ainsi notre finitude.

¹ Sans doute peut-on penser ici au projet qui se dessine dès les cinq premiers paragraphes du *Traité de la Réforme de l’Entendement*, celui d’arriver à “ une éternité de joie continue et souveraine ”, qui présuppose comme son aiguillon l’expérience douloureuse de la tristesse et de l’impuissance, ce que révèle particulièrement la *fluctuatio animi*.

² *Traité de la Réforme de l’Entendement*, § 85

Dès lors, peut être que la *fluctuatio animi* est de ce fait le nom spinoziste de ce que Descartes appelle “la suspension du jugement” : non pas l’acte volontaire de cette suspension, qui évidemment supposerait une volonté libre, mais la perception d’un blocage du procès de mon expansion individuelle : “La suspension du jugement -confirme Spinoza, est donc en réalité une perception, et non une libre volonté”¹. Or un tel point de blocage est ontologiquement impossible dans une philosophie où tout est expression d’une actualité totale et sans reste, c’est donc une mutilation que désigne cette notion, comme l’est tout autant cette fameuse connaissance du premier genre qui n’a d’être que pour nous. D’où le caractère éminemment discriminant de la *fluctuatio animi* : cette perception problématique est susceptible de délivrer son sens, c’est-à-dire les moyens de son élimination, mais seulement à ceux qui en ont la puissance, tel l’homme libre qui, en en saisissant les causes, s’ouvre ainsi la voie d’une liberté plus essentielle.

Pour citer cet article

Hervé Maillachon, « La notion de *fluctuatio animi* chez Spinoza », (1999), *Philosoph'île*, site de philosophie de l’Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.

¹ II, 49 sc., traduction Appuhn, p. 129, GF