

Pierre-François Moreau

**Les passions du social :
« personnalité de base » et *ingenium***

Il est possible d'identifier trois façons de lire Spinoza à « l'épreuve des sciences sociales¹ ». La première, qu'on pourrait nommer *instrumentale*, suppose d'utiliser Spinoza pour résoudre un problème qui se pose à l'intérieur d'une science sociale : elle consiste à identifier dans celle-ci une démarche à laquelle il manquerait un concept, un outil ou une méthode que fournit la pensée spinoziste. On peut par exemple estimer qu'une méthodologie dite cartésienne ou leibnizienne, qui penserait les relations causales en termes d'interaction et d'expressivité, bloque le développement d'une discipline, là où la philosophie de Spinoza

1. Lire Spinoza à l'épreuve des sciences sociales permet de laisser de côté la question de l'éventuelle « influence » de Spinoza sur les sciences sociales, ou de sa « réception » par ces sciences : deux types de relations qui imposent de démontrer des rapports réels et attestés de lecture du premier par les secondes.

offrirait au contraire les moyens de construire une causalité structurale plus féconde pour appréhender les phénomènes. La seconde approche, *synthétique*, consisterait à discerner dans les sciences sociales différentes approches parcellaires et locales d'un même ensemble de phénomènes, et à proposer une unification de ces différentes sphères grâce au système spinoziste. La troisième approche, enfin, l'approche *problématique*, implique de se demander, d'une part, si certaines pratiques ou méthodes élaborées dans les sciences sociales aux ^{xx}^e et ^{xxi}^e siècles ne permettent pas d'interroger la philosophie de Spinoza sous un angle généralement négligé et pourtant légitime, et, d'autre part, si les réponses – ou absences de réponse – qu'on trouve à ces questionnements chez Spinoza ne permettent pas en retour d'identifier une difficulté dans les sciences sociales qui ont fourni l'interrogation initiale. Cette dernière démarche suppose de s'intéresser chez Spinoza à des problèmes qui ne sont pas, ou du moins pas immédiatement, thématiques pour eux-mêmes : les matériaux d'une telle thématisation, ou même leurs éléments de réponse, peuvent être présents dans les textes spinozistes, mais disséminés dans des passages distincts ; les lire à l'aune d'une démarche ou d'un problème suscité par les sciences sociales permet précisément de les rapprocher et d'en proposer une lecture cohérente.

C'est à cette troisième démarche que je m'appliquerai à partir d'un cas, celui de l'anthropologie culturelle. Il s'agit ici non pas de s'intéresser à cette discipline en tant que telle, mais plutôt d'y repérer un problème propre, celui de l'articulation entre la personnalité de l'individu et la particularité du peuple auquel cet individu appartient. C'est à l'aune de ce problème qu'on interrogera ensuite la philosophie spinoziste : comment Spinoza peut-il identifier la spécificité de chaque peuple en lui associant un *ingenium* particulier, tout en affirmant que « la nature ne crée pas de peuples » ? Comment, ensuite, cet *ingenium* peut-il se constituer à partir des *ingenia* individuels qu'il modifie en retour ?

La « personnalité de base » : entre ethnologie et psychanalyse

Au sein de l'anthropologie culturelle, le concept de la « personnalité de base » est issu du rapprochement de deux sciences, l'ethnologie et

la psychanalyse. Il a pour vocation de répondre à une question relativement inédite : comment relier l'analyse des individus qui sont à l'intérieur d'une certaine société et l'analyse de cette société elle-même ? Pour le dire très schématiquement, les ethnologues décrivent le fonctionnement des sociétés ; ils ont mis au point depuis le ^{xix}^e siècle toute une série d'approches et de méthodes pour cela : la description des procédures matérielles, des mythes, des rituels, etc. À côté, les psychologues, voire cette variante ultime qu'est le psychanalyste, se posent, eux, des questions sur la façon dont fonctionnent les individus. Or, deux anthropologues fondateurs de l'école « culturaliste », Ralph Linton (1893-1953), et Abram Kardiner (1891-1981), vont tenter de relier les deux types de démarches en se demandant de quelle façon une culture donnée structure la personnalité des individus qui lui appartiennent.

La « culture » bénéficie chez ces auteurs d'une thématization originale. Dans *Les Fondements culturels de la personnalité*, Ralph Linton fait cette comparaison : s'il existait des êtres vivant au fond de la mer, le dernier concept qu'ils produiraient dans leur évolution serait le concept d'« eau », puisqu'ils sont dedans en permanence ; il faudrait qu'un événement les projette dans l'air pour que, se retournant et regardant d'où ils venaient, ils parlent d'« eau ». Il en est de même pour la culture, dont on ne devient conscient qu'en étant projeté au sein d'une culture étrangère². Depuis ses origines, l'humanité vit dans de la culture, et c'est pourtant le concept dont la théorisation a été la plus tardive dans l'histoire du regard que les hommes portent sur le monde. Ils sont tellement imprégnés par leur culture et ont tellement l'habitude de lire les significations de leurs actes par la culture, que le concept apparaît très tard. De fait, les thématizations antérieures de la culture, en particulier dans l'Allemagne du ^{xix}^e siècle où elle était opposée à la « civilisation », ne permettaient pas aux ethnologues de l'utiliser comme un concept général et opératoire. Linton au contraire

2. *Le Fondement culturel de la personnalité*, trad. fr. J.-C. Filloux, Paris, Dunod, 1986, p. 112 : « L'homme, tout au long de son histoire, n'a eu qu'une conscience vague de l'existence de la culture, et cette conscience, il ne l'a due qu'aux contrastes entre les coutumes de sa propre société et celles des autres sociétés que le hasard lui a fait rencontrer. »

en fait un concept fondamental : la culture permet de comprendre que les individus sont formés par la société dont ils intègrent spontanément un type de conduite par laquelle la société se reproduit. Autrement dit, la culture est ce qui relie individu et société. Or ce que la culture donne à l'individu, bien plus qu'un héritage au sens où nous l'entendons traditionnellement, plus que des outils ou des ressources économiques, plus encore qu'un statut social, c'est une « personnalité de base ». Pour penser de quelle façon cette personnalité est donnée à l'individu, Linton et Kardiner font des emprunts à la psychanalyse. Voici ce que Ralph Linton écrit dans l'avant-propos de *L'Individu dans sa société* de Abram Kardiner :

Fondant ses conclusions sur les résultats de psychanalyses cliniques d'individus élevés dans notre propre culture et en outre sur les témoignages apportés par les autres cultures étudiées, l'auteur établit une dialectique entre la personnalité de base et les institutions. C'est dans et par l'individu que cette dialectique s'actualise. Les institutions avec lesquelles l'individu est en contact au cours de sa formation produisent en lui un type de conditionnement qui, à la longue, finit par créer un certain type de personnalité. Réciproquement, ce type de personnalité une fois constitué détermine les réactions de l'individu en face d'autres institutions établies avec lesquelles il entre en contact, et en face des innovations³.

Ces emprunts à la psychanalyse se retrouvent dans les modes d'explication de la transmission de la personnalité culturelle à l'individu. En premier lieu, la personnalité de base est donnée aux individus dans leur enfance. Par la suite, tout individu recevra une éducation, des connaissances, des savoir-faire, mais avant tout cela, il reçoit dans sa petite enfance une personnalité. En second lieu, le vecteur principal par lequel cette personnalité est transmise est la famille : celle-ci constitue le lieu où l'enfant connaît les frustrations, et, à travers elles, apprend à se nourrir, à être propre, etc. Pour autant, à côté de ces deux

3. Ralph Linton, « Avant-propos », in Abram Kardiner, *L'Individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, trad. fr. T. Prigent, intr. Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1969, p. 47-61, p. 49.

emprunts à la psychanalyse, le culturalisme de Linton et Kardiner suppose d'introduire une rupture nette avec l'orthodoxie freudienne en posant que cette personnalité de base est différente selon les cultures. Selon Linton, « aussi longtemps que les [psychologues] ont borné leurs recherches à des individus élevés dans le cadre d'une seule culture, ils ne pouvaient manquer d'aboutir à des concepts de nature humaine fort éloignés de la vérité. Même un maître tel que Freud invoque souvent les instincts pour interpréter des réactions dont nous savons à présent qu'elles relèvent directement d'un conditionnement culturel⁴. » Cela signifie qu'il n'y a pas d'Édipe universel. Cette différence entre les cultures n'est d'ailleurs pas démontrée en tant que telle : le constat de cette différence est plutôt emprunté à l'expérience immédiate de l'ethnologue.

Ainsi, non seulement les sociétés ont une « culture » au sens collectif du terme, mais en outre cette différence collective implique immédiatement une différenciation entre les individus d'une culture à l'autre : chaque culture dicte à ses individus une personnalité de base qui les différencie immédiatement des individus appartenant à d'autres cultures. On voit là un effort pour penser ensemble différentes questions et différents concepts qui étaient au préalable pensés de manière séparée : il s'agit d'associer les outils communs des ethnologues à des modes d'explication empruntés à la psychanalyse. En retour, cet emprunt rejaillit sur la psychanalyse, car il incite à affranchir la manière dont elle explique la constitution d'une personnalité de l'universalisme supposé de ses réponses, critiqué au titre d'abstraction. Or, ce geste d'invention conceptuelle, et, corollairement, ce mouvement d'articulation de différentes sciences sociales auparavant tenues séparées, éclaire par analogie à la fois un impensé de la philosophie classique et la manière dont il est possible de mieux appréhender cet impensé à partir des textes de Spinoza. Plus précisément, l'analogie permet d'une part de montrer comment on trouve chez Spinoza une interrogation qui n'est pas explicite dans les théories politiques classiques, à savoir l'interrogation non sur ce qui fait d'un peuple un peuple, mais sur ce qui spécifie *ce* peuple-là. L'analogie

4. Ralph Linton, *Le Fondement*, *op. cit.*, p. 112.

permet d'autre part de mettre en évidence la manière dont le concept spinoziste d'*ingenium* est opératoire pour penser à la fois la particularité de tel peuple, la personnalité de tel individu et les modes de connexion de ces deux types de particularités.

Le pacte social et ses impensés

Les théories politiques classiques ont pour objet assigné la manière dont tout peuple, en général, abstraction faite de ses idiosyncrasies, se constitue en un peuple, c'est-à-dire le pacte social par lequel les individus s'engagent juridiquement pour créer le souverain. Les conceptions de cette souveraineté se déclineront différemment selon la manière dont est perçu l'individu à l'état de nature. Par exemple si, comme chez Locke, les individus à l'état de nature sont très autonomes, la société aura une certaine autonomie. Si, au contraire, l'état de nature est fondé comme chez Hobbes sur le désir de puissance de chaque individu, il faudra que la puissance du souverain soit telle qu'elle puisse inspirer la terreur et enchaîner les passions des hommes. Chacun à sa façon, Hobbes, Locke, Pufendorf, etc., pensent cette question : « qu'est-ce qui fait d'un peuple un peuple ? ». Or, à côté de ces théories politiques, et parfois dans les mêmes textes, on trouve une seconde question sous-jacente, qui n'est pas posée comme telle : elle est simplement manipulée dans certains arguments ou sous-entendue dans la plupart des exemples, mais sans être théorisée. Il s'agit de la question « qu'est-ce qui fait d'un peuple *ce* peuple ? » Qu'est-ce qui détermine l'individualité de la France par rapport à l'Angleterre, de l'Angleterre par rapport à Florence, ou de Florence par rapport à Venise ? Les essayistes, dans les pamphlets des ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles, affirment pourtant constamment que les Français pensent ou agissent comme ceci, les Espagnols comme cela, que ceux-ci ont tel défaut, qui fait que les Français sont en guerre contre eux, etc. Mais comment penser cette différence des nations en lesquelles l'humanité est divisée ? La théorie abstraite du pacte ne nous donne aucun moyen de le faire : par définition, les pactes sont identiques pour tous les peuples. Or, la question de la différence des nations, implicite, non dite, toujours à l'état pratique dans les textes historiques, ressemble beaucoup au questionnement

des ethnologues qui réfléchissent sur la différence des cultures et les différents *patterns* qui les caractérisent.

Si l'on s'attache à Spinoza, on retrouve visiblement la théorie du pacte social. Mais d'abord, ce traitement est particulièrement décalé par rapport aux théories classiques. Tout se passe comme si le contrat social n'avait aucune implication politique réelle là où au contraire, les passions, obstacles à la pérennité du contrat, déterminent entièrement le champ politique. Ensuite, l'universalisme du pacte passe au second plan dès lors que Spinoza analyse les conditions de pérennité d'un peuple, c'est-à-dire, toujours, de *tel* peuple avec son histoire passionnelle propre.

Précisons la position originale de Spinoza sur ces points. Au chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, Spinoza parle effectivement, comme bien d'autres de ses contemporains, d'un contrat social. Ce chapitre, souvent cité et étudié, semble donc inscrire Spinoza dans le cadre commun de théories contractualistes qui se déclinent ensuite différemment selon la conception que chaque philosophe se fait des caractères rationnels ou passionnels attachés à l'humanité. Cependant, trois éléments viennent nuancer cette lecture et l'importance du contrat social chez Spinoza – du moins si l'on pense ce contrat sur le modèle juridique classique. D'abord, à une question de son ami Jarig Jelles lui demandant ce qui distingue sa pensée de celle de Hobbes, c'est-à-dire lui demandant implicitement de quelle façon il pense le pacte social, Spinoza répond en disant que ce qui le distingue de Hobbes, c'est que chez lui le droit naturel continue même une fois qu'on a quitté l'état de nature :

Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature⁵.

5. Lettre 50, 2 juin 1674, in *Œuvres IV. Traité politique, Lettres*, trad. fr. Ch. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1966, p. 283.

C'est là une précision plus remarquable qu'il n'a semblé : si le droit naturel continue une fois que le pacte a été passé, cela signifie que le pacte est – au moins d'un certain point de vue – totalement ineffectif, comme s'il n'avait pas eu lieu. Ensuite, il y a deux autres passages dans lesquels Spinoza s'interroge sur l'origine de l'État. Dans le premier, le chapitre V du *Traité théologico-politique*, l'origine de l'État n'est pas du tout imputée à l'engagement réciproque des volontés dans un contrat, mais rapportée à un problème économique, celui de la division du travail : selon ce chapitre, personne n'est capable à la fois de moissonner et de construire des maisons ; il faut une division du travail. C'est donc ici l'intérêt qui commande aux hommes de ne pas vivre séparés les uns des autres, sans qu'il y ait besoin de contrat. Le second passage est formé par les derniers chapitres de l'ouvrage, où l'origine de l'État est abordée à partir de l'histoire du peuple hébreu et des enseignements qu'il est possible d'en tirer, notamment sur les passions et leur modération. Là encore, la question de la constitution du contrat disparaît. Ainsi, non seulement il y a, dans le *Traité théologico-politique*, au moins trois façons pour Spinoza de rendre compte de l'origine de l'État – par les intérêts, par le contrat, par les passions –, mais il apparaît au regard du fonctionnement d'ensemble du *Traité* que les intérêts et les passions sont ce qui constitue la vérité du contrat.

Le contrat ne serait finalement qu'une façon usuelle de présenter l'origine de l'État, ou même un langage adopté par Spinoza parce que c'est celui que ses contemporains sont habitués à entendre. De ce point de vue, il y a analogie entre le traitement spinoziste du contrat, dans la seconde partie du *Traité*, et celui de la Bible dans la première. En effet, la Bible est le langage dans lequel les gens ont l'habitude de parler de religion. Il en résulte que si l'on doit expliquer ce qu'est la religion, il faut chercher les matériaux d'une telle explication dans la Bible, y compris pour remettre en question son interprétation littérale. De la même façon, le contrat est le langage dans lequel les juristes parlent habituellement de l'État. Donc il faut en reprendre les termes. Mais Spinoza parle du contrat d'une façon telle qu'elle est ruinée à peine a-t-elle été exposée : à la fin du chapitre XVI où se trouve la théorie du contrat, un passage précise que celui-ci ne fonctionne pas et ne peut fonctionner. Notamment :

Le contrat [entre deux cités] sera valide aussi longtemps que son fondement, c'est-à-dire un motif de danger ou d'utilité, continuera de s'imposer. Car nul ne passe contrat et n'est tenu de respecter les pactes que dans l'espoir d'un plus grand bien ou l'appréhension de quelque mal. Si ce fondement est supprimé, le pacte est supprimé de lui-même, ce que l'expérience enseigne surabondamment. En effet, bien que différents États s'engagent par contrat à ne pas se faire de tort, ils s'efforcent cependant, autant qu'il est possible, d'empêcher que l'un d'eux ne finisse par devenir plus puissant⁶.

Autrement dit, Spinoza énonce que la théorie du contrat n'a qu'une vérité théorique dont la pratique s'éloigne beaucoup : exposer une théorie en disant qu'elle ne fonctionne pas dans la pratique est tout de même une façon un peu particulière de théoriser. Certes, Spinoza n'est pas le premier à dire que le pacte ne fonctionne pas, ou pas bien. Hobbes le fait également, et tous les théoriciens du contrat soulignent les difficultés rencontrées dans les conditions politiques réelles. Ainsi Hobbes constate que dans tout État on peut rencontrer des instances qui font obstacle à la relation directe et transparente entre individus et souverain : les prétendus privilèges des villes ou des universités, les assertions des juristes ou des parlements, l'autonomie proclamée des Églises. Ce sont ces instances, et les factions qu'elles fondent, qui conduisent en général à la guerre civile. Il pourrait donc sembler que les textes politiques classiques énoncent constamment une théorie, celle du pacte social, dont ils soulignent dans le même temps l'inefficacité. Cependant, cette inefficacité est toujours soulignée sur le mode de la faille ou de l'exception, dont il faut rendre compte par des causes particulières et contingentes. La différence des modalités du discours, à portée universelle dans le cas du contrat, à portée contingente dans le cas des échecs du contrat, apparaît bien chez Hobbes dans l'écart entre le *Léviathan* et le *Bébémoth* (1670) : alors que le *Léviathan* expose de quelle manière et pourquoi on doit obéissance à l'État, le *Bébémoth* s'attache à décrire ce que fut la non-obéissance à l'État dans le cadre

6. Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique (TTP)*, *Œuvres III*, Paris, Puf, 1999, trad. fr. P.-F. Moreau et J. Lagrée, XVI, p. 523.

de la guerre civile anglaise. On pourrait donc dire sur ce point que la différence entre Spinoza et tous les autres théoriciens du pacte est que ceux-ci expliquent que ce pacte devrait marcher et qu'il est regrettable qu'il ne marche pas, alors que Spinoza explique qu'il est normal qu'il ne marche pas.

Résumons. En premier lieu, ce qui était exception chez les autres est tout à fait la règle chez Spinoza, parce que le droit naturel continue à régir l'après contrat. En deuxième lieu, ce « droit naturel » n'est un droit qu'au sens où le droit s'identifie chez Spinoza à la puissance, *potentia*. Il est donc déterminé par le mélange de rationalité et de passions qui définit la puissance de chaque individu – et non par un engagement contractuel entièrement rationnel⁷. En troisième lieu, si l'on s'attache aux individus réels qui composent les États, on constate que très peu sont rationnels – ou, s'ils le sont, qu'ils ne le sont pas depuis toujours et ne le demeurent peut-être pas longtemps –, et qu'ainsi l'État est essentiellement composé d'individus passionnés. Or, les passions entraînent les hommes à préférer le loisir au travail, à envier perpétuellement ceux qui sont au-dessus d'eux et à mépriser ceux qui sont en dessous. Ce n'est donc pas par un mauvais fonctionnement ou une erreur que le pacte ne fonctionne pas : c'est simplement que la nature humaine est telle que chaque individu se réveille chaque matin ennemi de sa propre société. Bien entendu, si on laisse faire, cet individu va ruiner la société, et la ruine de la société entraînera à long terme la sienne, car il a plus de chances de mourir en période de guerre civile qu'en période de paix sociale. Mais l'une des caractéristiques de la passion est justement qu'elle ne voit pas l'avenir à long terme. Le *conatus*, ou l'effort pour persévérer dans son être qui définit l'essence de chaque chose⁸, implique le plus souvent que l'individu, obnubilé par le présent

7. *TTP*, XVI, p. 507 : « le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la saine raison, mais par le désir et la puissance. Car tous ne sont pas naturellement déterminés à agir selon les lois et les règles de la raison : bien au contraire, tous naissent ignorants de tout. »

8. *Ibid.* : « la loi suprême de la nature est que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état, et cela sans tenir compte d'autre chose que de soi seulement ». Voir *Éthique* (*Éth.*), III, prop. 6 et 7 (« L'effort par lequel chaque chose s'efforce

immédiat, s'aveugle sur ses propres chances de survie hors de l'État et s'attache d'abord à entretenir la ou les passions qui le dominent. Aussi, au lieu de considérer les passions comme les raisons contingentes de l'échec de tel ou tel État, la théorie politique doit-elle intégrer une analyse des passions manipulables par le souverain. Pour penser de quelle manière l'État doit mettre en œuvre des mécanismes particuliers pour utiliser les passions des individus, Spinoza passe précisément par l'analyse de ce qui spécifie le peuple hébreu.

La particularité du peuple hébreu : la dévotion comme ressort de l'obéissance

En effet, dans les cinq derniers chapitres du *Traité théologico-politique*, Spinoza s'interroge sur la façon dont les mécanismes politiques mis en place par Moïse ont pu fonctionner dans le cas du peuple hébreu. Une première caractéristique des Hébreux est soulignée : les Hébreux étaient esclaves en Égypte, et l'esclavage leur était insupportable. Pour eux, vivant dans un pays dont ils n'étaient pas citoyens, « autorité » était équivalent à « oppression ». Étant donné cette particularité, quelle est la difficulté politique qui se pose spécifiquement à Moïse lorsqu'il les libère de cet esclavage en les emmenant dans le désert ? Son problème est de constituer un peuple avec une multitude d'individus qui n'ont comme expérience commune que deux choses : premièrement l'identification entre autorité et oppression – donc la révolte potentielle contre toute forme d'autorité –, et deuxièmement la reconnaissance envers celui qui les en a tirés, dont Moïse leur dit que c'est un Dieu. Les Hébreux sont donc disposés à lui obéir parce qu'ils ont l'impression de tout lui devoir, de lui devoir la nourriture, la libération et, plus généralement encore, le salut. Si la reconnaissance ne s'adresse pas directement à Moïse, c'est parce qu'un homme n'est jamais assez puissant pour se garder la reconnaissance d'un peuple éternellement. Celui-ci peut donc être reconnaissant un moment envers Moïse qui les a sauvés, puis s'opposer à lui à la moindre difficulté. C'est d'ailleurs bien ce qu'on lit dans le texte biblique,

de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose », *Œuvres III*, trad. fr. Ch. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965).

dans l'Exode et le Lévitique : le peuple hébreu commence à protester et à se demander pourquoi Moïse fait ce qu'il fait. Moïse n'aurait donc pas pu construire un État solide en s'appuyant sur sa propre autorité. Il a donc fondé un État théocratique dont le ressort principal est la dévotion. Le peuple respecte l'autorité de Dieu, et le craint assez pour obéir, car la puissance divine apparaît comme illimitée.

Ici, contrairement à ce qui apparaît dans le genre classique du *De republica Hebraeorum*⁹, la théocratie n'est pas prise par Spinoza comme un fait à partir duquel on estime que le politique doit commander au religieux ou inversement. L'État théocratique est analysé par Spinoza comme une conséquence : il y a un État théocratique parce que Moïse ne peut faire autrement pour que l'État soit viable. Pour les Hébreux, esclaves sans éducation politique, le seul ressort possible du respect de l'autorité est la dévotion. Moïse s'attache donc à créer une série de lois qui entretiennent la dévotion, et, en posant une équivalence entre État et religion, à obtenir l'obéissance que garantit la dévotion.

D'une part, dans l'interprétation qu'en donne Spinoza, les lois du Jubilé prises au nom de Dieu permettent de garantir la stabilité de l'État théocratique en supprimant le principal motif de subversion : l'inégalité des richesses et des statuts. En effet, selon un ressort commun à toute société, et non plus, cette fois, spécifique aux Hébreux, là où il y a des puissants et des misérables, des riches et des pauvres, les puissants et les riches méprisent les pauvres et le leur font savoir, et les pauvres et les dominés sont envieux et jaloux à l'égard des riches et des dominants, et finissent par les haïr. Or, dans la mesure où les puissants sont identifiés aux lois, celles-ci deviennent des symboles d'oppression. Aussi, pour éviter cela, la constitution mosaïque permet-elle de supprimer

9. On peut expliquer le succès de ce genre au sein de la littérature politique et théologique du ^{xvi}^e siècle par la nécessité d'expliquer les rapports entre Église et État dans un contexte où les Églises protestantes venaient de se séparer de Rome – chaque auteur va chercher dans la Bible des exemples qui doivent justifier sa position sur la prédominance du Souverain ou au contraire sur celle des pasteurs. Souvent, ces textes se répondent deux par deux : dans l'un des textes, on voit Moïse commander à Aron, ce qui veut dire que le politique doit commander au religieux, dans l'autre il est affirmé que Moïse commandait en tant que prophète et que c'est donc le religieux qui doit commander au politique.

toute différence extrême de richesse entre les différents citoyens du peuple hébreu : au bout de sept ans et de soixante-dix-sept ans, une série de mécanismes institutionnels permettent de rendre à un citoyen ruiné une partie de ses biens, ou, inversement, d'imposer à un citoyen plus riche de faire l'aumône aux autres. D'autre part, la constitution mosaïque prévient toute rivalité entre le politique et le religieux. Selon cette constitution, ce ne sont ni les douze princes des douze tribus, ni les grands prêtres qui dirigent la société, mais la loi elle-même sous sa forme impersonnelle : tout le monde doit révéler la loi – et ce religieusement et non politiquement – ; ce qui implique que l'ensemble de la vie sociale soit organisé religieusement : toutes les fêtes sont religieuses, le travail est considéré comme un devoir religieux, etc. Outre ces lois sociales, il faut prévenir tout risque de guerre, puisqu'en cas de victoire, le général victorieux risque de vouloir bouleverser la constitution, et, de ce fait, de compromettre la stabilité de la société. Pour ce faire, Moïse a décidé que les chefs des tribus ne pourraient jamais faire la guerre de façon autonome ; ils doivent consulter Dieu, c'est-à-dire passer par l'intermédiaire des grands prêtres. Ainsi, au moment où le chef veut faire la guerre, il est obligé de montrer publiquement au peuple une situation dans laquelle il est soumis au prêtre. Il y a donc toutes les chances pour qu'il ait le moins possible envie de faire la guerre, afin de ne pas montrer son infériorité au peuple. Quant aux grands prêtres, ils n'ont aucune autonomie pour prendre une décision pour changer la loi ; ils sont simplement les gardiens de la loi qui existe. Par ce type de médiation, ni le prince, ni le grand prêtre n'ont de souveraineté au sens strict du terme. Cela permet de bloquer complètement le processus social : il s'agit d'une société complètement fermée, incapable d'évolution, mais dans cette incapacité d'évolution, il y a l'assurance de la paix et de la sécurité – d'où le fait que cette période dépourvue de guerres, internes ou externes, ait duré extrêmement longtemps selon le livre des Juges.

L'analyse politique des mécanismes assurant la pérennité de l'État, c'est-à-dire utilisant au profit de celui-ci le fonctionnement passionnel des individus qui est d'abord un motif de désobéissance, est donc étroitement dépendante de l'analyse historique de la spécificité du

peuple hébreu. Or, à plusieurs reprises, pour désigner cette spécificité en partie liée à l'histoire propre de ce peuple, en partie liée aux institutions mises en place par Moïse, Spinoza mentionne l'*ingenium* du peuple hébreu. Ainsi dans le passage suivant, citant Tacite : « Vespasien avait achevé victorieusement la guerre des juifs, excepté le siège de Jérusalem, entreprise rude et difficile, plus en raison de la complexion de ce peuple [*ingenium gentis*] et de l'opiniâtreté de la superstition, que parce qu'il restait assez de force aux assiégés pour faire face aux nécessités du siège¹⁰. » Autrement dit, Spinoza caractérise la spécificité de ce peuple par un terme utilisé ailleurs pour appréhender la personnalité des individus. Or, cela a de quoi surprendre : par trois fois, dans le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*, Spinoza précise que la nature ne crée par de peuples – elle ne crée que des individus :

La nature ne crée pas de nations : elle ne crée que des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues ; seules ces deux dernières, les lois et les mœurs, peuvent faire que chaque nation ait une complexion particulière [*singulare ingenium*]¹¹.

Si le peuple est une création politique seconde, produit des institutions, comment peut-il être pourvu d'une personnalité propre à la manière des individus ? Peut-on donner une interprétation stricte à ce terme d'*ingenium* s'agissant d'un collectif ou faut-il l'entendre en un sens faible et métaphorique ?

L'*ingenium* individuel et l'analyse des passions

L'*ingenium*, que personne ne sait traduire et que je traduis un peu maladroitement par « complexion », est un terme latin qui est souvent employé comme synonyme de *genium* – le génie, le naturel. Un des sens du terme qui n'est certainement pas celui de Spinoza est le sens d'excellence spirituelle. En particulier chez certains auteurs espagnols,

10. *TTP*, XVII, p. 571.

11. *Ibid.*, p. 575. La même idée était déjà exposée au chap. III, p. 155, et *Traité politique* (TP), V, 2 : « Les hommes en effet ne naissent pas citoyens, mais le deviennent », *Œuvres V*, trad. fr. Ch. Ramond, Paris, Puf, 2005, p. 135.

l'*ingenio* est-ce par quoi on brille par rapport aux autres, l'esprit, l'adéquation de l'esprit, le sens de la pointe¹². Ici, c'est le contraire, l'*ingenium* est ce que tout le monde a en commun. La bonne traduction serait donc plutôt le « naturel » ; cependant, un tel terme pourrait faire penser que l'*ingenium* est directement la « nature » de l'individu, par opposition à ce qui serait second et effet des circonstances accidentelles. « Complexion » permet au contraire de préserver à la fois l'usage spinoziste du mot latin et la conceptualisation de ce qui explique la nature propre de tel ou tel individu : l'*ingenium* par lequel un individu diffère d'un autre est le produit d'un complexe passionnel, c'est-à-dire l'effet d'un rapport complexe entre plusieurs passions différentes. Or ce concept est chez Spinoza l'effet d'une invention conceptuelle semblable à celle que j'ai relevée à propos de la théorie politique. On l'a vu, pour expliquer le fonctionnement de l'État, sa pérennité et les raisons de sa destruction, Spinoza intègre le discours historique sur la spécificité des peuples à l'analyse classique du contrat social. Celle-ci a pour vocation d'énoncer une théorie à portée universelle, abstraction faite des données contingentes de telle ou telle organisation politique. Spinoza utilise ainsi les produits non conceptualisés de l'expérience commune (« l'Espagnol diffère du Français ») afin de combler une lacune de la théorie philosophique du contrat social, trop abstraite dans son universalité. De manière analogue, quand il s'agit d'appréhender le fonctionnement passionnel des individus, Spinoza combine, grâce à la notion d'*ingenium*, le discours littéraire sur les caractères au discours philosophique sur les passions.

En effet, on pourrait dire qu'il y a au XVII^e siècle deux façons principales de penser la psychologie humaine¹³ : la théorie des caractères et la théorie des passions. La théorie du caractère se place dans le sillage de Théophraste, traduit et repris par La Bruyère. Au-delà,

12. Par exemple chez Vives. Voir Emilio Hidalgo-Serna, « Ingenium and Rhetoric in the Works of Vives », *Philosophy and Rhetoric*, t. 16/4, 1983, p. 228-241.

13. Le terme « psychologie » n'existe pas en ce sens au XVII^e siècle : à l'âge classique, la psychologie rationnelle renvoie à une partie de la métaphysique. Quant à ce que nous appelons maintenant la psychologie empirique, elle utilise le langage de la théorie des passions.

elle est très présente dans toute la littérature du siècle. Le théâtre de Molière par exemple est fondé là-dessus. Selon cette théorie, des caractères distincts individuent les hommes ; ceux-ci doivent donc être analysés à partir de ce qui les fait différer les uns des autres : l'un est avare, l'autre est jaloux, l'autre ambitieux, etc. La vie humaine se divise en figures individuelles qui sont dominées chacune par un trait essentiel. La comédie consiste à faire rire de ces traits incarnés dans un individu qui les pousse à leur extrême. L'autre approche psychologique, celle de la théorie des passions, est totalement opposée : elle consiste à ne pas regarder les individus pour eux-mêmes, mais à réduire la vie affective à un certain nombre d'unités qui sont transindividuelles. Ces unités, ce sont les affects, selon le vocabulaire spinoziste de l'*Éthique*, ou les passions, selon le vocabulaire cartésien des *Passions de l'âme* qui ont initié cette seconde façon de traiter la psychologie. Ce qui caractérise ce mouvement qu'on peut appeler cartésio-spinoziste, c'est qu'on ne se demande plus ce qui particularise un individu à partir d'un trait majeur, mais ce qui explique la production de fonctionnements passionnels communs à tous, tels que l'amour, la tristesse, la peur, la crainte, l'espoir et les passions composées, comme la mélancolie ou la passion religieuse. Et ces passions circulent d'un individu à l'autre. C'est même ce qui fait que la foule peut avoir des passions – ce qui serait inexplicable dans le cadre d'une psychologie des caractères. Dans une psychologie des passions, on comprend très bien comment dans certaines circonstances, une passion naît chez un individu et se transmet aux autres. Et cela se comprend d'autant mieux que chez Spinoza l'objet de la passion est secondaire ; les passions sont avant tout des forces ou des énergies dont l'individu est la source, ou plutôt des variations de la puissance d'agir des individus. Il y a donc d'abord de la joie ou de la tristesse, et ensuite un objet auquel ces affects s'appliquent. D'ailleurs, si on veut rapprocher Spinoza de la psychanalyse en dépit de l'absence du concept d'inconscient dans l'*Éthique*, c'est là un aspect indiscutablement frontalier. Ainsi, dans une théorie des passions, l'individu recule au fond de la scène tandis que sur le devant circulent des courants énergétiques anonymes, des affects, communs à tous les hommes, et qui sont le plus souvent des passions,

revêtant un caractère passif – il existe bien une joie et un désir actifs, traduisant l'augmentation de la puissance d'agir, mais ils sont très minoritaires. On peut donc opposer, certes très schématiquement, la psychologie du caractère à la psychologie des affects.

Néanmoins, au centre de la pensée de Spinoza, se trouvent tout de même les individus. Comment fait-on pour saisir ce qui individue les hommes si l'on s'en tient à la théorie des passions ? Dira-t-on que les individus sont simplement les lieux où circulent indifféremment une passion ou une autre ? En d'autres termes, la psychologie des passions initiée par Descartes et modifiée par Spinoza se fonde sur une physique, c'est-à-dire sur ce que tous les hommes ont en commun. Or, si cela est précieux pour rendre intelligibles les comportements humains dans leur dimension universelle, cela ne suffit pas en tant que tel à rendre compte de l'expérience commune qui montre que deux individus, *a priori* également rationnels et semblablement passionnés, diffèrent manifestement et ne se comportent pas de la même façon. Il faut donc en quelque sorte reprendre les leçons de la psychologie des caractères au sein de la théorie des passions pour expliquer de quelle façon certains individus accrochent plus facilement telle passion que telle autre, ou, dans la mesure où ils ont plusieurs passions, en mettent une sous la domination de l'autre : outre le jeu collectif, interindividuel, « circulateur », des passions ou affects, il y a chez chaque individu, à partir d'un certain moment, une certaine façon, pour les différentes passions, d'être présentes et hiérarchisées. C'est cela que Spinoza appelle l'*ingenium* d'un individu : appréhendé dans l'*Éthique* à partir de la logique transindividuelle des affects, cet *ingenium* ne peut être une donnée première, mais doit être compris comme un effet passionnel, c'est-à-dire comme un nœud particulier d'affects, notamment déterminé par la biographie de chaque individu.

Le rapport entre cet *ingenium* et ce que Spinoza appelle « l'essence » d'un individu permet d'appréhender la manière dont Spinoza inscrit la théorie des caractères dans l'analyse des passions. En effet, l'*essence* d'un individu est ce qu'un entendement infini pourrait calculer géométriquement, comme le rapport entre mouvement et repos qui définit l'individu physique et dont on peut déduire tout ce qui le caractérise.

C'est là ce que nous ne pouvons pas faire. À l'inverse, l'*ingenium* d'un individu est sa particularité telle qu'elle se manifeste à l'observation courante : c'est donc l'effet manifeste de l'essence saisi à l'intérieur de l'expérience interhumaine et modelé par les rencontres que fait un individu, c'est-à-dire par le produit du rapport entre son essence individuelle et les situations dans lesquelles il se trouve, et qui le conduisent par exemple à développer une passion plutôt qu'une autre. L'*ingenium* ne s'identifie pas au « caractère » tel qu'il est saisi par exemple par La Bruyère, puisqu'il n'est pas entièrement défini par un seul affect. En effet, de manière générale, l'*ingenium* d'un individu est défini par un ensemble de passions – un « complexe » de passions. Cependant, il arrive parfois que de manière pathologique un individu ne se définisse plus que par un seul affect qui prend la place de tous les autres et se développe selon une logique quasiment autonome. Spinoza utilise d'ailleurs le terme de « délire » pour décrire ces cas où l'on peut parler du jaloux, de l'ambitieux, de l'avare¹⁴. Le délire est ce cas particulier chez un individu où l'*ingenium* a fini par bloquer toute la personnalité sur un seul affect ; ce qui fait que cet individu-là n'évoluera plus, ne passera plus d'une passion à l'autre et jugera du monde entier à partir de cet affect non plus dominant mais unique. Celui-là en ce sens ne sera pas sensible aux mouvements de foule, tout simplement parce qu'il sera tellement isolé dans sa propre affectivité unique, monomaniaque, qu'il ne pourra plus en sortir. Les « caractères » sont donc des cas extrêmes, moqués par la littérature, où l'*ingenium* d'un individu finit par s'identifier à un seul affect. Ainsi, bien que Spinoza ne définisse jamais l'*ingenium*, on peut l'appréhender comme l'organisation particulière de la multitude des affects à l'intérieur d'un individu à un moment donné de sa vie.

Constitution interindividuelle de l'*ingenium*

À partir de la logique affective décrite dans les parties III et IV de l'*Éthique*, il est possible de prendre au sérieux la mention de l'*ingenium*, ou complexion d'un peuple faite en passant dans le *Traité*

14. *Éth.*, III, 39, scolie.

*théologico-politique*¹⁵. Bien que la nature ne crée pas de peuple de la même façon qu'elle crée des individus, les lois et l'histoire communes à un ensemble d'individus contribuent à développer une passion dominante qui devient en même temps le ressort affectif sur lequel s'appuie, ou doit s'appuyer, l'autorité politique. Autrement dit, l'*ingenium* d'un peuple est bien un produit, et non pas une donnée première, mais il est en partie l'effet d'une biographie collective, en partie l'effet d'une politique qui ne peut pas faire table rase de cette biographie collective. Tout comme l'*ingenium* individuel de l'avare ou de l'ambitieux, il est appréhendé à partir d'une passion principale à laquelle sont ordonnées les autres. On peut par là comprendre que la dévotion est chez les Hébreux l'affect central auquel tous les autres sont soumis. Les Romains ont aussi une passion dominante. Spinoza précise sans l'expliquer qu'il s'agit de la violence sur laquelle sont fondées l'ensemble des institutions de la République romaine : sous les rois, entre Romulus et Tarquin, la violence s'exerce à l'intérieur de Rome, jusqu'à chasser les rois de façon extrêmement violente ; ultérieurement, Rome n'arrive à exorciser cette violence interne qu'en la projetant à l'extérieur, c'est-à-dire en faisant des guerres étrangères ; enfin, la guerre revient à l'intérieur, sous la forme d'une guerre civile qui fera tomber la République elle-même. Tout comme les Hébreux, les Romains ont certainement tous les affects de la nature humaine, mais ces affects ont pris chez eux la forme particulière de la violence.

Pour résumer, l'universalité de la théorie des affects implique bien que tous les hommes soient potentiellement dévots, violents, bavards, jaloux, haineux, etc. ; cependant, l'*ingenium* propre de chaque peuple, déterminé par une situation historique particulière, fait que pour telle nation, c'est telle passion qui domine. Pour les Grecs par

15. On considère ici, en accord avec ce que soutient Alexandre Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris, Minuit, 1969), que les deux traités politiques de Spinoza s'expliquent si on les comprend comme l'application et le développement de ce qui est exposé dans les parties III et IV de l'*Éthique* au sujet du fonctionnement des affects : les deux traités ne sont donc pas du tout secondaires dans l'œuvre complète ; c'est au contraire la mise en œuvre des principes sur la vie affective qui sont présents dans l'*Éthique*.

exemple, c'est le bavardage inutile des sectes (autre nom de la philosophie) ; pour les Hébreux, la dévotion, etc. Avec, bien entendu, les effets négatifs et positifs que cela implique : visiblement il vaut mieux pour Spinoza être dévot que violent ; cela ne permet certes pas de développer la science et la philosophie, mais cela a au moins l'avantage de la sécurité.

Aussi trouve-t-on chez Spinoza un triple geste analogue à celui relevé dans l'anthropologie culturelle. En premier lieu, un concept habituellement appliqué aux individus, celui de personnalité chez Linton et Kardiner, celui d'*ingenium* chez Spinoza, est utilisé pour saisir la spécificité d'un peuple que l'expérience révèle aux ethnologues et voyageurs – ou plutôt, pour saisir la particularité d'un individu en tant qu'elle est en partie déterminée par son appartenance à un peuple, avec une culture et des institutions spécifiques qui produisent certains comportements privilégiés. Le fait que l'individu soit au centre de la théorie n'empêche donc pas d'appréhender les différences entre les sociétés. En deuxième lieu, l'expérience courante qui révèle en premier cette particularité commune, sans l'expliquer cependant, est reprise dans le cadre d'une théorie psychologique et politique générale qui est valable pour tout individu, quelle que soit sa culture. D'un côté, cela permet de rendre moins abstraite et plus aisément applicable cette théorie. D'un autre côté, cela permet de donner à l'expérience courante une intelligibilité qui lui ferait défaut autrement. En troisième lieu, pour Linton et Kardiner il ne s'agit pas simplement de parler de « personnalité de base » pour saisir la différence entre les cultures, en tant qu'elle est manifeste au niveau des individus de cultures différentes ; il s'agit plutôt de saisir la dynamique, ou, selon leur terme, la « dialectique », qui permet de comprendre que la personnalité de base soit favorisée par des institutions et contribue, par l'individu qui est au centre de la dialectique, à modifier ces institutions en retour. De la même façon, chez Spinoza, l'*ingenium* d'un peuple n'est pas seulement ce qui fait qu'un Hébreu ou un Romain n'ont pas le même rapport à l'autorité politique à un moment donné de leur histoire ; c'est avant tout ce qui fait qu'une histoire commune à un ensemble d'hommes, favorisant une « personnalité de base », puisse modifier le comportement de

ces hommes face aux institutions, et, inversement, que les institutions puissent encourager ou modifier dans une certaine mesure ce type de comportement.

Mais réciproquement, la méthode mise en place par le culturalisme permet d'explicitier ce qui est implicite chez Spinoza. En particulier, l'*ingenium* n'est pas thématiqué pour lui-même. On peut seulement le comprendre à partir de son usage dans l'*Éthique* où il est employé dans le cadre très déterminé de l'analyse des affects. Si Linton et Kardiner utilisent la psychanalyse pour penser la façon dont la culture confère une « personnalité de base » à l'individu, Spinoza n'explicite pas les mécanismes affectifs qui produisent, à partir des individus qui les composent, l'*ingenium* des peuples définis par des mœurs et institutions communes. En d'autres termes, comment lit-on dans l'*ingenium* individuel les traces de l'*ingenium* national ? Qu'est-ce qui fait que les Romains se ressemblent entre eux, que les Hébreux se ressemblent entre eux, etc., alors qu'au fond leurs corps et leurs âmes sont faits avec des matériaux qui sont les mêmes pour tout individu humain. Comment la société arrive-t-elle à transmettre ces particularités ?

On peut tenter de donner une réponse à partir de la proposition 32 de la troisième partie de l'*Éthique*. Les affects ont pour Spinoza deux sources. La première de ces sources est commune à Spinoza et aux autres théoriciens des affects : les affects résultent d'abord de la structure du corps, globalement commune à tous les hommes, et ensuite des rencontres entre ce corps et les autres corps de la nature, rencontres qui dépendent en partie de la biographie de chacun. Mais à côté de cette source, il y en a une autre qui est l'imitation – à tel point que je peux être affecté sans aucune autre raison que le fait de voir une chose semblable à moi avoir cet affect¹⁶. Je vois quelqu'un de furieux et je deviens furieux sans avoir de raison personnelle pour cela ; je vois quelqu'un de jaloux, je deviens jaloux, etc. Autrement dit, je peux voir se développer en moi des affects extrêmement puissants simplement par imitation des affects d'autrui :

16. Voir *Éth.*, III, 27 sq, trad. fr. Ch. Appuhn, *op. cit.* : « Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable. »

Nous voyons qu'en vertu de la disposition de leur nature les hommes sont généralement prêts à avoir de la commisération pour ceux qui sont malheureux et à envier ceux qui sont heureux [...]. Enfin, si nous voulions consulter l'expérience, nous éprouverions qu'elle nous enseigne tout cela, surtout si nous avions égard à nos premières années. L'expérience nous montre en effet que les enfants, dont le corps est continuellement comme en équilibre, rient ou pleurent par cela seul qu'ils voient d'autres personnes rire ou pleurer, tout ce qu'ils voient faire par autrui ils désirent aussitôt l'imiter, et ils désirent enfin tout ce à quoi ils imaginent que d'autres personnes prennent plaisir ; c'est qu'en effet, nous l'avons dit, les images des choses sont les affections mêmes du corps humain, c'est-à-dire les manières dont ce corps est affecté par les causes extérieures et disposé à faire ceci ou cela¹⁷.

Ainsi, Spinoza, pour faire comprendre ce qu'est l'imitation des affects, nous dit de regarder les enfants. Comme leur corps est en déséquilibre, ils se laissent influencer par tout ce qui est autour d'eux ; ils rient quand ils voient quelqu'un rire et pleurent quand ils voient quelqu'un pleurer. Habituellement, on donne à ce scolie un rôle illustratif : ce qui est particulièrement manifeste chez les enfants permet de comprendre ce qui se produit également chez les adultes. Mais, à la lumière du culturalisme de Linton et Kardiner, qui accordent un rôle central à l'enfance dans les modes de transmission de la personnalité de base, on pourrait également lire ce scolie à l'envers : les adultes ont appris la personnalité de base, l'*ingenium* national, au moment où ils étaient le plus malléables, c'est-à-dire quand ils étaient enfants. C'est à ce moment-là, par la capacité imitative plus forte encore de l'enfant, qu'ils ont appris les ferments de l'identité nationale.

Il resterait cependant à déterminer, selon les mots de Linton, « dans quelle mesure cette personnalité de base représente [...] un commun dénominateur [aux] personnalités respectives des individus qui partagent une culture¹⁸ » – autrement dit, il resterait à comprendre ce qui dans l'*ingenium* individuel peut être compris comme l'effet d'un

17. *Étb.*, III, 32, scolie.

18. « Avant propos », in *L'Individu dans sa société*, *op. cit.*, p. 49.

ingenium national, c'est-à-dire comme ce qui particularise une logique affective commune à tout le genre humain chez un ensemble d'hommes différents qui parlent la même langue et obéissent aux mêmes institutions¹⁹.

19. Je remercie Marion Schumm et Raphaële Andrault qui ont rendu cet exposé publiable.