

Pascal Séverac

**L'affect et le prophète  
Confrontation de la philosophie spinoziste  
avec l'analyse par Philippe Burrin  
de l'antisémitisme nazi**

il lui avait décrit l'accueil faramineux que cette ville avait réservé au Führer, venu assister au congrès du parti nazi. Des heures déjà avant son arrivée, toute la population de Nuremberg et des foules venues de partout [...] s'étaient massées en rangs serrés, brûlant d'impatience, tout le long du trajet que devait emprunter le cortège officiel, jusqu'à ce qu'enfin, au milieu d'une liesse délirante, apparaisse la cavalcade motorisée des lourdes Mercedes, qui se frayèrent un chemin dans la ruelle étroite, fendant la mer des visages extasiés et des bras tendus, tétanisés. Maximilian lui avait expliqué, dit Vera, que dans cette foule qui ne faisait plus qu'un seul être agité d'étranges convulsions et soubresauts, il s'était senti comme un corps étranger qui allait incessamment être broyé et expulsé.

W. G. Sebald, *Austerlitz*<sup>1</sup>

---

1. Paris, Gallimard, 2001, p. 233-234.

### Le ressentiment comme passion politique

L'une des grandes originalités de l'analyse spinoziste de la politique est de conférer à l'affectivité un rôle moteur dans la production historique des rapports sociaux. L'affect, en tant qu'il est commun à plusieurs individus, est ce par quoi s'explique la cohésion d'un groupe, son union et sa capacité à produire des actions collectives. L'affect passionnel commun aux individus est en effet ce qui donne une certaine forme à la puissance du collectif, sur laquelle repose « le décret commun de la Cité<sup>2</sup> », objectivé dans les règles du Droit positif. Quels sont précisément ces affects communs, constitutifs de la puissance des collectifs ? L'espoir et la crainte, répond le *Traité théologico-politique*, qui fait également intervenir (dans son analyse de l'État hébreu) l'amour de la patrie<sup>3</sup> – espoir commun ou crainte commune, précise le *Traité politique*, qui définissent tendanciellement la liberté ou la servitude de la multitude<sup>4</sup>. Le *Traité politique*, analysant comment se renforce ou s'affaiblit la puissance de l'État (c'est-à-dire le Droit de la Cité), fait alors intervenir un autre affect présidant à la composition (et à la décomposition) du collectif : l'indignation<sup>5</sup>. À l'intérieur d'un collectif déjà constitué, un groupe peut se liguer contre un individu ou contre un autre groupe (celui des dirigeants par exemple)<sup>6</sup> ; et il le fait, précise Spinoza, soit par espoir commun ou crainte commune, soit encore « dans l'impatience de

2. Voir Baruch Spinoza, *Traité Politique (TP)*, *Œuvres V*, trad. fr. Ch. Ramond, Paris, Puf, 2005, III, 2, p. 113.

3. Voir Baruch Spinoza, *Traité Théologico-politique (TTP)*, *Œuvres III*, trad. fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Puf, 1999, XVII, 2, p. 537-539.

4. *TP*, V, 6 : « Une multitude libre est en effet conduite par l'espoir plus que par la crainte ; une multitude soumise, par la crainte plus que par l'espoir. L'une s'applique à cultiver la vie, l'autre seulement à éviter la mort », p. 137.

5. Alexandre Matheron en a proposé une analyse fondatrice pour les études spinozistes : « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste », in *Spinoza : puissance et ontologie*, Myriam Revault d'Allones et Hadi Rizk (dir.), Paris, Kimé, 1994, p. 153-165 (republié dans Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éditions, 2011, p. 219-229).

6. Voir *TP*, III, 9, p. 119 ; et *TP*, IV, 4, p. 141 : « Il est en effet tout aussi impossible, pour celui ou pour ceux qui détiennent la souveraineté, de courir les rues ivres, ou nus avec des prostituées, de se comporter en histrions, de violer ou de mépriser ouvertement les lois instituées par eux-mêmes, et avec cela de conserver leur majesté, qu'il est impossible d'être et de ne pas être en même temps. Enfin assassiner les sujets, les spolier, enlever les

venger quelque dommage subi en commun [*desiderio commune aliquod damnum ulciscendi*]<sup>7</sup> ».

Or, dans cette indignation vengeresse, dans cette impatience à répondre à un tort collectivement subi, peut se lire la figure du ressentiment politique<sup>8</sup>. Analysons cet affect : il s'agit d'un « désir » de vengeance, mais non pas de n'importe quel type de désir. Spinoza use du terme *desiderium*, qui désigne selon l'*Éthique* un désir d'être maître d'une chose, à la fois alimenté par le souvenir de cette chose (réjouissante, et donc aimée), mais aussi contrariée par le souvenir d'autres choses qui en excluent l'existence<sup>9</sup>. Le *desiderium*, précise alors Spinoza, s'il doit être nominalement rattaché au désir (*cupiditas*), est en réalité une forme de tristesse : il est un désir empêché, frustré, inhibé (*cobibetur*). Il est non pas le désir conçu dans sa positivité (*cupiditas*), dans sa pleine et entière affirmation de puissance ; il renvoie plutôt à l'expérience du désir comme manque, c'est-à-dire à l'affirmation d'une puissance d'agir contrariée, freinée, arrêtée (c'est la définition même de la tristesse). Le *desiderium* est ainsi l'épreuve d'une contradiction, entre

---

jeunes filles, et autres choses semblables, c'est changer la crainte en indignation et par conséquent la société civile en société hostile », p. 131.

7. TP, III, 9, p. 119 et 121. Propos qui sera repris sous une autre perspective dans le chapitre VI, 1 : « Puisque les hommes, comme nous l'avons dit, sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun : crainte commune, espoir commun, ou impatience de venger quelque dommage subi en commun ».

8. Telle est du moins notre interprétation de cet affect, que nous avons développée dans « Figures du ressentiment à l'âge classique (Leibniz, Pascal, Spinoza) » in *Le Ressentiment, passion sociale*, Antoine Grandjean et Florent Guénard (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 115-131. C'est Chantal Jaquet qui a attiré mon attention sur ce désir de vengeance entendu comme fondement du corps politique : voir « L'accord affectif de la multitude chez Spinoza », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 147/ 2015, n°2.

9. Voir Baruch Spinoza, *Éthique* (*Étb.*), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988, III, définitions des affects, 32 et explication, p. 323-325 : « Le regret [*desiderium*] est le désir [*cupiditas*] ou appétit d'être maître d'une chose, qu'alimente le souvenir de cette chose, et que contrarie à la fois le souvenir d'autres choses qui excluent l'existence de la chose souhaitée » (la traduction de *desiderium* par « regret » est possible, mais ne me paraît pas rendre la force d'un tel affect ; je lui préfère « manque » ou « frustration »).

l'élan vers une chose aimée et son empêchement à cause de choses qui ne manqueront pas d'être haïes.

Dans le *Traité politique*, le *desiderium* prend une configuration particulière : il a pour objet la vengeance collective, suite à un tort subi en commun<sup>10</sup>. Le bien désiré ici est donc la vengeance, entendue comme effort d'infliger un mal en retour, comme désir de détruire la puissance de celui (individu ou groupe) qui est accusé d'être l'auteur d'un dommage, d'être le fauteur d'un tort pour une collectivité déterminée. La chose réjouissante qui alimente ce désir est la représentation de la réparation du tort subi, de l'effacement de l'offense, d'un retour du groupe dans ses droits ; mais le désir d'être maître d'une telle vengeance, de jouir de sa propre puissance collective rétablie, est arrêté par d'autres représentations. Lesquelles ? Par exemple, celle d'un ennemi encore suffisamment puissant pour interdire (jusqu'à quand ?) l'accomplissement de la vengeance ; ou encore celle d'une humiliation passée tellement forte que seule une nouvelle et très grande victoire pourrait la surmonter... Quoi qu'il en soit, rendre *desiderium* par « impatience » (comme le fait Charles Ramond dans sa traduction du *Traité politique*) est bel et bien pertinent : car les hommes d'un tel *desiderium* enragent de leur impuissance à se venger ; et dans cette impatience, il faut entendre la rage du ressentiment, qui désire une réparation avec toute la force d'un élan, d'un effort collectif, mais se trouve impuissant encore à réussir dans son entreprise. Si Spinoza avait usé du terme *cupiditas* plutôt que *desiderium* pour parler de ce désir de vengeance, il aurait été plus difficile d'y voir la figure du ressentiment : car dans la *cupiditas*, l'acte est en voie de se faire, l'essence est déterminée à agir<sup>11</sup> ; dans le *desiderium* en revanche, l'acte est empêché, le désir est frustré

10. Précisons d'emblée – et cette remarque vaut pour toute la suite de l'analyse – que si le tort subi a toujours quelque part de réalité (il est l'expérience d'une tristesse), la désignation de la chose comme cause de ce tort relève quant à elle en grande partie (si ce n'est en totalité) de l'imagination, puisque la connaissance d'un mal, nécessairement, est une connaissance inadéquate (voir *Éth.*, IV, 64).

11. *Éth.*, III, définitions des affects, 1 : « Le désir [*cupiditas*] est l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose » (p. 305).

– le ressentiment politique étant ainsi la puissance encore impuissante d'une haine collective, le désir barré d'une vengeance de la multitude.

Si nous insistons sur cette figure du ressentiment collectif, que Spinoza dans le *Traité politique* met, avec l'espoir et la crainte, au cœur des passions politiques – au point qu'aux trois passions primitives de l'anthropologie spinoziste (la joie, la tristesse et le désir), on pourrait faire correspondre ces trois passions primitives de la politique (l'espoir, la crainte et le ressentiment)<sup>12</sup> –, c'est que nous souhaiterions la mettre en perspective avec ce qu'en dit, dans un tout autre contexte, l'historien Philippe Burrin, dans un petit ouvrage intitulé *Ressentiment et apocalypse*<sup>13</sup>. Il y revient sur une question simple : pourquoi la persécution des juifs en Allemagne à partir de 1933, jusqu'à leur extermination à partir de 1941 ? Philippe Burrin met l'affect au centre de son analyse : l'antisémitisme dut envelopper une intensité proprement exceptionnelle pour culminer dans un massacre d'une telle ampleur. Tout l'enjeu est alors d'expliquer la force inouïe de cette haine. L'historien entend éviter deux écueils : d'une part, l'illusion rétrospective qui consisterait à affirmer qu'un tel antisémitisme relève d'un « projet national » (Daniel Goldhagen) ou d'une « mentalité allemande » (hypothèse d'Émile Durkheim pour expliquer les crimes de guerre des armées impériales durant l'été 1914) ; d'autre part, surévaluer d'autres facteurs (la déchristianisation selon Eric Voeglin ou la logique de l'État moderne selon Zygmunt Bauman), qui tendraient à minorer le rôle de l'antisémitisme.

12. Dans l'*Éthique*, Spinoza distingue trois affects fondamentaux, ou « primitifs », à partir desquels peuvent être déduits tous les sentiments composant la vie affective : la joie, la tristesse et le désir. La joie est la puissance d'agir augmentée, ou aidée ; la tristesse la puissance d'agir diminuée, ou contrariée ; le désir la puissance d'agir déterminée à telle ou telle action. En regard l'espoir est une forme de joie, la crainte une forme de tristesse (mais comme il n'y a pas d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir, celui qui espère nécessairement éprouvera aussi une forme de tristesse, et celui qui craint une forme de joie) ; quant à ce que nous avons nommé le ressentiment (l'impatience de venger un tort subi en commun), il est constitué des trois affects primitifs, puisqu'il consiste en un *désir* frustré, nourri de *joies* (celles qui accompagnent la représentation des délices de la vengeance), mais fondamentalement *triste* (à cause de la représentation de sa propre impuissance – pour le moment – à se venger).

13. Philippe Burrin, *Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi*, Paris, Le Seuil, 2004.

Selon Philippe Burrin, la cause principale de l'extermination, c'est l'affect de haine à l'égard des juifs, et il faut donc montrer de quelle manière le peuple allemand, à cette époque, a fait l'apprentissage de cette haine, comment cet affect s'est à la fois diffusé et intensifié collectivement. Autrement dit, il s'agit certes de placer un affect, et sa logique complexe, au centre de l'explication, mais aussi de faire l'histoire du développement, de l'affirmation en situation de cet affect, qui apparaît ainsi à la fois comme acteur de cette histoire (l'extermination se comprend par l'antisémitisme) et comme acteur dans cette histoire (cet antisémitisme se comprend par une conjoncture singulière).

Pour ce faire, il est nécessaire de « ne pas négliger la force propulsive de l'idéologie » nazie<sup>14</sup>. L'historien redessine alors la vision du monde de l'hitlérisme, en rappelant que l'antisémitisme nazi doit d'abord se comprendre sur le fond d'une idéologie raciste de type agonistique. La puissance de la race en effet repose sur une fermeture sur soi (nécessaire endogamie), sur une purification (nécessaire sélection des plus forts) et sur une logique du conflit : il faut se battre contre toute altérité menaçante. Or, dans cette théorisation, il est une « race » qui menace la puissance de la « race » aryenne, seule créatrice de culture : c'est la « race » juive, dépourvue d'idéalisme, de réelle religion, de culture propre, ne vivant que de parasiter les nations en faisant croire à son assimilation. D'où la nécessité d'une lutte, et d'une lutte à mort s'il le faut, contre les juifs : selon Philippe Burrin, l'antisémitisme, par rapport au racisme nazi, est donc second sans être secondaire, il est dérivé de la logique agonistique entre les races. Mais si l'idéologie raciste a une structure agonistique, l'idéologie antisémite, elle, encadrée dans la première, a une structure apocalyptique, dans la mesure où elle révèle – l'apocalypse, c'est la révélation – la lutte finale qui engage le sort de l'humanité. Or Hitler, avant de se faire acteur du combat, se pose en prophète de cette révélation. Dans un discours prononcé le 30 janvier 1939 devant le Reichstag, il revêt en effet explicitement la figure du prophète annonçant la « guerre juive », une guerre fomentée clandestinement par les juifs, et qu'il faudra mener pour en détruire les responsables :

14. *Ibid.*, p. 43.

Aujourd'hui, je serai encore prophète : si la finance juive internationale en Europe et hors d'Europe réussit de nouveau à précipiter les peuples dans une guerre mondiale, le résultat n'en sera pas la bolchevisation de la terre et la victoire du judaïsme, mais bien l'extermination de la race juive en Europe<sup>15</sup> !

Le prophète ici est celui qui annonce aux élites, et à son peuple, la terrible nouvelle – mais de façon éminemment perverse : non seulement il s'agit là d'une prophétie autoréalisatrice, puisqu'elle a pour rôle de pousser chacun à accepter une telle guerre ; elle en prépare psychologiquement le terrain, elle donne à chacun des raisons de l'accepter, et même de la désirer ; mais surtout elle renverse la responsabilité en faisant comme si la guerre était au fond l'œuvre de l'ennemi juif, sa provocation même, à laquelle on ne peut que répondre en se défendant.

Dans plusieurs de ses discours, Hitler souligne d'ailleurs qu'il a souvent été insulté, moqué, ridiculisé pour avoir fait une telle prophétie, et que les premiers à avoir ri de lui, ce sont justement les juifs. Philippe Burrin analyse ce rire des juifs, c'est-à-dire le fantasme de ce rire chez Hitler, comme l'emblème de leur puissance passée, celle qu'ils ont conquise sur la puissance du peuple allemand, et que les premières persécutions n'avaient pas encore assez affaibli :

Dans cette image du juif tout-puissant et méprisant, mais qui cesserait bientôt de rire, se logeait un évident sadisme. Mais la puissance avait changé de camp, les impuissants d'hier étaient les puissants d'aujourd'hui, ils pouvaient faire rentrer dans la gorge le rire de leurs adversaires d'antan. Derrière ce sadisme haineux transparaissait un souhait que n'avait pas apaisé la réduction à l'impuissance des juifs allemands puisque, à présent, montaient sur l'horizon la puissance de la « juiverie » mondiale et le spectre d'une nouvelle guerre mondiale. Au contraire, ce souhait était toujours senti, ressenti. C'était celui de faire payer l'impuissance passée, l'humiliation personnelle, sociale, nationale, comme on voudra, dont les juifs étaient tenus pour responsables. Mais s'exprimait aussi la résolution de ne pas retomber dans l'impuissance et

---

15. *Ibid.*, p. 71.

l'humiliation, de ne pas entendre une fois encore résonner le rire méprisant des juifs, et donc la résolution farouche d'empêcher ce rire de se faire entendre à nouveau.

Dans cette image du rire juif qui allait s'étrangler – s'étouffer – s'exprimait un énorme ressentiment. En parlant de ressentiment, je n'entends pas me placer au plan de la psychologie individuelle, fût-ce celle de Hitler. Il s'agit d'un trait de mentalité qui vaut pour le groupe nazi dans son ensemble [...] et, également, on y reviendra, pour une large partie dans la société allemande.

Le ressentiment est un sentiment d'injustice, de bon droit bafoué, accompagné d'un constat d'impuissance, de sorte qu'est incessamment ruminé ce qui a été subi<sup>16</sup>.

Nous retrouvons dans cette analyse du ressentiment nazi les éléments saillants que nous avons mis au jour dans la conception spinoziste de l'impatience de venger un dommage subi en commun : il y a d'abord – premier élément – une tristesse commune qui soude la multitude – celle de Hitler, de ses proches collaborateurs, celle même du peuple tout entier. Cette tristesse est enveloppée dans l'idée d'une grandeur passée désormais meurtrie, humiliée, méprisée (c'est là le souvenir de la défaite de la Grande Guerre et du Traité de Versailles), et est accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, d'un responsable présent – les juifs, qui rient de cette impuissance. Idée qui relève bien entendu, nous l'avons déjà indiqué, de la recherche imaginaire d'une cause libre du malheur, mais idée qui a une puissance redoutable, puisqu'une telle tristesse, accompagnée de l'imagination d'une cause extérieure, produit une haine – celle de l'antisémite, en l'occurrence<sup>17</sup>. Or, cette haine collective – et c'est le deuxième élément – engendre le désir de se venger, de rendre le mal pour le dommage subi en commun, désir qui tire sa force de la jouissance d'imaginer l'autre réduit à l'impuissance (c'est le sadisme dont parle l'historien). En même temps, – troisième et dernier élément – ce désir, qui certes produit des effets (à

16. *Ibid.*, p. 78-79.

17. Spinoza définit la haine comme « une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (*Éth.*, III, déf. des affects, 7).



savoir la politique de persécution menée contre les juifs à partir de 1933), demeure inassouvi, puisqu'il est inhibé ou frustré par « la puissance de la "juiverie" mondiale et le spectre d'une nouvelle guerre mondiale ». Ce désir de vengeance est donc bel et bien un souhait senti, toujours ressenti, c'est-à-dire travaillé par la mémoire de l'humiliation passée comme présente. Or, si l'on suit l'identification spinoziste entre la puissance et le droit, ce sentiment d'impuissance qu'est le ressentiment devient bel et bien sentiment du « droit bafoué ». C'est en ce sens que le ressentiment est, comme le dit Philippe Burrin, sentiment d'une injustice subie : il est le sentiment contrarié de son propre droit d'exister, il est le désir empêché d'affirmer toute sa puissance. Le ressentiment est donc bien *desiderium*, désir frustré, impatience de venger un dommage (ici une injustice) subi en commun – impatience de « faire payer l'impuissance passée, l'humiliation personnelle, sociale, nationale ». On a donc affaire là à un ressentiment à la fois individuel et collectif – à un « trait de mentalité », comme dit Burrin, ou encore à la disposition d'un *ingenium* historiquement déterminé du peuple allemand, dirait Spinoza.

### **Mentalité et *ingenium***

Précisons d'emblée le rapprochement que nous opérons ici entre « trait de mentalité » et « disposition de l'*ingenium* » : nous l'avons dit, Philippe Burrin rejette l'idée d'une mentalité figée, ossifiée, du peuple allemand, dont l'antisémitisme serait comme un trait définitionnel. Il s'intéresse davantage à la manière dont une caractéristique affective, à une époque donnée, se fait peu à peu dominante dans une collectivité, au point de rendre inefficaces, ou même inexistantes, d'autres formes affectives (comme la compassion envers une communauté martyrisée, par exemple). Mais il ne renonce pas néanmoins à l'idée de « mentalité ». Philippe Burrin conçoit explicitement son ouvrage comme « une approche d'histoire culturelle<sup>18</sup> », et c'est dans cette perspective qu'il

18. *Ressentiment et apocalypse*, op. cit., p. 13. Philippe Burrin use également de l'idée d'imaginaire collectif pour saisir l'antisémitisme nazi : « l'antisémitisme ne peut être tenu seulement pour une collection de clichés négatifs ni à plus forte raison pour une passion aveugle. Il doit aussi et surtout être analysé comme un imaginaire, des pratiques

utilise – de façon incidente il est vrai – la catégorie de mentalité. Cette notion, forgée par l'École des Annales, riche d'héritages et de sens multiples<sup>19</sup>, bien qu'elle ait été l'objet de vives critiques, paraît posséder encore et toujours une forte puissance heuristique. Entendons ici par « mentalité » un ensemble de représentations collectives et d'affects communs, une sensibilité de groupe à la fois intellectuelle et corporelle. Certes, que les habitudes de penser et de sentir ne soient pas seulement psychiques, mais aussi physiques, ce n'est pas ce que laisserait croire le terme de « mentalité » (ni même tout un pan de son usage dans le sillage de Lucien Febvre). Mais c'est un usage de la notion héritée de Marc Bloch, et qui est déterminante par exemple dans les travaux en histoire dite des sensibilités (on pense évidemment au premier chef à ceux d'Alain Corbin). La « mentalité » n'est ainsi pas seulement cognitive (faite de compétences linguistiques, de représentations intellectuelles, de croyances, d'imaginaires, de rationalisations). Elle est aussi sensorielle : il existe des façons communes de voir, d'entendre, de sentir, qui sont constituées par – et qui contribuent à constituer – des paysages sonores, auditifs, olfactifs partagés. Composée d'une dimension *cognitive* et d'une dimension *sensorielle*, la sensibilité collective propre à une « mentalité » est aussi, et peut-être surtout, formée d'*affects*, de manières d'éprouver ou de ressentir, qui traversent les esprits comme les corps. La mentalité, c'est donc une sensibilité collective, tout à la fois cognitive, sensorielle, et affective.

On ne peut ici traiter la difficile question de savoir en quel sens, et avec quelle force, la mentalité collective détermine les façons individuelles de penser, de sentir et de ressentir : dans quelle mesure, donc,

---

et, plus largement, une culture, c'est-à-dire un ensemble de représentations qui servent à définir une identité collective et qu'il faut donc relier aux autres éléments de cette identité », p. 12-13.

19. Mentionnons au moins la version psychologique de Lucien Febvre et la version sociologique de Marc Bloch – ainsi que les textes fondateurs dans les années 1960 de la nouvelle histoire des mentalités par Georges Duby (« Histoire des mentalités », in *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961, p. 937-966) et Robert Mandrou (« L'histoire des mentalités », in article « Histoire », 5, *Encyclopaedia Universalis*, vol. VIII, 1968, p. 436-438), textes qui tendent à privilégier les orientations de Lucien Febvre.

les représentations et les affects d'un individu sont subordonnés à la mentalité collective, ou encore traversés par elle. On n'examinera pas non plus – question corrélatrice – si la mentalité collective est, pour l'individu, en totalité ou en partie (ou même pas du tout) inconsciente – et peut-être faudrait-il, à la manière de Lucien Febvre, distinguer parmi les individus ceux qui peuvent être les plus représentatifs de l'« outillage mental » d'une époque (Rabelais par exemple pour le xvi<sup>e</sup> siècle). Il reste néanmoins que l'idée de « mentalité » renvoie à l'existence d'une sensibilité collective qui agit sur, ou avec les individus, et peut être considérée comme un véritable « sujet » de l'histoire, au sens d'une force motrice plus ou moins consciente qu'il s'agit de ressaisir pour penser telle ou telle séquence historique<sup>20</sup>.

Parce que la notion de mentalité permet de mettre au cœur de la méthode historiographique la question des représentations, du langage, de l'« outillage conceptuel » d'une communauté, mais aussi et surtout sa « complexion affective » (les schèmes collectifs de pensée étant eux-mêmes investis dans des affects communs soudant la communauté), il est possible d'entendre dans cette idée de « mentalité » un écho philosophique de la notion spinoziste d'*ingenium*. Qu'est-ce en effet que l'*ingenium* chez Spinoza ? La notion, bien que très fréquente

---

20. La question demeure, répétons-le, de savoir quelle voie privilégier pour appréhender cette puissance productive de la mentalité : celle d'une individualité psychologique forte (Rabelais ou Luther), comme le fait Lucien Febvre, ou celle d'une explication sociologique voire anthropologique plus globale, comme le fait Marc Bloch. Quoi qu'il en soit, même si une « mentalité » obéit, dans sa genèse et ses développements, à une certaine forme de déterminisme économico-politique, elle renvoie néanmoins à une configuration de schèmes de pensée, d'appréhension rationnelle, imaginaire et affective du monde qui possède sa propre consistance, et permet donc d'expliquer des faits, des événements, des processus historiques dont l'appréhension ne se réduit ni au paradigme économique (constitué par exemple autour du rapport entre travail et capital), ni au paradigme politique (centré par exemple sur le rôle moteur des institutions, des administrations ou encore des partis). La catégorie de « mentalité » paraît d'ailleurs construite à la fois pour faire entrer l'histoire dans le champ des sciences humaines, et pour que l'explication historique en même temps échappe au réductionnisme économique ou politique. Sur ces questions, nous renvoyons à l'article de Florence Hulak, « En avons-nous fini avec l'histoire des mentalités ? », *Philonsorbonne*, n°2, année 2007-2008, p. 89-109 (accessible en ligne : <http://edph.univ-paris1.fr/phs2/hulak.pdf>). Voir aussi de Florence Hulak, *Sociétés et mentalités, La science historique de Marc Bloch*, Paris, Hermann, 2012.

dans son œuvre, n'est jamais explicitement définie ; elle désigne néanmoins le plus souvent la complexion, le caractère, le tempérament d'un individu ou d'un groupe : elle renvoie ainsi à une configuration affective qui explique la conduite d'une chose singulière, individu ou communauté d'individus<sup>21</sup>. Dans l'*Éthique* plus particulièrement, les propriétés saillantes de l'*ingenium* consistent à donner une couleur singulière au jugement (chacun juge des choses à partir de son *ingenium* propre) et à désirer qu'autrui se conforme à soi (chacun désire qu'autrui vive selon sa propre complexion)<sup>22</sup>. Par conséquent, l'*ingenium* n'apparaît pas d'emblée comme un principe fédérateur : certes, s'il est rationnel, le désir que l'autre vive selon son propre *ingenium* sera bienveillant et vigilant ; mais vécu passionnellement, comme c'est le cas ordinairement, il devient principe d'annexion de l'autre à soi-même, ou bien principe de résistance à cette subordination à autrui : il est en tout cas davantage source de violence que de paix sociale (ce qui est une illustration du principe général selon lequel l'état de nature, qui est un état de guerre, se perpétue dans l'état de société). Il reste néanmoins que dans les textes politiques, dont la perspective n'est plus celle d'une modification éthique de soi, mais d'une compréhension des rapports sociaux (pour défendre la liberté de pensée dans le *Traité théologico-politique*, utile à la religion comme à l'État, ou la démocratie dans le *Traité politique*, utile à tout régime de gouvernementalité quel qu'il soit), l'*ingenium*

21. Rappelons que, pour Spinoza, plusieurs individus constituent une même chose singulière en tant qu'ils concourent à la production d'un même effet (voir *Éth.*, II, définition 7). Sur la définition et les usages de la notion d'*ingenium* chez Spinoza, voir Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994, deuxième partie, chapitre III, notamment « 1. L'*ingenium* et les passions » (sur l'*ingenium* individuel) et « 3. L'*ingenium* du peuple et l'âme de l'État » (sur l'*ingenium* collectif). Il définit notamment l'*ingenium* comme « le nœud des passions, la façon dont elles se modulent et s'imbriquent dans une singularité » (p. 398).

22. Notons que pour autant l'*ingenium* n'est pas nécessairement passionnel : la partie IV évoque l'*ingenium* de l'homme libre (*Éth.*, IV, 66, scolie), qui obéit d'ailleurs aux mêmes propriétés saillantes que celui de l'homme passionnel (il demeure le terreau du jugement – ici rationnel – et pousse à désirer que les autres vivent d'une même façon que soi – ici rationnellement) ; l'*ingenium* rationnel consiste donc à vivre autrement (rationnellement) les mêmes propriétés que suit l'homme passionnel selon son *ingenium* propre.

ne désigne pas tant un complexe affectif individuel, à la fois « impérialiste » et « résistant », qu'une tonalité affective d'un certain collectif, qui le singularise et peut servir de norme pour établir des règles de droits : ainsi, le chapitre VI du *Traité théologico-politique* fait la distinction entre la loi morale révélée par Dieu, universelle, et la loi politique « qui est établie compte tenu de la constitution de chaque État particulier, et qui est adaptée à la complexion d'une seule nation [*ad ingenium unius nationis*] »<sup>23</sup> ».

Il y aurait sans doute à mener, avec profit, une confrontation générale entre les usages de la notion d'*ingenium* dans le spinozisme et ceux de la notion de mentalité dans l'historiographie moderne et contemporaine. Nous voudrions quant à nous nous en tenir à une étude plus particulière, éclairant sous un certain point de vue ce rapport entre *ingenium* et mentalité : la confrontation entre l'analyse que mène Philippe Burrin de l'antisémitisme apocalyptique du régime nazi et celle que mène Spinoza du prophétisme théologico-politique.

### Constitution de la complexion affective du collectif

En langage spinoziste, ce que parvient à faire Hitler, c'est, comme tout politique rusé – mais mieux encore : à la manière d'un politique prenant la posture du prophète – de parler *ad captum vulgi* (selon la compréhension de la foule), c'est-à-dire selon son *ingenium*<sup>24</sup>. Le ressentiment aigu qui perce sous l'idée du rire juif fait écho en effet au ressentiment plus diffus, mais bien réel, de la nation allemande. En un sens, Hitler en particulier, et l'idéologie nazie plus généralement, opèrent la conjonction ferme – quoiqu'imaginaire – entre l'émotion et l'idée de la cause. Et cette opération se fait sans forcer les âmes ou les cœurs : en quelques années, explique Philippe Burrin, la société allemande avait accepté

23. *TTP*, III, 10, p. 171.

24. Voir Pierre-François Moreau, *op. cit.*, p. 404 : « Que signifie *captum* ? [...] ce terme a, au moins en partie, la même distribution sémantique que le terme *ingenium* : il désigne l'ensemble des opinions de chacun, le cadre à travers lequel il reçoit le discours [...]. Quand le récepteur est un peuple, le cadre de compréhension est formé par son *ingenium* national ». Ainsi le prophète-législateur Moïse a-t-il dû concevoir une législation (la loi mosaïque) adaptée à l'*ingenium* de son peuple, marqué notamment, après sa servitude en Égypte et sa libération, par la dévotion et l'insoumission.

l'idée qu'il existait une « question juive », dont la solution impliquait au minimum une législation discriminatoire, et peut-être même le départ de tous les juifs d'Allemagne : il ne s'agissait pas là d'un antisémitisme radical (propre au nazisme), mais d'une judéophobie suffisamment nourrie pour que la connexion imaginaire opérée par l'idéologie nazie entre impatience à venger l'humiliation commune et responsabilité des juifs, n'apparaisse pas comme une pure invention, mais plutôt comme une révélation. Le prophète devient ainsi celui par lequel un imaginaire particulier (la croyance en un pouvoir mondial des juifs, l'idée d'une « guerre juive ») « entre en résonance » avec un imaginaire collectif, avec sa mentalité ou son *ingenium* propre, caractérisé par ses représentations et sa tonalité affective singulières :

Ce qui a permis [...] l'acclimatation de cette fantasmagorie, c'est l'entrée en résonance de la base psychologique de beaucoup d'Allemands avec celle du nazisme. Si la perception de la "différence" juive devint celle d'un danger juif existentiel, c'est parce que le régime nazi, Hitler en particulier, sut propager, à partir du déclenchement de la guerre, une véritable culture du ressentiment qui trouva un large écho dans la population<sup>25</sup>.

Au fond, la rencontre ici se fait entre deux *ingenia* : celui d'un individu dans la position théologico-politique du prophète, et celui d'une nation traversée en la circonstance par un affect commun de plus en plus intensifié, et calcifié, à mesure que la parole du Führer se diffuse, et que la guerre se prépare. Philippe Burrin, en conclusion de son ouvrage, y insiste :

Le régime créa le contexte propice à l'activation du schéma apocalyptique en donnant à Hitler le sentiment que sa communication « prophétique » pouvait être reçue, une fois que les circonstances s'y prêtèrent. Cela aurait été impossible, à l'évidence, si son mode de pensée n'avait reflété, certes sous une forme extrême, une mentalité collective issue de l'expérience de la Grande Guerre et de ses séquelles – une combinaison de brutalisation et de ressentiment, ainsi pourrait-on la définir – et réactivée par l'approche, puis l'éclatement de la Seconde guerre mondiale.

25. *Ressentiment et apocalypse*, op. cit., p. 91.

Une mentalité qui existait à l'état concentré dans le parti nazi et latent dans la population<sup>26</sup>.

On pourrait certes ici avancer, à partir d'autres sources, que les discours et les postures de Hitler ne sont pas suffisantes pour expliquer la diffusion et la cristallisation de l'antisémitisme nazi dans le peuple allemand. En s'appuyant par exemple sur le travail de Victor Klemperer, on peut insister sur l'importance de Goebbels, ministre de la Propagande, plus encore que sur celle de Hitler, dans l'intensification de l'*ingenium* allemand, à travers la constitution et la diffusion de la LTI, la *Lingua Tertii Imperii*<sup>27</sup> ; on peut aussi affirmer, comme il le fait sans approfondir pour autant l'idée, que l'antisémitisme nazi est premier et non pas second par rapport aux théories racistes développées par les nationaux-socialistes<sup>28</sup>. Il reste néanmoins que si le prophétisme de Hitler n'est pas la cause unique, il a participé à la fusion du groupe dans la haine des juifs, à la croyance en une guerre imposée par eux plus que voulue par Hitler, et a ainsi contribué au travail même de la langue du troisième Reich, véritable acteur de cette histoire selon Victor Klemperer :

La LTI s'efforce par tous les moyens de faire perdre à l'individu son essence individuelle, d'anesthésier sa personnalité, de le transformer en tête de bétail, sans pensée ni volonté, dans un troupeau mené dans une certaine direction et traqué, de faire de lui un atome dans un bloc de pierre qui roule. La LTI est la langue du fanatisme de masse. Quand elle s'adresse à l'individu, et pas seulement à sa volonté mais aussi à sa pensée, quand elle est doctrine, elle enseigne les moyens de fanatiser et de pratiquer la suggestion de masse<sup>29</sup>.

Victor Klemperer montre à cet égard que la LTI n'inventait que peu de mots – sa pauvreté est au contraire sa caractéristique principale ;

26. *Ibid.*, p. 94.

27. Victor Klemperer, *LTI, La langue du III<sup>e</sup> Reich*, Paris, Albin Michel, 1996.

28. « Je ne considère pas l'antisémitisme des nationaux-socialistes comme une application particulière de leur racisme général, mais bien plus, je suis convaincu qu'ils n'ont emprunté et développé la doctrine générale de la race que pour fonder l'antisémitisme de manière durable et scientifique », *ibid.*, p. 231.

29. *Ibid.*, p. 49-50.

elle brouillait en revanche la frontière entre écrit et oral, faisant de tout discours une harangue, une invocation (qui n'est sans doute pas incompatible avec le style prophétique), investissant certains mots d'une nouvelle dimension, ou opérant le renversement des valeurs jusque dans la langue – ainsi du mot « fanatisme » lui-même, qui devenait positivement connoté. Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza affirme :

La nature ne crée pas de nations : elle crée 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 habeat ingenium*], une situation particulière et enfin des préjugés particuliers<sup>30</sup>.

Il faudrait ici aller plus loin que Spinoza, et faire aussi de la langue un ressort de l'*ingenium* collectif : l'originalité du nazisme en effet a été de s'appuyer, par-delà les lois et les mœurs, sur la langue elle-même afin de modeler l'*ingenium* national, afin de diffuser un ensemble de représentations particulières (nommées par Spinoza « préjugés »), afin d'intensifier une figure affective déjà présente.

Cette formation, ou même transformation, de la mentalité collective prend diverses significations selon Philippe Burrin. Pour le cercle rapproché de Hitler (Himmler, Goebbels...), elle consiste en un apprentissage de l'idée même de violence extrême : les juifs voulant exterminer l'Allemagne, il faut donc les exterminer. Pour les exécutants, elle prend la figure de rationalisations, l'extermination permettant de disposer de plus de nourriture, de libérer des logements, de combattre les épidémies... Pour le reste de la population, elle renvoie à une autre forme d'apprentissage, non pas tant de la violence que de l'indifférence – ou mieux, du « désintérêt<sup>31</sup> ».

Tout dans les discours du régime nazi doit dès lors faire écho aux valeurs constitutives de l'imaginaire national-socialiste : la santé, la puissance, la culture – la santé (pureté raciale, propreté, travail,

30. *TTP*, XVII, 26.

31. « Ce concept de désintérêt, avec sa connotation active, me paraissant préférable à celui d'indifférence », *Ressentiment et apocalypse*, *op. cit.*, p. 89.



performance...) étant la condition de la puissance, valeur centrale de cet imaginaire (avec notamment sa haute morale de la dureté), la culture (et son épuration brutale de la vie artistique et intellectuelle) en étant la conséquence. Philippe Burrin note à ce propos que :

La haine a besoin de s'appuyer sur des représentations pour devenir acte ou, parfois pour stabiliser, après coup, la mémoire d'une violence. Et l'appropriation de ces représentations se fait d'autant plus sûrement qu'on croit sa propre identité et sa propre existence menacées par une population civile à qui l'attribution d'un statut d'adversaire permet de dénier celui de victime<sup>32</sup>.

L'un des éléments constitutifs de la haine pour Spinoza, nous l'avons dit, est la tristesse. Une haine est donc d'autant plus vive que la tristesse est grande ; et parmi les grandes tristesses, remarquable est celle qu'enveloppe l'idée de sa propre destruction. Toutefois, à partir de cette haine, le *conatus* même du collectif est orienté vers certaines actions déterminées, qui contribuent – imaginaiement – à la persévérance dans son être, à la résistance à toute diminution de puissance, et à l'affirmation d'une plus haute puissance. C'est pourquoi le groupe puise en lui de quoi imaginer le recouvrement de sa puissance : « Quand l'esprit imagine ce qui diminue ou contrarie la puissance d'agir du corps, il s'efforce, autant qu'il peut, de se souvenir de choses qui en excluent l'existence<sup>33</sup>. » Spinoza dit bien : « se souvenir. » Le groupe servile, diminué, dans la tristesse de la crainte et de la haine, n'a pas la force d'inventer des moyens nouveaux de défense ou de recreation de lui-même ; il doit trouver dans son fonds mémoriel les moyens et les justifications pour se débarrasser (sans mauvaise conscience) de la prétendue cause de son malheur – aidé en cela par ceux qui, parmi eux, ont l'imagination la plus vive. Sur cette base, et selon les logiques analysées par la partie III de l'*Éthique*, le groupe s'efforcera alors d'affirmer, de la chose qu'il a en haine, tout ce qu'il imagine l'affecter de tristesse, et de nier tout ce qu'il imagine

32. *Ibid.*, p. 88.

33. *Éth.*, III, 13, p. 225.

l'affecter de joie – il se réjouira même d'imaginer radicalement détruite la chose haïe<sup>34</sup>.

On saisit dès lors comment comprendre l'indifférence ou le désintéret global du peuple allemand à l'égard des juifs ; on doit dire de cette configuration affective (indifférence ou désintéret) ce que Spinoza dit explicitement dans l'*Éthique* de l'ingratitude, ou dans sa correspondance du caractère impitoyable de Néron : ce ne sont pas des affects<sup>35</sup> ; ce sont proprement des négations (le peuple est dépourvu de toute pitié) qui sont ressenties (par un observateur, par un historien, par les victimes elles-mêmes), comme des privations (il devrait éprouver ce qu'il n'éprouve pas). L'indifférence ou le désintéret sont donc l'envers de ce qui se passe lorsqu'un affect (la haine) prend toute la place, occupe toute l'âme et tout le corps de la nation : ils indiquent les limites de la sensibilité affective du peuple allemand, la négation ou la finitude qu'enveloppe alors son *ingenium*, transi d'un ressentiment polarisé sur la culpabilité des juifs :

Il n'était pas nécessaire, en somme, que la population allemande adhérât à l'antisémitisme raciste-apocalyptique du noyau dirigeant nazi ou qu'elle fit sienne, comme les exécutants, cette morale de la « dureté » dont l'adoption devait permettre de tuer sans état d'âme et de faire retrouver ainsi une civilisation « saine ». Il suffisait qu'elle intériorisât une culture du ressentiment dans laquelle les juifs avaient un rôle d'une négativité quasi totale pour que fût, au minimum, bloquée toute compassion, autre que fugitive, pour leur sort<sup>36</sup>.

Or, pour qu'un tel blocage puisse se faire, pour que soit inhibé tout autre affect que le ressentiment collectif, pour qu'une communauté soit ainsi rendue « insensible », il faut, dans les termes spinozistes, que sa

34. Voir *Éth.*, III, 26 et 20, p. 243 et p. 237.

35. Voir *Éth.*, IV, 71, scolie : « l'ingratitude n'est pas un affect. L'ingratitude est pourtant déshonnête, parce qu'elle indique en général un homme affecté de trop de haine, de colère, d'orgueil ou d'avarice etc. ». Et voir lettre 23 (traduction par Charles Appuhn, *Œuvres IV Traité politique – Lettres*, Paris, GF-Flammarion, 1966) : « Néron s'est montré ingrat, impitoyable et insoumis [*ingratum, immisericordem, ac inobedientem*]. Aucun de ces caractères n'exprime quoi que ce soit d'une essence ».

36. *Ressentiment et apocalypse*, op. cit., p. 92.

sensibilité soit saisie d'« admiration », qu'elle soit tout entière occupée par un « monodéisme affectif », obsessionnel et totalitaire<sup>37</sup>.

### Puissance politique du prophétisme

L'*Éthique* définit l'admiration comme « l'imagination d'une chose en quoi l'esprit reste fixé, à cause que cette imagination singulière n'est pas du tout enchaînée aux autres<sup>38</sup> ». L'admiration, c'est donc l'imagination fixe, toute entière polarisée sur un objet qui n'est pas relativisé, inscrit dans la dynamique d'un enchaînement d'idées (enchaînement imaginatif, d'ordre mémoriel par exemple, contextualisant l'objet pensé, ou enchaînement rationnel, comprenant l'objet pensé à partir de sa logique interne de production). Spinoza précise que l'admiration n'est pas en elle-même un affect, c'est-à-dire une transition de perfection, une variation de la puissance d'agir ; il s'agit plutôt d'une structure de passivité qui équivaut à une obsession, une polarisation, un blocage qui n'est pas dû à autre chose qu'aux limites même de l'imaginaire admiratif. La nouveauté de l'objet pensé peut expliquer l'admiration – nous dirions aujourd'hui plutôt l'étonnement ou la fascination. Mais on peut étendre l'usage du concept d'admiration chez Spinoza à tout imaginaire, et donc à tout enchaînement d'idées, qui est lui-même délié d'autres idées : la déconnexion, et partant la fixité, sont les marques de l'admiration qui, si elle n'est pas un affect, a pour effet d'intensifier les affects sur lesquels elle s'ente. L'affect devient dès lors, dans la langue spinoziste, « immodéré », « excessif », ou encore : « affect qui adhère tenacement ». Comme l'indique la cinquième partie de l'*Éthique*, on a affaire là à l'affect « mauvais » par excellence, qu'il soit de joie ou de tristesse : l'entreprise éthique de conquête du salut passe dès lors par ce qu'on peut appeler « l'éclatement » d'un tel affect, puisqu'il s'agit peu à peu de le détruire, de l'écarteler, en le rattachant à une multiplicité de choses ou de causes (il faut ici diviser pour mieux régner), afin d'en

37. Je me permets de renvoyer à mon ouvrage, *Le Devenir actif chez Spinoza* (Paris, Honoré Champion, 2005), qui propose des développements sur l'admiration et la théorie de l'occupation de l'esprit (voir p. 244 et sq.).

38. *Éth.*, III, définitions des affects, 4, p. 307.

briser la structure admirative, d'en diminuer l'intensité et de progressivement le transformer, de passif, en affect actif.

Même si elle n'est pas à proprement parler un affect dynamique, une émotion, l'admiration fait donc de toute passion la plus extrême des passivités – et la passivité, on l'aura compris, ne signifie pas nécessairement pour Spinoza inertie ou abattement ; elle est bien souvent synonyme d'agitation, d'excès et d'excitation. Or nous retrouvons ces caractéristiques de la passivité admirative dans l'analyse que donne Philippe Burin de l'imagination prophétique d'Hitler. Décrivant l'idéologie antisémite qui fait de la lutte entre aryens et juifs un processus qui n'a cessé de s'intensifier au <sup>XIX</sup><sup>e</sup> siècle et surtout pendant la Première Guerre, au point que de l'issue de cette lutte à mort « dépendent le sort du peuple allemand et, au-delà, celui de la planète », il conclut à l'hyper-sensibilité de Hitler à cette catastrophe – non seulement politique, mais en un sens métaphysique, puisqu'il en va d'un combat entre le Bien et le Mal. Il affirme alors :

Voilà un homme dont l'imagination était captivée par l'hypothèse de la situation extrême par excellence, celle de l'anéantissement<sup>39</sup>.

Et à propos du discours du 30 janvier 1939, il précise :

Hitler est, littéralement, un prophète de malheur [...]. Il est bien cet homme dont l'imagination est magnétisée par les situations extrêmes. Il l'avait signalé dans *Mein Kampf*. En ce 30 janvier 1939, il révélait qu'il était prêt, par avance, à répondre à une situation extrême par des mesures extrêmes. [...] ce que Hitler annonçait, c'est que, s'il n'était pas en son pouvoir de décider de la fin victorieuse d'une guerre mondiale éventuelle, il serait en son pouvoir de faire en sorte que les juifs ne sortent en tout cas pas vainqueurs de cette guerre. Ce qui perçait ici avec virulence, c'était le traumatisme de 1918, à tous points de vue la matrice historique du nazisme, le point d'origine de son horizon d'attente et de sa mentalité de groupe [...]. Anticipant un événement, une guerre mondiale, que sa politique d'expansion rendait probable, Hitler donnait voix à l'hypothèse d'une rétribution anticipée, et d'une

39. Les citations sont toutes extraites de *Ressentiment et apocalypse*, *op. cit.*, p. 48.

manière qui faisait surgir avec force tout ce que son imaginaire contenait de mortifère<sup>40</sup>.

Lorsque Spinoza, dans les deux premiers chapitres du *Traité théologico-politique*, analyse la prophétie et les prophètes, il insiste d'emblée sur leur nature imaginative : la prophétie est d'abord et avant tout une imagination ; les prophètes se distinguent eux-mêmes non par la puissance de leur intellect, par la perfection de leur esprit, mais par la vivacité de leur imagination. La prophétie est bel et bien une révélation, mais cette révélation ne vaut pas tant par les raisonnements et la vérité spéculative de son propos (la révélation suivait toujours les opinions du prophète, homme d'imagination et non d'entendement), que par sa force et, pour ce qui nous intéresse ici, par sa fonction politique : elle est en effet l'expression de la rencontre entre un imaginaire particulier et un imaginaire collectif. D'un côté, en effet, la révélation prophétique variait, explique Spinoza, en fonction de l'imaginaire du prophète, de son tempérament particulier :

si le prophète était joyeux, lui étaient révélées les victoires, la paix, et plus généralement tout ce qui pousse les hommes à la joie ; de tels hommes en effet ont coutume d'imaginer semblables événements. Si au contraire le prophète était triste, c'étaient les guerres, les supplices et tous les maux qui lui étaient révélés<sup>41</sup>.

40. *Ibid.*, p. 74-75. Voir aussi Johann Chapoutot, *Le National-socialisme et l'Antiquité*, Paris, Puf, 2008 (réédité sous le titre *Le Nazisme et l'Antiquité*, Paris, Puf, 2012), « La prophétie de l'apocalypse : les leçons de la mort des civilisations antiques » p. 436-441. En particulier : « Hitler se complaît dans ces évocations d'une prochaine fin du monde. Il vaticine la mort et la dévastation, imaginant une destruction prochaine de la race et de la planète en cas de défaite du Reich, accumulant sombres menaces et images crépusculaires. L'eschatologie nazie évolue, au fil du temps, vers la promesse d'une apocalypse exterminatrice. L'Empire romain a été englouti par une catastrophe raciale, suscitée par le complot juif, qui a usé du christianisme pour soulever la lie de l'humanité contre la race des seigneurs romains. Le Reich semble inéluctablement promis à un sort identique, et Hitler paraît de moins en moins capable d'imaginer un autre destin à son Empire que la mort cataclysmique de Rome », p. 440-441.

41. *TTP*, II, 7, p. 119 et p. 121.

Il existe ainsi des styles de prophétie, qui chacun dépendent des idées et des affects qui traversent le prophète : de son raffinement ou de sa grossièreté, de ses opinions et préjugés, de son *ingenium* propre en un mot. D'un autre côté, le prophète, entrant en résonance avec la multitude par ses discours et ses actes, sait en « capter » la puissance et orienter les conduites. La prophétie a ainsi, selon Henri Laux, une puissance de « structuration du champ social », et le prophète, contribuant à cimenter le groupe, celle d'un « agent de l'utilité sociale » : la révélation prophétique est en ce sens ce qui, « dans les urgences de l'histoire », intervient pour conforter la cohésion du groupe, en le reconduisant à sa loi fondamentale<sup>42</sup>. Il est même possible, à partir de l'analyse du cas Moïse, prophète-législateur du peuple hébreu, d'affirmer qu'à travers l'imagination du prophète, le peuple se représente (ou mieux : reconnaît dans son propre imaginaire, selon ses propres habitudes de sentir et de penser) une cause (elle-même imaginaire) à ses émotions joyeuses ou tristes, et partant conduit son existence selon une utilité qu'il imagine être la sienne – par conséquent selon une logique de nature téléologique, à la fois amoureuse de Dieu et haineuse des autres nations dans le cas des Hébreux<sup>43</sup>. Le prophète est donc celui qui révèle au corps politique ses propres buts, qui fait exister de façon plus réelle ses propres désirs, et qui partant donne une solution (imaginaire mais efficiente) au problème posé par sa situation particulière.

42. Voir Henri Laux, *Imagination et religion chez Spinoza. La Potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993, p. 45-47 (et tout le « Chapitre premier : imagination et connaissance prophétique ». Henri Laux note, p. 45, qu'il rejoint là la thèse d'Antonio Negri : « la fonction de la révélation, c'est [...] de construire le social et de l'organiser », in *L'Anomalie sauvage*, Paris, Puf, 1982, p. 178).

43. Nous ne pouvons ici que renvoyer à l'analyse de Laurent Bove, qui par bien des aspects rencontre celle de Philippe Burrin. Voir *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, notamment le chapitre VIII, premier moment : « De l'Habitude (activité constituante de l'existence actuelle de la "nation") à l'auto-organisation du "*multitudinis ingenium*" comme sujet-pratique-politique », p. 208-228 ; on sera notamment attentif à la manière dont Laurent Bove articule la dimension innovante de la prophétie avec les traces mémorielles de l'imaginaire collectif auquel elle s'adresse, et en lequel elle prend corps.

### Vertu éthique du prophète

Reste cependant que plusieurs objections peuvent être alléguées contre cette mise en perspective de l'analyse du prophétisme hitlérien par la réflexion spinoziste.

D'abord, Spinoza pense qu'« aujourd'hui nous n'avons plus de prophète<sup>44</sup> » : le don prophétique était, précise Spinoza, certes commun à toutes les nations, et non pas réservé aux seuls Hébreux<sup>45</sup> ; mais il paraît désormais bel et bien révolu. Ensuite, le prophète tel que l'entend Spinoza n'est pas avant tout celui qui annonce l'avenir, mais celui qui interprète Dieu, il est son porte-parole ou le messenger de ses décrets auprès des hommes : la prophétie dès lors n'est pas tant une prédiction qu'une révélation ; elle est « la connaissance certaine d'une chose révélée par Dieu aux hommes<sup>46</sup> ». Or l'analyse par Philippe Burrin du prophétisme hitlérien ne tend-elle pas à assimiler la prophétie apocalyptique à la vision d'une catastrophe politique à venir ? Et une telle révélation est-elle en quelque manière liée à quelque divinité, ou du moins à une forme de transcendance ? Enfin, Spinoza distingue vrais et faux prophètes : une telle distinction, du point de vue historique, n'a sans doute pas grand sens – la perspective historique ne se prononçant pas sur la réalité du statut de prophète, mais s'attachant à comprendre les causes et les effets d'un tel statut, dès lors qu'il est incarné par un homme suffisamment puissant pour agir sur la communauté à laquelle il s'adresse (il n'y a donc pas à savoir pour l'historien si Hitler était ou non un vrai prophète). Pour Spinoza, la distinction entre vrai et faux prophète revêt en revanche une importance certaine : elle est liée à la question de la certitude qui s'attache à la prophétie (certitude pour le prophète lui-même d'abord, et pour les autres hommes ensuite). La certitude de la prophétie, explique Spinoza, est une certitude morale, et non pas mathématique ou intellectuelle, c'est-à-dire une certitude non pas strictement interne, enveloppée par la prophétie comme une propriété intrinsèque (une telle certitude est propre non aux idées de l'imagination, inadéquates, mais aux idées de la raison, adéquates, dans

44. *TTP*, I, 6, p. 83.

45. Voir *TTP*, III.

46. *TTP*, I, 1.

la mesure où elles expliquent ce qu'elles pensent). La certitude de la prophétie, idée de l'imagination, est en partie externe ; elle repose pour une grande part sur des propriétés extrinsèques à la prophétie : elle est certes due à son extrême vivacité (ce qui en est une qualité interne), mais aussi à un signe extérieur (venu de Dieu) et surtout à l'éthique du prophète<sup>47</sup>. Spinoza y insiste : les prophètes ne sont certes pas hommes de raisonnement et de science (ils ne sont pas, quand ils prophétisent, docteurs) ; mais ce sont des êtres doués d'« une vertu singulière et hors du commun<sup>48</sup> » ; « ils sont loués et célébrés moins pour l'élévation ou l'excellence de leur complexion que pour leur piété et la constance de leur âme<sup>49</sup> ». La qualité morale principale du vrai prophète, c'est la constance d'âme dans la pratique du bien : c'est pourquoi il enseigne au peuple (comme le fit Moïse avec les Hébreux, hommes grossiers et insoumis après leur longue servitude en Égypte) « une manière de vivre », de « bien vivre<sup>50</sup> ».

Doit-on en conclure dès lors que d'un point de vue spinoziste Hitler n'est qu'un faux prophète, un fauteur de troubles de la pire espèce, purement nuisible à sa nation, ou même, plus radicalement, que sa position, voire sa posture de prophète, n'a en vérité que peu à voir avec les analyses que propose Spinoza dans le *Traité théologico-politique* ?

Remarquons d'abord que les deux premières objections que nous avons considérées ne sont pas dirimantes : d'une part, il n'est pas impossible, du point de vue spinoziste, de supposer un retour de la figure du prophète au <sup>xx</sup>e siècle, même si Spinoza en affirmait la période révolue en son temps. D'autre part, il n'est pas impossible d'envisager un équivalent de la transcendance divine dans le prophétisme hitlérien : le

47. *TTP*, II, 5, p. 117 : « Toute la certitude prophétique se fondait donc sur ces trois éléments : 1) les prophètes imaginaient les choses révélées avec beaucoup de vivacité, comme nous le faisons lorsque nous sommes, en état de veille, affectés par des objets ; 2) un signe ; 3) enfin et surtout ils avaient une âme inclinée vers le juste et le bon seulement. »

48. *TTP*, I, 26, p. 107.

49. *TTP*, II, 13., p. 131

50. *TTP*, II, 15, p. 139 : « Il leur enseigna à bien vivre, non certes en tant que philosophe, en s'appuyant sur la liberté de leur âme ; mais plutôt en tant que législateur, en les contraignant par l'empire de la loi. »



Führer parle au nom d'une race supérieure – ses prophéties certes annoncent le futur, mais en même temps prétendent énoncer une vérité transcendante, sur le sens même de l'histoire. Elles ont donc une véritable fonction de révélation. Philippe Burrin à cet égard assigne deux fonctions au prophète, tel que l'incarne Hitler :

La première est une fonction statutaire. Le rôle prophétique – un rôle familier dans la culture chrétienne – reflétait et confirmait l'exceptionnalité de Hitler, ce que veut désigner le mot de charisme. Le chef nazi se présentait en médium entre le monde des mortels et le monde d'en-haut pour annoncer la fin du règne, celui des juifs. Il le faisait en enveloppant leur sort et le sien dans une structure de sens qui donnait à la situation une ampleur cosmique et une portée quasiment transhistorique<sup>51</sup>.

La seconde fonction du prophète est une fonction pédagogique, en ce que la prophétie a une « visée identitaire » qui propose une certaine « interprétation d'une réalité en gestation » :

Par sa prophétie, Hitler encourageait, en somme, la forme d'une communauté de pensée et d'action, d'une « communauté interprétative », comme diraient nos collègues anglo-saxons. Il voulait faire partager sa vision d'une situation extrême, et cette vision devait élargir les limites du pensable, orienter les attentes et fournir, le cas échéant, les justifications de l'action<sup>52</sup>.

Nous retrouvons là la dimension interprétative du prophétisme tel que l'analyse Spinoza, à cette forte nuance près : le prophète est l'interprète non plus des décrets de Dieu, mais du sens de l'histoire ; il est celui qui, dans une situation d'urgence, de péril extrême pour sa nation, enseigne une manière collective de se comporter afin de se sauver. Il n'est certes pas question de faire ici d'Hitler une sorte de nouveau Moïse, mais d'indiquer que certains éléments de l'analyse spinoziste du phénomène prophétique sont pertinents pour comprendre le prophétisme hitlérien.

51. *Ressentiment et apocalypse*, op. cit., p. 76-77.

52. *Ibid.*, p. 77-78.

Demeure cependant la dernière objection, concernant l'éthique du prophète : cette objection n'est pas sans lien avec le fait que si Hitler a prétendu, et convaincu son peuple, qu'il pouvait apporter une « solution » au problème du pays, il ne l'a néanmoins en rien sauvé ; il l'a bien plutôt précipité dans la ruine, à la fois politique et morale. En ce sens, s'il n'échappe pas radicalement aux catégories spinozistes de l'analyse du prophétisme, Hitler, par sa vie comme par son œuvre, ne peut être du point de vue de Spinoza considéré que comme un faux prophète, délivrant un message de mort, funeste avant tout aux victimes des massacres antisémites, mais aussi à la nation entière, défaite sur bien des plans.

### Conclusion

Commençons par déterminer le profit que nous pouvons tirer de cette confrontation entre l'analyse, par un penseur de l'âge classique, de l'affectivité et du prophétisme dans l'explication des comportements collectifs et l'étude, par un historien contemporain, de l'un des événements les plus terribles de la modernité. Ce profit est double : d'une part, du côté de l'étude de Philippe Burrin, il est de donner une lumière décalée, par le prisme spinoziste, à des analyses qui en elles-mêmes n'ont certes aucun besoin de Spinoza pour être formulées, comprises et discutées, mais qui peuvent trouver dans cette pensée lointaine de quoi être approfondies, modulées et même nouvellement appréciées. Philippe Burrin lui-même ne cite qu'un philosophe : il s'agit bien entendu de Nietzsche<sup>53</sup>, qui a déployé pleinement la logique du ressentiment tant sur le plan moral que politique, et en a fait la passion, hautement dynamique, voire créatrice, des réactifs, des faibles contre les forts, affect dont la puissance axiologique est la contestation et même le renversement des valeurs. En suivant Spinoza, certes, nous ne saurions aller aussi loin dans la psychologie du ressentiment, même si est déjà indiquée chez lui l'affirmation, dans le *desiderium* de vengeance collective, de la puissance des impuissants. Mais avec Spinoza, c'est la

53. *Ibid.*, p. 79. Voir Antoine Grandjean, « Nietzsche et le “génie” du ressentiment » in *Le Ressentiment, passion sociale*, Antoine Grandjean et Florent Guénard (dir.), Rennes, PUR, 2012.

connexion même entre une certaine forme d'affectivité (en l'occurrence le ressentiment), constitutive d'un *ingenium* collectif historiquement déterminé, et une certaine figure prophétique (révélant, et réalisant la catastrophe), dotée elle-même d'un *ingenium* singulier, c'est-à-dire le sens même du projet de l'historien pour comprendre le massacre de masse perpétré par les nazis, qui prend sens. En aucune manière, un tel projet ne conduit à expliquer l'extermination d'un groupe humain par une mentalité préconstituée, fixée depuis longtemps ; bien au contraire, il s'agit de montrer comment, à un certain moment donné de l'histoire, se cristallise une mentalité affective diffuse, s'intensifie l'affect principal d'un *ingenium* national sous la poussée d'une idéologie extrême et d'un imaginaire prophétique incarnés par une figure charismatique singulière. La philosophie spinoziste procure à cet égard un outillage conceptuel qui n'est pas dépourvu d'intérêt pour penser une configuration historique qui, quant à elle, lui est en un sens étrangère<sup>54</sup>.

Mais d'autre part, du côté de Spinoza, il devient possible d'éclairer sa démarche par une lumière qui n'est ni celle d'une approche en elle-même « historique » (d'où viennent les méthodes et les concepts constitutifs de la pensée spinoziste ? À quels auteurs est-il redevable ?), ni celle d'une approche « génétique » (comment ces concepts et ces méthodes se sont-ils construits et modifiés au fil de l'œuvre ?), ni même celle d'une approche « systématique » (comment se conforment, se distinguent, voire s'opposent, ces concepts dans l'espace clos de la doctrine ?) ; mais celle d'une approche de « confrontation » qui puisse contribuer à renouveler la compréhension de certains schèmes de la

54. Je dis qu'une telle histoire – qui est aussi l'histoire du judaïsme et de l'antisémitisme – lui est « en un sens » étrangère, car on n'oubliera pas le rapport conflictuel que Spinoza, dans sa vie, entretenait avec la communauté juive d'Amsterdam, et l'intérêt décisif (pour sa propre philosophie mais aussi pour les études bibliques) qu'il porta, dans son œuvre, à l'histoire du peuple Hébreu. À quoi j'ajouterais que le spinozisme fut accusé, sinon d'antisémitisme, du moins d'être un ennemi du judaïsme – le *Traité théologico-politique* non seulement soutenant que la haine à l'égard des juifs anciens s'explique par la haine que vouent les juifs aux autres nations (voir *TTP*, III, 12) ; mais plus profondément relativisant l'élection du peuple hébreu et contestant la valeur universelle de la loi mosaïque. Sur ces questions, voir Geneviève Brykman, *La Judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972.

philosophie spinoziste, et même, à rebours, rendre sensible à certaines significations ou certaines questions peut-être restées inaperçues.

À cet égard, la fausseté du prophétisme hitlérien tient, d'un point de vue spinoziste, à l'abjection morale de son discours et de ses actes, et à la contradiction à laquelle il aboutit : prétendant sauver la nation d'un danger mortel, il la jette dans la folie meurtrière et le chaos le plus grand. Malgré cela, le prophète Hitler n'a provoqué aucune guerre civile (et pour cause, il engendra une guerre mondiale), aucune sédition à l'intérieur de la nation (ce que redoute Spinoza lorsqu'il évoque le faux prophète) ; il est au contraire parvenu, autour d'un sentiment (d'un ressentiment) et d'un projet terrible (détruire une partie de cette nation), à la souder. D'où une question insistante : Hitler n'a-t-il pas revêtu pour un temps toutes les caractéristiques du vrai prophète, du moins pour la nation qui s'est reconnue en lui, pour cette communauté émotionnelle et interprétative qui lui a imputé les qualités d'un être moral, et moralement inspiré ? Si pour Spinoza seule l'Écriture sainte peut enseigner ce qui fait l'authenticité d'une prophétie (son origine divine et sa certitude morale – morale par la morale même du prophète), l'histoire profane ne montre-t-elle pas néanmoins, dans des situations d'exception ou de crise, des figures qui, pour un temps, agissent comme de véritables prophètes laïcs, intermédiaires entre une entité transcendante et un peuple les célébrant comme de véritables personnalités morales ? Le spinozisme ne saurait certes étayer l'idée d'un relativisme, ou d'un constructivisme de la vertu du prophète : si celui-ci est juste et charitable, ce n'est pas seulement aux yeux de celles et ceux qui lui confèrent de telles qualités<sup>55</sup>. Néanmoins, il peut proposer des outils de compréhension pour des situations qui n'en finiront jamais de laisser perplexe : comment une multitude peut à ce point être guidée par son ressentiment contre certains, et par son admiration

---

55. On peut cependant tirer de Spinoza l'idée qu'une telle vertu, en réalité, fut très rare, voire inexistante. Voir Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006 : « la piété et la justice apparaissent plus comme des caractères internes du message biblique que comme typiques des hommes qui les portent. [...] ils ont donc pu manquer à la justice et à la charité », p. 124 (voir plus généralement tout le chapitre sur « Les prophètes », p. 120-131).

pour un homme, au point que se trouve comme mimée la puissance politique du véritable prophétisme – puissance organisatrice du social... dégénérant ici dans la plus extrême déliquescence ?