

FOLIES SACRÉES *Délire et pouvoir selon Hume*

I. Mystères.

Chacun sait que les Lumières ont trouvé leur cible, et leur identité, dans la dénonciation du fanatisme. *“Les habits de peau que Dieu fit à Adam et à Eve furent le modèle du san-benito que le Saint-Office fait porter aux hérétiques”*¹. En 1750, s’en prendre aux croyances, c’est toujours engager un combat, une révolte : il s’agit moins de spéculation, ou de métaphysique, que de pouvoir, du pouvoir qui fit rouler Callas. S’il faut attaquer la croyance, c’est moins sur ses contenus, spéculatifs ou fabuleux, que sur son influence, sur les passions et les formes de l’autorité publique. *“Examinez les principes religieux qui se sont en fait imposés dans le monde. Vous vous persuaderez avec peine qu’ils sont autre chose que les rêves d’un homme malade”*². En effet, la religion n’implique pas seulement le dogme ou la fable, mais aussi la violence, la force : c’est avant tout une puissance, une influence qui s’exerce sur les hommes, qui les empêche de vivre et de penser. De là, l’horizon politique propre aux Lumières : la critique des croyances recoupe toujours celle d’un pouvoir, d’autant plus contraignant qu’il opère dans l’invisible. Ce que l’on vise, en dernier lieu, c’est même la notion de Pouvoir, l’autorité qui toujours se cache derrière le dogme, au sens où c’est toujours l’idée d’un Ordre ou d’une Force, d’un Dessein sur le monde et les hommes, qui gouverne les fictions du sacré, les spéculations des tyrans et des fanatiques.

*“Chaque fois qu’il est question de l’esprit religieux dans une narration historique, nous sommes sûrs de rencontrer ensuite le détail des misères qui l’accompagnent”*³. “De fait, le sacré, comme la folie, forme une énigme, un scandale. Il transpose dans l’arrière-monde la servitude volontaire. En lui, les hommes se coupent de leur puissance réelle, de leurs vies et de leurs oeuvres, au profit d’une force invisible, qui les dévore : misères de la superstition, convulsions du fanatisme, pouvoir sacerdotal, despotisme enfin, où la sacralité fusionne avec l’omnipotence⁴. Si l’on admet que cette violence repose sur l’artifice, on doit lever ce mystère d’une fantaisie qui oeuvre à ses propres chaînes. Si les hommes rêvent, dessinent des chimères dans le ciel, comment ces rêves peuvent-ils agir? Le mystère du sacré, c’est toujours le secret d’une alliance, magique ou monstrueuse, entre la fiction et la force. L’énigme, c’est celle d’une violence, et d’une morbidité, propres aux croyances : dans le délire, l’imagination se ruine elle-même. C’est dire, sous cette question, que la folie habite l’autorité; c’est dire aussi que tout pouvoir, même le plus séculier, peut receler une part occulte, mystique, peut-être immaîtrisable, où les croyances prennent la forme directe de la volonté. Le paradoxe qu’affrontent les Lumières, c’est le pouvoir des chimères, la puissance morbide des illusions.

Dans leur rejet du sacré, les Lumières doivent affronter un second mystère : l’inversion qu’opère la sacralité dans la fonction du politique. Si l’on admet que toute politique répond aux exigences de l’utilité - protection et justice, comment admettre que le sacré, sa fondation mystique, vienne justement la contredire? La religion désigne le système des fins, elle prétend garantir l’unité formelle du corps politique, et l’accord de la communauté à la nature. Mais en même temps, elle en détruit l’unité et la production réelle. S’il faut dissocier le politique de son double religieux, c’est que l’un est ruiné par l’autre. Ainsi,

¹ Voltaire : *Dictionnaire philosophique*, (art. “Inquisition”), p. 238.

² *Histoire naturelle de la religion*, XV, p. 104. On retiendra les abréviations suivantes : TNH pour le *Traité de la nature humaine*, DRN pour les *Dialogues sur la religion naturelle*, EEH pour l’*Enquête sur l’Entendement Humain*, EPM pour l’*Enquête sur les Principes de la morale*, HNR pour l’*Histoire naturelle de la religion*. Les éditions utilisées sont citées en bibliographie. Quelquefois, on a légèrement modifié les traductions.

³ DRN, XII, p. 118 : “*Factions, guerres civiles, persécutions, gouvernements renversés, oppression, esclavage : voilà les néfastes conséquences qui toujours accompagnent sa domination sur l’esprit des hommes.*” C’est Philon, le sceptique, qui parle.

⁴ Comparer avec D’Holbach, *La contagion sacrée, ou histoire naturelle de la superstition*, p. 144 : “*L’homme se comporte envers son Dieu comme l’inférieur envers son supérieur, comme le sujet envers son souverain, comme l’esclave envers son maître, comme le faible envers celui dont il craint le caprice et le pouvoir*” .

l'espace théologico-politique voile un dédoublement pervers : politique et religion se recoupent en idée, elles renvoient aux mêmes fins, mais pratiquement, elles se trahissent. La politique désigne le système de l'intérêt commun, le schème général de l'utilité. Au contraire, la religion comprend au contraire un champ d'excès qui ruinent le corps social⁵. Passant de l'utile au sublime, la finalité suit un parcours pathologique, le système du pouvoir se dérègle en violence. Puisque religion et politique se superposent, et se contredisent, un tel constat autorise un soupçon : que l'unité et le maintien de la société impliquent un risque permanent de folie, de destruction. En son fond, l'autorité croiserait toujours la menace du délire.

En posant la question théologico-politique, les Lumières opèrent une double réduction : celle des croyances au pouvoir, celle du pouvoir à l'imagination. Si l'on admet que la religion est délirante et nuisible, les Lumières doivent associer deux questions : comment isoler et démonter un délire, comment construire une politique immanente, dégagée de l'influence religieuse, manifeste ou cachée? Si délire et pouvoir se croisent dans la croyance, et si le pouvoir lui-même suppose un montage imaginaire, seule une théorie des fictions peut appliquer le programme des Lumières : manifester la folie au sein du politique, et séparer le politique du religieux.

Dans cette visée critique, David Hume a construit une théorie du sacré, où se replie l'un sur l'autre les deux volets de l'empirisme, le scepticisme en théorie, le libéralisme en pratique. Au combat des Lumières, Hume fournissait justement son arme majeure, une théorie des fictions. Celle-ci ouvrait une double échappée, libertine et libérale : promouvoir l'incroyance, la libre-pensée, et libérer "les sciences et les arts", les initiatives et la puissance technique dans la société. Un tel dégagement supposait que l'on démonte les concepts d'autorité, de création et de pouvoir, pour restituer justement aux hommes leur puissance, leur capacité d'invention, de production. Sur cette ligne de front, se tiennent les mystères communs au pouvoir et aux croyances : sous le prestige et les images, ils voilent tous les aspects pratiques de l'imagination, ses artifices et sa puissance⁶.

A ce titre, Hume a proposé une thèse très simple : dans le travail de l'imagination, la religion appartient au régime des délires, elle donne au délire une valeur éminente, souveraine. En délirant, l'imagination divague, prend son essor, elle ouvre des espaces sublimes, mais en même temps, elle devient malade, inopérante. Dans le délire, la fantaisie se trouve précisément *en perdition* : sans référence, et coupée de sa puissance. Comme dans la servitude volontaire, le mystère de la folie, c'est l'influence paradoxale de certaines fictions, où la fantaisie, au lieu d'agir et d'opérer, se perd dans des arrière-mondes, jusqu'à se ruiner elle-même.

Ainsi, dans le sacré, monde des puissances occultes : la sublimité des fictions recoupe l'impuissance et la servitude. Les hommes se portent dans l'invisible, rêvent et vaticinent, mais en même temps, ils sont esclaves : ils prient, ritualisent, prophétisent au lieu d'opérer, ils craignent et ils espèrent. Si le sacré est l'ennemi, c'est qu'il fascine la pensée et l'action, c'est qu'en lui, l'initiative humaine perd son effectivité, au profit de chimères où se dissout sa puissance, comme "*les rêves d'un homme malade*"⁷. Dans la folie sacrée, les hommes se séparent d'eux-mêmes, en produisant des spectres, et des chimères de forces⁸. Dans tous les cas, la fantaisie se soumet à un Pouvoir, maître du cours du monde. Résoudre la question théologico-politique, c'est donc préciser ce lien du pouvoir au délire, montrer comment l'autorité et la folie se replient et se croisent à l'infini, dans le ciel des puissances sublimes.

II. De l'autorité : éléments de la morale publique.

⁵ DRN, XII, p. 118-119 : "*L'office propre de la religion est de régler le coeur des hommes, d'humaniser leur conduite, de les pénétrer de l'esprit de tempérance, d'ordre et d'obéissance; et comme son opération est silencieuse, et ne fait que renforcer les motifs de moralité et de justice, elle court le risque de passer inaperçue et d'être confondue avec ces autres motifs. Quand elle se distingue, et agit sur les hommes comme un principe séparé, elle s'est écartée de sa sphère propre, elle est devenue simplement un manteau des factions et de l'ambition.*"

⁶ De fait, c'est sur la religion que viennent se croiser tendances et paradoxes de la nature humaine : en elle se cristallisent les deux aspects de la croyance, le logique et le pratique. Tout comme se répondent les deux *Enquêtes*, l'analyse de la causalité et la description de la morale publique, les *Dialogues sur la religion naturelle* et l'*Histoire naturelle de la religion* viennent cerner, de plus près encore, l'ambiguïté de la nature humaine, qui doit toujours, d'un seul mouvement, faire et concevoir, feindre et pratiquer : elles proposent ainsi une théorie de la puissance propre aux fictions, de la puissance des illusions.

⁷ HNR, XV, p. 104. Comparer D'Holbach, *La contagion sacrée*, p. 149 : "*c'est près du lit d'un moribond que la religion est sûre de remporter des victoires complètes sur la raison humaine.*"

⁸ Le fond de la religion est impuissance, et tristesse. Cf. HNR, III, p. 50 : "*si nous examinons notre propre coeur ou observons ce qui se passe autour de nous, nous découvrirons que les hommes s'agenouillent bien plus souvent sous l'effet de la mélancolie que sous celui des passions agréables.*"

Comme préalable à toute réflexion politique, Hume notait le caractère ambigu de l'autorité : le paradoxe du pouvoir, c'est qu'en lui-même, il n'a pas d'essence, mais qu'en pratique, il demeure indispensable. Le gouvernement n'est qu'un artifice, il n'appartient pas aux principes de la morale : il ne s'appuie que sur la force, une conquête violente, et sur la tradition, le poids des habitudes. "*Les camps sont les véritables pères des cités*".⁹ En terme de morale publique, on peut parfaitement concevoir des sociétés sans État, sans pouvoir autonome, séparé de la communauté¹⁰. Et en dernier ressort, la seule légitimité que peut exhiber un pouvoir, c'est l'argument des faits, c'est seulement qu'il existe, et que l'on s'y soumet¹¹. L'autorité n'est rien d'autre qu'un *effet* : entièrement factice, elle se meut dans l'astuce, le fait accompli. Pourtant, presque toujours, le gouvernement est requis pour maintenir la société en corps, comme si elle ne pouvait se contenir elle-même. En effet, la première exigence politique, c'est que la collectivité puisse se maintenir comme un tout, qu'elle fasse système¹². Le pouvoir fournit précisément l'organe de ce maintien : ce n'est qu'un outil, un expédient, toujours bricolé, pour concilier les tensions qui agitent le corps social. Par ce moyen "*les hommes doivent donc s'employer à atténuer ce qu'ils ne peuvent guérir*"¹³, l'injustice et le désordre.

Le pouvoir prend corps dans les failles du collectif : il trouve son existence, et sa nécessité, dans les vides du lien social. De là, ce paradoxe d'un artefact inessentiel et pourtant indispensable : pour maintenir les hommes en corps, et les satisfaire, le supplément sera infiniment plus efficace que le seul intérêt de justice, la force, que l'honneur et la liberté. Domination et obéissance tiennent lieu de bienveillance et de vertu. Ainsi intervient l'autorité pour combler les fissures de la morale. Elle répond à l'urgence de soutenir un corps social précaire, comme des étais pour un malade¹⁴.

D'où procède, dans la vie sociale, une telle menace de ruine, une telle précarité? De fait, Hume réduisait à deux principes les éléments de la morale : les passions, la sympathie et la justice, l'utilité. Le premier principe donne sa matière à la morale, le second sa forme et son unité : la justice organise les passions, l'utilité publique, l'harmonie des intérêts. Le monde de la morale, c'est le système des passions collectives. Or, si le pouvoir est nécessaire, c'est que les deux principes, passion et justice, ne s'ajustent jamais complètement : le système ne coïncide pas avec lui-même. En effet, la vie sociale doit affronter deux paradoxes complémentaires : le monde des affections prescrit toutes les fins désirables, mais sans fournir les moyens ni les mesures, le monde de la justice, quant à lui, organise et calcule, mais sans jamais prescrire les fins. De là, un risque de scission, ou d'implosion absurde : sympathie et justice peuvent s'opposer comme une vie sauvage et une mesure abstraite, ineffective. Entre ces deux principes, l'utilité, qui organise les intérêts, doit sans cesse maintenir un précaire équilibre : il doit sans cesse construire un corps, mais ce corps collectif, pour une part, échappe à toujours l'organisation. En un sens, ce n'est jamais vraiment un organisme : il accueille, et suscite, des doubles de lui-même, il recueille dans sa vie même une part de violence et de mort.

La sympathie fait tout le fond de la vie collective : c'est une communauté sensible, vitale, l'espace des passions et des actions. En elle, s'expriment les désirs, les initiatives, les puissances à l'oeuvre dans le collectif. Elle comprend aussi bien les sentiments que les instincts, les créations culturelles que les flux de travail ou d'argent : c'est un espace de forces, d'intensités. Aussi est-ce toujours la passion qui donne ses contenus à la morale, car elle seule est effective. Toute action, toute valeur suppose des mobiles, un champ d'affections qui lui préexiste : "*rien de plus vigilant ni de plus inventif que nos passions*"¹⁵. C'est

⁹ TNH, III, II, 8, p. 660 sqq.

¹⁰ *Ibid.* : "*Bien que le gouvernement soit une invention très avantageuse, et même, dans certaines circonstances, absolument nécessaire pour les hommes, l'invention n'en est pourtant pas nécessaire dans toutes les circonstances, et il n'est nullement impossible aux hommes de maintenir quelque temps la société sans recourir à une telle invention.*"

¹¹ Dans les abus, il suffit donc, pour qu'il s'exerce, d'une fiction de volonté, matière à tous les trafics de l'art de gouverner.

¹² EPM, III, p. 100 : "*La sécurité des gens est la loi suprême.*"

¹³ *De l'origine du gouvernement*, in : *Quatre essais moraux et politiques*, p. 79.

¹⁴ *Ibid.* : "*Tous les hommes sont sensibles à la nécessité de la justice pour maintenir la paix et l'ordre; et tous les hommes sont sensibles à la nécessité de la paix et de l'ordre pour le maintien de la société. Pourtant, malgré cette forte et évidente nécessité, telle est la faiblesse ou la perversité de notre nature ! il est impossible de retenir les hommes, avec confiance et sans faillir, sur les chemins de la justice. (...) En un mot, l'Obéissance est un nouveau devoir qu'il faut inventer pour appuyer le devoir de Justice, et les liens de l'équité doivent être confirmés par ceux de la soumission.*"

¹⁵ TNH III, II, 6, p. 646.

pourquoi les distinctions morales ne dérivent jamais de la raison. Face au travail de la passion, la raison est impassible, indifférente¹⁶.

Pourtant, la sympathie ne peut jamais fonder la morale : elle ne suffit que dans les cas, miraculeux, où la morale est inutile. A elle seule, elle ne se tient que dans la grâce. Pourquoi? C'est qu'elle est infinie : elle ne mesure, elle n'organise rien. Elle n'appartient qu'aux animaux, peut-être, ou aux sociétés d'anges¹⁷. Si la sympathie n'est pas morale, c'est qu'elle échappe au monde des corps, des fonctions et des propriétés. La sympathie, c'est tout le lien social, mais à l'état inorganique : c'est un milieu, un mouvement anonyme, qui excède tout ensemble, toute unité, sociale ou individuelle, qui ignore les distances et les personnes.

En effet, comme toute impression, la passion est "aveugle", effusive, indéfinie. Elle ignore l'extension, elle se déploie dans un espace sans limites. L'affect est une existence simple, un fait original : le *fait* de la passion, c'est son intensité, la force et la vivacité qu'elle impose. On ne peut que l'éprouver, non la définir. Elle est, dans l'absolu, ou cesse d'être, elle peint immédiatement un univers à son image. C'est un élément que l'esprit accueille, comme un écran accueille les images qui le remplissent¹⁸. De là son infinité : surgie dans le divers, le local, l'affection tend spontanément au global, sans que ce monde qu'elle colore possède la moindre limite. La passion ignore l'extension, la distinction du tout et des parties : elle se répand comme une onde, jusqu'à s'éteindre ou disparaître. Elle n'existe qu'au présent, et, sauf conflit, elle ne connaît jamais son autre : asservie à la présence, à l'immanence, elle reste indifférente à l'extérieur, à l'espace et au temps, à autrui. A l'état pur, une passion est une folie, une transe, d'extase ou d'effroi.

De là, un double aspect, proprement apolitique : partialité et contagion, qui se supposent mutuellement. La force de Hume, c'est d'associer sympathie et partialité. En effet, l'affection est toujours partielle, entendons : effusive et pourtant singulière. La partialité désigne cette tendance des passions à produire des totalités fictives, en ignorant toute extension¹⁹. Mais, dans le même sens, la passion sera contagieuse : comme elle ne connaît aucune limite, ni tout ni parties, elle déborde toute unité désignable.

La sympathie, c'est le milieu des passions. C'est pourquoi elle échappe toujours à la morale. Dans cet espace non marqué, où les affections circulent, s'échangent ou s'imitent, on ne peut parler ni de sujet ni de groupe. Il n'y a ni soi, ni autre, ni tien ni mien : "*les esprits sont les miroirs les uns des autres*"²⁰. C'est un champ d'intensités, un flux impersonnel qui excède toute unité, collective ou singulière, même l'unité minimale de l'égoïsme²¹. Au-delà des personnes, un sujet de passions pures serait constamment en transe, ou plutôt, il serait lui-même transe, un champ d'extase, ou d'effroi²². Ainsi dans la partialité, une passion

¹⁶ TNH II, III, 5, p. 525 : "*Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt.*" Cf. aussi TNH III, I, 2, p. 586-592, et EPM, App. I, p. 207-208 sq. : "*La raison juge soit des faits soit des relations*"; or, "*si la fin nous était totalement indifférente, nous ressentirions la même indifférence quant aux moyens. Il est nécessaire qu'un sentiment se manifeste ici, pour nous permettre de préférer les tendances utiles aux tendances nuisibles*".

¹⁷ Ainsi, chez Rousseau, le dernier état de nature, qui précède l'instauration de la propriété, et la division du travail. En ce moment insaisissable, la morale est inutile : instincts et sympathie forment une manière d'harmonie préétablie, en l'absence de tout intérêt propre. Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, (éd. Garnier), p. 66 : "*Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire fut le vrai fondateur de la société civile.*"

¹⁸ Comme la sensation, et toute impression, la passion est simple, infinie, océanique. C'est un élément que l'esprit accueille en lui comme un milieu, comme un écran accueille une image : il ne s'en dissocie pas. Ainsi, la statue de Condillac, au sentir d'une rose, ne pourra que penser : "*je suis odeur de rose*". Cf. TNH, I, I, 1 ("*Origine de nos idées*"), p. 65-72; TNH, II, I, 1, p. 373-375; TNH, II, I, 5, p. 385 : "*ce que je découvre dans ces passions et que je considère comme une qualité originelle, c'est leur sensation, l'émotion particulière qu'elles éveillent dans l'âme et qui constituent leur être même et leur essence.*"

¹⁹ TNH III, II, 7, p. 656. Entre un objet de désir qui nous est contigu dans le temps et l'espace, et un autre objet, préférable, mais plus lointain, nos passions choisiront toujours l'objet proche : "*bien que nous puissions être pleinement convaincus que le second objet surpasse le premier, nous ne sommes pas capables de régler nos actions par ce jugement et nous cédon aux sollicitations de nos passions qui plaident toujours en faveur du proche et du contigu.*"

²⁰ TNH, II, II, 5, p. 469 : "*les esprits humains sont les miroirs les uns des autres, non seulement parce qu'ils peuvent refléter les émotions de tout autre esprit, mais aussi parce que ces rayons de passions, sentiments et opinions peuvent se réfléchir plusieurs fois et s'atténuer par degrés insensibles.*"

²¹ La sympathie s'oppose à l'amour de soi, mais comme l'identité personnelle est elle-même fictive, ou précaire, et dépend très largement de la reconnaissance d'autrui, elle excède très souvent l'intérêt propre. L'égoïsme cache presque toujours la vanité. C'est pourquoi les hommes se comparent et se simulent, spécialement s'ils croient servir leur "égoïsme". Dans la réflexion sociale, ils ne cessent de se doubler, et de mêler leurs copies, à l'infini. Sur l'imitation et la contagion des passions, cf. TNH, II, I, 11 ("*L'amour de la renommée*"), p. 417-426. Sur l'identité personnelle, cf. TNH, I, IV, 6, p. 342-356 : "*le moi, ou la personne, n'est pas une impression, c'est ce à quoi nos diverses impressions et idées sont censées se rapporter. Si une impression engendre l'idée du moi, cette impression doit demeurer invariablement identique pendant tout le cours de notre existence : car le moi est censé exister de cette manière. Or il n'y a pas d'impression constante et invariable*" (p. 343).

²² *De la délicatesse du goût et de la passion*, in : *Essais esthétiques*, p. 67-71.

collective peut s'opposer à une autre, ignorer son autre, sans médiation possible. Inversement, les passions peuvent se contaminer entre elles, suivre un flux continu. Le modèle le plus pur qu'on puisse trouver à ce vertige, c'est l'enthousiasme, la panique, ou encore les flux monétaires : ces courants aveugles excèdent toute propriété, la maîtrise de soi comme le respect d'autrui. Ondes ou courants, "houle" ou "tempête", la sympathie ne se ramasse jamais en corps, c'est un fluide qui passe entre les corps. Intransitive, indéfinie, elle déploie de longs flux de désir qui échappent à la mesure.

De là, une profonde ambivalence. On ne saurait réduire la sympathie à la bienveillance ou à l'entente; elle recouvre aussi un élément sauvage, violent, cacophonique. La sympathie ouvre l'espace des doubles : à l'état pur, c'est une transe, une schizophrénie. Aussi, elle vient saper sans cesse le sentiment de soi, et plus largement, la justice, l'espace des propriétés. Partiale et contagieuse, elle contient donc la bonté comme la haine, la cruauté et la compassion, le sens du sacrifice comme l'esprit de secte²³. Dans le fanatisme, l'effusion entre tous organise secrètement la haine. La sympathie rassemble une communauté mystique, virtuelle, inorganique : une société virtuelle, toujours à venir, qui ne fait jamais corps avec elle-même. Elle peut nourrir les solidarités, la bienveillance, comme les factions ou les guerres civiles²⁴.

En morale, la sympathie est donc une scène, un écran d'apparitions, douces ou violentes. A ces courants, seule la justice peut attribuer un corps. Le droit construit un système. Il délimite l'espace des corps, des propriétés, des circulations et des échanges. C'est un circuit, un ensemble. En société, comme au sein des personnes, il faut que les passions s'organisent : elles doivent se limiter, se compenser, non plus se mélanger. Ainsi, la justice organise l'utilité, tout un système de relais, et de moyens. L'utilité, c'est le monde des outils, des instruments et des mesures, c'est un espace technique²⁵. Dans l'utilité, on peut contrôler les inerties, les mouvements, construire un lieu habitable. De même, dans la justice, actions et passions peuvent coexister dans le temps et l'espace, les corps se limitent et se mesurent entre eux. Ils peuvent s'intégrer dans des ensembles : la justice construit un monde où les gestes sont calculables. De là, une double opération : il faut donner aux corps une limite, un lieu d'inscription, mais on doit aussi assurer leurs mouvements, ouvrir des extensions. Le souci de limite définit la propriété : donner une limite aux corps, c'est lui donner la maîtrise de soi, et celle de ses pratiques, usages et possessions. C'est assurer leurs propriétés, au sens où ce qui propre, unique, désigne le monde que décrit un seul corps. Dans la propriété, on peut mesurer le territoire, isoler l'intime, attribuer des identités, délimiter des classes : le principe, c'est que les gestes appartiennent clairement aux corps qui les meuvent, que ces corps en soient les sujets²⁶.

En second lieu, la justice, qui limite les corps, mesure entre eux les mouvements, tous les échanges. Des transferts non contrôlés reconduiraient les corps dans la passion, l'infinité, l'enfer des sympathies. En fondant la propriété, le droit formule aussi des règles pour l'aliénation. Échange et propriété se supposent, les sujets s'inscrivent dans un commerce. C'est seulement dans la justice que l'on peut parler de lien social et de sujet : la personne, le sujet juridique, n'existe que dans la réciprocité. La justice, en effet, définit *des extensions* : elle combine des multiplicités, des montages de gestes, elle invente des corps artificiels²⁷. Le droit a toujours pour tâche d'étendre l'intérêt au delà du présent, dans l'espace et le temps, vers autrui, dans le langage. Ses règles tissent un monde de relations, elles fabriquent un corps collectif que la résonance des affections, à elle seule, ne pouvait susciter²⁸. A l'intensité affective, on opposera l'extension juridique : une règle de droit, c'est toujours un calcul, qui précise un champ de situations possibles, mesure

²³ L'intérêt propre est d'autant plus fragile qu'il n'a pour lui, peut-être, que l'instinct, l'animalité. C'est pourquoi les passions ne cessent d'osciller entre ces deux principes, la transe et la maîtrise, l'aliénation et la propriété. De là, une oscillation, ou un vertige, féconds en paradoxes. Cf. TNH, II, II, 9, p. 487 : "*puisque la pitié est un malaise, et la méchanceté une joie, qui naissent du malheur d'autrui, la pitié doit naturellement produire de la haine et la méchanceté de l'amour.*" Et TNH, II, II, 9, p. 494 : "*c'est ainsi, trouvons-nous, que nous sommes portés, et spécialement les femmes, à ressentir quelque tendresse pour les criminels qui vont à l'échafaud et à imaginer volontiers qu'ils sont beaux et bien découpés; pourtant lorsqu'on assiste au cruel supplice de la roue, on ne sent plus cette émotion tendre : on est alors submergé d'horreur...*" Sur la jalousie et la haine, comme sympathies négatives : TNH, II, II, 8, p. 476-486. Et sur le mélange, ou l'oscillation, de la pitié et de la haine : TNH, II, II, 9, p. 486-495.

²⁴ *Superstition et enthousiasme*, in : HNR, p. 36 : "*c'est ainsi que l'enthousiasme produit les plus cruels désordres dans la société humaine.*"

²⁵ EPM, V, p. 128 : "*L'utilité consiste seulement en une tendance vers une certaine fin.*"

²⁶ EPM, III, 2, p. 102 : "*Qu'est-ce que la propriété d'un individu? Toute chose qu'il est licite pour lui, et pour lui seul, d'utiliser.*"

²⁷ *Ibid.* : "*Mais quelles règles avons-nous, par lesquelles nous puissions distinguer ces objets? Ici, nous devons avoir recours à des statuts, coutumes, précédents, analogies, et cent autres circonstances, dont certaines sont constantes et inflexibles et d'autres, variables et arbitraires.*" Cf. TNH, III, III, 3 ("Règles qui déterminent la propriété"), p. 620, sq.

²⁸ TNH, III, III, 2, p. 603 : "*c'est ce supplément de force, de capacité, et de sécurité qui fait l'avantage de la société.*"

des compromis, délimite un champ d'application, des cas d'exclusion : elle cultive un territoire, décrit des frontières, filtre et canalise les mouvements qui passent entre les corps.

C'est pourquoi *"les impressions, qui font naître le sens de la justice, ne sont pas naturelles à l'esprit humain, elles naissent de l'artifice et des conventions"*²⁹. L'imagination, dans la liaison des idées, transforme les impressions en images, en idées communicables. De même, le droit cristallise les affects, il impose une forme aux actions et aux passions, une forme artificielle, qu'elles ne possédaient pas. C'est seulement dans la mesure et l'extension que les affects acquièrent un corps, c'est seulement dans le calcul des formes qu'ils peuvent se diriger, se formuler. A l'intensité, à la contagion passionnelles, la justice oppose la distance d'abstractions impassibles, elles-mêmes dégagées de toute force, mais qui étendent et organisent les forces.

Toute la justice consiste dans sa forme : intérêt général, honneur, propriété. C'est un code, un calcul, qui donne les règles du jeu. C'est un espace fictif de gestion et de mesure. Aux affects, il fournit un ordre, un circuit cohérent, mais rien d'autre. C'est pourquoi la justice, elle non plus, ne peut suffire à fonder la morale. Ce n'est qu'un code, toujours abstrait, toujours fragile : lui manque à tout jamais l'intensité propre aux passions. Elle ne fournit que les règles, jamais les fins, qui ne viennent que des affects. Lui manque l'origine, ou le sens, de ces affects, voilés dans l'épaisseur des mobiles. Ce fond obscur de la morale échappe à l'espace des formes : il est toujours vital, passionnel, indéfini, il n'est pas organique. En ce sens, la justice ne dit jamais que les surfaces, elle décrit les surfaces des mouvements et des corps. De là, ses faiblesses. Tout d'abord, elle peut justifier n'importe quoi : c'est justement son rôle. Comme elle ne trace que des moyens, des règles de cohérence, elle peut prescrire toute forme de vie. Ses formes accueillent aussi des monstres. Séparée des affections, la justice n'est qu'une technique, un artifice. Sa forme se tenir, intacte, dans la corruption, ou dans l'horreur : il suffit, seulement, qu'un groupe fasse corps avec lui-même. Ainsi, il est même *"impossible aux hommes de s'entre-tuer sans statuts ni maximes, ni sans une idée de la justice et de l'honneur"*³⁰. D'autre part, la justice, formelle ou abstraite, n'est jamais vraiment effective. Tout comme la liaison des idées, dans la causalité, est simplement *probable*, ou vraisemblable, elle reste sans énergie propre. En elle-même, la justice est impassible, indifférente, elle mesure, sans rien prescrire. *"Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt"*³¹. Et comme les passions échappent à la mesure, la justice à son tour risque de se réduire à rien, à un ensemble de principes formels, frivoles, à une superstition³². Si elle se détache des affects, elle abandonne jusqu'à son rôle technique, elle n'est même plus utile, elle n'organise rien, et se dissout dans le vide³³. En effet, impassible et abstraite, la justice, en elle-même, n'est jamais désirable.

Les affects sont intenses, profonds, intensifs, et sans mesure. La justice est calme, superficielle, extensive, toujours limitée. De cette scission dans la morale, sourd une perpétuelle menace. La passion, le désir sont des présences réelles, indubitables; au contraire, la justice formalise des conventions dont la cohérence et l'efficacité restent improbables. Entre les désirs qui résonnent, et une justice impassible et abstraite, un vide peut se creuser, et dissoudre la société. Si les passions doivent s'organiser en corps, il faut que la justice à son tour devienne désirable, il faut que l'intérêt général plaise³⁴. Or, la partialité des passions, et le caractère lointain de l'utilité rendent toujours cette synthèse incertaine. Entre ces pôles, oscille la vie morale : sans cesse, elle doit concilier les formes et les forces. Entre une vie immanente,

²⁹ TNH, III, II, 6, p. 614.

³⁰ Que la justice ne prescrive que des moyens, on en trouve la preuve dans le droit de la guerre, la frivolité, ou les associations perverses. Cf. EPM, IV, p. 116-117 : *"Même dans les sociétés établies sur les principes les plus nuisibles (...), certaines règles sont requises, règles qu'une sorte de faux honneur, ainsi que l'intérêt privé, incitent les membres du groupe à observer. (...) "Je déteste boire avec quelqu'un qui n'oublie jamais", dit le proverbe grec. Les folies de la dernière débauche doivent être enfouies dans un éternel oubli, afin de donner toutes leurs dimensions aux folies de la prochaine."*

³¹ Ou bien, elle peut prescrire n'importe quoi. Cf. TNH II, III, 5, p. 525 : *"Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à un égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse de me ruiner complètement pour prévenir le moindre malaise d'un Indien ou d'une personne complètement inconnue de moi."*

³² La superstition, c'est toujours la forme vide de la justice, une règle détachée de la passion, de l'intérêt réel. C'est la forme de la justice devenue délirante. Cf. EPM, III, p. 103-104 : *"Il y a cette différence significative entre la superstition et la justice, que la première est frivole, inutile et pesante, tandis que la seconde est absolument nécessaire au bien-être de l'humanité et à l'existence de la société."*

³³ EPM, III, p. 90 : *"en rendant la justice totalement inutile, on en détruit totalement, par là-même, l'essence, et l'on en suspend l'obligation pour l'humanité."*

³⁴ EPM, V, p. 119 sqq. : *"Pourquoi plaît l'utilité"*.

océanique, et les organes de la justice, elle doit monter un corps toujours précaire, toujours menacé : l'automate politique. A tout moment, le collectif ne se maintient qu'en conjurant sa propre ruine.

De là, la fonction nécessaire du pouvoir. L'autorité prend sa place dans l'espace de ce risque. Elle occupe ce lieu d'incertitude, où les deux versions de la morale se superposent, sans jamais s'ajuster. Au pouvoir, est justement confiée la fonction de la synthèse : par obligation ou séduction, le gouvernement doit assurer l'unité des passions et de l'utilité publique. "*Des droits dépourvus d'influence et séparés de leur exercice ne seraient en rien être des droits*"³⁵ : Ainsi, les passions exigent le pouvoir, comme ce qui leur donne un corps, la justice exige l'État comme l'instrument qui la met en oeuvre. Le pouvoir n'a d'autre fonction que de faire passer ce droit au fait, dans les états de choses. L'autorité est ce schème, qui prolonge les affects, et fait venir à l'impression la justice elle-même : à travers ce prisme, elle peut être ressentie. L'artifice du pouvoir, c'est donc l'*intéressement* : il réalise l'intérêt général, en satisfaisant des intérêts privés. C'est une torsion, une conversion des partialités vers une fin qui leur échappe³⁶. Tout comme le sentiment de l'habitude accompagne l'idée de causalité, l'autorité organise un système d'espoirs et de craintes qui superposent les deux principes de la morale. Le pouvoir est ce tour, ce geste, qui cristallise la société.

En lui-même, le pouvoir n'est rien. On peut le comparer au mouvement de l'habitude, de la croyance, dans la causalité³⁷. L'habitude, en effet, opère un mouvement de liaison entre intensités sensibles et extensions abstraites, entre les impressions et les idées. Dans le divers, elle institue un continuum sensible : en cela, c'est toujours une impression, et c'est déjà une idée générale. C'est pourquoi elle reste difficile à isoler : comme elle participe des deux régimes, elle apparaît à l'analyse comme une force mystérieuse. Elle seule garantit l'acte et l'unité de la croyance, mais son mouvement, quant à lui, demeure furtif, insaisissable³⁸. De même, le gouvernement est tout entier tradition, coutume : ni une passion, ni un droit, mais leur synthèse machinale³⁹. En lui, la justice trouve un corps, un prestige et un attrait direct pour les hommes, et les passions peuvent s'étendre, coexister dans la mesure et le calme. Et de fait, le pouvoir aussi repose sur un effet de croyance, sur la constitution d'un crédit, d'une habitude. Il s'appuie tout entier sur la confiance, et s'abolit avec elle, car "*la force étant toujours du côté des gouvernés, les gouvernants n'ont d'autre soutien que l'opinion. C'est donc sur l'opinion seule que le gouvernement est fondé*"⁴⁰.

Le pouvoir apparaît dans les fissures de la morale, comme un simple effet, sans fondement ni essence. Comme l'habitude, dans son ordre, relie secrètement impressions et idées générales, il tisse un lien invisible entre passions et justice : c'est une simple ruse par où les deux principes de la morale communiquent l'un avec l'autre. Du caractère *factice* du pouvoir, résulte une autre conséquence : son extrême précarité. Puisqu'il occupe un lieu vide, incertain, il doit sans cesse conjurer sa propre faillite. L'organe du lien social se tient lui-même dans le vide : il tient tout entier dans un compromis, un jeu de balance. En effet, le pouvoir politique doit constamment ménager les deux principes entre lesquels il se tient. A l'évidence, aucun régime ne peut surgir des seules passions, sauf dans les cas de convulsions extrêmes, insurrections, révolutions. Mais d'autre part, jamais une constitution, ni aucun modèle, ne saurait garantir un régime stable, puisque l'autorité ne dérive jamais de la seule justice⁴¹. Ni justice ni affect, le pouvoir se tient exactement entre les deux. De là, son caractère vacillant, insaisissable. La force de Hume est d'avoir identifié le pouvoir au jeu d'une balance, à la balance des pouvoirs. En effet, pour se maintenir et maintenir avec lui le corps politique, le pouvoir doit concilier en permanence la fermeté de l'intérêt général et le

³⁵ *Dissertation sur les passions*, II, 9, note, p. 88 (tr. modifiée).

³⁶ TNH, III, II, 7, p. 657-660.

³⁷ *Du contrat originel*, in : *Discours politiques*, p. 192 : "*L'obéissance, la sujétion devient quelque chose de si familier, que la plupart des hommes ne s'enquerraient jamais de son origine ou de sa cause, pas plus qu'ils ne le font pour le principe de la gravitation, pour celui de la résistance des corps, ou pour les lois les plus universelles de la nature.*"

³⁸ EEH, IV, p. 53 : "*Tel est l'effet de l'habitude : lorsqu'elle agit avec le plus de force, elle cache notre ignorance naturelle; bien plus, elle se dissimule elle-même, et elle ne paraît jouer aucun rôle, simplement parce qu'elle se présente à nous avec un maximum de puissance.*"

³⁹ Ainsi, nul besoin de contrat pour que des hommes se mettent à ramer dans une barque. TNH III, II, 3, p. 607 : "*deux hommes, qui tirent sur les avirons d'un canot, le font d'après un accord ou une convention, bien qu'ils ne se soient jamais fait de promesses l'un à l'autre.*" Sur la critique du contrat comme foi jurée, cf. TNH, III, II, p. 666-668. Le contrat, et toute règle qui engage l'honneur n'a de sens, de valeur, que s'il engage l'utilité, ou le sentiment. En dehors de ces principes, c'est un jeu verbal, formel, une superstition.

⁴⁰ *Des premiers principes du gouvernement*, in : *Quatre essais moraux et politiques*, p. 75.

⁴¹ Même s'il appuie le droit, et y puise sa légitimité, jamais le gouvernement ne saurait naître d'une simple convention ou d'une promesse, d'un contrat originel. Cf. TNH, III, II, 8, p. 660-672, et *Du contrat originel*, op. cit., p. 192-203.

travail des passions, maintenir la justice, éventuellement par la force, et susciter les intérêts⁴². De là un jeu de bascule permanent entre ordre et libertés. Si l'autorité se montre trop coûteuse pour la société, elle inhibe l'expansion des intérêts, sur lesquels toujours elle s'appuie, elle finit donc par se ruiner elle-même; et si elle cède, le corps politique n'existe plus⁴³. Ainsi le pouvoir se tient constamment entre deux abîmes, l'anarchie, qui dissout les protections et garanties de la justice, et le despotisme, qui paralyse le corps social. Le gouvernement doit justement *maintenir l'écart* entre ces deux extrêmes. L'art politique tient tout entier dans la maîtrise de cette balance : c'est une casuistique, une rhétorique, une jurisprudence. Maintenir le corps politique, c'est toujours rechercher un compromis et un optimum, ou plutôt, leur point de jonction invisible, c'est construire un système, toujours mouvant, où passions et actions puissent vivre en compatibilité, en allant jusqu'au bout d'elles-mêmes.

III. La folie sacrée.

Il arrive donc que le pouvoir bascule dans le vide. Ou plutôt, ce vide est permanent, présent à tous les niveaux de morale. Il doit sans cesse être comblé, conjuré. Le pouvoir peut toujours échapper à sa fonction, et en un sens, il *manque* toujours d'y échapper. Dans ce cas, les principes de la vie sociale se désajustent l'un de l'autre, ou rentrent en collision. Les passions ne s'organisent plus, la justice se détache des intérêts réels.

Dans ce vide, se déploie justement le sacré. Reste une part manquante que l'imagination doit combler. Pour les Lumières, la religion désigne l'au-delà du politique : à la fois son double, et sa négation, son image inversée. Elle en retrace les principes et les exigences, mais dans un lieu vide, ineffectif. Non plus dans la prudence, mais dans la tourmente et le délire. Elle est la politique à l'état délirant, corrompu : l'espace où le pouvoir, disparu comme artifice, revient sous forme d'exigence et de fantasme.

Comment passe-t-on du politique au religieux, sa face d'ombre? Selon Hume, le délire religieux se déploie quand la synthèse politique s'est désorganisée, quand l'unité de la morale ne peut plus que se rêver. C'est pourquoi le sacré est toujours ambigu, à deux faces : on peut ramener ses formations à deux tendances : la magie et la mystique, l'idolâtrie et la transe⁴⁴. Par delà les mythologies, les théologies, et leurs raffinements, toute religion contient en proportions variables ces deux principes. Elles-mêmes en oscillation perpétuelle⁴⁵, ces tendances recoupent les deux besoins fondamentaux en politique, l'exigence de protection et de justice, la liberté de désirer. Mais ils se montrent à présent sous une face monstrueuse. Si le politique est malade, se corrompt, c'est que chacune tend à occuper tout l'espace de la morale. Dissociées l'une de l'autre, elles se portent dans les arrières-mondes, privées de tout équilibre, de tout contrôle mutuel.

La superstition se meut dans l'impuissance et la crainte : le délire est, en ce cas, une spéculation anxieuse sur l'ordre du monde⁴⁶. A l'inverse, l'enthousiasme déploie un excès de confiance. Le délire est une extase, un pathos sans limites⁴⁷. Sous ces deux folies, on reconnaît la corruption des deux aspects de la morale, justice et sympathie. Elles surgissent dans la faillite du pouvoir. Le besoin d'autorité, des garanties qu'elle donne, s'exprime dès lors sous une forme transposée, sous l'invocation de puissances invisibles, à qui sont déléguées le maintien du cours des choses. Et en effet, ce que traduisent ces deux délires, c'est avant tout l'exigence de *garantie*, d'une protection contre la contingence, l'injustice et le désordre⁴⁸. Cette exigence prendra la forme de l'angoisse, de la terreur, ou au contraire, de la foi débordante.

⁴² De l'origine du gouvernement, *op.cit.*, p. 81 : "il faut l'avouer, la liberté est la perfection de la société civile; mais encore faut-il reconnaître que l'autorité est essentielle à son existence même; et dans les litiges qui éclatent si souvent entre l'une et l'autre, l'autorité peut, pour cette raison, appeler la préférence."

⁴³ Ibid. : "Dans tous les gouvernements sévit perpétuellement une querelle intestine, ouverte ou dissimulée, entre l'Autorité et la Liberté, et ni l'une ni l'autre ne peut jamais l'emporter absolument dans ce conflit. Il faut nécessairement sacrifier beaucoup de sa liberté sous tout gouvernement, et cependant l'autorité même, qui restreint la liberté, ne peut jamais - et peut-être ne doit-elle jamais -, devenir vraiment absolue et irrésistible."

⁴⁴ DRN, XII, p.121 : "Les recommandations à la Divinité sont généralement conçues soit comme de frivoles observances, soit comme de ravissantes extases, soit comme une bigote crédulité."

⁴⁵ HNR, VIII, p. 69-71.

⁴⁶ Superstition et enthousiasme, *op. cit.* p. 33 : "Faiblesse, crainte, mélancolie, jointes à l'ignorance, sont donc les vraies sources de la superstition".

⁴⁷ Ibid., p. 34 : "L'espoir, l'orgueil, la présomption, une chaude imagination, joints à l'ignorance, sont donc les vraies sources de l'enthousiasme".

⁴⁸ HNR, II, p. 47 : "Agités par des espoirs et des craintes de cette sorte, et surtout par les dernières, les hommes scrutent avec une curiosité tremblante le cours des causes futures et examinent les divers événements contraires de la vie humaine. Et sur cette scène de désordres, avec des yeux encore plus troublés et étonnés, ils aperçoivent confusément les premières traces du divin."

La religion est un délire : décrivons ses deux visages. L'idolâtrie déploie une folie d'anxiété, une spéculation inquiète, en direction de puissances qu'elle désire et redoute, et cherche à se gagner. A défaut de les saisir, elle s'épuise en rites, prières, imprécations, conjurations. Son univers est un chaos, convulsif et multiple : c'est un monde à l'état naissant. Divinités, esprits, forces et influences peuplent ce gouffre : c'est là que résident l'ordre et la puissance, c'est là-bas que se tient le sens des choses, et la clef des rapports sociaux. Le polythéisme figure ainsi la précarité du monde, ses tensions, ses divisions : c'est un espace de forces, de grâces et de terreurs. Pris dans cet espace, le superstitieux se tient en deçà de la puissance, il est faible, et donc invoque à son secours ces puissances extérieures, furtives et multiples. Il n'agit pas, il craint et il espère. Toute l'initiative de la nature humaine, travail et actions, l'idolâtrie la transfère à ces puissances invisibles : elle leur sacrifie⁴⁹. Dans l'idolâtrie et la magie, on assiste à un transfert de puissance, de l'imagination à ses images, dieux ou spectres : l'influence du délire consiste justement à enchaîner l'imagination, à transposer toute les pratiques dans l'au-delà. La superstition rejoint la servitude volontaire : l'esprit esclave se perd dans le dédale de ses attentes; il se détruit, se dépouille lui-même, il détourne dans l'au-delà sa capacité d'intervention. *Toutes les images représentant la vengeance, la sévérité, la cruauté et la méchanceté, doivent s'imposer et augmenter l'horreur et l'effroi, qui accablent l'être religieux confondu. Une fois l'esprit saisi de panique, la fantaisie entre en action et multiplie encore le nombre des objets terrifiants, tandis que l'obscurité ou, ce qui est pire, la pâle lueur environnante revêt les spectres divins des apparences les plus horribles qu'on puisse imaginer*"⁵⁰.

L'idolâtre s'épuise à craindre, ou espérer, des forces qui demeurent à l'horizon. Le mystique, au contraire, vit à même le divin : l'Esprit est en lui. *"De là naissent extases, transports, élans étonnants de la fantaisie"* ; de là aussi un surprenant sentiment d'omnipotence, d'autant plus impérieux, qu'aucun obstacle, logique ou sensible, ne peut s'opposer à la foi délirante : *"libre champ est laissé à la fantaisie, qui se porte dans les régions invisibles, dans le monde des Esprits, où l'âme peut sans obstacles s'abandonner aux chimères les plus conformes à son goût ou son humeur du moment"*⁵¹. De l'idolâtrie et ses fantasmes troubles, on passe à l'hallucination. Au moins, sous l'aspect du doute et de la crainte, le superstitieux conservait encore une sorte de prudence, de sens expérimental : il redoute et il espère, il manipule, anticipe, se méfie. Au moins le réel, même entièrement voilé, demeurerait à l'horizon : dans ses spéculations les plus retorses, la magie se tient encore dans l'univers des faits probables. Mais dans le fanatisme, aucun fait n'existe plus, et la passion se donne à l'état pur, indéfini : *"toute folie se trouve consacrée"*. Nulle place ici pour l'attente ou le calcul : la transe est immédiate, elle n'existe plus qu'au présent, dans le miracle de son évidence. Et de fait, le délire enthousiaste ne connaît plus ni distance, ni objet; en lui, la passion s'est élargie jusqu'à tout envahir, et déborder les confins de l'expérience⁵².

La "folie sacrée" est donc ambivalente. Elle ne cesse d'osciller entre magie et fanatisme⁵³. Or, ce dualisme recoupe une partition en terme de puissance, deux attitudes par rapport au pouvoir. Dans l'ordre des croyances, l'idolâtrie, c'est la servitude volontaire, alliée complaisante de tous les despotismes, petites oppressions ou tyrannie majeure. Elle est désir du pouvoir. En effet, la superstition appartient toute entière au système de l'intérêt : entre l'espoir et la crainte, elle produit d'infinis calculs d'avantages. Rusée, craintive et méfiante, elle recherche fébrilement protections et appuis, aménage de précaires zones de sécurité, procède à des renversements d'alliances. L'idolâtre est fidèle, humble et doux⁵⁴, toujours obéissant⁵⁵ : il cherche dans la souffrance à capter, ou contrôler des pouvoirs qui le dépassent. La

⁴⁹ Superstition et enthousiasme, p. 33 : *"Un tel état d'esprit engendre la crainte de maux infinis et inconnus de la part d'agents mystérieux; et quand il n'y a rien de réel à redouter, l'âme, agissant à son propre détriment, et entretenant son inclination prédominante, invente des objets imaginaires, à la puissance et à la malveillance desquels elle ne donne pas de limites."*

⁵⁰ HNR, XIII, p. 92. Cf. aussi DRN, X, p. 88 : *"L'homme, il est vrai, peut, par coalition, venir à bout de tous ses ennemis réels, et se rendre maître de la création animale toute entière; mais ne se suscite-t-il pas aussitôt des ennemis imaginaires, les démons de sa fantaisie, qui le hantent de superstitieuses terreurs et flétrissent toutes les jouissances de la vie? (...) Et le loup ne harcèle pas plus le timide troupeau, que la superstition ne fait le coeur inquiet des misérables mortels."*

⁵¹ Superstition et enthousiasme, p. 34.

⁵² Ibid., p. 34 : *"la confiance et la présomption ne cessant de s'accroître, ces transports, qui sont complètement incompréhensibles, et qui semblent dépasser infiniment la portée de nos facultés ordinaires, sont attribuées à l'inspiration immédiate de l'Etre divin, qui est l'objet de la dévotion. Rapidement, la personne inspirée en vient à se considérer comme distinguée et favorisée par la Divinité"*.

⁵³ HNR, VIII, p. 69-71. Et DRN, XII, p. 125 : *"ces accès de joie excessive, enthousiaste, en épuisant les esprits, préparent toujours la voie à des accès de terreur et d'abattement superstitieux."*

⁵⁴ HNR, XI, p. 77-79.

⁵⁵ HNR, X, p. 75-76.

soumission sert de moyen pour ce contrôle, le sacrifice est un commerce⁵⁶. De là, son alliance avec l'autorité, prêtres ou despotes : le *sujet*, l'esclave est toujours fidèle, puisqu'il est pris dans un jeu de dépendances. Mais il cache toujours un traître. *“Les Chinois battent leurs idoles, quand leurs prières ne sont pas exaucées”*⁵⁷. Derrière l'idolâtrie, se voile ainsi le *souci* de justice, son esprit de calcul et d'intérêt. La superstition inscrit dans l'imaginaire la balance des pouvoirs, équilibre incertain entre forces relatives, toujours pris entre deux faiblesses. Faute d'un équilibre au sein du pouvoir, comme entre justice et passions, le jugement d'utilité prend la forme d'une frénésie inquiète.

Au contraire, le fanatisme est une extase, une pure intensité : dans l'hallucination, il figure le point extrême de la fusion passionnelle, là où l'affection se porte à l'infini. L'enthousiasme désigne précisément l'absolu de la partialité, la partialité qui rejoint son infini. En lui, viennent fusionner le plus proche et le lointain, le plus intime et l'au-delà : c'est un monde circulaire, sans sujet ni objet, qui se donne dans la transe, où ne résonne que le Verbe. La croyance ne vise plus l'horizon des faits probables, elle est immédiatement sentie : elle illumine. Dans la mystique, raison et sensation fusionnent : toute affection révèle, toute idée est intuitive. Ces visions dictent au possédé ses paroles et ses gestes. Comme elles viennent du plus intime, de l'Au-delà, elles ont valeur de miracles, et de mots d'ordre : *“la raison humaine et même le sens moral sont rejetés comme des guides fallacieux; et le fou fanatique se livre aveuglément et sans réserve aux soi-disant mouvements de l'Esprit et à l'inspiration d'En Haut”*⁵⁸. La transe ne connaît ni horizon, ni bord extérieur : elle n'accepte aucun jeu, ni limite, ni extension, car elle se meut déjà dans l'infini. La passion prend un aspect spontanément global : total et totalitaire. C'est pourquoi aucun calcul ne tient, face au fanatisme. Il abolit les médiations, il fait tomber toutes les balances du pouvoir, les appareils de contrôle. En croyance comme en politique, le fanatisme est impérieux, souverain, outrecuidant. Il a en vue l'omnipotence. En politique, l'enthousiasme est la puissance des extrêmes : il suscite la licence comme la tyrannie, il libère l'anarchie ou bien impose le pouvoir absolu.

Ainsi, magie et mysticisme se distribuent de part et d'autre de la puissance⁵⁹. L'un porte croyances et affections à l'infini; l'autre poursuit fébrilement un équilibre impossible entre puissances concurrentes et finies. Le sacré opère toujours dans l'implosion du politique. C'est que les principes de la morale, une fois séparés l'un de l'autre, perdent leur effectivité : le basculement du politique tient à cette dissociation.

Dans son ordre, la magie a toujours en vue l'organisation, l'extension d'un ordre entre parties multiples : elle figure dans le délire le *souci* de justice, le besoin de cohérence, de protection. Elle n'est rien d'autre, en fait, qu'une justice délirante, virtuelle, une justice détachée de l'utilité⁶⁰. De là, son formalisme, son obsession de codifier toute situation pour protéger des intérêts précaires, de légiférer pour conjurer le désordre. Seulement, cette exigence ne s'exerce que dans le vide. Les règles se chevauchent, ou se contredisent⁶¹. La justice se corrompt en compromis, en rapports de forces provisoires. De leur côté, les passions perdent toute efficacité directe. En effet, à défaut de remplissement affectif, l'idolâtrie déploie des passions artificielles, virtuelles. C'est pourquoi l'esprit religieux peut si bien s'accommoder du vice. La perversion est sa vérité noire : *“ils exultent du fond de leur honte”*⁶². Derrière l'idolâtrie, se cache toujours l'impuissance, impuissance à exercer son désir, à faire corps avec soi-même, à concilier passion et raison. Le servant idolâtre est toujours faible, lâche et craintif, épuisé⁶³. Même la simple obéissance ne suit plus de règle stable : elle peut servir aussi bien la corruption et le cynisme⁶⁴. Le fidèle, forcément, n'est jamais

⁵⁶ HNR, XIV, p. 100 : *“S'il lui sacrifie une grande part de son bien-être et de son repos, il semble accumuler les droits au mérite, en proportion du zèle et de la dévotion qu'il laisse voir. (...) Par ces marques éminentes de dévotion, il a maintenant acquis la faveur divine et il peut attendre en récompense protection et sécurité en ce monde, et bonheur éternel dans l'autre.”*

⁵⁷ HNR, IV, p. 53.

⁵⁸ *Superstition et enthousiasme*, p. 34.

⁵⁹ *Ibid.* : *“la superstition favorise la puissance des prêtres alors que l'enthousiasme s'y oppose autant et même plus que la saine raison ou la philosophie.”*

⁶⁰ EPM, III, p. 104 : *“Si les intérêts de la société n'étaient en rien concernés, le fait qu'un tiers, articulant certains sons qui suggèrent le consentement, change la nature de mes actes à l'égard d'un objet particulier, serait tout aussi inintelligible que la raison pour laquelle un prêtre, récitant une liturgie, dans un certain habit et une certaine attitude, consacre un tas de briques et de poutres, et le rend, aussitôt et pour toujours, sacré.”*

⁶¹ HNR, XIII, p. 97 : *“Sunt superis sua jura. Les dieux ont leur règles particulières de justice.”*

⁶² HNR, XII, p. 83.

⁶³ HNR, X, p. 75 : *“Au lieu de la destruction des monstres, de la lutte contre la tyrannie, de la défense de la patrie, les flagellations, les jeûnes, la lâcheté et l'humilité, la soumission abjecte et l'obéissance servile sont devenues chez les hommes les moyens d'obtenir les honneurs célestes.”*

⁶⁴ HNR, XIV, p. 97-102. Cf. p. 100-102 : *“C'est pourquoi l'on a vu très souvent les plus grands crimes s'associer à une piété et à une dévotion superstitieuse. (...) A cela, nous pouvons ajouter que, une fois le crime accompli,*

fiable, le zèle se double toujours de ruse, ou de trahison⁶⁵. De même, la croyance est forcément tolérante, elle s'accommode très bien du scepticisme, d'une sorte de prudence expérimentale, fertile en inventions, en astuces : "on ne sait jamais"⁶⁶. Comme elle déploie un jeu, des compromis et des tactiques, le doute et la prudence, tous les trucages, suivent ce perpétuel renversement des fidélités. Toujours, l'idolâtrie est corruption, magie, commerce : c'est un *trafic d'influences*. Ainsi, le service du pouvoir tend finalement à s'autodétruire, par désordre au sein des règles, par oppression et distorsion des intérêts. On peut définir la superstition comme la forme vide du pouvoir, la forme du pouvoir qui opère à vide, au mépris de la puissance réelle. Sa misère est l'en-deçà du politique, le pouvoir qui se nourrit de l'impuissance, et finit par tomber avec elle. "*Les habitants de Tyr, assiégés par Alexandre, jetèrent des chaînes sur la statue d'Hercule, pour empêcher le dieu de désertir chez l'ennemi*"⁶⁷.

A l'inverse, le fanatisme serait l'au-delà du politique. Non plus par corruption, mais par abolition violente : l'enthousiasme est toujours une catastrophe. Dans la mystique, surgit l'idée de la puissance pure : par nature, elle outrepassa les compromis et les contrôles. Ainsi, l'enthousiaste est toujours le maître. Dégagé de l'utilité, de ses fragiles réseaux d'intérêts, il porte en lui la conviction de l'absolu, qui transcende toute situation finie. Dans le champ social, le fanatisme intervient lorsque les passions politiques passent à l'état sublime, dans le renversement de l'autorité, ou sa restauration violente : panique contagieuse et rébellion, ou à l'autre extrême, tyrannie furieuse. Ce qui s'abolit, c'est l'idée de fonction, d'organe, c'est l'exigence de la régulation. Dans la tyrannie, l'organe politique tout entier tend vers un état sublime, un état de fusion impossible; tous les appareils de pouvoir passent au service d'un état en lui-même inorganique. *Corruptio optimi pessima* : la puissance produit des monstres. Telle est cette monstrueuse contradiction : pour un organe, tendre à l'inorganique, c'est libérer en violence toutes les puissances à l'oeuvre dans le corps qu'il a pour fonction de contrôler, c'est dissoudre ce corps et déchaîner le Mal, la violence majeure⁶⁸.

Le pouvoir est une fonction : il organise le champ social, harmonise les intérêts, relie affections et justice à travers une forme mixte, toujours incertaine et fragile. C'est un *effet*, il n'existe que dans l'utilité. C'est un instrument, un artifice. La balance du pouvoir est le lieu de cette synthèse, toujours faillible, et de ce risque. Magie et mysticisme inscrivent dans la croyance les conséquences de sa faillite. Quand se dérobe l'organe de l'autorité, les principes de la morale se désajustent, et se détruisent mutuellement. Les hommes n'ont plus le choix, pour vivre ensemble, qu'entre deux vies malades, un bricolage précaire et provisoire, toujours injuste et toujours raté, et une vie inorganique, convulsive ou panique. Tous deux sont invivables : ce n'est jamais *une vie*.

Dans les failles de l'autorité, se glissent le délire. C'est ainsi que Hume, pour sa part, résout la question des Lumières. Ainsi peut-on décrire l'entrelacs théologico-politique. Son paradoxe tient à un effet de doublure : le sacré redouble le politique, il le réfléchit dans ses images, mais dans cette réflexion, il le supprime. De son côté, le politique fait appel au sacré pour voiler son propre vide, masquer ses défaillances. L'un se réfléchit dans l'autre, qui en est la part manquante. La religion, c'est la tentation qui hante tout pouvoir. Quels que soient les régimes, et l'état des croyances, le désir religieux ne saurait jamais disparaître. En effet, comme la balance des pouvoirs n'en finit jamais d'osciller, le politique, en un sens, n'existe pas : il n'en finit jamais d'exister.

naissent les remords et les affres secrètes, qui ne laissent pas de repos à l'esprit mais le poussent à recourir aux rites et aux cérémonies religieuses en expiation de ses méfaits." Superstition et despotisme impliquent toujours le caprice, ou l'arbitraire.

⁶⁵ HNR, XII, p. 121 : "*D'où la raison de cette observation vulgaire, que le plus haut zèle en religion et la plus profonde hypocrisie, loin d'être incompatibles, sont souvent ou communément réunis en un seul et unique caractère.*"

⁶⁶ HNR, XII, p. 85-86 : "*la conviction des hommes religieux est, à toute époque, plus affectée que réelle et approche très rarement et de bien peu la ferme croyance et la ferme persuasion qui nous gouvernent dans les affaires ordinaires de la vie.*"

⁶⁷ HNR, IV, p. 54.

⁶⁸ "*Que la corruption des meilleures choses engendre les pires, voilà ce qui est devenu une maxime, communément vérifiée, entre autres exemples, par les effets pernicieux de la superstition et de l'enthousiasme, qui sont les corruptions de la vraie religion.*" Cf. aussi HNR, XV, p. 103 : "*Plus un bien est délicat, chose que nous avons peu souvent l'occasion de goûter, plus aigu est le mal qui l'accompagne. L'esprit le plus pétillant confine à la folie; les plus hautes effusions de joie engendrent la mélancolie la plus profonde (...). Comme le bien, le grand, le sublime, le ravissant se trouvent au suprême degré dans les purs principes du théisme, on peut s'attendre, par analogie avec la nature, à ce que le bas, l'absurde, le médiocre, le terrifiant soient également présents dans les fictions et les chimères religieuses.*"

IV. Du délire : croyance et puissance.

Reste un second mystère, sans doute le plus lointain. Celui qui joint secrètement le pouvoir à la croyance, et donc au risque du délire. En effet, on a vu que l'autorité, cet effet, se fonde elle-même sur la croyance. Comme l'habitude et la causalité, elle est croyance. Aussi, il ne suffit pas de dire que le délire détruit le politique, comme la maladie s'insère dans un corps sain⁶⁹ : autant dire alors que la croyance se dédouble, puisque le pouvoir lui-même la suppose toute entière. De même, la défaillance du pouvoir n'explique pas vraiment la folie, puisque les croyances elles aussi sont un pouvoir, généralement morbide. On dira plutôt que le délire accompagne une défaillance, celle du politique, en l'occurrence. C'est le second paradoxe théologico-politique, son plus profond mystère. Tant que se tient cet entrelacs, on ne saurait vraiment distinguer entre politique et religion, entre violence et prudence. Ce mystère définit le pouvoir de plus près : c'est le secret de la puissance des fictions, où se mêlent la force et la croyance.

a. Croyance.

L'analyse de la croyance dégage toute une pratique : illusions et fantasmes sont d'abord des *effets*. Tout comme la causalité suppose l'influence de la coutume, la croyance religieuse, en son fond, ne se distingue pas des notions vagues de force, ou d'influence. Seul *l'effet* de l'habitude nous porte à croire, en dehors de tout principe de raison. De même, en politique, c'est en termes de croyance que le pouvoir trouve une assise pour relier passions et justice : dès qu'un pouvoir est établi, il suffit qu'on y croît, qu'on y prenne part, dans les faits et les conduites. Enfin, c'est bien la saisie d'un pouvoir, ou d'une force invisible, qui préside aux délires religieux. Dans l'acte de croire, la nature humaine envisage avant tout des effets dans le monde, ou sur le monde. L'habitude est ce mouvement de transition entre les fictions et les faits.

De fait, la croyance, en son fond, a moins affaire aux dogmes qu'au désir, ou plutôt, en elle, théorie et pratique ne se distinguent plus. Ce fond commun, c'est l'inquiétude et la confiance, autrement dit les aspects de l'intérêt, face à la contingence. Avant de poser des objets, la croyance cherche toujours à remplir une attente. C'est là l'exigence première, et à cet égard, l'objet du remplissement demeure secondaire : que ce soit par des faits, des actions ou des fantasmes, l'essentiel est que l'attente se trouve apaisée. En ce sens, l'exigence pratique prime sur tout contenu. C'est dire que la croyance est, en son fond, *artifice*. Le fond de la croyance, c'est l'inquiétude de la fantaisie, qui cherche à s'apaiser dans ses images. Faute d'objets adéquats, elle pourra toujours s'en forger afin de se satisfaire.

Ainsi, dans la magie, les images et les fétiches. Ou dans la mystique, des abstractions vagues et sublimes. En fait, derrière ses fictions, la croyance dégage toute une pratique, une industrie, une fabrique. Même sous les spéculations les plus sophistiquées, la croyance apparaît encore sous son aspect naturel : satisfaire les besoins de la vie, protéger les corps et leurs mouvements, maîtriser ce qui arrive. Dans le culte, les sacrifices, elle oscille entre inquiétude et confiance, attente et maîtrise, doute et sécurité. A travers ces gestes, elle manifeste toujours une attente primordiale : *l'exigence de garantie*, l'exigence d'un ordre et d'une continuité entre les phénomènes, pour conjurer la contingence et le chaos⁷⁰. Dans la magie, cette technique de l'invisible, la nature humaine cherche à ménager ses intérêts dans le chaos du monde.

La croyance est donc une pratique, un artifice spontané. C'est une puissance. Même dans le délire, elle implique une action, une efficacité. Ses objets répondent toujours à un espoir, une attente. Mais par ailleurs, la croyance inscrit comme un mystère dans l'esprit. Toujours elle reste insaisissable, son opération s'effectue en secret, par une sorte de miracle. On le sait, dans la fantaisie, se rencontrent deux ordres hétérogènes : les impressions, qui renvoient à l'univers des faits, et les relations que tisse la nature humaine pour organiser l'expérience. S'il y a croyance, et non certitude, c'est que les deux ordres n'ont pas de jonction directe. Dans l'impression, se tracent les affections sensibles, perceptions ou passions. Dans tous

⁶⁹ Une telle thèse, restreinte, recouperait ce qui devint le lieu commun des Lumières, *son credo*, qui de Bayle à D'Holbach, de Voltaire à Smith, décrit la puissance religieuse, comme une régression, un état arriéré. La religion serait l'obscurité, justement faute de Lumières, la maladie infantile du politique, instrument des prêtres et des despotes. C'est clairement la limite des Lumières que d'avoir ignoré la religiosité *interne* au politique, comme à la raison elle-même. Faute d'une telle critique, les Lumières et leur héritage, libéral, positiviste, ne pouvaient vraiment saisir le sacré à sa racine, et l'éventualité d'un délire propre à la raison, ou à la technique, d'une magie et d'un fanatisme sans dieux visibles, que les temps modernes ont inventé. Ainsi, dans la raison elle-même, le sacré est renvoyé à l'horizon : c'est un monstre qui s'ignore. A cet égard, Hume est sans doute le seul, avec Rousseau et Sade, qui ait su anticiper ce retour des spectres au sein même de la raison.

⁷⁰ HNR, III, p. 49 : "On découvre toujours que plus un homme vit une existence gouvernée par le hasard, plus il est superstitieux." On renvoie au bel essai de Clément Rosset : "Assurance tous risques", in : "La croyance", *Nouvelle revue de psychanalyse*, 18, Paris, 1978.

les cas, l'impression est réelle, actuelle, quelle que soit son origine : c'est une existence simple, une intensité. Par contre, les relations abstraites ne sont jamais données, ou effectives. Insensibles et virtuelles, elles exigent une construction qui échappe à l'état des choses⁷¹.

Entre ces deux ordres, se déploient les synthèses de la croyance. Celle-ci ne cesse de tisser des mixtes, de transformer les impressions, de chercher des affections réelles aux fictions qu'elle produit. C'est seulement dans l'habitude, que la perception trouve une continuité, et les relations une densité propre. C'est seulement dans les coutumes et l'autorité publique que les passions coexistent avec la justice, et que la justice s'applique aux affections. Pouvoir et causalité répondent aux mêmes exigences : tisser l'unité d'une expérience précaire, l'inscrire dans l'effectivité⁷².

Seulement, cette synthèse se tisse elle-même sur fond de vide : rien, dans le logique ou le réel, ne vient jamais la garantir. Car jamais une abstraction n'atteindra l'intensité, ou l'effectivité, d'une impression. Jamais une affection, par elle-même, n'aura l'extension d'une idée générale : c'est une existence simple, singulière, qui vaut en soi. Entre ces deux ordres, la croyance tisse un lien miraculeux, *factice*. C'est ce vide que justement elle a pour tâche de combler. Aussi, en elle, viennent s'associer le virtuel et l'actuel, le sensible et l'abstrait, le chaos du divers et l'unité continue, sans qu'à ce lien puisse correspondre une instance assignable. Dans l'imagination, la croyance définit un régime mixte, mais cette unité reste toujours virtuelle, à venir : elle se donne dans l'artifice, mais ne livre jamais son fond.

Ainsi, elle désigne une puissance insaisissable. La croyance jette un pont entre deux rives qui, par nature, ne se rejoignent jamais. En elle-même, elle ne repose sur rien, son mouvement consiste à franchir un abîme. Entre doute et certitude, elle déploie des variations virtuelles, entre sentiment et idée abstraite, elle tisse toute une série de transitions coutumières, mais cette continuité se tisse elle-même au dessus de rien. Si bien qu'elle apparaît toujours comme une ruse, un charme, un force évanescence : la croyance recouvre un acte qui toujours se dérobe⁷³.

La croyance est une pratique miraculeuse. De là, son ambiguïté. C'est un artifice, une énergie, toute une pratique : elle a le bon sens pour horizon, elle a en vue des effets. En un sens, comme habitude, elle ne fait que suivre le cours des phénomènes. C'est une pratique machinale : en elle, se tissent le mouvement de l'habitude, le calcul des probabilités, les synthèses du gouvernement et du pouvoir. L'habitude guide l'abstraction sur les voies de l'expérience, de la prudence. Mais par ailleurs, elle se tient en un point inconcevable, à la jointure du sensible et de l'abstrait, qui toujours. La croyance est le lieu d'un mystère, où se replie tout un travail caché, que rien dans le réel, ni dans l'ordre logique, ne saura jamais garantir. C'est un vertige où coexistent le plus sûr et le plus fugace, un *effet* sensible, dont l'opération, ou l'acte, demeure à jamais invisible⁷⁴.

⁷¹ En ce sens, la nature humaine est fiction, artifice : elle tisse des relations fictives qui n'appartiennent jamais aux faits, hypothèses, institutions, systèmes abstraits. Imaginer, inventer, c'est dégager un possible, des extensions, et déborder ce qui existe. Sous cet aspect, l'imagination dégage la puissance, mais aussi le risque propre à la nature humaine : elle bricole un monde qui s'arrache à l'ordre des faits. Ainsi la causalité par rapport aux impressions, la justice par rapport aux passions. L'impression et ses intensités ne sauraient plus servir de critère : la validité de l'artifice ne dépend que de sa cohérence. De là, une ambiguïté permanente, où l'imagination ne cesse de se scinder, de se diviser en elle-même. L'ordre des affections est transitif, représentatif : il s'arrime aux événements. En cela, il est toujours réaliste : même si le réel est au loin, il suffit qu'il demeure à l'horizon, qu'il soit visé et attendu, pour servir de critère. Ainsi, dans la perception, la méthode expérimentale, ou la prudence morale, la raison exige le recours à l'expérience, même lointaine. Il s'agit toujours de revenir à l'existence, indubitable et originaire, de l'impression. A l'opposé, dans son ordre, l'artifice ouvre un autre régime : comme il dégage un univers autonome, il ne peut se contenter de comparer ses productions aux faits. C'est un monde dégagé de l'actuel, potentiellement inefficace, que les faits ne peuvent donc plus garantir. Aussi, il doit trouver sa référence en lui-même, se risquer à inventer sa propre règle. Théorique ou pratique, l'artifice ne tient que par son mouvement même, son opération ou sa consistance formelle. Une telle scission dans la fantaisie implique une perpétuelle *hésitation*, un vacillement que la croyance, ou le délire, ont pour fonction de combler.

⁷² EEH, V, p. 67 : Sous l'aspect de l'habitude, la croyance est donc artifice, *utilité* : elle organise les impressions, elle donne corps et extension à l'expérience. *“L'accoutumance est donc le grand guide de la vie humaine. C'est ce principe seul qui nous rend notre expérience utile (...). Sans l'influence de l'accoutumance, nous serions entièrement ignorants de toute chose de fait excédant ce qui est immédiatement présent à la mémoire et aux sens. Nous ne saurions jamais comment adapter des moyens à des fins, ou employer nos forces naturelles à la production d'un effet quelconque.”*

⁷³ L'opération de l'habitude est donc insaisissable, vertigineuse : dans son mouvement même, elle s'évanouit. Cf. EEH, IV, p. 53 : *“Tel est l'effet de l'habitude : lorsqu'elle agit avec le plus de force, elle cache notre ignorance naturelle; bien plus, elle se dissimule elle-même, et elle ne paraît jouer aucun rôle, simplement parce qu'elle se présente à nous avec un maximum de puissance.”*

⁷⁴ Hume la définit comme un *tour*, une *“manière”*. Cf. *Abrégé du Traité de la nature humaine*, p. 61-63 : *“Puisque donc la croyance implique une conception, mais est cependant quelque chose de plus; et puisqu'elle n'ajoute aucune idée nouvelle à la conception, il s'ensuit qu'elle est une manière différente de concevoir un objet, quelque chose que l'on peut distinguer par le sentiment, et qui, à la différence de toutes nos idées, ne dépend point de notre volonté.”*

b. Délire.

A l'interstice du réel et du logique, la croyance est une pratique, un effet, mais elle se tient en un point qui toujours se dérobe. Ainsi, au plus profond d'elle-même, la fantaisie accueille une division. Tout entière, elle est scission, elle ne retrouve son unité que par un effet sans cause visible, une sorte de miracle. Aussi, elle tisse un fil secret entre raison et folie. Toutes les synthèses de l'esprit se trouvent ainsi hantées par l'ombre du délire, qui les suit comme un double, une ligne secrète : la probabilité, au fond, n'est qu'un délire limité par l'expérience réelle. Dans la pratique, la connaissance effective, ce vide est recouvert en permanence : il se voile sous les remplissements de la perception, de l'action. Par contre, ce vertige revient dans la folie. Ce lieu secret, c'est le délire. On peut définir la folie par l'ouverture de cet espace libre : il dégage le vertige de la croyance, ce vide qui peut s'ouvrir à tout moment lorsque l'actuel vient à manquer.

Si l'une et l'autre impliquent la croyance, comment distinguer entre folie et raison? Une réponse radicale est facile à trouver, encore que peu utile : la raison serait ce point, où l'esprit n'aurait plus à croire, ou du moins, le moins possible. Ce serait le point où impressions et idées, événements et relations coïncident : une harmonie préétablie. Ainsi, l'espace mathématique, où les relations et les termes coïncident, puisque en son sein, la pensée n'opère que sur elle-même, dans l'harmonie préétablie du nombre. Ou encore, l'animalité, la pure immanence de la vie, où les tendances rejoignent immédiatement leur acte⁷⁵. Faute de mieux, dans l'expérience et l'artifice, dans le champ des croyances, la raison consiste à fortifier la probabilité, à maintenir les fictions au plus près de l'actuel⁷⁶. Raison et prudence doivent sans cesse conjurer le vacillement imaginaire. Elles consistent à se maintenir dans les limites de l'actuel et du sensible, c'est-à-dire de l'effectivité. Dans l'expérience, la raison, c'est un artifice qui réussit, que garantit la pratique, elle se tient toujours dans la mesure de ses moyens et de ses actes, dans l'utilité.

Au contraire, ce qui définit le délire, c'est la virtualité : l'ouverture d'un espace libre, que rien ne vient remplir. En logique, une thèse délirante pervertit le cours de l'inférence : c'est une abstraction vide ou indémontrable, un raisonnement circulaire⁷⁷. Dans l'expérience, c'est un effet qui échappe au régime de la preuve, de l'actuel, du vérifiable. Ni vrai ni faux, il se tient dans un monde intermédiaire. Dans la pratique, le délire est une perte : la fantaisie divague et se perd en elle-même, elle ne s'exerce plus sur rien⁷⁸. Délirer, c'est agir dans le vide. De là, l'inévitable oppression qui accompagne le délire, puisque la nature humaine, en ce sens, ne peut plus s'exercer.

Dans le délire, s'ouvre la scission imaginaire : il accueille en lui un double vertige. Le premier, c'est un mode mystérieux de l'imagination, où les fictions prennent un tour circulaire, brouillent la limite entre énoncé et référence. Le second désigne le mystère de leur efficacité, du "pouvoir" des fictions. Il joint oppression et sublimité : en excédant toute action directe, l'emprise du délire enchaîne la fantaisie dans la virtualité. Ainsi, il y aurait deux sens au délire, l'un logique, l'autre vital et pratique. Mais en fait, ces deux sens n'en font qu'un. Dans les deux cas, ce qui disparaît, c'est une liaison effective entre les phénomènes, celle que justement fournit l'habitude ou l'action. Dans le délire, la fantaisie parvient à se doubler elle-

⁷⁵ Ainsi, le sens de l'effort, le *nisus* animal, présent dans nos actes et nos gestes, peut servir de modèle à la causalité. Dans l'effort, nous ressentons une harmonie préétablie de l'impression et de l'idée, du geste, puisque l'une et l'autre occupent le même espace, celui du corps qui travaille et qui sent. Ce modèle est certain dans le présent de l'effort, mais fictif pour le reste, non transposable, puisqu'il s'épuise avec l'effort lui-même. Pourtant, il sert d'indice à notre conception spontanée de la certitude, qui serait instinctive, immanente, animale. Cf. EEH, VII, p. 86 : "*On doit avouer cependant que le nisus animal, dont nous avons expérience, encore qu'il ne puisse fournir aucune idée exacte, précise, de pouvoir, entre pour une très grande part dans l'idée vulgaire, inexacte, que l'on s'en forme.*" Notons que chaque section du *Traité de la nature humaine* s'achève par un chapitre sur la vie animale, matière à réflexions sur l'artificialité naissante, ou l'animalité perdue.

⁷⁶ EEH, V, p. 70 : "*Il s'ensuit donc que la différence entre une fiction et une croyance gît en quelque sentiment ou sensation, qui s'attache à la seconde, non à la première, et qui ne dépend pas de la volonté ni ne se peut commander à plaisir. (...) Cette conception s'accompagne d'une sensation ou d'un sentiment qui diffère de celui dont s'accompagnent les vagues rêveries de la fantaisie.*"

⁷⁷ Ainsi, en métaphysique, les qualités occultes, qui baptisent une ignorance ou un problème, mais n'expliquent rien. Cf. TNH, I, IV, 3, p. 314 : "*il arrive naturellement qu'après un emploi fréquent de termes totalement dépourvus de signification et inintelligibles, nous imaginons (...) qu'ils ont un sens caché que nous pouvons découvrir par réflexion.*" Cf. aussi DRN, IV, p. 49-50, où Hume compare les facultés occultes et la croyance en Dieu.

⁷⁸ Selon ce critère pratique, ce qui constitue le délire, c'est la perte de l'exercice. Aussi, on peut souligner l'existence de délires rationnels, tout-à-fait "lucides", qui se dénoncent par leur stérilité ou leur nuisance. Ainsi l'esprit systématique de l'enthousiasme, ou de la métaphysique, qui excède toute expérience réelle : leur aveuglement tient à un excès de cohérence. Ou encore le formalisme, à l'oeuvre dans le rite ou dans le droit. Dans tous les cas, ce que l'on perd, c'est le sens du singulier, comme la capacité de sentiment. C'est parce qu'elle ne s'exerce plus, sauf sur elle-même, que l'imagination perd la réalité.

même, se réfléchir, et à produire ses propres données : elle mélange impressions et relations, elle les trafique, jusqu'à produire abstractions et affections factices.

Toute croyance est une pratique. Si la raison, dans l'expérience et la prudence, est une pratique, un travail, la folie désigne justement la dissolution de l'artifice : son retrait dans le virtuel, la scission de sa puissance et de son acte. Ce qui définit la folie, c'est qu'elle vient détourner pratique et théorie de leur *usage* : la théorie est fantastique, et la pratique corrompue. Dans le délire, l'événement n'est ni produit, ni constaté, ni même attendu, il est *feint* : virtuel, simulé. Appréhendé dans le rite, la prière, le déchiffrement des miracles, il suppose toujours une force, une connexion qui le produirait, et dont il se veut la preuve. C'est pourquoi la croyance décrit un parcours circulaire, qui abolit toute expérience, se dispense de toute opération ou impression réelle. Parallèlement, la pratique se perd dans un monde intermédiaire : spéculations, extases et transports, chimères. La fantaisie parcourt son propre labyrinthe, elle ne s'exerce plus. Ainsi, la sublimité des fictions recoupe un état d'impuissance et de servitude. Si l'imagination délègue sa puissance à une force supposée, à l'omnipotence de ces chimères, correspond une impuissance réelle⁷⁹. Un délire, ce n'est pas forcément la perte du réel, mais bien plutôt l'invololution de l'artifice, une impuissance à agir, une fiction errante ou sublime, qui n'aboutit à rien.

c. Pouvoir.

La folie serait ainsi l'envers de l'artifice, son ombre, sa part manquante. Le délire serait le vertige de la croyance, lorsqu'elle n'opère plus sur rien, n'opère que sur elle-même, à l'infini, et réfléchit son propre vide. Cette ombre de la pratique, cette pratique virtuelle, c'est justement ce qui définit le pouvoir.

La croyance, on l'a vu, implique une pratique, un usage, c'est un effort, une puissance qui s'exerce. Or, la condition de ce travail, c'est justement son exercice, c'est l'effectivité, feinte ou habituelle, que l'imagination a pour fonction d'établir dans les failles de la contingence. Le délire ne se déploie que si l'artifice vient à manquer à lui-même, s'il se sépare de son acte, de ses effets.

La folie est le vertige de la puissance. Entre impressions et relations, le délire occupe le vide de l'imagination : il n'est que l'image de sa propre inquiétude, lorsqu'elle se réfléchit et ne s'exerce que sur elle-même. A ce suspens, correspond l'idée du pouvoir. A ce vide, le pouvoir donne une forme, un contenu illusoire. En effet, elle désigne une puissance séparée de son acte, une puissance virtuelle, en réserve, qui reste libre de s'actualiser, et se détache de ses effets.

L'idée de pouvoir prend corps dans le vide de la puissance, quand elle se dédouble, et se sépare d'elle-même. Elle désigne un arrière-monde, où les tendances prennent un tour autonome, dégagé de leur acte. C'est l'image où les puissances, disponibles et virtuelles, viennent se réfléchir⁸⁰. L'intuition centrale de Hume, c'est donc l'identité du pouvoir et du délire. Pouvoir et folie se supposent : en son fond, l'idée de pouvoir est toujours délirante; on ne délire, au fond, que sur la puissance. L'une et l'autre occupent le même lieu trouble : l'ombre portée de l'artifice, la réflexion de sa puissance, lorsqu'elle n'opère que sur elle-même, à l'infini.

Entre idées et impressions, le délire occupe un vide, l'espace vide de l'imagination, il suit le parcours de son vertige. Dans ce vide, se déploient le pouvoir et ses mystères. De fait, rien n'est obscur comme les

⁷⁹ Par exemple, la magie, comme on l'a vu, déploie toute l'attention, la prudence, l'activité de l'artifice humain. Pourtant ce n'est pas un travail, ni une oeuvre. Si elle se meut dans le délire, c'est qu'elle opère dans le virtuel, l'ineffectif. Là où agissent effectivement connaissance et morale, la magie se contente de spéculer : elle se meut dans un espace de forces et d'influences, d'intentions obscures, qui échappent à la saisie effective. C'est une pure sémiologie, où l'intention vaut l'action : tout se donne comme un signe, à déchiffrer, à confirmer ou conjurer, jamais comme un fait ou un objet. Inversement, aucun sens ne vaut sans se donner comme présence. Aussi elle se tient toujours dans le virtuel, entre le sens et le fait. Sens et fait se mélangent dans un espace intermédiaire, fantastique, merveilleux : tout fait implique de longs prolongements dans le sens, tout sens indique un horizon de faits possibles, qu'il peut susciter. Ainsi, la magie oscille entre l'attente et l'hallucination, la crainte et l'espoir d'un événement toujours différé, ou la transe directe, l'emprise des signes sur l'intimité des hommes : sans objet stable ni référence, la connaissance s'épuise à deviner, ou susciter, des événements probables.

⁸⁰ *Stricto sensu*, il est absurde d'envisager une puissance séparée de son exercice, de même que des "droits dépourvus d'influence et séparés de leur exercice ne sauraient en rien être des droits". Une puissance coupée de son acte est inévaluable, et disparaît comme puissance. Cf. TNH, I, III, 14, p. 258, où cette séparation est assimilée au hasard, au chaos, à l'abolition de toute causalité. Toutefois, dans la pratique concrète, dans l'empirie, la distinction reprend sa place. Cf. TNH, II, X, P. 412-413 : "c'est une remarque d'une stricte vérité pour une manière précise et philosophique de penser; mais certainement ce n'est pas la philosophie de nos passions et bien des choses agissent sur elles au moyen de l'idée et de l'hypothèse d'un pouvoir indépendamment de son exercice actuel." C'est cette scission qui désigne toutes les hésitations de la prudence, de la probabilité, comme la place du pouvoir entre les hommes. Le pouvoir est justement cet acte par lequel la puissance humaine se trouve coupée de son acte. Est puissant celui qui n'est pas coupé dans l'exercice de sa puissance, et peut couper les autres. *Ibid.*, p. 413 : "quand une personne acquiert sur moi une autorité telle que non seulement il n'y a pas d'obstacle extérieur à ses actions, mais qu'elle peut me punir ou me récompenser à son gré sans craindre, à son tour, de punition, je lui attribue alors un plein pouvoir sur moi et je me considère comme son sujet ou son vassal."

notions d'énergie, de pouvoir, de force, qui ne renvoient qu'à elles-mêmes, et se supposent toutes⁸¹. Que recouvrent-elles? Rien d'autre, en fait, que la forme de la causalité, l'idée d'une liaison des phénomènes, et d'un principe de leur production, c'est-à-dire l'exigence que les événements soient liés par un acte. Rien que la croyance elle-même, son acte et son miracle. Si la fantaisie est scindée, si impressions et idées, événements et relations demeurent sans liaison directe, l'imagination ne tire l'idée de pouvoir que de son propre fonds, de son acte de transition, de liaison, lui-même sans garantie. Pouvoir et causalité désignent la puissance même de l'imagination, sa disposition à lier les phénomènes⁸². Au delà des faits, ils prolongent dans l'arrière-monde le champ de l'artifice, sa tendance à produire des effets. *"Cette connexion que nous sentons dans l'esprit, cette transition habituelle de l'imagination d'un de ses objets à son concomitant ordinaire, tel est donc le sentiment ou l'impression d'où nous formons l'idée de force ou de connexion nécessaire"*⁸³. L'idée de pouvoir est donc la réflexion de l'artifice, c'est le reflet de notre propre "force", une force à nous-mêmes obscure⁸⁴. Cette ombre de la pratique, cette pratique *de rien*, définit l'arrière-monde de la puissance. Le pouvoir se tient tout entier dans l'ailleurs : c'est une image virtuelle, l'image où la puissance se réfléchit, en se dédoublant.

L'idée de pouvoir est donc toujours imaginaire. Pour deux raisons : c'est une fiction construite pour combler les vides de l'expérience; cette idée ne tire sa "force", son "influence" que de la fantaisie, l'unique puissance qui nous soit immanente. En se réfléchissant, en se dédoublant, l'imagination crée précisément des images, des fictions de pouvoir : la fantaisie est cette puissance du virtuel, qui s'inscrit dans les failles de l'être.

Ce qui, dans ces failles, apparaît, les dissimule ou les comble, ce sont précisément les images. *"Nous découvrons des visages humains dans la lune, des armées dans les nuages"*.⁸⁵ L'imaginaire se déploie depuis cette scission de l'être, cette fêlure entre la puissance et son acte : dans le virtuel, le possible. C'est pourquoi toute image est pouvoir : les images, dans leur apparition, enveloppent les tendances de la puissance. Elles incarnent, ou accueillent, la part manquante de l'artifice, le *reste* qui échappe à l'actualisation. La vraie partition de l'empirisme, ce n'est pas l'intelligible et le sensible, et le primat du sensible, c'est le virtuel et l'actuel, et le primat de l'imagination, l'unité dissociée de ces deux pôles où s'exerce la fantaisie. Le sens profond de l'empirisme, ce n'est pas que les formes dérivent du sensible, ni que le sensible se perd dans les formes : c'est que l'un et l'autre se croisent toujours, toujours déjà, dans l'élément vertigineux de l'image. Toute idée, toute forme est une image. Et tout affect, passion ou sensation, se trouve déjà pris dans ce mouvement de l'imagerie. Ce lieu désigne à la fois un écart et une coïncidence : une "réflexion"⁸⁶.

C'est pourquoi il n'est pas de pensée, ou d'action pure. Une pensée pure, une action pure seraient sans images et sans rêves : si elles existent, c'est dans l'unité d'une forme, ou de l'instinct. Elles seraient un acte pur, un automate, vital ou abstrait. Ainsi, peut-être, dans l'harmonie logique, mathesis, musique, ou unité mystique. Ou encore, au plus profond des gestes de la vie, dans l'animalité, auxquels, sans doute, nul

⁸¹ EEH, VII, p. 81 : *"Entre les idées qui se présentent en métaphysique, il n'en est pas de plus obscures et de plus incertaines que celles de pouvoir, de force, d'énergie, ou de connexion nécessaire."* Cf. aussi TNH, I, III, 14, p. 241 : *"les termes efficace, opération, pouvoir, force, énergie, nécessité, connexion et qualité productive sont tous à peu près synonymes; c'est donc une absurdité d'en utiliser un pour définir les autres."*

⁸² Abrégé du Traité de la nature humaine, p. 71 : *"En somme donc, ou bien nous n'avons pas du tout d'idée de la force et de l'énergie, et ces mots sont entièrement dépourvus de signification; ou bien ils ne peuvent rien signifier d'autre que cette détermination de la pensée, acquise par l'habitude, à passer de la cause à son effet ordinaire."* Cf. aussi TNH, I, III, 14, p. 253 : *"L'efficacité ou l'énergie des causes n'est placée ni dans les causes elles-mêmes, ni en Dieu, ni dans le concours de ces deux principes; elles appartient entièrement à l'âme qui considère l'union de deux ou plusieurs objets dans tous les cas passés. C'est là qu'est placé le pouvoir réel des causes, ainsi que leur connexion et leur nécessité."*

⁸³ EEH, VII, p. 93.

⁸⁴ Ibid., VII, p. 86.

⁸⁵ HNR, III, p. 48 : *"Les hommes ont une tendance universelle à concevoir tous les êtres à leur ressemblance et à transférer à tous les objets les qualités auxquelles ils sont habitués et familiarisés et dont ils ont une conscience intime."*

⁸⁶ Sur l'idée générale, ou abstraite, comme "impression de réflexion", cf. TNH, I, I, 1-7, p.72-92. Cf. p. 67 : *"Toutes nos idées et impressions se ressemblent."* Et p. 85 : *"Les impressions et les idées diffèrent seulement les unes des autres par leur force et leur vivacité."* Sur l'efficacité de l'image, spécialement dans le rituel, cf. EEH, p. 73 : *"Nous représentons les objets de notre foi en figures et en images sensibles, et nous les rendons plus présents par la présence immédiate de ces figures, qu'il ne nous est possible de le faire par une simple vue et contemplation intellectuelle. Des objets sensibles ont toujours plus d'influence sur la fantaisie que n'importe quels autres; et cette influence, ils la transportent promptement aux idées avec lesquelles ils sont en rapport et auxquelles ils ressemblent."* Sur l'art comme l'espace de ce transfert, entre impressions et idées, cf. *De la tragédie*, et *De la délicatesse du goût et de la passion*, op. cit..

n'accède. Dans le Verbe, ou la Bête. Plus banalement, cette dimension peut s'atteindre, précisément dans la technique ou l'habitude, quand une pensée ou une action *réussit* : alors, elle s'efface en tant qu'image, elle rejoint le silence de l'acte, et des choses. Quand manque cette harmonie, et en un sens, elle manquera toujours, actions et pensées, en s'exerçant, produisent des doubles d'eux-mêmes, des fantasmes et des images. La puissance se réfléchit en images, elle produit des hypostases.

Dans l'espace des images, on distinguera deux espèces, ou plutôt deux tendances, les virtuelles et les actuelles, celles qui s'incarnent et celles qui disparaissent. L'image actuelle est un relais : dans l'habitude, dans l'art et la prudence, elle prolonge des opérations, convertit entre eux les idées les affects, remplit un vide. Cette image peut s'effacer dans ce passage, précisément parce qu'elle s'exerce, qu'elle effectue un travail réel, un artifice : elle procure un résultat. Au contraire, l'image virtuelle est un trou noir, un labyrinthe, où la fantaisie opère sur elle-même. Détachée de ses effets, elle ne peut s'incarner, tout au mieux, elle se laisse entrevoir. Elle ne s'exerce plus, ne produit rien à l'extérieur, ce n'est plus une puissance, c'est une puissance de rien. C'est pourquoi, depuis ce vide, elle ramène des spectres, des fantômes, qui ne sauraient disparaître. Comme ces images ne rejoignent pas leur acte, elles ne peuvent s'effacer. La folie accueille ces images sublimes : invisibles, elles ne s'effacent pas. Elles persistent par leur inexistence.

L'image est un pouvoir : c'est l'hypostase de la puissance. Si le pouvoir est imaginaire, c'est justement qu'il occupe ce point d'où naissent les images, et qui n'est pas visible. Voilà pourquoi, sous le visible, peuvent toujours se glisser délire et ses ombres. Le délire se déploie dans le vide de l'image, son scintillement, son mirage. Lorsque l'actuel se dérobe, la fantaisie ne peut trouver, pour remplir ses attentes, que sa propre activité. Ainsi, peut-on comprendre les fantasmes : ce sont des esquisses. Non seulement des icônes, mais surtout des esquisses, des tentatives, des traits d'opérations possibles, qui naissent ou qui ratent, esquisses de savoir, tentatives d'action. La folie ne fait que prolonger la pratique, *par d'autres moyens*. Au sein du délire, la nature humaine continue à opérer, sur un mode spécial, virtuel : elle opère sur elle-même, elle produit une image de ses attentes. On peut formuler le délire comme une impossible esquisse, la tentative, ou tentation, de l'impossible. Si l'image est reflet, réflexion, si l'image s'apaise et disparaît dans l'actuel, le délire occupe l'espace de ce vertige : il tente de réfléchir à leur tour les images, de réfléchir leur source et leur fond, qui ne peut jamais apparaître. *"Les hommes aux larges imaginations peuvent ainsi se comparer à ces anges qui, comme les représente l'Écriture, se couvrent les yeux de leurs ailes"*⁸⁷

C'est pourquoi *"n'importe quelle affection humaine peut nous conduire à la notion d'une puissance invisible et intelligente"*⁸⁸. Toute affection est spontanément magique, animiste⁸⁹. Chaque affection implique un infini, qui requiert un comblement imaginaire. La religion décrit cette tentative : elle porte à l'infini le système de la ressemblance. Des hypostases imaginaires, elle construit un seul système; elle porte l'hypostase à l'infini. En elle, le sublime et la puissance coïncident absolument : la fantaisie rejoint son fond, elle réfléchit son propre mystère, dans un espace dédoublé. Par les images, elle transfère dans l'infini sa propre activité.

d. Imago mundi.

Entre impressions et abstractions, entre passions et règles, la fantaisie tisse ses continuités. Elle a pour tâche d'organiser l'expérience, de lui donner un corps, précisément à travers les images. Les images sont justement ce relais par où l'expérience peut prendre corps. C'est dans l'imagination que les événements font système, dans l'habitude et la causalité. C'est dans l'imagination, les fictions du pouvoir, que passions et justice constituent un corps social. Ce corps n'existe que par un acte, un travail, qui n'est jamais garanti. Quand la puissance ne s'exerce plus, quand elle se réfléchit, ce corps du monde ne se montre que dans les rêves : dans les images. A cet égard, on peut lire le double aspect de la religion, comme deux versions extrêmes de l'image du Monde, deux états monstrueux de ce corps. L'espace de la magie émerge à grand-peine du chaos, c'est un corps toujours précaire, inachevé, morcelé. C'est un équilibre instable, de forces, ou de parties en conflit. Au contraire, l'univers mystique est absolument simple : compact et dense, il est plein et dense, plein de lui-même. Il est sans parties ni organes. Entre ces extrêmes, se constitue le corps du monde.

⁸⁷ TNH, I, IV, 7, p. 360.

⁸⁸ HNR, III, p. 50.

⁸⁹ Sur l'animisme, comme tendance spontanée des poètes, des philosophes et des enfants, cf. TNH, I, IV, p. 314 : *"C'est une tendance très remarquable de la nature humaine d'accorder aux objets extérieurs les mêmes émotions qu'elle observe en elle-même et de trouver partout les idées qui lui sont le plus présentes. Elle paraît chez les enfants à leur désir de frapper les pierres qui les heurtent; chez les poètes à leur penchant à tout personnifier; et chez les philosophes, à ces fictions de sympathie et d'antipathie. Nous devons pardonner aux enfants en raison de leur âge; aux poètes parce, que de leur aveu, ils suivent sans réserve les suggestions de leur imagination; mais quelle excuse trouverons-nous pour défendre nos philosophes d'une faiblesse aussi manifeste?"*

Aussi, on doit comparer strictement ces deux versions du monde, selon les images, et selon la puissance. Dans la magie, le polythéisme, la puissance est dispersée, comme les images. Au contraire, dans le théisme, la mystique, la puissance est toute-puissance, elle est une, simple, et réside au-delà des images : c'est un acte pur, irréprésentable. L'imagination se tient entre ses bornes, les fétiches et le regard de Dieu, les trucages et la Création.

Dans la superstition, la puissance imaginaire se reflète à l'état dispersé; elle se diffracte en des pluralités d'images, qu'elle organise en réseaux. Le polythéisme pousse l'imagerie à l'infini, mais cette infinité est extensive : elle se monnaie selon le nombre, elle est *indéfinie*. Il est dans sa logique de multiplier les dieux, jusqu'à doubler le monde réel dans son arpentage. Dans la magie, on peut aller jusqu'à idolâtrer, ou déifier, le moindre détail de l'expérience, pourvu que ce détail soit remarquable, ou crucial. Ainsi, la fantaisie peut se disperser, s'atomiser à l'infini.

C'est pourquoi, même parmi les dieux, la puissance est toujours relative : les dieux ne sont que des noeuds, des relais dans l'exercice de la puissance. Ce monde polythéiste est faible, incertain, pluriel, dispersé, par dessus tout livré au hasard. Les dieux, et leurs images, accueillent de précaires zones d'unité, de sécurité; mais n'épuisent jamais la contingence. Ils émergent sur un fond chaotique. "*Songez à la force de la nécessité, dit Agrippa au peuple romain, cette force à laquelle même les dieux doivent se soumettre*".⁹⁰ Dans l'univers superstitieux, se coagulent, ou se détruisent des totalités partielles, des pouvoirs en lutte. C'est pourquoi, chez les idolâtres, "*nul premier principe spirituel ou intellectuel, nul gouvernement ou administration suprême, nul projet, nulle intention divine dans la constitution du monde*"⁹¹. Aucun dieu n'est vraiment souverain, même, ou surtout, si la religion multiplie les hiérarchies. Aussi, jamais le paganisme ne visera l'idée de Création : le monde se fait et se refait sans cesse, par germination, métamorphose ou bricolage, il s'organise par raccords, à partir de puissances informes et infinies⁹².

Dans la magie, le corps du monde se donne à l'état morcelé : il donne à voir des manques, des cristallisations partielles. Pour remplir ces vides, constituer des corps, des totalités, l'imagination doit forger des fictions d'unités. Le fétichisme est cet espace, où la fantaisie fabrique des totalités, cherche à tout prix à se donner des corps. De là, son profond matérialisme. Sur des corps partiels, l'imagination fixera son inquiétude : elle se donnera des objets, des Choses absolues. Chaque dieu, chaque idole fixe l'imagination : ils la limitent, et l'apaisent. En eux, elle peut incarner ses productions, incarner et reposer son inquiétude.

Le mystère du fétichisme, son matérialisme, doit se lire comme l'exigence de l'objet. C'est toujours en tant qu'objet qu'on adore une idole. L'Idole sera d'autant plus désirée qu'elle sera matérielle. La matière est requise par l'imagination comme son Autre, sa référence et sa limite. En elle, elle trouve une borne à sa sublimité⁹³. C'est justement pour limiter l'imagination que le paganisme multiplie les dieux et les images, et les adore sous forme de choses. Dans la chose, elle conjure son propre infini⁹⁴. Ainsi, cette limitation propre au fétiche implique forcément des limites à la puissance qu'il supporte. L'idolâtrie, en ce sens, manifeste une profonde sagesse : les fétiches, ces images opaques, permettent de borner le délire, de l'inscrire dans un système de symboles.

⁹⁰ HNR, IV, p. 57.

⁹¹ HNR, IV, p. 53 : "*Ces hommes soi-disant religieux sont en réalité des espèces d'athées superstitieux, car ils ne reconnaissent pas d'être qui corresponde à notre idée de la divinité.*"

⁹² HNR, IV, p. 55 : "*Assigner à ces êtres imparfaits l'origine et la constitution de l'univers n'entre jamais dans l'imagination d'un polythéiste ou d'un idolâtre. (...) Hésiode, dis-je, suppose que les dieux et les hommes ont été les uns et les autres engendrés, par les puissances inconnues de la nature. Pandora est le seul exemple, dans toute la théogonie de cet auteur, d'une création et d'une production volontaire...*"

⁹³ Sur le culte et la fabrication des fétiches, ces "objets fées", on renvoie à l'article de Jean Bazin, *Retour aux choses-dieux*, in : *Corps des dieux, Le temps de la réflexion*, VII, 1986, p. 253-273. Le fétiche est une condensation, un "concentré d'énergie". Il est toujours singulier, unique dans ses qualités. A cet égard, il suppose toute une fabrication, une recette; on doit aussi le nourrir, l'entretenir, et chaque recette définit la création d'un monde à part, d'un microcosme. "*Toute la force du boli tient à ce qu'il est cette chose-ci à laquelle aucune autre n'est substituable*", écrit Jean Bazin (p. 260). Par ailleurs, le "culte direct de l'objet" opère un court-circuit au sein de la représentation, de la signification : par sa présence, il vient combler le vide ou l'inquiétude de la sens, où se meut la "magie". "*Un boli ne signifie rien, il est*" (p. 264). Sur la sémiologie perverse du fétichisme, on citera *Le dieu-objet* de Marc Augé, et les analyses désormais classiques de Giorgio Agamben, dans *Stanze*, C. Bourgois, 1981.

⁹⁴ HNR, XII, p. 83 : "*En vérité, plus vils sont les matériaux dont est faite la divinité, plus grande est la dévotion qu'elle a de chance de susciter dans le coeur de ses adeptes abusés.*" C'est le scandale du fétichisme, de cette pensée radicalement *impure*, qui associe violemment la Chose et le Divin. Le fétiche désigne, entre autres, le *compromis imaginaire*, où la matière, le sensible, s'allie au sublime, et le capte, en le supportant. L'un et l'autre *se réconcilient* dans le fétiche. Cette synthèse fait la puissance magique de l'image. Madeleine David a bien montré tout le contexte critique, le réseau d'échanges entre Hume, Diderot, et De Brosses, qui accompagnèrent l'écriture du *Culte des dieux fétiches*. Cf. ses articles, cités en bibliographie.

Ce souci du réel, de la matière disparaît dans la mystique, le délire accompli. L'enthousiasme, ou la transe, sont proprement sans objet. La mystique renvoie la fantaisie à son propre infini, à ses visions endogènes. Si l'image est de trop, c'est que l'imagination est devenue sa propre image, l'écran de ses visions. elle concentre sa puissance sur un point invisible. De là son iconoclasme. Toute idole est une déperdition, la marque d'un manque, d'une faiblesse, ou d'une absence. Trop partielles, trop relatives, les images ne donnent du Divin que des exemplaires tronqués, *membra disjecta* d'une totalité impossible. La face de Dieu ne se donne qu'en filigrane, par transparence : elle se tient au plus profond de la faille où travaille la fantaisie, au point ultime que vise l'imagination en produisant ses images, mais qu'elle ne saurait jamais lui-même représenter. La perte du réel, dans la mystique ou la folie complète, c'est que la fiction a entièrement doublé le sensible. Les seules images que peut donner une vraie mystique sont des visions de l'intimité, ou de l'immensité, intenses, infinies : des mirages, des illuminations. Ces images sont *sublimes* : virtuelles et transparentes, irréprésentables. Aussi, toute croyance rejoint un absolu : elle touche à l'impression elle-même, à l'*intime conviction*. Dans la mystique, la croyance décrit un monde circulaire, totalement réfléchi : l'abstraction est directement sentie, comme tout affect passe dans l'infini de l'idée générale : affect et abstraction se replient l'un sur l'autre. La puissance imaginaire se donne à l'état pur, elle est à la fois abstraite et animale. Elle est *une Vie*⁹⁵.

L'enthousiasme accueille la puissance pure. En lui, la pensée et l'action coïncident enfin avec elles-mêmes. Elles atteignent le Verbe ou la Vie : elles sont l'Esprit. Dans l'enthousiasme, l'imagination entièrement réfléchie rejoint sa propre faille : elle résonne avec son origine. Repliée sur elle-même, la puissance pure est aussi un pur acte : c'est un archétype, un intellect agent⁹⁶. Sans objet, elle n'a d'autre objet qu'elle-même : précisément, c'est l'idée de Création, d'une création souveraine.

Cette création est elle-même insondable, à jamais invisible, infinie. "*Nous sommes parvenus au pays des fées*"⁹⁷ La mystique vise un infini d'intensité, qui précède tout déploiement, toute extension. Elle se situe au delà des croyances. Aucune image, aucune pensée ne peut le capter. Ce point de pure puissance ne se laisse jamais voir, il disparaît au moment même où il se montre. Il reste idéal et secret, comme un point mathématique. De ce point toujours absent, sourd le feu de Dieu, bien au delà du monde, et des paroles. La parousie désigne aussi bien un point d'extinction et de mort. En cet espace, la pensée coïncide avec elle-même, et se dissout dans cet événement, elle s'auto-détruit, l'éclair de la raison luit et s'efface comme un mirage : "*les brahmines affirment que le monde est né d'une araignée infinie, qui tissa toute cette masse compliquée en la dévidant de ses entrailles, et en anéantissant ensuite tout ou partie, en l'absorbant de nouveau et en le résolvant dans sa propre essence*"⁹⁸.

Entre ces deux folies, se tiennent toutes les formations religieuses⁹⁹. Mystique et fétichisme bornent les extrêmes, entre lesquels oscille l'image du monde. Le corps du monde se constitue entre ces deux limites, impensables, de la création et du désordre. La création, la puissance pure, n'est pas concevable, ni vivable : c'est une pure intensité qui ne peut se déployer sans se perdre. Elle échappe au monde des corps, des fonctions, des organes. A l'opposé, l'univers idolâtre est ouvert à l'infini, c'est un chaos où errent les forces. Sa forme est toujours provisoire, et coexiste avec le hasard. Il échappe lui aussi à l'organisation. C'est un monde précaire, toujours prêt de se disperser, de se détruire. Il ne se tient que par compromis, par bricolage¹⁰⁰.

⁹⁵ Dans la mystique, le pur théisme, toute image se trouve tout près d'être *engloutie*, enveloppée ou dissoute dans le vertige imaginaire, qui excède tout objet. Au contraire, la superstition multiplie les objets, les références, pour arpenter le monde. Cette tension au fond même de la religion définit l'iconoclasme, ou le blasphème. Cf. les blasphèmes philosophiques de Hume, d'inspiration indifféremment libertine ou calviniste, in : HNR, XII, p. 80-81. Sur le jeton que reçut un fidèle par erreur, au moment du Sacrement : "*Je souhaite, cria-t-il au prêtre, que vous ne m'avez pas donné le Dieu le Père. Il est si dur et si coriace que je ne peux l'avalier.*" Sur le fétichisme : "*Supposons qu'un professeur de la Sorbonne demande à un prêtre de Saïs : comment pouvez-vous adorer des poireaux et des oignons? Si nous les adorons, répond ce dernier, du moins nous ne les mangeons pas en même temps.*"

⁹⁶ Ainsi, l'unique argument qui fonde l'existence de Dieu, l'argument *a priori*, désigne la nécessité, logique et vitale, de cet Acte pur, qui dissout toute modalité, replie le possible sur le nécessaire. Il trouve son modèle dans la *mathesis*, dans l'idée d'un automatisme logique, qui abolit la contingence. Toute l'analyse de Hume tend à montrer que *l'existence*, c'est-à-dire la contingence, empêche toujours la définition d'un acte, sauf dans les délires de l'imagination. Cf. DRN, IX, p. 81-84. De même, dans l'esprit, les idées sont ectypes, jamais archétypes : même les plus purement abstraites demeurent toujours des images. Cf. DRN, VIII, p. 77-78.

⁹⁷ EEH, VII, p. 90.

⁹⁸ DRN, VII, p. 70. Ultime portrait de l'imagination, saturnien, cannibalique. Sur l'auto-destruction de la raison, dans l'univers métaphysique, ou mystique, cf. TNH, I, IV, 7, p. 260 : "*j'ai déjà montré que l'entendement, lorsqu'il agit isolément et selon ses principes les plus généraux, se détruit complètement lui-même et ne laisse plus le moindre degré d'évidence à aucune proposition de la philosophie et de la vie courante.*"

⁹⁹ HNR, VIII, p.69-71.

Entre ces pôles, doit se tenir le monde quotidien, celui des corps, des habitudes. Dans cet espace, se déploient les synthèses de la Religion Naturelle. Pour elle aussi, il s'agit de donner une image et une cause au cours des choses, une image cette fois-ci vraisemblable. Elle aussi, elle fabrique à sa façon le grand Corps du monde, mais pour s'exercer, elle doit passer des compromis. Ce corps ne se tient plus dans les seules choses, ni dans la Vie, ou l'Esprit. Ce sera un corps artificiel, à sa mesure : un agencement, une machine. Dans la religion naturelle, la fantaisie généralise le système de l'artifice, de la technique. Ni magique, ni mystique, elle est une science, un art, un travail. Dieu sera le démiurge, l'universel artisan. La Création est une fabrication, elle suit un Plan, un Dessin. Ainsi Cléanthe avouera que son modèle pour la Création est la machine, corps parfait, bien ajusté, organisé. *"L'ordre et l'arrangement de la nature, le soigneux ajustement des causes finales, l'usage et la destination manifestes de chaque partie et de chaque organe : tout cela indique dans le langage le plus clair une cause ou un auteur intelligent"*¹⁰¹.

Cette version moyenne de la folie est la plus raisonnable, la plus vraisemblable. Mais c'est aussi la plus vague, la plus indéfinie. Comme ses voisines, elle hypostase un régime de la fantaisie : elle n'est pas moins délirante que les autres. Seulement, elle décrit un régime plus complet, un régime où l'imagination s'exerce, où elle organise des corps. La religion naturelle est la forme moyenne de la folie, la version compatible avec la raison, celle qui toujours la suit ou la double : c'est la métaphysique. De la folie, c'est aussi la version vivable, sa version habituelle, routinière, celle du bon sens, qui accompagne notre foi naïve dans le cours du monde, sans rien décrire, ni prescrire. *"L'ensemble de la religion naturelle se résout en une seule proposition, simple, quoique un peu ambiguë, ou du moins indéfinie, savoir : que la ou les causes de l'ordre dans l'univers présentent probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine"*¹⁰². Dans la magie, la superstition, le monde est indéfini, sans mesure ferme, il émerge péniblement du chaos ; l'infini est extensive. Dans la mystique, l'infini est intensif : c'est un point situé en dehors du monde. Dans la religion naturelle, l'infini est seulement pratique, elle s'étend au delà de l'expérience, mais elle en maintient la forme. C'est pourquoi cette fiction, encore moins que les autres, ne saurait disparaître : tout l'esprit humain la requiert constamment, précisément pour s'exercer, pour maintenir, ou corriger, l'ordre du monde¹⁰³. Cette folie tranquille décrit le monde comme un état d'équilibre, un état *organisé*, elle étend l'organisation à l'infini. Elle construit le Léviathan. En elle, se

¹⁰⁰ Ces extrêmes délimitent les bornes du délire. L'enthousiasme est la folie complète, accomplie : c'est une pure Vision, sans autre, ni dehors, une vision du dedans qui se voit elle-même. C'est la vision d'un acte qui excède et foudroie toute réalité. C'est le délire propre, primitif, de la puissance. Au contraire, la superstition n'accomplit jamais la folie. Elle laisse toujours une place à l'expérience, à la prudence, au doute. Cette folie est toujours incomplète : elle se tient justement dans le manque et l'absence, elle reste essentiellement *ouverte*. La folie tient seulement à cette exigence propre à la fantaisie de combler l'expérience, *à tout prix*. Cette tendance, directe et souveraine dans l'enthousiasme, doit se monnayer dans la magie. Celle-ci doit composer avec le réel, négocier avec lui des compromis de chaque instant. Cette dualité recoupe le clivage intime de l'imagination. La superstition figure l'atomisme primitif de l'esprit, sa nature de *materia prima*, d'écran passif des affects. C'est un chaos, *"un faisceau, une collection de perceptions différentes qui se succèdent les unes les autres avec une rapidité inconcevable, et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels"* (TNH, I, IV, 6, p. 344). L'enthousiasme exprime au contraire l'imagination comme puissance : il tient tout entier dans l'acte de la liaison, de l'association *à tout prix*, au mépris du réel. En ce sens, il n'est pas moins primitif, ou premier, que la superstition. L'enthousiasme, en son fond "mystique", se monnaie, quant à lui, en raison, en métaphysique : il est la puissance du dogme. En fait, la différence tient toujours aux conditions réelles où oeuvre l'imagination, aux conditions de son exercice. Autrement dit, à son degré de puissance. Dans la superstition la fantaisie est gênée, empêchée, *pusillanime* : elle opère mal, et s'exerce sur des fragments. Dans l'enthousiasme, elle est diffuse, absolument libre : elle opère dans le vide.

¹⁰¹ DRN, IV, p. 50. Cf. aussi DRN, II, p. 25-26, où Cléanthe énonce le modèle machinique du théisme moderne, nouveau mythe du Corps du monde : *"Jetez les yeux autour de vous sur le monde; contemplez-en l'ensemble et chaque partie : vous verrez qu'il n'est pas autre chose qu'une grande machine, subdivisée en un nombre infini de machines plus petites, qui à leur tour, admettent des subdivisions (...) Toutes ces diverses machines, et même leurs plus petites parties, sont ajustées les unes aux autres avec une exactitude qui ravit en admiration quiconque les a jamais contemplées. La soigneuse adaptation des moyens aux fins, à travers toute la nature, ressemble exactement, tout en les surpassant de beaucoup, aux productions de l'artifice humain, des desseins, de la pensée, de la sagesse et de l'intelligence humaines."*

¹⁰² DRN, XII, p. 127. Cf. aussi DRN, V, p. 53, où Hume met en scène le transfert anthropomorphique, dédoublement spontané de l'imagination sur Dieu et la création du monde. *"Philon : Il est encore plus déraisonnable de former notre idée d'une cause si illimitée d'après notre expérience des étroites productions du dessein et de l'invention des hommes. (...) - Cléanthe : c'est encore l'image de l'esprit que réfléchissent sur nous d'innombrables objets. - Ajoutez : un esprit pareil à l'esprit humain, dit Philon. - Je n'en connais point d'autre, répondit Cléanthe. - Et plus il est pareil, mieux cela vaut? insista Philon. - Bien sûr, dit Cléanthe."* A cet égard, si Dieu est l'Architecte, l'Inventeur, il est aussi l'Invention suprême, celle qui garantit toutes les inventions.

¹⁰³ DRN, XII, p. 116 : *"Je me tourne ensuite vers l'athée, qui, je l'affirme, n'est tel que de nom, et ne saurait jamais en aucune façon l'être sérieusement; et je lui demande si, d'après la cohérence et l'apparente sympathie de toutes les parties de ce monde, il n'y a pas un certain degré d'analogie entre les opérations de la nature, en chaque situation et à chaque époque (...) : il est impossible qu'il le nie."*

concentrent toutes les images du pouvoir, celui de Dieu, celui du Prince, et la puissance des organes qu'ils commandent¹⁰⁴. Les questions théologique et politique se réduisent aux rapports de l'artisan à sa machine.

V. Scepticisme et politique.

La nature humaine *est* imagination, puissance d'invention et d'artifice. Elle excède l'ordre des faits, elle ouvre des espaces virtuels ou sublimes. Cette échappée tient au fait que jamais impressions et relations ne coïncident, sauf dans la folie majeure. Dans cette ouverture du possible, les hommes ne cessent de devenir plus virtuels à eux-mêmes. Ouverte à la fiction, la nature humaine introduit le virtuel dans la nature. Elle dégage des possibles, elle inscrit les puissances de l'artifice dans les régularités du monde. Aussi, en transformant la nature, elle devient elle-même virtuelle, elle est elle-même son premier objet d'invention. La nature humaine implique toujours une différence interne, un mouvement d'altération : en imaginant, elle se transforme, en inventant, elle peut toujours se dévoyer, et manquer à son propre exercice. De là, un mouvement de régression et d'errance. De là, ce paradoxe du délire, où la puissance de l'imagination, sa sublimité, se double d'une impuissance effective, et d'une corruption réelle : par rapport à elle-même, elle se tient à la fois en excès et en défaut¹⁰⁵.

Le délire s'insère dans les failles de l'expérience, entre impressions et relations d'idées, passions et justice. En ce sens, comme le pouvoir, et l'habitude, il ne saurait jamais disparaître. En théorie comme en morale, le délire écrit toujours la part manquante de l'expérience. Et sur cette page jamais écrite, la fantaisie inscrit sa propre image. En effet, la nature humaine est, en son fond, vacillement, inquiétude. A chaque moment de l'expérience, elle implique la menace de la folie, le doute anxieux, la magie, l'effroi du réel. Le délire ne fait rien qu'exprimer le mouvement spontané de l'imagination, qui est d'inventer l'ineffectif, et de remplir les vides de l'expérience. Et seule sa possibilité fournit à la nature humaine une protection contre son propre vertige, qui est celui de sa liberté¹⁰⁶.

Comment conjurer la folie, et ses violences, si la nature humaine demeure, en son fond, toujours délirante? Et comment libérer le politique de l'oppression religieuse, si le délire croise toujours le pouvoir? Comment opposer à cette puissance celle de la raison, si la raison se tient tout entière hors de la puissance, dans un espace impassible? A ces questions, Hume ne donne qu'une seule réponse, obstinée : il faut opposer un délire à un autre. Et ce délire, c'est le scepticisme¹⁰⁷. Hume a des accents tragiques pour décrire cette monstruosité logique et vitale, cette pensée sans espoir, lieu d'inaction, de désolation¹⁰⁸. De fait, le scepticisme donne à la folie un nouveau visage : c'est par excellence, de l'auto-réflexion, en lui, la pensée opère sur elle-même, à l'infini, sans rien produire. En ce sens, il figure l'extrémité du délire, si l'on admet que la folie se tient dans le vide de l'expérience : la suspension sceptique prétend justement s'installer dans cet espace, à l'interstice des affections et des liaisons, au point invisible où elles se croisent. Plus précisément, cette folie du doute doit s'opposer strictement à l'enthousiasme, autre folie majeure. Celui-ci se déploie dans l'hallucination : c'est un délire de présence, où impressions et relations ne se distinguent

¹⁰⁴ Ainsi, Philon peut objecter à Cléanthe un modèle polythéiste, qui dans cette perspective technique, prend une valeur "libérale" et "démocratique". Cf. DRN, V, p. 54-55. "*Pourquoi ne se peut-il que plusieurs divinités collaborent à agencer et à former un monde?*" On peut concevoir un bricolage réussi par association ou concurrence.

¹⁰⁵ C'est cette condition instable, cette "inquiétude" que Rousseau rendra célèbre sous le terme de "perfectibilité". La nature humaine est une virtualité. C'est pourquoi elle peut toujours se corrompre, et différer d'elle-même : sa puissance tend à se dissocier de son acte, à divaguer. En ce sens, le mouvement de la culture ne se sépare pas d'une autre histoire, celle des monstres qu'elle produit.

¹⁰⁶ C'est en termes empiristes, ou associationnistes, que Lévi-Strauss, après Mauss, définira le pouvoir magique. Cette puissance occulte, ou *mana*, n'est rien d'autre que le vide que l'imagination doit remplir à tout prix, cet écart entre la réserve de sens disponible, et son effectuation. Il reste toujours, au sein de l'expérience, un part de sens en trop, un supplément que la magie vient effectuer, remplir. Cet écart, cette place vide, c'est ce que comble la puissance du *mana* : c'est un trucage, un acte qui vient restituer une continuité dans les lacunes de l'expérience. C'est un geste, un acte indéfini. Le *mana* est essentiellement "un truc". Cf. *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in : M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., p. L : "*force et action; qualité et état; substantif, adjectif et verbe à la fois; abstraite et concrète; omniprésente et localisée (...) le mana est tout cela à la fois; mais précisément par ce qu'il n'est rien de tout cela: simple forme, ou plus exactement symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique. Dans ce système de symboles qu'est toute cosmologie, ce serait simplement une valeur symbolique zéro, c'est-à-dire un signe marquant la nécessité d'un contenu symbolique supplémentaire à celui qui charge déjà le signifié.*"

¹⁰⁷ TNH, I, IV, 7 : "*il ne nous reste qu'à choisir entre une raison erronée ou pas de raison du tout.*"

¹⁰⁸ En son fond, le scepticisme est mélancolie. Cf. TNH, I, IV, 7 : "*Je suis d'abord effrayé, confondu de cette solitude désespérée où je me trouve placé dans ma philosophie, et j'imagine que je suis un monstre étrange et extraordinaire qui, par son incapacité à se mêler et à s'unir à la société, a été exclu de tout commerce humain et laissé complètement abandonné, sans consolation.*"

plus, où le sens colle au réel, délire de plénitude qui ne tolère aucun vide. Le scepticisme, au contraire, se meut dans l'absence, il déploie le vide de l'expérience : c'est la folie du vide, l'esprit de négation, de déliaison. Le suspens qu'il produit ne fait rien que déployer le vide sur lequel tout artifice, toute croyance se tient¹⁰⁹.

Le doute sceptique ramène au jour le geste du délire, son mouvement à l'état pur, dégagé de toute image : envers du délire, folie en négatif, il dévide le dédale de l'imagination. De là viendrait sa paradoxale "puissance", et la possibilité d'une pratique : la conversion de la folie par elle-même, sa conversion en raison. Le sceptique se tient à l'exacte limite du délire, pour le retourner en prudence; c'est une folie qui se réfléchit, mais désormais dans le vide, en elle-même, sans recours aux images : une folie sèche, aride¹¹⁰. En manifestant la doublure de folie qui suit toute expérience, en la redoublant pour elle-même, il transforme cette réflexion imaginaire en savoir critique, en délicatesse et en prudence¹¹¹. Le doute sceptique, en ce sens, détache, désassemble les associations : il dissout les cristallisations, images et croyances, et renvoie par ce biais la pensée à l'extérieur, dans l'univers réel des affections, et les processus de l'artifice : il ouvre ainsi une pensée sans images, d'avant les images, pensée aride du dehors, qui se tient à la naissance du sens¹¹².

Le scepticisme, c'est la balance des pouvoirs au sein de la raison¹¹³. De là, justement, sa force, inédite en politique : en pratiquant le doute, le sceptique dissocie les synthèses de la puissance. Il manifeste que le pouvoir, cette fiction sublime, se tient toujours dans le vide, il affirme que le pouvoir doit précisément rester vide pour conjurer l'oppression et la violence. Suspendre le jugement, c'est toujours, pour le sceptique, libérer l'imagination de ses propres entraves : délier les noeuds de croyance, apaiser les passions. Autrement dit : dégager l'artifice, restituer à l'imagination sa puissance d'invention, d'opération. Le scepticisme est l'ascèse de l'artifice.

Que serait une politique sceptique? Celle-ci ne prétend pas annuler les croyances, ou les mécanismes d'autorité, puisqu'elle en connaît toute la nécessité, le caractère inévitable. Au contraire, elle les maintient,

¹⁰⁹ Selon les degrés de croyance, on peut ainsi comparer les trois formes de délire. L'enthousiasme, ou la foi délirante, ignore tout degré : c'est un acte pur, *inconditionnel*. En lui, idée et impressions ne se distinguent plus, elles fusionnent entièrement dans l'élément de l'Image, de la Passion, visible ou invisible. Symétriquement, le scepticisme abolit tout degré de probabilité, toute croyance et toute image partielle : il les ramène à leur origine, le vide de l'imagination, sa faille primitive. Ainsi, il retourne à son envers la folie de l'enthousiasme : c'est un délire d'abstention, tout aussi pur, et violent, que la mystique. Magie et superstition se tiennent évidemment dans l'espace intermédiaire : comme l'habitude et la prudence, elles occupent l'espace fragmenté des pouvoirs et des images, tout le champ de l'incertain et du probable, de ses calculs et de ses rites.

¹¹⁰ En ce sens, le scepticisme, lui aussi, possède deux visages : l'un trivial et cynique, matérialiste, l'autre, épuré, sublime. Le doute sceptique, bien sûr, renvoie au gros bon sens, à la prudence, à la ténacité des faits, comme à son autre. Il exige la pesanteur, la naïveté. Mais, parallèlement, il ouvre l'esprit à son propre vide. Entre mystique et scepticisme, se tisse toute une alliance secrète, celle qui a le détachement pour objet, la *docte ignorance*. L'un et l'autre sont iconoclastes. L'un et l'autre ont le retrait, la déception, pour stratégies. Dans ce vide, se détachent les images, les illusions de la puissance. Mais par dessus tout, le scepticisme est *humour* : il pointe ce geste vacillant où émergent les fictions, où le sens s'articule au non-sens, dans l'unité d'un seul acte. Là se trament les gestes de la fantaisie, ses artifices et ses truquages, et sa naïveté, son animalité. En ce point, se replient l'un sur l'autre la ruse et la naïveté, l'extase et la réflexion. Dans l'humour, l'imagination, hypocrisie native, rejoint sa vérité. Sur l'humour, Zen, cynique ou stoïcien, comme visée de ce double entrelacs, cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, p. 159-167.

¹¹¹ C'est le mouvement même de l'art, de détacher les impressions, de les inscrire dans un suspens, où la forme peut se déployer pour elle-même. Ce découpage décrit, pour l'imagination, l'espace possible d'une liberté : le dégagement des passions, et en même temps, leur maîtrise. L'acte de l'art est une conversion, une torsion, où les affects se détachent dans la fantaisie. En devenant image, ils quittent leur intensité, leur infinité, ils se calment et peuvent s'incarner, s'assumer, en trouvant une extension communicable. Cf. *De la délicatesse du goût et de la passion*, *op. cit.*, p. 67-71.

¹¹² C'est pourquoi le scepticisme, tout comme la croyance, demeure toujours insaisissable. Il ne se dévoile que réfraction, sous les masques des visages qu'il imite, ou qu'il attaque. Ainsi, toute la dramaturgie des *Dialogues sur la religion naturelle*, sa "dialectique", peut se lire comme une réflexion des trois délires dans l'espace métaphysique, et leur conversion en raison, elle-même inexprimable. La raison se tient entre ces trois pôles, elle est leur balance commune. Cléanthe, le newtonien, est un artificialiste naïf : il conçoit l'ordre du monde comme l'image de l'artifice, de la puissance et de la technique humaine. C'est un superstitieux moderne, un superstitieux rationnel. Déméa, le mystique, est un enthousiaste philosophique, rigoureux gardien de l'absolu, pour qui le Mystère, toujours celé, ne se donne que dans l'intuition ou la grâce, l'extase de la raison. L'un et l'autre échangent leurs visages : ils se réfléchissent en Philon, le sceptique, qui passe de l'un à l'autre.

¹¹³ DRN, I, p. 17 : "Tous les sceptiques prétendent que, si l'on considère la raison d'un point de vue abstrait, elle fournit d'invincibles arguments contre elle-même (...). L'un n'a pas plus de poids que l'autre. L'esprit doit nécessairement rester en suspens entre les deux; et c'est justement ce suspens, ce balancement, qui est le triomphe du scepticisme."

dans leur sublimité, elle la poussera jusqu'au bout d'eux-mêmes : jusqu'au vide. Comme la croyance, le pouvoir se donne pour ce qu'il est : c'est un lieu d'expression, lui-même impassible, insaisissable, qui associe les partialités, sans les supprimer, c'est le mouvement de conversion qui transforme les passions en industrie et en culture. "*Abolir toute distinction de parti n'est pas réalisable, ni même souhaitable, dans un régime libre*"¹¹⁴. L'autorité, et la santé du corps politique, se tiendraient dans le lieu inassignable de la balance des pouvoirs, au point invisible où s'articulent les puissances en présence¹¹⁵. Elle suivrait une visée utopique, en un sens très précis : c'est que le sceptique, comme la balance du pouvoir et plus généralement, tout acte de jugement n'occupent aucun lieu réel. Ils ne s'exercent qu'à cette condition de demeurer détachés, insaisissables.

On associe toujours le scepticisme à un acte de détachement, de modération. Et de fait, c'est la sagesse ordinaire que les artifices de la vie quotidienne exigent le détachement pour s'exercer au mieux, tout comme le calme des passions leur assure l'expansion la plus souhaitable. Dans chaque cas, le suspens libère les conditions mêmes du jugement : il maintient l'imaginaire à l'état disponible, à l'état détaché. A son plus haut degré d'artifice. Cette sagesse, cette *manière* ne s'acquiert que par l'expérience, quotidienne, de la terreur, de la violence, par un savoir anticipé de la destruction¹¹⁶.

Une telle pratique serait la *manière* de l'artifice, le geste où il s'incarne, en politique, comme en art. Il s'agit toujours, dans chaque cas, de faire une oeuvre. Image ou institution, l'oeuvre doit associer l'énergie sensible et la possibilité de son partage. En ce sens, la culture, l'artifice social ou artistique, ne se sépare pas de la "modération". L'art produit et communique des passions calmes : il fait venir le sensible au calme de l'expression, il donne aux impressions une protection et un langage, car l'art a pour fonction première de nous dégager de l'effroi du réel, de la violence ou de la transe que procurent les impressions muettes. L'art exprime par détachement. Et il inscrit ses productions dans l'au-delà du sens et du sensible : dans ce fond imaginaire, où naissent les délires, où naît aussi le jugement, et qui doit rester celé. Ainsi peut se comprendre le plaisir pris aux images : comme toute image, l'oeuvre est bien virtuelle, mais c'est aussi un acte. Elle fournit des affections, et en même temps, elle les libère. Dans la tragédie, par exemple, si les horreurs qui se jouent sur scène se convertissent en plaisir, ou en sagesse, c'est que l'acte de l'art a pour objet de libérer les impressions de leur pouvoir magique, de transformer leur violence en représentations supportables, précisément en images. Calmer les passions, et conjurer la violence exigent ce détachement et cette loquacité de l'image¹¹⁷.

En politique, le scepticisme engage une pratique et une ascèse. Il suit ce principe que le vide de l'autorité est sans doute le plus puissant dans la construction d'une communauté. Les cultures les plus puissantes, les plus artificieuses, se tiennent toujours au plus près de leur propre délire. De là, paradoxalement, l'extrême utilité d'un pouvoir "faible", ou sobre. La "faiblesse", ou plutôt, la discrétion du pouvoir peut libérer d'autant mieux l'activité de la puissance humaine, son industrie. Avec ses alliés, libéraux et libertins, Hume entrevoyait une telle pratique dans le libéralisme naissant, un système qu'il concevait, quant à lui, par le biais d'un profond pessimisme¹¹⁸. Une démocratie libérale ne fournit certes pas un modèle idéal, qui, de toute façon, n'existe pas. Elle introduit pourtant un fait nouveau, libérateur : l'institution d'une jurisprudence permanente, la volonté d'ajuster les institutions à l'évolution permanente du corps politique. Si le libéralisme possède une valeur morale, c'est qu'il prétend substituer aux vieux schémas de la souveraineté un régime plus effectif, plus réaliste et plus artificieux. La puissance sera restituée à la société et à ses oeuvres, à l'industrie, au travail des machines. Le pouvoir n'assurera qu'un contrôle technique. Bien plus qu'une technocratie¹¹⁹, cette vision formule surtout un modèle de jurisprudence perpétuelle, où l'autorité viendrait suivre dans la société le cours des artifices, et prévenir les impuissances,

¹¹⁴ *De la coalition des partis*, in : *Discours politiques*, p. 211.

¹¹⁵ *De la balance du pouvoir*, in : *Discours politiques*, p. 78-86.

¹¹⁶ Gérard Granel a bien montré comment le scepticisme, pris en ce sens, ne justifiait en rien le "centrisme" que l'on prête généralement à Hume. Sa "modération" tient au lieu qu'il occupe, et résulte d'un savoir des extrêmes. Cf. "*La force de Hume*", in : *Quatre essais politiques*, T.E.R., 1981, p. VII-XXIV.

¹¹⁷ Ainsi, l'idée est une toujours une impression calme, ou "faible". C'est une copie, une image. C'est pourquoi "*l'imitation est toujours agréable*". Cf. *De la tragédie*, in : *Essais esthétiques*, p. 109 : "*c'est ainsi que la fiction de la tragédie adoucit la passion, par l'infusion d'un nouveau sentiment et non pas simplement par l'affaiblissement et l'atténuation de la peine.*" La réaction magique serait au contraire l'hypnose ou la panique.

¹¹⁸ On renvoie à l'ouvrage de D. Deleuze : *Hume et la naissance du libéralisme économique*, p. 342-359.

¹¹⁹ Tout pouvoir est *technè*, truchement, artifice. C'est donc encore dans la technique, l'opération effective, que le pouvoir reste le moins dangereux, et peut à son tour être contrôlé, si ce contrôle se fait lui-même de façon technique. La technique, quand à elle, ne fournit que la puissance, celle des corps qu'elle organise en masses, elle ne donne jamais que les moyens d'une violence qui toujours lui échappe. En ce sens, la misère des sociétés modernes, c'est bien moins la puissance technique que la magie, les fictions de pouvoir qui l'entourent, fictions qui demeurent, quant à elles, foncièrement religieuses.

les délires et les violences. Le découplage de la société et de l'État, leur détachement commun des synthèses religieuses, tiennent justement à ce refus des hypostases.

Dans le corps politique, le libéralisme inaugure une double séparation, il dissocie la puissance et le pouvoir, comme les sympathies et la justice. Si l'autorité doit maintenir le corps politique, de fait, elle ne constitue rien : ce n'est plus une puissance. Elle se superpose à la société civile où réside le vrai lieu de la puissance, dans le travail, l'industrie, les passions et les actions¹²⁰. C'est une instance d'expression et de décision, qui réfléchit initiatives et production, les répercute et les régule, mais ne les produit jamais. Elle se détache de la société, elle lui fait exception : idéalement impassible, elle occupe le lieu vide du jugement. A l'inverse, la construction du lien social n'est pas confiée à l'autorité, mais aux sympathies, à l'industrie, au champ des intérêts¹²¹. Il suffit que leur régulation ultime leur échappe. En démocratie, si le pouvoir est partagé, c'est qu'il n'est à personne, qu'il est manquant, insaisissable.

De là, une double attitude, laisser-faire et vigilance, propre au sceptique. Comme dans l'oeuvre d'art, la politique tiendrait entièrement en un point la conversion, lui-même invisible. La fonction de l'État n'est plus la souveraineté, mais la prudence. C'est une affaire de tact, d'humour aussi. Si, comme les passions, le corps politique ne possède ni centre ni limites, son organisation ne dépend plus d'un pouvoir constituant, ou d'une mesure abstraite, mais d'un mouvement de réflexion, qu'il faut maintenir à tout moment. Cette jurisprudence, c'est justement ce qu'interdisent les hypostases de la puissance, les modèles organiques, les machines souveraines du sacré ou du Contrat, son avatar laïc¹²². Une idée sceptique du pouvoir tiendrait justement dans la précision de l'artifice, dans un geste sobre d'ajustement.

Il n'existe pas de république parfaite. La cité idéale n'a jamais existé; aussi les hommes doivent l'imaginer en permanence. En ce sens, un modèle dernier de constitution s'avère forcément provisoire, ou bien futile. Dans le meilleur des cas, une constitution accompagne, ou cristallise, une forme actuelle du corps politique. Elle formalise un style. Faute de modèle dernier, on peut cependant envisager l'unité d'une pratique. Un bon gouvernement ne tiendrait pas dans l'unité d'une forme, mais dans une synthèse efficace des tendances, à l'oeuvre dans les divers régimes : il serait leur image commune et virtuelle. L'art de gouverner tiendrait dans la saisie d'une genèse permanente. Tout comme le scepticisme, par détachement, libère dans l'imagination la puissance de l'artifice, la jurisprudence maintient le corps politique à l'état décristallisé, s'ajuste au plus près de ses fissures, pour conjurer l'inertie et les corruptions du modèle organique. Elle est la mesure de son déséquilibre, de son délire. En ce sens, la balance des pouvoirs ouvre un espace qui échappe aux compromis : dans ce geste, cet acte de finesse, elle recherche l'ajustement où chaque partie du champ social irait jusqu'au bout de son droit, le point où les partialités parviennent à leur reconnaissance mutuelle, point invisible qui se saisit par induction, car il n'existe jamais d'avance¹²³. Au

¹²⁰ *Du commerce, ibid.*, p. 18 : "Un État n'est jamais si grand que lorsqu'il utilise tout l'excédent de main-d'oeuvre au service de la chose publique". Et p. 17 : "Ainsi la grandeur du prince et le bonheur de l'État, sont dans une large mesure, la même chose, si l'on regarde au commerce et aux manufactures."

¹²¹ *Ibid.*, p. 16 : "L'industrie et les arts, ainsi que le commerce accroissent le pouvoir du prince aussi bien que le bonheur de ses sujets; et c'est au contraire une politique violente que celle qui fonde la grandeur publique sur la pauvreté des individus." Le pouvoir ne prend corps que par soustraction, par prélèvement de puissance. Quel qu'en soit l'usage, c'est toujours une captation, un détournement. Déjà chez La Boétie, le prince, le tyran, est décrit comme un parasite, "un charme", ou un vampire.

¹²² En ce sens, le Contrat ne fait que reprendre la vision théologique du Dessein, d'un acte souverain, créateur; il réintroduit en politique une violence délirante, interne cette fois-ci à la raison la plus formelle. Ce qu'il vise, dans l'unité de cet acte, c'est le point où justice et sympathie coïncident, dans l'aliénation réciproque de tous envers tous. C'est un corps collectif infini, parfaitement étanche, sans extérieur et sans reste : un automate. En toute rigueur, le contrat, tant qu'il dure, ne souffre aucun changement : le moindre événement implique une rupture de ce contrat, sa dissolution. Cf. Rousseau : *Du contrat social*, II, 7, p. 245 (éd. Garnier) : "le corps politique ou le souverain, ne tirant son être que de la sainteté du contrat, ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif (...). Violenter l'acte par lequel il existe, serait s'anéantir; et ce qui n'est rien ne produit rien." Le contrat tient tout entier dans cette double contrainte, cet acte terroriste où les libertés s'instituent et se contraignent mutuellement, se forcent à être libres. C'est pourquoi le pacte se transforme en machine à exclure. Tout contrevenant, tout particulier, s'exclue de lui-même : il est proprement excommunié. Cf. II, 6, p. 244 : "l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer." Sur la critique humienne du Contrat, cf. *Du contrat originel, op. cit.*, p. 188-208. Sur la dénonciation du mythe de "l'Ancienne Constitution", cf. D. Deleule, *op. cit.*, p. 327-329.

¹²³ Cf. *Idee d'une république parfaite*, in : *Discours politiques*, p. 234-239. Dans cet essai, Hume esquisse un modèle entièrement fondé sur le principe de la balance des pouvoirs. Il s'agit d'un système général d'ajustements et compensations réciproques ("checks and controls") où chaque fraction de la société, chaque faction, exprimerait sa puissance. Leur convergence se déploierait en un point vide. Ainsi, il faudrait concilier les avantages des petites et des grandes républiques, des empires et des démocraties. ou encore, diviser le peuple en corps moléculaires pour encourager le débat démocratique, mais compenser les turbulences par l'inertie de l'espace. De même, l'institution d'une "cour des compétiteurs" permettrait de donner à l'opposition un pouvoir réel d'initiative, pour utiliser et dévier le cours des ambitions.

delà des desseins ou des programmes, la politique serait à chaque instant sa propre création. Car *“toute chose en ce monde s’acquiert par le travail; et nos passions sont les seules sources de ce travail”*¹²⁴.

L’empirisme tient dans cette seule formule que l’imagination est la puissance même. Il identifie la fantaisie et la puissance, c’est-à-dire l’invention du possible. Cette idée, en dernier lieu, ne serait désigner la “force”, et encore moins le “pouvoir”, toutes notions obscures et sans fond que l’imagination a forgé pour désigner son propre mouvement. En ce sens, le pouvoir n’existe pas, ou plutôt il existe comme un creux, un vide où la puissance peut se perdre, réfléchir à l’infini sa propre liberté, jusqu’au vertige. Ce risque permanent de la folie contient en germe toutes les violences : il est bien vrai que le “pouvoir” justement nous empêche de produire ou de créer, nous empêche d’exister. Mais il n’est pas moins vrai qu’en ce vide se tient le lieu même de la pensée, son inquiétude et sa puissance. Ce lieu vide, utopique, peut être atteint pour lui-même, au delà des croyances, car il toujours il reste le plus intime, lieu sans images, à la source de toute image. Revenir à ce lieu, c’est revenir à l’origine de la puissance, lieu sans formes, où nul ne peut juger, mais qui, à son tour, s’il reste vide, nous permet d’agir et de juger.

BIBLIOGRAPHIE

1. Hume :

Édition de référence :

The Philosophical Works, éd. Green & Grose, London 1882, reprint Darmstadt, 1964.

Traductions françaises utilisées :

Traité de la nature humaine, tr. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946, réed. 1973.

Abrégé du Traité de la nature humaine, tr. D. Deleule, Paris, Aubier, 1971.

Enquête sur l’entendement humain, tr. D. Deleule, Paris, Nathan, 1982.

Enquête sur les principes de la morale, tr. P. Baranger & P. Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.

Dialogues sur la religion naturelle, tr. M. David, Paris, Vrin, 1973.

Histoire naturelle de la religion, tr. M. Malherbe, Paris, Vrin, 1980.

Discours politiques, tr. F. Grandjean, Mauvezin, T.E.R., 1993.

Quatre essais moraux et politiques, tr. B. Pautrat, Paris, Cahiers pour l’analyse, 1966.

2. Politique et religion au XVIII^e siècle : principaux titres.

¹²⁴ *Du commerce*, op. cit., p. 17.

Locke : *Lettre sur la tolérance*, 1689, tr. R. Polin, Paris P.U.F 1965).
 Shaftesbury : *Lettre sur l'enthousiasme*, 1708, tr. A. Leroy, Paris, P.U.F., 1930.
 Mandeville : *La fable des abeilles*, 1714, tr. L. & P. Carrive, Paris, Vrin, 1974.
 Smith : *Théorie des sentiments moraux*, 1759.
 De Brosses : *Du culte des dieux fétiches*, 1760. (Paris, Fayard, 1988).
 Voltaire : *Traité sur la tolérance*, 1762. (G-F, 1989) ; *Dictionnaire philosophique*, 1764. (G-F 1964).
 D'Holbach : *La contagion sacrée, ou histoire naturelle de la superstition*, 1768 (Textes choisis in : D'Holbach - *Premières oeuvres*, Editions sociales, 1971).

3. Etudes :

J. Bazin : *“Les fantômes de Mme du Deffand : exercices sur la croyance”*, Critique, Paris, Juin 1991.
 P. Carrive : *“Passion, convention et institution dans la pensée de Hume”* (Etudes philosophiques, 24, 1969).
 J.-P. Cléro : *La philosophie des passions chez David Hume*, Paris, Klincksieck, 1985.
 M. David : *“Les idées du 18e siècle sur l'idolâtrie, et les audaces de David Hume et du Président de Brosses”*, Numen, vol. 24, Leyden, 1977.
 M. David : *“Histoire des religions et philosophie au XVIIIe siècle : le Président de Brosses, David Hume et Diderot”*, Revue philosophique, t. 164, Paris, P.U.F., 1974.
 Didier Deleule : *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier, 1979.
 Gilles Deleuze : *Empirisme et subjectivité*, Paris, P.U.F., 1953.
 A. Flew : *Hume's philosophy of belief*, London, Routledge, 1961.
 J. Laporte : *“Le scepticisme de Hume”*, Revue de métaphysique et de morale, Paris, 1934, p. 161-225.
 J. L. Mackie : *Hume's moral theory*, London, Routledge, 1980.
 E. C. Mossner : *“The enigma of Hume”*, Mind, 1936, p. 334-349.
 B. Pautrat : *“Du sujet politique et de ses intérêts. Note sur la théorie humienne de l'autorité”*, Cahiers pour l'analyse, Paris, 1966, p. 67-74.
 C. Rosset : *“Assurance tous risques (“La croyance”*, Nouvelle Revue de Psychanalyse, 18, Paris, 1978).
 K. E. Yandell : *Hume's “inexplicable mystery”. His views on religion*. Philadelphia, Temple UP, 1984.

4. Ouvrages généraux :

E. Halévy : *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, Alcan, 1901-1904; réed. P.U.F., 1996.
 R. Koselleck : *Kritik und Krise*, 1959; trad. H. Hildenbrand : *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979.
 R. H. Popkin : *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, Berkeley, 1979; tr. Rivet, Paris, Puf., 1995.
 J. P. Dupuy : *Libéralisme et justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.