

HUME ET LA QUESTION DU FANATISME

PAR

Claude GAUTIER

*Maître de Conférences à l'Université de Picardie Jules Verne
CURAPP - CNRS*

Il ne s'agit pas de présenter toutes les considérations humiennes sur le fanatisme mais, à travers certaines d'entre elles, de comprendre ce qui en fait l'originalité, et en quoi elles sont d'une utilité évidente pour qui prétend, aujourd'hui, cerner la dimension politique de ce phénomène.

Ce qui frappe tout d'abord le lecteur attentif est l'absence d'une théorie clairement délimitée, repérable, qui fournirait à elle seule les principes généraux d'une explication du fanatisme. Comme si ce problème, à proprement parler, ne pouvait pas faire l'objet d'une réflexion isolée, séparée ; comme si, au contraire, elle devait être l'occasion d'une série de considérations dérivées, liées, dont la pertinence serait à trouver dans un dispositif plus large, celui de la conception humienne des passions et de leurs dynamiques. Non seulement il n'y a pas de textes précis et exclusivement consacrés à cette question, mais il convient de remarquer que c'est dans des études de type historique que le problème vient à être posé. Ainsi en est-il de certains de ses *Essais*¹, de son *Histoire naturelle de la religion*², ou bien encore de son *Histoire d'Angleterre*³.

1. Entre autres, dans les *Essais moraux et politique* paru en 1741. Notamment, ceux concernant la liberté de presse [II-XII], les partis politiques et leurs divisions [VIII-IX] dont on trouvera une traduction anonyme de 1752 éditée chez Vrin, 1972, avec une introduction de R. Polin ; l'Essai X "Superstition et enthousiasme", dans une traduction de M. Malherbe, in *Histoire naturelle de la religion*, *op. cit.*

2. Hume (D.), *Histoire naturelle de la religion*, (1757), Paris, Vrin, 1989, traduction, notes et présentation de M. Malherbe.

3. Hume (D.), *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to The Revolution*

Autrement dit, le lecteur attentif devra peut-être se convaincre, pour mesurer toute la force des remarques portant sur cet objet, qu'il n'est pas légitime, eu égard aux présupposés qui fondent la démarche de cet empiriste, de prendre cette catégorie comme *point de départ*. Ce que propose Hume est un véritable décentrement de l'analyse qui suggère de penser en terme de fanatisation, c'est-à-dire en termes de circonstances et de situations. Situations qui, sous conditions, peuvent conduire à "fanatiser" des individus ou des groupes. Ce renversement passe par une série de déplacements dans la méthode et justifie un mode d'exposition précis qui est celui de la narration historique.

Il conviendra donc, dans cette brève présentation, de suivre le mouvement si particulier du raisonnement, sans quoi nous risquerions de perdre ce qui fait l'originalité et, pour tout dire, l'efficacité, de cette réflexion. Nous partirons, d'abord, d'un exemple historique précis ; puis, en resituant le propos dans l'économie plus large de la philosophie humienne, nous tenterons de dégager, à propos du fanatisme, certaines implications politiques.

En 1741, Hume publie un premier recueil d'*Essais* à quoi s'ajouteront, jusqu'au terme de son existence, des parutions nouvelles et des rééditions complémentaires. Une travail sur fragments qui, dans l'esprit même de l'auteur, supportait aisément la répétition, les variations, les modifications⁴. A partir de 1754, sont publiées les premières parties de sa monumentale *Histoire d'Angleterre*. Travail débutant par la période révolutionnaire et qui, devant son succès éditorial, sera complétée pour remonter jusqu'aux invasions de Jules César. Un texte long qui paraît contraster avec la forme brève des *Essais* et des *Dissertations*. Pourtant, les deux ne sont pas sans rapports ; les énoncés concis et analytiques des *Essais Politiques* trouvent souvent leur développement, leur exemplification, dans ces *Histoires*.

Dans le volume V de cette *Histoire d'Angleterre*⁵, consacré à Jacques 1er et à Charles 1er, nous trouvons de nombreux développements concernant les dynamiques circonstancielles et passionnelles qui conduisent à des situations de fanatisme. Nous choisirons de parler de l'une d'elles, à propos des tentatives menées par Charles pour généraliser et uniformiser le canon liturgique en Ecosse à partir de 1637.

(suite note 3) in 1688, (1778) in six volumes [HE]. L'on se reportera à l'édition parue chez Liberty Classics Edition, Liberty Fund, Indianapolis 1983, établie à partir de l'édition de 1778. Il existe une traduction française du texte intégral, *Histoire d'Angleterre*, de M. Campenon, 1819, Paris, Furne et Cie, Libraires-éditeurs. Les extraits cités dans le corps du texte sont traduits par nous.

4. Pour une rapide chronologie de l'édition des *Essais* se reporter aux notes 4 à 9, Hume (D.), *Essays Moral...*, E.F. Miller (ed), *op. cit.*, pp. xii-xiv.

5. *Histoire d'Angleterre* : H.E.

I - LE TRAVAIL ECCLÉSIASTIQUE ET POLITIQUE DES PASSIONS⁶

Comme l'affirme Hume au début du Chapitre liii⁷, le peuple anglais au début des années 1637-1638 ne souffrait pas particulièrement de maux⁸, et le paradoxe tient en cela que la plénitude de la réussite économique de l'Angleterre, le calme relatif sur le plan extérieur, allaient être aussi le contexte d'une ruine, celle du pouvoir royal. Une ruine, en partie tout au moins, liée à une succession de décisions et d'erreurs animant ou ravivant des conflits religieux et susceptible de conduire à des guerres civiles⁹. Le lecteur ne peut manquer d'être frappé par le caractère essentiellement dynamique de cette narration des faits, par la mise en valeur des motions affectives qui tracent tout le contrepoint des événements. Narration qui est aussi jugement, qualification que seul le recul ou la connaissance du terme des séries événementielles rend légitime.

La décision de Charles d'imposer à l'Ecosse une liturgie y est envisagée comme "arbitraire" ; non pas au sens où elle serait le fruit d'un caprice — puisque, d'une certaine manière, elle s'inscrit dans le prolongement positif d'une politique religieuse amorcée par son père [HE, V, liii, 254 et sq]. Il ne s'agit pas, non plus, d'un acte tyrannique qui n'aurait d'autre mobile que la pure fantaisie, à l'écart de toute voie légale. L'arbitraire signifie ici que par cet acte, le roi manifeste l'hiatus fondamental — qui ne cessera de se creuser, de se généraliser — entre une logique des circonstances et une logique des affections. La décision est arbitraire en cela qu'elle traduit et trahit une modalité de la coupure entre le roi et son peuple ; entre une conception de l'intérêt supposé du peuple en vertu d'un usage posé comme juste et modéré de la prérogative royale, et les données d'une expérience commune, populaire, en matière de croyances religieuses. C'est donc à partir d'un double point de vue que Hume repère ici la particularité des circonstances : d'une part, ce qui appartient au jeu d'une dynamique presque mécanique, en tout cas plus objective, de la concaténation des mouvements où les situations et les actes

6. Allusion à J. Michelet [1847] qui, dans son *Histoire de la Révolution Française*, définit ainsi l'émeute : "j'ai pu observer dans le petit, dans le bas, dans le ruisseau, comment on travaille ecclésiastiquement la haine et l'émeute", Introduction pour l'édition de 47, Paris, Robert Laffont, Coll. Bouquins, p. 64.

7. Hume (D.), *The History of England*, op. cit., V, 249-250.

8. Ainsi peut-on lire dans l'édition française de l'*Oxford Illustrated History of Britain*, K. Morgan (ed), 1984, Oxford University Press : "la Couronne pouvait donc profiter du climat économique de plus en plus favorable - l'inflation diminuait nettement et le commerce extérieur était en plein essor...", *L'histoire de la Grande-Bretagne* [1985], p. 297.

9. Il va de soi que notre propos n'est pas celui de la recension précise des événements — nous renvoyons les lecteurs à l'*Histoire d'Angleterre* déjà citée, pp. 273-334 ; à *A History of England* (8 vol.), Th. Nelson (ed), Edimbourg, Vol. 5, Hill (C.), *The Century of Revolution, 1603-1714* ; à cet autre ouvrage du même auteur, *The World Turned Upside Down*, Harmondsworth, 1973 et publié en 1977 sous le titre *Le Monde à l'envers, les idées radicales au cours de la révolution anglaise*, Paris, Payot, Critique de la politique [28-29 ; 78 et sq ; 148 et sq] ; pour une chronologie de langue française, au livre de Roland Marx [1971 pour la première édition], *L'Angleterre des Révolutions*, chapitres 4-6, 92-239].

sont précisément producteurs d'effets ; d'autre part, ce qui appartient au registre d'une certaine compréhension par laquelle on s'identifie aux vues de celui qui agit ou décide : la question des motifs¹⁰.

Le caractère arbitraire de cette décision se manifeste alors à travers la suite des actions et des réactions qui s'enchaînent. Une dynamique qui alimente des croyances, lesquelles installent définitivement l'incompréhension réciproque entre les partis. Les Écossais se représentaient la liturgie à eux imposée comme une sorte de messe [HE, liii, 255] par le biais de laquelle étaient réintroduites les "abominations du papisme" [255] ; ce qui ne pouvait manquer de confirmer leurs soupçons et, augmentant ainsi leur prévention contre le roi, de les rendre encore plus rétifs à toute exigence de soumission. Persistant toujours dans son erreur, et refusant de surseoir à l'imposition du culte, le roi devenait également, et mécaniquement, cause de l'augmentation des résistances écossaises, du développement circonstanciel du zèle presbytérien contre cette "odieuse nouveauté" [256]. Non pas du zèle presbytérien en général, mais bien de la *variation* momentanée de son *intensité* en donnant prise à des représentations avivées, c'est-à-dire en procurant de possibles justifications au moyen desquelles les discours et les actes pouvaient se parer d'une vraisemblance, d'un air de vérité, qui renforçaient la croyance en des contenus et des effets inducteurs d'action. C'est alors que : "tout le monde commença à s'unir et à s'encourager mutuellement contre les religieuses innovations qu'on voulait introduire en Écosse" [255].

Ainsi s'achève le premier moment de cette narration. Remarquons que ce jeu des passions et des mobiles affectifs paraît, dans le cadre de cette histoire, donner aux facteurs politiques, aux causes profondes, une autre valeur temporelle ; paraît en accélérer la succession, en expliciter la contiguïté, en précipiter la résolution, comme s'il était nécessaire de toujours distinguer, dans la narration des événements, une double temporalité : celle du temps long des coutumes et des habitudes, celle d'un temps plus court des passions, des affects et des actions. C'est sans aucun doute à partir de cette distinction qu'il est possible de comprendre de telles appréciations : Charles 1er "pensait que pour sa part il avait fait des concessions très satisfaisantes quand il avait offert de suspendre les canons et la liturgie jusqu'à ce qu'ils puissent être reçus par des *voies douces et légales* ; et, ainsi, de donner à la haute commission *une forme qui ne blessât pas plus longtemps ses sujets*" [258]. Autre définition de l'arbitraire de la décision et de ses effets : l'action est discutable en cela qu'elle heurte frontalement une logique des transformations qui est portée par des mouvements

10. Sur ce point, J.-P. Cléro dans son étude sur les passions chez Hume, définit la "situation passionnelle" comme ce qui résulte de la tension entre deux façons d'envisager l'événement ou la circonstance. D'une part, le point de vue de la réflexion [par quoi les motifs des caractères ou des actions viennent à être expliqués] ; d'autre part, le point de vue du jeu des forces [la mécanique des forces et des variations d'intensité]. Cléro (J.-P.), *La philosophie des passions chez D. Hume*, Paris, Editions Klincksieck, 1985, notamment le second chapitre "L'impossibilité de définir la passion et ses conséquences méthodiques", pp. 32-50.

lents et acceptés d'adaptation et de changement ; non pas que les habitudes soient figées, intemporelles. Bien au contraire, mais la temporalité dans laquelle s'inscrit le rythme de leur changement est toujours décalée par rapport à celle des mobiles passionnels des actions humaines. Si la première contient toujours une part de rationalisation — au sens où sa relative permanence est un gage d'efficacité, d'utilité — la seconde vient toujours la heurter parce que si "la manière dont on voit les choses est le résultat de l'entendement seul ; [...] la conduite est réglée par l'entendement, le caractère et les passions" [257].

Le processus d'extension, de généralisation et d'inflexion, par quoi se développe le "zèle ardent" du peuple, peut alors se mettre en branle. Le clergé "déclama" [257] contre le roi ; les églises "retentissaient d'invectives contre l'antechrist" [*ibid.*]. Enfin, la dynamique des factions politiques allait pouvoir s'adosser à "la chaleur de la religion" [*ibid.*]. Tous les symptômes étaient réunis pour que se développent les plus dangereux soulèvements. Insistant sur le rôle actif des "chefs populaires", des "discours en chaire", Hume met en évidence une dimension essentielle du déploiement du fanatisme par l'incitation à la haine, objet d'un véritable travail de production. Aussi faut-il être attentif aux remarques portant, quelques pages plus loin, sur la constitution de l'"Assemblée de l'Eglise d'Ecosse"¹¹ qui va se tenir à Glasgow en 1639 [260 et sq]. Les règles de composition de ladite assemblée permettent alors d'accentuer la représentation et l'impact des plus zélés, des "plus ardents de chaque ordre (qui étaient choisis)". Une assemblée qui réunissait la société, du peuple aux nobles de tous les partis, et qui manifesta, d'emblée, la plus "ferme détermination d'abolir l'épiscopat". Citons Hume : "pour y préparer les esprits, ils avaient fait présenter au presbytère¹² d'Edimbourg, et lire solennellement dans toutes les églises du royaume, une *accusation* contre les évêques, dans laquelle ceux-ci étaient tous chargés d'hérésie, de simonie, de brigue, de parjure, d'adultère, de fornication, d'imposture, de jurements, d'ivrognerie, de passions pour le jeu, etc." [261]

Mais l'efficace de cet agencement des représentations était lui-même soutenu par un état donné des rapports de force objectifs. D'un côté, un roi sans force armée réglée¹³ [258 et sq] ; de l'autre, un peuple qui, enflammé par de

11. Pour plus de précision, la révolte des Ecosais, consécutive à ces mesures religieuses imposées par Laud, débouche sur un *National Covenant* signé par les représentants de toutes les classes sociales et qui exigeait le retour à l'ancien état des choses. En réponse, Charles 1er convoque une "Assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse" qui va de fait condamner toute la politique religieuse du roi, qui demandera la suppression de l'épiscopat écossais, et qui refusera de se dissoudre quand l'ordre lui en sera donné. Pour plus de détails sur ces événements, se reporter à Marx (R.), *op. cit.*, 137-141 ; à Morgan (K.), *op. cit.*, 294 et 295-296 sur la présentation de Laud et de quelques aspects de sa politique religieuse.

12. A cette époque, en Ecosse, c'est une sorte de cour ecclésiastique encore appelée classe en Angleterre, composée de douze à vingt membres du clergé des paroisses voisines.

13. Car dans le même temps, le roi avait à faire face à des contestations de plus en plus vives pour la levée de subsides qui devaient servir au financement de l'armée ; il se voyait limité par un parlement qui lui était défavorable.

religieuses préventions et par une "aversion nationale" [267] pour l'Angleterre, cette "vieille ennemie", un peuple qui, en dépit d'un nombre plus faible de soldats, allait compenser ce handicap par un surcroît de ferveur. "Les chaires avaient été d'un très grand secours aux officiers pour lever des recrues, et n'avaient pas manqué de lancer des anathèmes sur ceux qui ne paraissent pas pour assister le Seigneur contre les ennemis de son nom." [265, souligné par Hume] D'un côté donc, une armée au comportement mercenaire, tributaire du versement des soldes et bien tiède vis-à-vis des motifs de la guerre ; de l'autre, une armée qui se rapprochait plus, dans son esprit, de la milice, doublement motivée qu'elle était à vouloir triompher de l'ennemi anglais¹⁴.

Ce double état de fait, d'un côté un déséquilibre objectif des forces en présence, de l'autre, un déficit de légitimité dans les intentions royales, aux yeux du peuple écossais comme à ceux du peuple anglais d'ailleurs¹⁵, créait une situation très défavorable au roi : abandonnant son intransigeance absolue pour adopter une attitude de négociation plus ouverte ; consentant à renoncer à l'imposition du canon liturgique, Charles 1er allait précipiter l'intransigeance des chefs populaires écossais qui, observant leur nouvelle situation, insistaient de plus en plus rigoureusement sur une "entière satisfaction" [258-259] de leurs attentes. Ce qui permet à Hume de conclure : "ces concessions successives du roi, qui étaient encore fort au-dessous des prétentions grandissantes des mécontents, découvrirent sa propre faiblesse, encouragèrent leur insolence, et ne donnèrent satisfaction à personne" [259]. Les propositions du roi sont accueillies avec haine et mépris.

La dynamique change alors de nature. Elle illustre à ce moment précis une proposition que Hume énonçait déjà dans son *Essai* "Les Partis" : "Rien n'est

14. On remarquera, au passage, l'originalité du point de vue humien qui, dans ces développements sur la milice et l'armée professionnelle, loin de reprendre à son compte l'opposition devenue classique depuis Machiavel entre "milicia" et "standing army", fait intervenir, pour qualifier narrativement leur réalité politique, le point de vue des passions. A proprement parler, la constitution de l'armée écossaise ne repose pas exclusivement sur un humanisme civique qui ferait de chaque soldat un "républicain" conscient des menaces qui pèsent sur l'intégrité du territoire de la cité. Cette forme est une "résultat" qui tient tout autant de cette fanatisation par quoi les individus se trouvent contraints d'agir et renforcent leurs croyances en la nécessité de défendre, au nom d'intérêts qui leur sont souvent étrangers, le royaume d'Ecosse.

Sur la question du débat "Standing army vs Militia" et sur son rôle dans la construction de l'humanisme civique moderne, de la Renaissance au XVIIIème siècle, se reporter à Pocock (J.-G.-A.), *The Machiavellian Moment*, LPE, Princeton, 1975, "The Anglicization of the Republic, Court, Country and Standing Army" [pp. 401-422], ainsi qu'aux pages 362, 381, 425-435, 442 et sq ; à *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, CUP, Cambridge, 1985. Mais aussi, à Skinner (Q.), *The Foundations of Modern Political Thought, Volume One, The Renaissance*, 1978, Cambridge, CUP, Cambridge ; Pagden (A.) (ed), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, CUP, 1987 et particulièrement l'article de Pocock (J.-G.-A.), "The concept of a language and the métier d'historien", pp. 19-40.

15. Se reporter aux descriptions des différents événements qui marquent le conflit entre les deux armées, dans les pages 260 et 265.

plus commun que de voir des partis nés d'une différence réelle continuer, lors même que cette différence ne subsiste plus. Les hommes prennent toujours en affection les personnes dont ils embrassent le parti, et en haine celles qui constituent le parti opposé ; et ces passions se transmettent souvent à la postérité."¹⁶ Changement de nature puisque ce qui forme, au départ, le principe d'une opposition réelle d'intérêts et pour quoi des partis, des oppositions, se construisent *naturellement*, paraît avoir disparu : la menace du papisme par le biais de la réforme du canon est relayée par une toute autre dynamique affective. Ceux-mêmes qui avaient signé le *National covenant* [note 11] jugèrent que les nouvelles propositions du roi n'avaient pour but véritable que d'affaiblir et de *diviser* ce que la signature d'une telle convention avait constitué en unité politique. Travail de la sédition et de la division puisque de l'opposition au roi et à sa politique religieuse naît une unité circonstancielle que consacrent le *Covenant* et les décisions de l'Assemblée ; laquelle, après avoir aboli l'édifice de Jacques et de Charles, contraindra tout le monde à signer la convention sous peine d'excommunication [260-261].

Ce qui devient premier dans l'ordre des motifs est la construction-conservation d'une unité, la lutte contre la logique des stases que la concaténation des passions — la haine, le mépris, etc. — ne peuvent manquer d'alimenter. Ainsi que le rappelle la citation tirée de l'*Essai* X, la dimension essentiellement affective et passionnelle du rapport d'opposition est susceptible de se reproduire indéfiniment, de se décontextualiser, de s'autonomiser de certaines circonstances, pour en créer de nouvelles dont la teneur devient étrangère aux précédentes. Dans ce nouveau contexte, le jeu des passions pourra trouver un nouvel élan. Remarquons que ce n'est pas la passion qui explique les circonstances, mais bien les circonstances qui rendent possible, probable, le jeu des passions et de leurs effets. Et c'est en ce sens également, que nous pouvons parler d'un travail de fanatisation. C'est parce que les circonstances "s'y prêtent", *hic et nunc*, que les passions vont pouvoir développer toutes leurs propriétés dynamiques, c'est-à-dire agencer des événements. C'est aussi dans ce cadre que les qualifications, au moins partiellement fictives — les fabulations, les inventions, les accusations —, des caractères, des actes, des intentions, vont avoir prise sur les croyances déjà établies, sur les superstitions bien entretenues, et vont devenir des médiations efficaces pour orienter des réactions et des actions. Ainsi peut-on comprendre la radicalisation du conflit par la menace de l'excommunication des écossais qui ne déplaceraient pas vers le haut leurs exigences ; qui se désolidariseraient et feraient scission après avoir obtenu gain de cause sur le problème de la liturgie. Se mêlent l'esprit de faction à des formes variées de superstitions produisant des forces qui vont animer l'armée écossaise en "une tumultueuse ligue, enflammée de bigoterie pour de futiles points de religions, et de l'esprit de faction, sans aucun objet que la raison pût justifier" [260].

16. *Essais*, R. Polin (ed), *op. cit.*, 124 ; *Essays*, E.F. Miller (ed), *op. cit.*, 58.

Cette narration des événements très circonstanciés¹⁷ qui devaient conduire à l'affrontement entre les troupes anglaises et l'armée écossaise¹⁸ se conclut provisoirement par ce constat fort significatif dans l'esprit de Hume, à savoir que la ressemblance générale était si grande entre les motifs de contestation, les récriminations — religieuses et politiques — des deux royaumes, que "les anglais entrèrent volontiers dans les représentations¹⁹ [des griefs] des mécontents écossais, et crurent²⁰ qu'ils avaient été poussés par l'oppression au parti violent qu'ils avaient embrassé" [267].

II - FANATISER, HISTOIRE DE CIRCONSTANCES ET DE PASSIONS

Ce qui permet d'expliquer la fanatisation en tant que mouvement n'est donc à rechercher ni dans une essence ni dans des principes généraux. La valeur des séries et des consécutives fait prévaloir le point de vue d'une histoire et l'objet de la réflexion critique ou pratique est bien le fanatisme comme effet. Reste qu'il faut maintenant évaluer plus exactement la portée de ce déplacement ; ce qui veut dire comprendre le point de vue adopté — savoir celui d'une histoire — et, ce qui revient au même, le point de vue rejeté, celui d'une théorie générale, abstraite sinon métaphysique, qui tenterait de justifier l'existence d'une essence du fanatisme.

Deux moments peuvent être distingués dans cette justification. Le premier permettra peut-être de comprendre pourquoi la priorité donnée à l'histoire repose sur une qualification de la nature humaine qui n'est plus entendue comme "essence" mais bien comme "nature", de la métaphysique à l'anthropologie. Le second donnera avec plus de rigueur son contenu aux circonstances, aux situations, comme cadre général de l'explication humaine de la concaténation des passions.

Hume, à propos d'une objection qui pourrait lui être faite sur la connaissance de la nature des corps et sur l'explication des causes de leurs opérations, affirme notamment : "j'ai peur qu'une telle entreprise ne soit *hors d'atteinte de l'entendement humain* et que nous ne puissions jamais prétendre connaître les corps autrement que par *leurs propriétés extérieures*, qui *se révèlent aux sens*. [...] Pour l'heure je me contente de connaître parfaitement *la manière dont les objets affectent mes sens*, ainsi que les relations qu'ils ont entre eux, dans la mesure où *mon expérience m'en informe*"²¹. L'élaboration d'un savoir de l'homme comme nature consiste plus à spécifier des effets ou des "propriétés extérieures" qu'à remonter vers des causes premières. Cette remontée est

17. Nous pourrions presque parler de "conjoncture" au sens très moderne du terme.

18. Et à la nécessité de convoquer, pour trouver des subsides complémentaires, un parlement qui allait être résolument hostile au Roi.

19. Le mot anglais est "*representation*".

20. Le mot anglais est "*believed*".

21. Dans I., II-V, *op. cit.*, 119, souligné par nous.

toujours une activité de subsomption du particulier au général qui déborde les analogies simples que fixent les contenus déterminés de l'expérience²². Parce que le *Traité de la Nature Humaine* n'est pas une science de l'esprit mais bien une science des modalités d'affection de l'esprit²³, c'est dans les *manières* dont l'expérience et les impressions auxquelles elle donne naissance, dans les prolongements qu'elles manifestent, dans les croyances envisagées comme excès jamais directement liés à des impressions correspondantes, que se trouvent les objets naturels d'un savoir légitime sur l'homme en tant qu'il est nature humaine²⁴. En cela, d'ailleurs, se justifie la fondation d'une anthropologie comme premier moment de ce savoir puisque rien dans l'esprit ne dépasse la nature de l'homme²⁵.

Ne serait-il pas contradictoire, pour autant, de vouloir rejeter toute qualification du fanatisme en terme d'essence et d'exiger, dans le même temps, de le poser comme un effet de nature ? Ce passage de l'essence à la nature ne serait-il qu'un déplacement du problème, l'expression d'une inconséquence dans la démarche ? Non, l'enjeu de ce déplacement est tout entier contenu dans la critique sceptique du point de vue métaphysique. Il s'agit de rompre avec l'illusion d'un fondement rationnel toujours possible *a priori* des principes et des catégories de la raison. Tout au plus peut-on, à partir du donné impressionnel et passionnel originel, cerner *les modalités d'une émergence* toujours *contingente*, "la manière dont les objets affectent mes sens"²⁶. Et la saisie de cette modalité est essentiellement le fait d'une histoire²⁷.

22. On se rapportera aussi au *Traité de la nature humaine*, I, I-IV, sur la question de l'expérience comme borne du savoir ; à I., II-IV sur la question du débordement de l'expérience par la croyance comme tendance naturelle de l'imagination.

23. Se reporter à la citation précédente ; mais aussi à Deleuze (G.), *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 16.

24. Sur la question du débordement ou de la croyance comme manière de sentir, voir TNII-I., III,II, p. 133.

25. Deleuze (G.), *op. cit.* : "c'est parce que la nature humaine dans ses principes dépasse l'esprit que rien dans l'esprit ne dépasse la nature humaine ; rien n'est transcendantal", p. 5.

26. Il conviendrait, pour mesurer toute la portée de ce renversement, de préciser ce que signifie l'affirmation de la primauté du donné impressionnel et passionnel. A savoir que l'impression n'est pas une idée, qu'elle est sentie. Se reporter à Malherbe (M.), *Kant ou Hume ou la Raison et le sensible*, Paris, Vrin, 1980, pp. 88-94.

27. Dans l'Essai "L'Etude de l'histoire" [R. Polin (ed), *op. cit.*, pp. 81-99 ; *Essays Moral, Political and Litterary*, E.-F. Miller (ed) (1987), "Of the Study of History", pp. 563-568] Hume justifie plus généralement encore la priorité qu'il donne à l'histoire en ce qu'elle allie le plaisir esthétique, l'amélioration du jugement à la consolidation de la vertu [85 ; 565]. Elle paraît donc se situer en un juste milieu, entre poésie et philosophie abstraite. La première renonce fréquemment à la distance nécessaire aux passions qu'elle dramatise ; la seconde demeure souvent étrangère aux passions qu'elle contemple et prétend expliquer du haut de son cabinet [90 ; 567]. Si Hume disait à propos du philosophe "Soyez philosophe ; mais au milieu de toute votre philosophie, soyez toujours un homme" [1758 ; *Enquête sur l'Entendement humain*, traduction de A. Leroy, Paris, Flammarion, 1983, Section I, "Les différentes espèces de philosophie", p. 51] il reconnaissait à l'historien cette capacité à demeurer au plus près des caractères et des formes de l'expérience humaine. Ainsi, "l'histoire garde un juste milieu [...], en plaçant les objets dans leur vrai point de vue" [*op. cit.*, 90 ; 568].

Ce passage de l'essence à la nature signifie ici exactement qu'il convient de renoncer à une lecture psychologisante de l'*Histoire d'Angleterre* qui, à toujours vouloir imputer aux caractères, aux personnages, un rôle causal indépendant du jeu des circonstances, les posent implicitement comme des essences, des types et trahit, de ce fait, le point de vue d'une métaphysique. Il faut adopter celui d'une anthropologie qui, en l'occurrence, est aussi une histoire pour expliquer et styliser les formes d'une genèse des conduites et des pratiques humaines communes par quoi peuvent advenir des situations de fanatisme. Car une lecture inattentive de l'*Histoire d'Angleterre* aurait tendance à voir dans le traitement des événements — de la Révolution par exemple — une sorte de caractérologie qui donnerait aux personnages un poids causal excessif, faisant dériver dangereusement l'étude vers une psychologie. C'est faire erreur sur l'originalité de la démarche et réduire cette histoire à n'être qu'une banale histoire des passions ; mais c'est aussi supposer que les passions expliquent l'histoire. Or, il nous semble que tout le projet humien doit se lire en inversant l'ordre des déterminations, savoir que *l'histoire est aussi ce qui explique les passions* et leur concaténation²⁸.

La narration précédente illustre ce renversement et rend compte de ce qui fait la spécificité humienne de la passion, c'est-à-dire le poids causal des circonstances. Dans TNH[I-IV-II] Hume, à propos de l'élucidation des raisons pour lesquelles nous attribuons une existence continue aux objets²⁹ insiste tout particulièrement sur l'importance des circonstances pour raviver ou entretenir la croyance : "Une tendance marquée, un fort penchant, suffisent *parfois* à faire naître une croyance ou une opinion, sans l'aide d'une *impression présente* ; combien davantage lorsque *cette circonstance lui apporte son concours* !" ³⁰. Et puisqu'il n'y a pas lieu de distinguer, du point de vue de l'analyse des modalités d'affection, les données impressionnel et passionnel, matières à partir de quoi s'élaborent les formes de notre expérience, la circonstance, c'est-à-dire l'ensemble des impressions présentes, est l'une des médiations incontournables qui produisent l'actualisation et l'amplification des dynamiques affectives.

La circonstance est donc un élément premier du dispositif analytique humien pour l'étude des passions et, en l'occurrence, pour la description du processus de fanatisation, parce qu'elle est ce qui rend compte du prolongement de la nature dans un artifice — le social. Et ce prolongement est *amplification*, vivacité ou plutôt, *avivement*³¹. Et c'est parce que les circonstances sont bien de cette nature qu'elles cristallisent des impressions "présentes", et

28. Sur ce point se reporter aussi à Cléro (J.-P.), *La philosophie des passions...*, *op. cit.*, pp. 226 et sq.

29. Hume (D.), TNH, *op. cit.*, Premier Livre, partie IV, section II, p. 270.

30. *Ibid.*, 295 ; souligné par nous. Dans l'édition anglaise : *A treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge (ed.), p. 210.

31. Il faut noter toute l'importance du registre sémantique portant sur *enliven* et ses dérivés, et d'une manière plus générale encore, sur le vocabulaire des augmentations, des variations par amplification.

qu'elles construisent une situation que seule la narration historique peut restituer dans toute sa singularité. Narration qui épouse une dynamique qui n'est jamais donnée et qui conduit à souligner l'importance des caractères, des actions et des décisions dans le processus d'extension et d'inflexion des tendances ou des penchants "naturels".

Autrement dit, l'histoire dont il s'agit ici est bien une histoire des passions au sens où ces passions sont causées par des impressions sensibles de manière conditionnelle, c'est-à-dire par la réunion de circonstances précises. L'étude des passions est historique et pratique en cela que les mouvements de leur effectuation sont toujours conditionnés, c'est-à-dire circonstanciés. Il ne s'agit donc pas d'expliquer l'histoire ou les événements par des passions stylisées et composées en des "caractères" ou des "personnages", mais bien de faire l'inverse, savoir repérer en quoi des situations peuvent donner un rôle déterminant à des tempéraments, à des actes parce que les impressions et les passions qui les déterminent, à ce moment-là, produisent leurs effets dynamiques. La passion n'a de prise sur les hommes *en commun* et sur les actes publics que parce que les circonstances, les conditions, sont là.

Ainsi, il vient un temps et un lieu où le travail de la haine, de l'exacerbation des tendances belliqueuses et des formes de l'intolérance, est rendu possible, *c'est-à-dire qu'il va produire des effets*. Tout l'intérêt de la manière dont Hume rend compte de l'attitude des presbytériens et de la façon dont ils vont construire et propager des représentations — les accusations, les anathèmes, etc., contre les membres de l'épiscopat — réside dans cela. La fanatisation est donc repérable dans ses effets pratiques et, à ce titre, elle est principalement *une question politique*. Elle renvoie d'emblée à ce moment au cours duquel les expressions individualisées des passions s'étendent, se généralisent pour se constituer en des formes sociales.

Nous pouvons dès lors comprendre ce développement particulier [263-264] consacré au caractère de la prophétesse Michelson. Nous importe surtout le mode de narration qui insiste sur la capacité de cette femme à jouer sur la crédulité du peuple, à mobiliser, par une mise en scène d'une redoutable efficacité, les croyances, et à donner corps à des injonctions proprement politiques. L'objet de ses discours, de ses "oracles" [264] portait sur le *Covenant*, sur la convention d'unité des croyances religieuses sans rite ni liturgie du peuple écossais qui, affirmait-elle, "avait été ratifiée dans les cieux", alors que la convention proposée par le roi n'était "qu'une invention de Satan" [*Ibidem*]. Exemple très utile d'intrication du politique et du religieux, du jeu institutionnel de la religion — les presbytériens en l'occurrence — sur la crédulité populaire — forme de détournement d'opinion³² pour contraindre à l'action. Nous

32. L'on comprend mieux pourquoi Hume est un fervent défenseur de la liberté de presse notamment [*Essai* II, déjà cité]. Il y voit l'une des conditions qui permettent de contrer, par une éducation, par une socialisation de l'opinion, les effets de la crédulité et de la superstition. Si cette liberté contenait en elle un effet paradoxal qui est inhérent à tout exercice public de la

retrouvons ici le problème posé dans l'*Essai* "Superstition et enthousiasme" [1741] sur le rapport entre certaines dynamiques passionnelles et les formes de croyance³³. La superstition est du côté de la religion catholique, romaine ou anglicane, puisqu'elle implique, par nature, un besoin de médiation [la figure du prêtre] dans la construction du rapport de l'individu à Dieu³⁴ ; l'enthousiasme est du côté de la religion réformée car elle requiert l'immédiateté du rapport à Dieu³⁵, ce en quoi elle contient une propension au fanatisme beaucoup plus grande. Disjonction des deux croyances qui se déploie également sur le plan politique : le superstitieux est, par nature, rétif à la liberté, "la superstition rend les hommes dociles, les avilit et les prépare à l'esclavage" ; l'enthousiaste est favorable à la liberté civile, "l'enthousiasme détruit le pouvoir ecclésiastique."³⁶ Mais la concision de l'*Essai* X force quelque peu le trait et pose de manière stricte la coupure entre les deux systèmes de croyances là où l'*Histoire d'Angleterre* permet justement de restituer, dans le contexte narratif des événements, plus de complexité et surtout une plus grande proximité entre les deux univers affectifs. Tout en fanatisant le peuple auquel elle s'adresse, par le biais de ces paroles publiques, pleine de "caprices hystériques" [263], cette prophétesse tente de subjuguier ces foules pour obtenir d'elles une adhésion en forme de soumission. Si donc l'enthousiasme demeure la marque d'une forme d'indépendance dans la croyance en la divinité, il n'exclut pas, de la part des chefs de partis religieux ou civils, le recours à des moyens d'action jouant sur d'autres plans de la croyance au rang desquels l'ignorance, sur cette composante naturelle qui fait de tout homme un être potentiellement superstitieux³⁷. Dans la dynamique de l'action, enthousiasme et superstition vont interagir, tout comme les exigences religieuses vont pouvoir s'adosser aux revendications politiques, et inversement.

Si l'on admet que c'est à partir des modifications de circonstances — les situations — que Hume observe ce qui se passe pour l'économie générale des passions, il devient assez clair que le *distingo* établi dans l'*Essai* "Enthousiasme..." doit être compris comme le moment d'une dynamique et non comme la délimitation figée d'une distinction de principe. Parce qu'il est toujours difficile de tenir la cause, dans une dynamique passionnelle, pour de simples facteurs déclenchants — ce qui est souvent pris pour cause peut apparaître comme conséquence — se trouve une fois de plus confirmée l'hypothèse

(suite note 32) critique, celui d'une possible déstabilisation des discours de justification politique par quoi l'on donne publiquement les raisons d'un choix, elle est également ce qui peut armer l'opinion du commun contre des abus, des détournements de croyance.

33. Dans l'édition déjà citée, M. Malherbe (ed), se reporter aux pages 33-37.

34. "Enthousiasme et Superstition", *op. cit.* : pp. 34 ; 36 ; 37.

35. "Enthousiasme et Superstition", *op. cit.* : pp. 35 ; 36 ; 37.

36. *Ibidem*, p. 37.

37. La passion jouant ici comme un véritable raccourci affectif qui court-circuite le détour rationnel par lequel le besoin naturel de croyance causale peut être satisfait de manière moins équivoque pour les libertés. Raccourci non neutre et non dénué de danger puisque la passion peut ainsi être "captée" et infléchié dans son mouvement, ses intensités, et être orientée vers des fins d'asservissement.

selon laquelle l'étude du mouvement de fanatisation et plus largement, des motions affectives communes, doit se faire dans une histoire qui n'est pas une histoire des passions. Si besoin était, se trouve justifiée l'intérêt politique et philosophique d'une relecture attentive de l'*Histoire d'Angleterre* et des liens qu'elle suppose avec le reste de la philosophie humienne.

Le fanatisme est un affect social si l'expression peut avoir un sens. La fanatisation désigne le mouvement d'extension et d'inflexion d'une tendance qui n'est pas étrangère à l'homme en tant qu'il est considéré comme nature. Il y a donc une forme de naturalité de cet "affect", c'est-à-dire quelque chose qui est en commun au genre humain et qui, adossé à des circonstances particulières, peut se développer en fanatisme. Et c'est peut-être à condition de partir de ce postulat que Hume parvient à éviter les analyses platement moralisantes. En ce sens, d'ailleurs, la question du fanatisme ne relève pas chez cet auteur de la morale mais bien de la politique ou alors de la morale en tant qu'elle est une politique.

