

Benjamin Constant et l'intériorité du sauvage

SIMON PELLETIER*, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Le présent article entend inscrire ce qui constitue certainement la pièce maîtresse de l'œuvre de Benjamin Constant, le traité *De la religion*, au sein de l'une des grandes traditions des lettres françaises : celle du dialogue fécond avec les cultures étrangères, situées tout à fait hors des bornes qui délimitent le champ de la familiarité et de l'habitude. *De la religion* examine en effet diverses figures de l'altérité, dont celle qui nous intéresse ici particulièrement : le sauvage. Nous entendons montrer que l'étude du culte des sauvages y engage de deux façons celui qui la mène : d'une part, elle le pousse à explorer les replis intimes de sa propre intériorité pour parvenir à dégager une compréhension approfondie de celle de l'autre ; d'autre part et inversement, elle le transforme en justifiant pleinement l'adoption d'une visée pour ses actions journalières.

Introduction

La découverte par les Européens de territoires inconnus d'eux – tels que l'Amérique – ne signifie pas seulement la découverte de vastes espaces à conquérir, ou encore d'abondantes ressources à exploiter. Elle signifie aussi celle d'une altérité nouvelle, qui s'ajoute au souvenir de l'Antiquité, et qui entraîne en cela une série de tremblements de terre culturels. La logique extérieure de conquête et d'appropriation est en effet doublée d'une logique intérieure plus subtile, souvent oubliée, et pourtant réelle. L'observation – directe ou par la médiation des lettres – de mœurs et de coutumes étrangères favorise de nouvelles manières de se rapporter à soi, en ce qu'elle dévoile un mode d'existence humaine hors de tout horizon d'attente.

Les tribus « sauvages » semblent avoir tout spécialement suscité cet étonnement fécond, car elles ont parfois occasionné l'impression

de donner à voir ce que d'innombrables couches de convention recouvraient chez les autres peuples : l'aspect naturel et originaire de l'homme. L'image du sauvage rendrait ainsi manifeste quelque chose de celui qui pose sur elle un regard curieux, et qui normalement lui échappe. Elle possède encore le pouvoir de renverser la relation normale que l'observateur entretient avec les usages de la culture dont il est issu, usages qui pétrissent habituellement l'esprit de ceux qui y baignent, parce qu'elle tend à faire réaliser à l'observateur l'étrangeté de ses propres mœurs, et, par conséquent, à glisser entre elles et lui une distance favorable à la réflexion critique. L'acte d'observation modifie ainsi celui qui observe ; l'objet de la réflexion modifie le sujet qui réfléchit.

La littérature française contient de nombreux et magnifiques exemples de ce phénomène. Nous pouvons penser à l'essai sur les cannibales de Michel de Montaigne, mais aussi et peut-être surtout aux développements sur l'homme naturel qu'ils inspirèrent à Jean-Jacques Rousseau. Cet article vise à étudier l'un des moments moins connus de cette relation féconde à l'altérité : la réflexion de Benjamin Constant sur la figure du sauvage. Pour cela, nous adopterons pour objet d'étude le second livre de son grand traité sur la religion, intitulé *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*¹. En faire une analyse minutieuse nous permettra d'observer que la description de l'altérité engage ici de deux façons celui qui entreprend de la décrire, d'une part parce qu'une compréhension approfondie de l'autre appelle et requiert une investigation des mouvements intimes de l'intériorité, c'est-à-dire une étude de soi ; d'autre part, parce que la constitution du portrait de l'autre engendre insensiblement une transformation de soi, dans la mesure où elle permet d'isoler et de fixer des buts capables de diriger l'action. En d'autres mots, décrire le sauvage, c'est travailler en grande partie à partir de matériaux puisés à même la substance de celui qui décrit ; c'est aussi, inversement et nécessairement, mettre en comparaison diverses configurations du social, et juger certaines préférables à d'autres.

Notre analyse se déploiera en trois temps. Nous ferons d'abord valoir les spécificités de la démarche de Constant en la mettant en relation avec celle de Rousseau. Nous poursuivrons en traçant une

esquisse de la façon dont Constant comprenait les mouvements du cœur humain, ce qui nous permettra de démontrer la place prépondérante de sa psychologie dans le tableau qu'il brosse de la religion des sauvages. Enfin, nous montrerons que sa description du jongleur, c'est-à-dire du « prêtre » sauvage, étaye une thèse libérale : celle selon laquelle la liberté de religion est souhaitable, voire nécessaire en société.

1. Faits et sentiment

Dans l'histoire des idées, *De la religion* se démarque en partie par l'absence de ce qui était devenu, depuis la seconde moitié du xvii^e siècle, un lieu commun de l'étude philosophique de l'homme et de ses origines : l'hypothèse d'un état de nature de l'humanité. Dans la tradition française, Rousseau était notamment devenu célèbre au xviii^e pour avoir entrepris d'en brosser le portrait grâce à une méthode bien particulière, consistant à dépouiller intellectuellement l'homme de tout ce qui, en lui, provient de la vie sociale (intelligence, langage, etc.). Autrement dit, il avait entrepris de l'imaginer « réduit à ce qu'il serait s'il avait toujours vécu isolé² ». Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), il dépeint ainsi l'homme naturel comme « errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans en reconnaître aucun individuellement³ ». Selon cette perspective, l'homme de l'état de nature constitue pour ainsi dire le résultat de la négation de tous les attributs qui appartiennent en propre à l'homme civilisé⁴. À cette liste de négation, on pourrait d'ailleurs ajouter « sans religion ». Rousseau cherche par là à peindre un état si éloigné dans le temps que les faits historiques deviennent pratiquement inutiles dans sa recherche. Tout au plus, certains faits ethnographiques peuvent s'avérer utiles, mais seulement dans la mesure où ils permettent d'accompagner l'imagination vers cette époque reculée qu'il s'efforce de concevoir⁵. Il faut donc selon lui prendre dans ce genre de recherche un autre guide : une connaissance fine du cœur humain, qu'on peut établir par introspection.

On pourrait dire que l'approche de Constant vise à prendre le contrepied de la méthode employée par Rousseau. En tentant de dépouiller l'homme de tout ce qu'il tient de la vie sociale, on ne parvient en effet qu'à l'imaginer sans ce qu'il y a en lui de spécifiquement humain : « L'homme n'est pas religieux parce qu'il est timide ; il est religieux parce qu'il est homme. Il n'est pas sociable parce qu'il est faible ; il est sociable parce que la sociabilité est dans son essence⁶ ». La remontée intellectuelle jusqu'à l'état originel de l'humanité constitue par là une tentative « chimérique », en ce qu'elle mène à décrire un état dont aucun fait n'atteste l'existence, et dont par conséquent on ignore tout. Partant, l'état sauvage, qui a été, et peut encore être observé, ne s'identifie nullement pour Constant à un état de nature. C'est donc après avoir laissé en suspens l'énigme du point de départ de l'humanité qu'il prend l'état sauvage comme point de départ de son enquête⁷.

Il y a chez lui la volonté de rester le plus près possible du témoignage des explorateurs et des savants sur le caractère des peuples qu'il veut peindre. Cependant, cela ne signifie nullement que les découvertes de l'introspection jouent chez lui un rôle négligeable : celles-ci gardent au contraire une place de choix. Elles permettent d'interpréter les faits, de les trier, voire de les expliquer. De surcroît, c'est sur la base d'une convergence entre le témoignage des faits, d'une part, et sa connaissance des mouvements du cœur humain, d'autre part, que Constant est amené à proposer l'une des thèses majeures de son ouvrage : la religion n'a pas une origine extérieure à l'homme, ce que laisse parfois penser l'hypothèse de l'état de nature ; elle est au contraire attachée intimement à son intériorité, et n'a donc à proprement parler pas d'origine. Certes, il existe de multiples et considérables variations des formes et des opinions religieuses selon les lieux et les époques. Mais le fait religieux est présent chez tous les peuples connus, que ceux-ci soient sauvages ou civilisés. Ce seul constat devrait selon lui nous mener à considérer la religion comme un simple fait humain, comme une « loi fondamentale de notre nature⁸ ». On peut de plus trouver en la religion un noyau d'universalité si l'on délaisse le plan des coutumes, des routines ou des dogmes religieux, et que l'on remonte jusqu'au plan du sentiment.

Il existe en effet chez l'homme un sentiment « étranger à tout le reste des êtres vivants⁹ » : le sentiment religieux. Il nous faut nous arrêter quelque peu sur ce sentiment avant de préciser la façon dont il influence l'existence de l'état sauvage, car les faits rapportés dans l'ouvrage ne valent que parce qu'ils démontrent et illustrent son action.

Constant définit le sentiment religieux de plusieurs façons : il représente à ses yeux « le besoin de connaître les rapports qui existent entre l'homme et les êtres invisibles qui influent sur sa destinée¹⁰ », « le besoin que l'homme éprouve de se mettre en communication avec la nature qui l'entoure, et les forces inconnues qui lui semblent animer cette nature¹¹ », ou encore « le besoin de se rapprocher des êtres dont on invoque la protection¹² ». Cette pluralité de définitions traduit en fait une difficulté à définir le sentiment religieux, difficulté dont Constant était conscient. Il la croyait imputable aux limites mêmes du langage, incapable d'enfermer et de circonscrire en une formule, même rigoureusement établie, la nature d'un sentiment de cette espèce. « Tous nos sentiments intimes semblent se jouer des efforts du langage : la parole rebelle, par cela seul qu'elle généralise ce qu'elle exprime, sert à désigner, à distinguer, plutôt qu'à définir. Instrument de l'esprit, elle ne rend bien que les notions de l'esprit. Elle échoue dans tout ce qui tient, d'une part aux sens et de l'autre à l'âme¹³ ». Cette infirmité du langage s'avère par ailleurs l'un des thèmes qu'il aborde dans *Adolphe*¹⁴. Il en résulte que pour communiquer la nature et l'action de nos sentiments, Constant favorise les descriptions plutôt que les définitions.

En colligeant et en croisant plusieurs passages dispersés çà et là dans son œuvre, nous sommes cependant en mesure de proposer une reconstitution de la façon dont il concevait le cœur humain. Cela nous permettra de mieux comprendre le sentiment religieux.

Tout dans le cœur humain – nos besoins, nos désirs, mais aussi nos sentiments – peut être rattaché de près ou de loin au mobile principal des actions humaines, l'intérêt personnel. Or réduire la vie affective de l'âme à une quête toujours renouvelée de satisfaction égoïste, c'est se condamner à porter sur elle un regard singulièrement étroit et borné. Il y a indéniablement en nous une tendance nous poussant

à faire de nous-mêmes le centre auquel nous rapportons tout. Mais il y a aussi en nous une tendance contraire, qui nous incite à sortir de nous-mêmes, et à adopter un « centre inconnu, invisible, sans nulle analogie avec la vie habituelle et les intérêts journaliers¹⁵ ». Nous sommes ici plutôt loin de la psychologie rousseauiste des passions, dans laquelle tout sentiment dérivait en définitive de l'amour de soi, même la pitié¹⁶. Par contraste, Constant reconnaît l'existence d'un authentique élan altruiste dans l'âme humaine. En effet, les vexations du quotidien, la finitude de toute chose, et surtout la nôtre¹⁷, favorisent pour lui le sentiment de l'insuffisance de toutes les satisfactions poursuivies par l'intérêt : « [Au] milieu de ses succès et de ses triomphes, ni cet univers qu'il a subjugué, ni ces organisations sociales qu'il a établies, ni ces lois qu'il a proclamées, ni ces besoins qu'il a satisfaits, ni ces plaisirs qu'il diversifie, ne suffisent à son âme. Un désir s'élève sans cesse en lui et lui demande autre chose¹⁸ ». Nous éprouvons alors le besoin « de sortir des limites qui nous renferment¹⁹ ». Notre imagination, qui épouse cet élan, franchit alors les bornes qui nous importunent ; elle pointe vers un ailleurs caractérisé par leur absence. Il lui faut « un monde dont elle dispose et qu'elle embellisse à son gré²⁰ ».

L'activité de l'imagination permet ainsi la naissance d'un désir d'absolu, d'éternité, d'infini ; désir qui nous désintéresse des autres satisfactions, et nous dispose donc au sacrifice de nous-mêmes. Tous nos sentiments « généreux » et « profonds » (tels que l'amour, le besoin de gloire ou encore la pitié) incluent cette référence à l'infini et à l'éternité²¹. Aussi sont-ils le produit de la cohabitation en nous de deux tendances contraires : l'une égocentrique, et donc égoïste ; l'autre allocentrique, et pour cela altruiste²². C'est d'ailleurs cette contradiction constitutive, qui réside au fond de toutes ces passions, qui les rend si difficiles à traduire en définition.

Qu'est-ce donc que le sentiment religieux ? Quoiqu'inséparable du désir d'infini, d'éternité et d'absolu, le sentiment religieux ne s'identifie pas complètement à lui. Si nous le comprenons bien, il s'agit en fait du postulat, éprouvé pour ainsi dire sur le plan de la sensibilité, que l'objet de ce désir existe sous une forme ou une autre :

Nous éprouvons un désir confus de quelque chose de meilleur que ce que nous connaissons : le sentiment religieux nous présente quelque chose de meilleur. Nous sommes importunés des bornes qui nous resserrent et qui nous froissent : le sentiment religieux nous annonce une époque où nous franchirons ces bornes ; nous sommes fatigués de ces agitations de la vie, qui, sans se calmer jamais, se ressemblent tellement qu'elles rendent à la fois la satiété inévitable et le repos impossible : le sentiment religieux nous donne l'idée d'un repos ineffable toujours exempt de satiété. En un mot, le sentiment religieux est la réponse à ce cri de l'âme que nul ne fait taire, à cet élan vers l'inconnu, vers l'infini, que nul ne parvient à dompter entièrement, de quelques distractions qu'il s'entoure, avec quelque habileté qu'il s'étourdisse ou qu'il se dégrade²³.

Le sentiment religieux constitue la plus « pure²⁴ » de nos passions « nobles, délicates et profondes²⁵ ». De la même espèce qu'elles, celui-ci s'en distingue néanmoins en ce qu'il n'y a que très peu d'égoïsme en lui, raison pour laquelle Constant tend parfois, dans *De la religion*, à le confondre avec l'altruisme même. Redevable à l'activité de l'imagination, ce postulat sensible de l'existence du divin n'est cependant pas considéré par Constant comme une erreur imprimée en nous de manière indélébile ; celui-ci tend au contraire à lui attribuer une valeur de vérité. « Pour refuser à ce sentiment une base réelle, il faudrait supposer dans notre nature une inconséquence d'autant plus étrange qu'elle serait la seule de son espèce. Rien ne paraît exister en vain. Tout symptôme indique une cause, toute cause produit son effet²⁶ ». Par là, le sentiment religieux paraît malgré tout assez proche de la « lumière²⁷ » ou du « sentiment intérieur²⁸ » que le Vicaire Savoyard, dans l'Émile, prenait pour guide dans ses recherches métaphysiques et religieuses. « Loin de croire que qui juge d'après lui soit sujet à se tromper, je crois que jamais il ne nous trompe et qu'il est la lumière de notre faible entendement, lorsque nous voulons aller plus loin que ce que nous pouvons concevoir²⁹ », écrivait Rousseau. Si Constant se sépare de l'une des facettes de la

pensée de Rousseau, ce n'est donc que pour mieux s'en approprier une autre, et lui faire connaître un développement tout à fait inédit.

2. Le culte sauvage comme reflet des contradictions du cœur humain

L'ambition de Constant n'est pas seulement de décrire le culte des sauvages³⁰ ; il s'agit aussi d'expliquer les éléments dont il se compose. Pour cette raison, il est amené à recourir à sa connaissance des rouages du cœur humain, et à présenter ce culte comme le produit d'une lutte féconde de ses deux tendances fondamentales et contradictoires. En d'autres mots, il y a, sous l'immobilité apparente de l'état sauvage³¹, des mouvements souterrains, des conflits plongeant leurs racines dans l'intériorité même de l'homme. « On peut donc envisager le culte des Sauvages sous deux points de vue, suivant qu'on s'attache à ce qui vient du sentiment, ou à ce qui est l'œuvre de l'intérêt. Le sentiment éloigne l'objet de son culte pour mieux l'adorer ; l'intérêt le rapproche pour mieux s'en servir³² ». Si l'intelligence joue aussi son rôle dans le processus de création de la forme religieuse des sauvages, elle s'avère en revanche devancée par l'action du sentiment et pervertie par celle de l'intérêt. Son rôle reste donc secondaire, voire subordonné.

Penchons-nous quelque peu sur l'aspect de ce culte, non pour en faire une description exhaustive, mais pour démontrer suffisamment ce point. Dès le début du livre II, la présentation des faits est étroitement unie à leur explication :

L'homme [...] place toujours dans l'inconnu ses idées religieuses. Pour le sauvage, tout est inconnu. Son sentiment religieux s'adresse donc à tout ce qu'il rencontre. [...] Entouré de la sorte d'objets puissants, actifs, influant sans cesse sur sa destinée, il adore parmi ces objets celui qui frappe le plus fortement son imagination. Le hasard en décide. C'est le rocher, c'est la montagne, quelquefois une pierre, souvent un animal³³.

Les lois de la nature qui environne le sauvage lui sont inconnues. Celle-ci lui semble donc remplie de volontés puissantes et intelligentes. Son sentiment religieux le pousse ainsi à concevoir et à se façonner, avec ce qu'il a sous la main, de petites divinités portatives qui le

remplissent de respect, auxquelles il voue une adoration désintéressée et avec lesquelles il partage ce qui lui est agréable. Ces idoles ont reçu plusieurs noms au cours de l'histoire : les starryks chez les Ostiaques, les manitous chez les Iroquois, etc. Constant utilise quant à lui un nom générique, invention des voyageurs européens : les fétiches. Le sentiment religieux suscite la genèse des fétiches parce qu'il est chez lui dans l'inconnu. Cependant, comme il tend également vers les notions d'infini et d'absolu, il ajoute à la religion des sauvages « une notion plus vague, plus mystérieuse, moins applicable à la vie commune, et qui cependant remplit d'un respect plus profond, d'une émotion plus intime, l'âme de l'adorateur³⁴ » : il s'agit de l'idée d'un Grand Esprit. Il y a donc dans le fétichisme quelque chose de fort au-dessus du fétichisme, résultat des « efforts³⁵ » du sentiment religieux pour s'élever au-dessus des conceptions que lui suggère l'ignorance.

L'intelligence, ainsi surpassée par le sentiment dès ses premiers pas, exerce néanmoins son influence sur la forme religieuse propre à l'état sauvage. « Le besoin intérieur que l'homme éprouve d'adorer des êtres avec lesquels il correspond et dont les soins protecteurs veillent sur lui, suffit au sentiment religieux pour concevoir des dieux tutélaires. L'intelligence, qui observe avant de juger, tire des phénomènes extérieurs qu'elle compare et qu'elle rapproche des conclusions en partie différentes³⁶ ». Comme le sauvage soupçonne que des intentions se cachent derrière les phénomènes de la nature, et que ceux-ci peuvent lui être soit favorables soit défavorables, il est conduit à supposer qu'il existe deux types de dieux : ceux qui sont bienveillants envers lui ainsi que ceux qui sont ses ennemis. « Les Araucaniens croyaient en un dieu hostile, et les Iroquois dans leurs harangues s'exhortent réciproquement à ne pas écouter la divinité perverse qui se plaît à les tromper pour les perdre³⁷ ». Or, fait intéressant, Constant note que le sentiment religieux « s'élève toujours contre cette conception³⁸ », et qu'il tâche de l'adoucir en établissant la suprématie du bon principe sur le mauvais. Le cadre d'analyse déployé dans l'ouvrage par Constant le mène ainsi à représenter le sentiment religieux comme luttant contre la forme qu'il participe pourtant à créer, contre la forme qui résulte de ses demandes mêmes, et ce, afin de la perfectionner.

Cette lutte est d'autant plus vigoureuse que l'intérêt détermine, comme le sentiment, de larges pans du culte sauvage. À l'image de notre nature double, en effet, la relation du sauvage envers son fétiche est ambiguë ; au mouvement désintéressé de respect qui remplit son cœur s'ajoute un mouvement intéressé, qui agit en sens contraire. L'intérêt mobilise ainsi l'intelligence à son service, et lui enjoint de comprendre les êtres divins avec qui il communique pour chercher à découvrir les moyens de s'attirer leurs faveurs. « Ce n'est plus le sentiment religieux qui domine, c'est l'esprit, armé pour l'intérêt, et réfléchissant sur l'objet que lui a présenté le sentiment religieux³⁹ ». La religion devient alors semblable à un commerce, un trafic.

Pour atteindre son but, il s'efforce de juger de cet objet mystérieux. Or, il n'en peut juger que par l'analogie qu'il lui suppose avec la seule chose dont il ait quelque connaissance, c'est-à-dire, avec lui-même. Comme il s'irrite contre qui l'offense, s'adoucit envers qui l'apaise, devient bienveillant pour qui le sert ou le flatte, ce qui n'est qu'une autre manière de promettre de le servir, il en conclut que l'objet qu'il adore agit ainsi qu'il agirait⁴⁰.

Le sentiment religieux élevait le sauvage au-dessus de lui-même, mais l'intérêt, qui favorise l'anthropomorphisme, rabaisse le fétiche au niveau du sauvage. L'inconvénient est que la morale tend ainsi à délaisser la figure du fétiche. Celui-ci devient un être « égoïste et avide », exigeant, en échange de sa protection, non seulement des « victimes » et des « offrandes⁴¹ », mais encore des preuves de soumission, des démonstrations de « dévouement » et « d'abnégation de soi⁴² ». S'impose alors l'idée que l'adorateur doit s'infliger des souffrances et des privations de toutes sortes pour obtenir les faveurs de son fétiche⁴³. Cette dynamique a pour effet de faire dévier de sa direction première la tendance altruiste du cœur de l'homme, car sa disposition spontanée au sacrifice de soi, fruit du sentiment religieux, se trouve alors récupérée et instrumentalisée par l'intérêt. Il ne suffit donc pas de dire que l'intérêt fait de la religion un processus d'échange ; il faut aussi ajouter que ce trafic puise de remarquables forces dans la disposition au sacrifice de soi qui habite l'homme.

Or, à nouveau, tout se passe comme si le sentiment religieux se révoltait nécessairement contre cette face hideuse de la religion sauvage engendrée par la tendance égoïste du cœur humain. En effet, bien que le fétiche ne constitue pas une figure morale, le sentiment religieux, avance Constant, réussit tout de même à faire pénétrer par « mille routes invisibles⁴⁴ » des notions de justice dans la religion, et ce, parce que la morale est un sentiment. « Elle s'associe au sentiment religieux, parce que tous les sentiments se tiennent⁴⁵ ». Ainsi la religion exerce bel et bien un effet salutaire sur les liens humains.

D'abord, en ne la considérant que dans son rapport le plus circonscrit, le traité qu'elle suppose entre l'adorateur et son dieu implique une idée de fidélité aux engagements, par conséquent une notion de morale. En second lieu, même dans l'état sauvage, une espèce d'association existe. Les individus d'une horde sont unis entre eux par un intérêt commun. Cet intérêt commun doit avoir aussi sa divinité tutélaire. La religion le prend sous sa sauvegarde : elle protège l'association contre ses membres, et les membres de l'association les uns contre les autres⁴⁶.

Toute forme de relation implique une forme de « contrat » tacite ou explicite visant à favoriser l'intérêt commun de ceux qui y souscrivent. Or l'intérêt personnel ne peut, seul, garantir le respect de ce contrat – il y a en effet des cas où on peut tirer avantage d'une parole violée. C'est ici que l'autre tendance du cœur humain entre en jeu. Le serment est une forme de garantie des engagements, et la religion, une garantie que chacun respectera le serment. Pour le sauvage, le serment a quelque chose de sacré, car il « prend son fétiche à témoin dans les circonstances solennelles, et soumet de la sorte à un joug invisible sa passion du moment et son humeur changeante⁴⁷ ». La religion des sauvages produit donc spontanément l'effet que la religion naturelle, sagement maniée par le précepteur du traité d'éducation de Rousseau, suscite chez Émile⁴⁸.

La lutte de l'intérêt et du sentiment religieux s'illustre dans de nombreux autres exemples, dont les longues descriptions que fait Constant des idées des sauvages sur la vie après la mort⁴⁹. Ce qui

précède suffit cependant pour montrer que la présentation des faits historiques et anthropologiques est directement reliée à ce que, faute d'un meilleur terme, nous pourrions appeler une psychologie.

3. Le rôle des prêtres sauvages

La présentation de Constant fait une large place à l'influence des prêtres dans l'état sauvage. En y prêtant attention, nous verrons que l'analyse qu'il en dresse pointe fortement en direction d'une position libérale concernant la liberté individuelle de religion. Certes, Constant se défend d'avoir mêlé à son étude érudite des considérations partisans : « Historiens fidèles, nous n'avons dénaturé aucun fait, ni sacrifié à des considérations secondaires aucune vérité. Nous avons tâché d'oublier, en écrivant, le siècle, les circonstances et les opinions contemporaines⁵⁰ ». Cependant, il convient de noter que la pensée de Constant est d'une espèce particulière : elle cherche à s'organiser en totalité cohérente, et à embrasser dans une seule somme tous les champs de la vie humaine. Partant, ses considérations sur l'histoire et la nature de la religion sont loin d'être sans rapport avec ses positions sur l'indépendance de l'individu en matière de religion ; bien au contraire, elles l'étaient. L'œil de l'érudite est pour ainsi dire dirigé malgré lui par ses préoccupations les plus brûlantes.

Replongeons quelque peu dans le détail du livre II :

Aussitôt que l'homme a conçu l'idée d'être supérieurs à lui avec lesquels il a des moyens de communication, il doit supposer que ces moyens ne sont pas tous également infaillibles. Il lui importe de distinguer entre leurs degrés d'efficacité. S'il n'espère pas découvrir les meilleurs et les plus sûrs par ses propres efforts, il s'adresse naturellement à ceux de ses semblables qu'il croit éclairés par plus d'expérience, ou qui se proclament possesseurs de plus de lumières. Il cherche autour de lui ces mortels privilégiés, favoris, confidents, organes des dieux ; et, dès qu'il les cherche, il les trouve⁵¹.

Ainsi apparaissent les prêtres sauvages, « que les Tartares appellent schammans ; les lapons, noaïds ; les Samoyèdes,

tadiles⁵² ». Constant utilise quant à lui pour les désigner un autre nom générique, invention des voyageurs européens : les jongleurs. Aussitôt qu'ils existent, les jongleurs tendent à former un corps distinct et hermétique, tendance qui, lorsqu'elle connaîtra plus tard dans l'histoire son plein développement, se révélera au principe de très grands maux pour le corps social dans son ensemble. Malgré cela, Constant note que la présence des jongleurs dans l'état sauvage est souhaitable. C'est que leur apparition et leur réunion en corps sont le simple résultat de la « nature », de « la force des choses⁵³ ».

L'idée est, sous sa plume, d'une grande importance, car elle renvoie à un passage ultérieur, dans lequel l'écrivain se prononce sur le grand problème de la généalogie du mal : « Le mal n'est jamais dans ce qui existe naturellement, mais dans ce qu'on prolonge ou dans ce qu'on rétablit par la ruse ou la force. Le véritable bien, c'est la proportion. La nature la maintient toujours quand on laisse la nature libre. Toute disproportion est pernicieuse. Ce qui est usé, ce qui est hâtif est également funeste⁵⁴ ». Toutes les institutions, les mœurs ou encore les opinions constituant les produits nécessaires de la force des choses, que cette « force des choses » renvoie à la catégorie de nature ou encore à celle d'histoire, ne sauraient s'avérer entièrement nocives ; leur existence n'est pas vaine, en ce qu'elle répond à un besoin. En revanche, ce dont on rallonge indument l'existence, ou encore ce dont on hâte l'apparition, rompt l'équilibre délicat entre les opinions, les coutumes, les institutions et le degré d'avancement du corps social. En ce sens, la christianisation des sauvages, dont l'*Atala* de Chateaubriand avait offert quelques années plus tôt une vision idyllique⁵⁵, paraît aberrante à Constant, parce que l'institution des jongleurs leur convient tout simplement mieux⁵⁶.

Cela dit, le traitement réservé à l'influence des jongleurs sur le culte des sauvages est malgré tout assez négatif dans son ensemble, parce que ceux-ci tirent leur autorité de la partie du culte sauvage produite par l'intérêt. « Ils tournent donc, le plus exclusivement qu'ils le peuvent, vers cette portion de la religion, l'attention du sauvage. Ils le distraient de l'idée d'un Grand Esprit [...]. Ils concentrent les vœux des hordes qui les écoutent dans leurs relations matérielles avec les fétiches, puissances subalternes, plus au niveau de l'homme,

et qui appartiennent au plus offrant⁵⁷ ». En s'efforçant de réduire la religion des sauvages aux notions générées chez elle par la tendance égoïste du cœur humain, les jongleurs travaillent simultanément à se rendre maîtres de cette dernière, et ce, en tentant de s'ériger en intermédiaires incontournables dans la relation d'échange entre l'homme et son fétiche. Ils soulignent d'ailleurs pour cela le caractère avide et vorace de ces idoles. De plus, parce qu'ils en retirent de grands avantages, ils accompagnent et prêtent appui au processus de dévoïement par l'intérêt de la disposition humaine au sacrifice. « De ce que le sacrifice, pour être agréable aux dieux, doit être pénible à celui qui l'offre, il s'ensuit qu'on invente à chaque instant de nouveaux sacrifices, toujours plus pénibles et par là plus méritoires. De ce que les dieux se plaisent aux privations de leurs adorateurs, il en résulte qu'on multiplie le nombre et qu'on raffine sur la nature de ces privations⁵⁸ ». Ainsi favorisent-ils des pratiques que le sentiment religieux tient en horreur, comme le sacrifice de la pudeur et celui de vies humaines⁵⁹.

Il est désormais possible de voir quels inconvénients résultent de leur action. Le pouvoir des corps de jongleurs se fondant sur des opinions bien précises, ils doivent donc, pour le maintenir et l'étendre, exercer leur emprise sur celles-ci. Ce faisant, les prêtres sauvages accentuent ce contre quoi, dans la religion, le sentiment religieux se révolte. Ils incitent ainsi le sentiment religieux à se détacher de la forme qu'il s'était créée, et à chercher à tâtons des idées qui lui conviennent davantage. Or, au rebours de la marche des notions religieuses, qui prépare progressivement la désuétude d'une forme qui vexé le sentiment, les prêtres travaillent à maintenir immobiles et intacts les dogmes dont leur autorité dépend. Le sacerdoce « fait perpétuellement des efforts pour arrêter ou retarder cette marche ; et en effet, le jongleur du fétichisme lutte contre le polythéisme qui, en attribuant aux dieux la figure humaine, brise les simulacres hideux des fétiches, et détruit l'influence des évocations et des sortilèges de leurs interprètes⁶⁰ ». Ainsi, les jongleurs conviennent à l'état sauvage pour la raison même qu'ils ne sauraient convenir à l'état qui doit lui succéder tôt ou tard : en se crispant contre le mouvement de l'histoire, ceux-ci favorisent le prolongement d'une forme périmée,

et tendent à faire naître cette disproportion nocive dont nous parlions un peu plus haut.

Dans l'état sauvage, les maux qu'entraîne la présence des jongleurs, bien que réels, demeurent cependant plus ou moins contenus par la forme même du fétichisme. En effet, le fétiche demeure, malgré les efforts des jongleurs, un être portatif, disponible, et avec lequel il reste possible de traiter directement, sans leur médiation⁶¹. Cette relative indépendance religieuse du sauvage entraîne une limitation du pouvoir des jongleurs, limitation que l'on peut désormais juger absolument souhaitable. En adoptant une perspective plus large sur *De la religion*, on remarque que, transportée ou établie sur de nouvelles bases dans les cultes ultérieurs à celui de l'état sauvage, l'indépendance de l'individu en matière de religion procure sensiblement les mêmes avantages, puisque l'action du sacerdoce reste toujours plus ou moins la même : favoriser, dans la religion, les notions produites par l'intérêt, se présenter en tant que médiateur nécessaire entre l'individu et ses dieux, et pétrifier les dogmes dont il tire avantage, à contrecourant du mouvement progressif de l'histoire, qui les enveloppe et les transforme pourtant irrésistiblement⁶².

Conclusion

Rousseau proposait, à partir de l'image statique de l'état de nature, une histoire hypothétique de la lente naissance de la sociabilité qui s'avère simultanément celle de la genèse du mal qui ronge l'homme. Dans ce processus, la religion ne jouait, sous sa plume, aucun rôle d'importance – du moins dans le *Discours sur l'inégalité*⁶³. C'est ce versant de l'œuvre de Rousseau que Constant souhaite dépasser, et ce, en proposant une approche qui s'approprie et développe un autre de ses versants importants. Sa démarche le mènera à considérer le fait religieux comme indissociable de la nature de l'homme, et à en faire l'un des éléments centraux de la genèse du mal dans les sociétés humaines. Cette différence recouvre néanmoins de nouveau une similarité, car, chez l'un comme chez l'autre, la description du problème contient virtuellement sa solution.

Pour comprendre le sauvage, cet être si radicalement différent de lui, Constant utilise sa connaissance de ce qu'il pense leur être

commun, c'est-à-dire sa connaissance des rouages intimes du cœur humain. Le témoignage des faits, toujours respecté et pris en compte, se marie ainsi, dans sa présentation, à une psychologie qui permet de l'expliquer jusque dans ses moindres détails. Comprenant l'intériorité humaine comme traversée de deux tendances fondamentales et contradictoires, Constant décrit ainsi ces tendances comme pénétrant et déterminant de larges pans du culte sauvage, comme générant les éléments conflictuels dont il se compose. L'examen sous l'aune psychologique des récits de voyageurs tout comme des traités historiques et ethnographiques touche également ses descriptions du jongleur, si bien qu'on doit faire remarquer que la présentation des faits porte fortement l'empreinte de l'écrivain, que la description de la figure du sauvage fait appel à des ressources que trouve en lui celui qui entreprend de la décrire. Or cette figure produit aussi son effet sur Constant, en ce qu'elle tend à confirmer ses propres positions politiques sur la place qu'il convient d'accorder à la religion dans l'État.

Le projet général de Constant, dans les quinze livres dont est constitué le traité *De la religion*, consiste en effet à démontrer que les religions libres (c'est-à-dire celles où existe sous une forme ou une autre l'indépendance de l'individu en matière de religion) sont infiniment préférables aux religions sacerdotales (celles où le pouvoir de déterminer les dogmes est possédé exclusivement par des corporations de prêtres). Le livre II ne pose certes que les prémisses de cette démonstration, mais il est intéressant de signaler que celles-ci pointent déjà en direction de sa conclusion, car on y comprend le danger de laisser un pouvoir sans borne aux corporations sacerdotales. Parallèlement, la thèse libérale de la nécessité d'une séparation de l'Église et de l'État se trouve, grâce à cet angle d'analyse, grandement solidifiée dans ses assises, car cette séparation se révèle indispensable pour éviter la naissance d'une dissonance entre, d'un côté, les dogmes religieux admis socialement, à la fois cristallisés par l'action du sacerdoce et imposés par celle du politique, et, d'un autre côté, le sentiment religieux, en phase avec les avancées de l'intelligence.

Le chapitre final de son vaste traité recommande ainsi, de façon conséquente, de supprimer tout obstacle à la mobilité inéluctable des formes religieuses. Mais cette recommandation se trouve aussitôt nuancée par une autre, qui semble aller en sens contraire : « En général, il faut éviter de proclamer les changements [touchant les dogmes religieux], si la nécessité n'est pas urgente. C'est leur susciter des résistances. Tout se fait graduellement, et, pour ainsi dire, imperceptiblement par la nature. Les hommes doivent l'imiter. Pourvu qu'il n'y ait point de contrainte exercée sur les consciences, point d'obstacle opposé à la pratique des cultes divers, le nom est utile à conserver. Il ne nuit point au fond des choses, et il rassure les esprits susceptibles de s'effaroucher⁶⁴ ». Pour réaliser l'objectif qu'il poursuit, Constant doit montrer hors de tout doute possible la nature souple et transitoire des formes religieuses, et mettre en évidence les leçons sociales et politiques qui en découlent. Or voilà qu'une tension apparaît dans son système : si rien ne doit s'ériger contre la perfectibilité du fait religieux, en revanche, il s'avère politiquement prudent de recouvrir d'un voile les changements graduels de la religion, de laisser ceux-ci se produire « insensiblement » ; à l'insu, pour ainsi dire, de ceux qu'ils touchent.

Comment comprendre l'apparition d'une si déroutante tension ? En fait, celle-ci semble paradoxalement une conséquence nécessaire du point de départ de son enquête. Le sentiment religieux, en effet, constitue certes l'une des causes motrices du fait religieux, mais il n'en demeure pas moins, comme nous l'avons vu, le résultat d'une négation de la finitude des choses par notre faculté d'imaginer. Il vit ainsi d'une référence à l'éternité inscrite dans notre sensibilité même, et génère, voire se lie consubstantiellement au besoin qu'éprouve l'homme de rendre « réguliers » et surtout « *permanents*⁶⁵ » ses contacts avec le divin tout comme les moyens utilisés pour les établir. Les aspirations du sentiment religieux le portent donc à occasionner les multiples métamorphoses des cultes dont il suscite l'existence, mais aussi, simultanément, à détourner d'elles son regard. Ce sont ces deux caractéristiques capitales du sentiment religieux que l'action du fin politique doit savoir respecter.

Ainsi, les travaux de Constant sur la religion lui permettent-ils de répondre, par la médiation d'une étude de l'altérité, à ses questions les plus urgentes, de façon à diminuer l'opacité du contexte dans lequel il devait vivre, et à trouver un but vers lequel diriger son action de publiciste et d'homme politique. C'est de cette manière que, dans ce cas-ci, l'acte d'observation modifie celui qui observe ; que l'objet de la réflexion modifie le sujet qui réfléchit.

-
- * L'auteur tient à remercier le *Programme de bourses d'études supérieures du Canada Vanier* pour son précieux soutien financier.
1. Voici l'édition à laquelle nous allons nous référer dans cet article : Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, Actes Sud (coll. Thesaurus), 1999. Nous la désignerons désormais par un titre abrégé : *De la religion*.
 2. Émile Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau*, Paris, Éditions Kimé (coll. Philosophie en cours), 2008, p. 37.
 3. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1964, t. III, p. 159-160.
 4. Là-dessus, voir l'analyse classique de Starobinski, selon qui Rousseau déploie une « anthropologie négative ». Cf. Jean Starobinski, « Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité » dans *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau*, Gallimard (coll. Tel), Paris, 1971, p. 342. Voir aussi son essai « Rousseau et l'origine des langues » (*ibid.*, p. 361).
 5. Cf. Jean Starobinski, « Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité » (*ibid.*, p. 241).
 6. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 46.
 7. *Ibid.*, p. 84.
 8. *Ibid.*, p. 39. Voir aussi p. 79.
 9. *Ibid.*, p. 39.
 10. Benjamin Constant, « Du développement progressif des idées religieuses », *Écrits politiques, textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet*, Paris, Gallimard (coll. Folio essais), 1997, p. 635.
 11. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 99.
 12. *Ibid.*, p. 575.
 13. *Ibid.*, p. 50.

14. Cf. Benjamin Constant, *Adolphe*, Paris, Gallimard (coll. Folioplus classiques), 2007, p. 27.
15. *Ibid.*, p. 49. Todorov parle en cela d'une disposition « allocentrique » chez l'homme. Cf. Tzvetan Todorov, *Benjamin Constant : La passion démocratique*, Paris, Hachette littérature (coll. Coup double), 1997, p. 127.
16. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, dans Œuvres complètes, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1969, t. IV, p. 491.
17. Cf. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 116-117.
18. *Ibid.*, p. 48.
19. *Ibid.*, p. 67.
20. *Ibid.*
21. Cf. Henri Gouhier, *Benjamin Constant devant la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 55.
22. Prenons l'exemple de l'amour, qui est si bien le produit du mélange de ces tendances qu'Adolphe le confond alternativement avec la piqûre de l'amour-propre et la morsure de la pitié.
D'une part, en effet, on pourrait le dépeindre comme la plus égoïste de nos passions, en ce qu'il « a pour but une jouissance déterminée, que ce but est près de nous, et qu'il aboutit à l'égoïsme » (Benjamin Constant, « Principes de politique », *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 465-466). Or l'amour se nourrit aussi de l'illusion de l'éternité. Deux amants qui viennent de se rencontrer ont l'impression de s'être toujours connus (Benjamin Constant, *Adolphe*, *op. cit.*, p. 42). De surcroît, il s'ennoblit et s'épure parce « qu'aussi longtemps qu'il dure il croit ne pas devoir finir » (Benjamin Constant, *Polythéisme romain*, cité dans T. Todorov, *op. cit.*, p. 151). Ce faisant, il dispose singulièrement le cœur humain au sacrifice, « inséparable de toute affection vive et profonde » (Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 107).
23. *Ibid.*, p. 50.
24. Benjamin Constant, *Principes de politique*, *op. cit.*, p. 466.
25. *Ibid.*, p. 465.
26. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 51.
27. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 569.
28. Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. de Franquières* (25 mars 1769), Œuvres complètes, *op. cit.*, t. IV, p. 1138.
29. *Ibid.*, p. 1138-1139.
30. Nous utiliserons, dans les pages qui suivent, le mot « forme » comme synonyme de « culte ». Le mot « forme » fait partie de la terminologie employée par Constant. Si le sentiment religieux est le « besoin que

l'homme éprouve de se mettre en communication avec la nature qui l'entoure », la forme religieuse se définit comme « le moyen qu'il emploie pour établir cette communication » (Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 99).

31. Constant présente en effet souvent l'état sauvage comme un état stationnaire. Voir par exemple Benjamin Constant, « Du développement progressif des idées religieuses », *op. cit.*, p. 629.
32. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 126. Voir aussi, pour la même idée, p. 132-133.
33. *Ibid.*, p. 101.
34. *Ibid.*, p. 103.
35. *Ibid.*, p. 111.
36. *Ibid.*, p. 105.
37. *Ibid.*, p. 106.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, p. 107.
41. *Ibid.*, p. 109.
42. *Ibid.*, p. 107.
43. *Ibid.*, p. 107-108.
44. *Ibid.*, p. 113.
45. *Ibid.*, p. 115. Voir aussi p. 63.
46. *Ibid.*, p. 113.
47. *Ibid.*, p. 114.
48. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 645-652.
49. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 116-124.
50. *Ibid.*, p. 28.
51. *Ibid.*, p. 126.
52. *Ibid.*, p. 127.
53. *Ibid.*
54. *Ibid.*, p. 138.
55. Voir le chapitre « Les laboureurs » dans *Atala*. Cf. François-René de Chateaubriand, *Atala. René. Le dernier Abencérage.*, Paris, Gallimard (coll. Folio classique), 1971, p. 85-97.
56. Benjamin Constant, « Du développement progressif des idées religieuses », *op. cit.*, p. 634. Pour quelques exemples des effets positifs qu'ont les jongleurs sur la société sauvage, voir Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 138.
57. *Ibid.*, p. 133.
58. *Ibid.*, p. 133-134.

59. *Ibid.*, p. 134-135.
60. Benjamin Constant, « Du développement progressif des idées religieuses », *op. cit.*, p. 640-641.
61. *Ibid.*, p. 643.
62. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 566.
63. Rousseau ne se fait vraiment loquace sur l'effet politique et social des religions dans l'histoire que dans le chapitre final du *Contrat social* (IV, viii).
64. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 575.
65. *Ibid.*, p. 52 (nous soulignons).