

Politique et religion chez Benjamin Constant

Autor(en): **Campagna, Norbert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **48 (1998)**

Heft 3

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381573>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

POLITIQUE ET RELIGION CHEZ BENJAMIN CONSTANT

NORBERT CAMPAGNA

Résumé

Certains auteurs, comme Stephen Holmes, affirment que la religion ne joue pas un rôle politique dans le libéralisme de Benjamin Constant. Le but de cette contribution est de montrer que ces auteurs ont tort et que Constant accorde bien un rôle politique à la religion. Notre thèse sera qu'aux yeux de Constant, la religion est importante pour garantir le caractère libéral d'une société. C'est par elle que peut, entre autres, être vaincue l'atomisation de la société, qui, si elle n'était pas combattue, livrerait cette dernière aux ambitions du premier despote venu.

1. Introduction

Dans le livre, par ailleurs excellent, qu'il a consacré à Benjamin Constant et à la genèse du libéralisme moderne¹, Stephen Holmes ne parle pratiquement pas de la question de la religion dans l'œuvre de Constant. À première vue, cela peut paraître étrange, car s'il est une question à laquelle Constant s'est intéressé, tout au long de sa vie, c'est bien la question de la religion. Les deux volumes *Du polythéisme romain*, et plus encore les cinq tomes *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* sont là pour témoigner de l'intérêt que Constant portait aux questions religieuses². Cela étant, il convient de se demander pourquoi Holmes, qui connaît l'œuvre de Constant sur le bout des doigts, ne parle pratiquement pas du rôle de la question religieuse dans l'œuvre du grand penseur – et acteur – libéral français.

Deux raisons, liées entre elles, expliquent ce fait. Tout d'abord, Holmes se propose pour objectif de dégager la pensée *politique* de Constant. S'il veut reconstruire cette pensée politique, c'est pour montrer qu'aux yeux de Constant «l'attitude anti-libérale pour le civisme à l'antique est à la fois inopportune

¹ S. HOLMES, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale, Yale University Press, 1984. Nous citerons d'après la traduction française *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, trad. O. Champeau, Paris, P.U.F., 1994.

² *Du polythéisme romain* a été publié pour la première fois en 1833. Les cinq tomes de *De la religion* ont été publiés respectivement en 1824 (t. I), en 1825 (t. II), en 1827 (t. III), et en 1831 (t. IV et V).

et dangereuse dans le monde moderne»³. Cette idée que le civisme à l'antique est à la fois inopportun et dangereux est aussi partagée par Holmes. En défendant le libéralisme de Constant, Holmes, rejoignant sur ce point entre autres Michael Walzer⁴, se démarque de philosophes comme Benjamin Barber⁵ qui en appellent à un retour à l'engagement total des individus dans le cadre d'une démocratie radicale. Non pas que Holmes plaide pour un retrait total de l'individu hors du politique, au contraire. Pour lui, et Constant lui livre le point de départ, il faut éviter l'extrême du tout-politique – la liberté, des anciens – aussi bien que l'extrême du tout-privé, – la liberté, des modernes. Aux yeux de Holmes, Constant a plaidé, pour une synthèse de la liberté, des anciens et de la liberté, des modernes.

Holmes veut donc reconstruire la pensée *politique* de Constant. Cela n'explique toutefois pas encore suffisamment pourquoi il ne tient pas, ou guère, compte de la pensée religieuse de Constant. Il pourrait en effet s'avérer que la pensée politique et la pensée religieuse s'interpénètrent chez Benjamin Constant⁶. Dans ce cas, il faudrait aussi tenir compte de cette dernière lorsque l'on analyse le libéralisme politique de Constant. En fait, Holmes rejette l'idée que la pensée religieuse de Constant puisse entretenir une quelconque relation avec sa pensée politique. Vers la fin de son livre, il affirme assez péremptoirement : «Quoique convaincu de l'importance de la religion sur le plan humain, Constant niait qu'elle eût la *moindre importance* politique»⁷.

Dans cette contribution, il ne s'agit pas de mettre en question le projet de Holmes, c'est-à-dire le projet d'une reconstruction de la philosophie politique

³ S. HOLMES, *op. cit.*, p. 6.

⁴ Voir, par exemple, M. WALZER, *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Harvard, Cambridge University Press, 1970.

⁵ Actuellement conseiller politique de Bill Clinton, B. BARBER s'est fait connaître par son livre *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 1984. Il y plaide pour un engagement massif des citoyens dans la vie politique de leur pays.

⁶ La thèse d'une telle interpénétration du politique et du religieux chez Constant n'est d'ailleurs pas neuve. Ainsi Kurt Kloocke qui, dans sa biographie intellectuelle de Constant, affirme que «la pensée politique et la pensée religieuse sont pour lui indissolublement liées (K. KLOOCKE, *Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle*, Genève, Droz, Genève et Paris, 1984, p. 179). B. Fontana insiste également sur le fait que «le idee di Constant sulla religione costituivano una parte essenziale della sua teoria politica» (B. FONTANA, *Benjamin Constant e il pensiero post-rivoluzionario*, Milan, Baldini e Castoldi, 1996, p. 133. Il s'agit là de la traduction italienne d'un livre paru en anglais en 1991). Plus récemment, Tzvetan Todorov a à nouveau montré l'importance que Constant accordait à la religion pour la préservation du contrat social (T. TODOROV, *Benjamin Constant. La passion démocratique*, Paris, Hachette, 1997). Si la thèse défendue dans notre article n'est donc pas nouvelle, nous pensons néanmoins analyser de manière plus précise que ne le font les trois auteurs mentionnés les liens entre la religion et la politique chez Constant. En outre, nous plaçons les idées de Constant sur ce lien entre politique et religion dans le contexte de la philosophie politique libérale de Hobbes à Tocqueville afin de montrer que Constant est tributaire d'un courant de pensée qui insiste sur le rôle de la religion pour la réalisation du projet libéral.

⁷ S. HOLMES, *op. cit.*, p. 317-318, c'est nous qui soulignons.

de Constant en vue de contrer, d'une part, les nostalgiques d'un retour au civisme antique et, d'autre part, les tendances «privatistes» d'un désinvestissement politique. Ce que nous voudrions faire, c'est montrer que, contrairement à ce qu'affirme Holmes, la religion, chez Constant, n'a pas seulement une importance sur le plan privé, de l'individu, mais qu'elle a aussi une importance politique. Nous procéderons en quatre étapes. D'abord, nous montrerons que dans le libéralisme politique avant Constant, des auteurs comme Locke ou Montesquieu insistaient sur le rôle politique de la religion. Puis, nous discuterons la distinction que fait Constant entre le sentiment religieux et la religion institutionnalisée, ou sacerdotale. Dans un troisième temps, nous analyserons la manière dont Constant perçoit la relation entre religion et société libérale. La quatrième partie sera consacrée à ce que l'on pourrait appeler la politique religieuse de Constant.

2. *La religion chez Locke et Montesquieu*

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, le libéralisme politique naît et se développe dans une culture qui est encore fortement imprégnée de valeurs religieuses. Pour beaucoup de penseurs de cette époque, la liberté que les hommes sont en train de conquérir ne peut subsister et se développer harmonieusement que si elle s'inscrit dans une conception de l'homme et du monde qui fait référence à une transcendance religieuse. Là où la foi disparaît, l'ombre du Léviathan se profile à l'horizon. L'auteur du *Léviathan* a d'ailleurs été l'un des tout premiers à le reconnaître. J'en veux pour preuve le passage suivant tiré du *De Cive* :

[C]ar c'est là vraiment que Dieu règne, où l'on obéit aux lois, non pour la crainte des hommes, mais pour la révérence que l'on porte à sa majesté. Certainement, si nous étions tels que nous devrions être, ce serait là la plus belle et la meilleure forme de gouvernement. Mais les hommes qu'il faut gouverner étant si déréglés que nous les voyons, il est nécessaire qu'il y ait dans l'État une puissance politique qui ait le droit et les forces pour le (*sic*) contraindre⁸.

Rappelons que, pour Hobbes, les lois de nature sont, en tant que *lois*, d'origine divine. Elles énoncent les conditions permettant une coopération fructueuse entre les individus. Dans l'état de nature, ces lois ne sont pas respectées, car, pour le dire avec Hobbes, les hommes n'y sont pas comme ils devraient être. Cela étant, il faut qu'une puissance politique garantisse le respect des lois de nature. Si l'on pouvait inspirer à tous les hommes une révérence pour la majesté divine, la puissance politique incarnée par le souverain deviendrait inutile. Deux siècles avant Alexis de Tocqueville, Hobbes

⁸ T. HOBBS, *Le citoyen ou Les fondements de la politique*, éd. S. Goyard-Fabre, trad. S. Sorbière, Paris, Flammarion, 1982, Section troisième, chapitre XVI, paragraphe XV, p. 293.

a, du moins implicitement, admis que les hommes ont deux options : ou bien ils ont la foi et ils peuvent vivre libres, ou bien ils n'ont pas la foi et ils doivent se soumettre au Léviathan⁹.

Chez Locke, également, nous retrouvons une allusion à ce que j'appellerais volontiers la vertu anti-absolutiste de la religion. Dans sa *Lettre sur la tolérance*, il énumère les groupes qui ne doivent pas bénéficier de la tolérance. Dans cette liste, nous voyons aussi apparaître les athées. Voici ce que Locke, écrit :

Quatrièmement enfin, ceux qui nient l'existence d'une puissance divine ne doivent être tolérés en aucune façon. La parole, le contrat, le serment d'un athée ne peuvent former quelque chose de stable et de sacré, et cependant ils forment les liens de toute société humaine ; au point que, la croyance en Dieu elle-même supprimée, tout se dissout¹⁰.

L'argument de Locke est clair. Exposons brièvement son articulation. Les contrats forment la base de toute société. Les hommes ne s'engagent contractuellement que là où ils savent que les contrats seront honorés. On ne peut faire confiance à un athée pour qu'il honore ses contrats. Donc : une société d'athées ne saurait subsister. À moins que, et même si Locke ne le dit pas, nous pouvons supposer qu'il le sous-entend, à moins que les hommes ne se soumettent à une puissance politique dotée d'un tel pouvoir qu'elle peut inspirer tant de crainte aux individus qu'ils honoreront toujours leurs contrats. En d'autres mots : là où Dieu cesse d'être le garant des contrats, l'État doit le devenir. Or le libéral qu'est Locke ne saurait voir sans crainte l'État accumuler les pouvoirs afin d'être en mesure de garantir le respect des contrats et par là la stabilité sociale. Pour éviter l'avènement du Léviathan, Locke en appelle donc à l'intolérance vis-à-vis des athées. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'argument de Locke pour l'intolérance vis-à-vis des athées est un argument foncièrement libéral. C'est au nom du libéralisme que Locke peut proposer une mesure qui semble contraire à l'esprit du libéralisme. Dans une société libérale, les athées nourrissent le despotisme, alors que la religion nourrit la liberté sociale et politique.

Cet argument soulève, on s'en doute, beaucoup de questions. Notamment la prémisse concernant le comportement des athées en matière de contrats semble exprimer un préjugé, généralement répandu à l'époque de Locke, plutôt qu'une observation sociologique dûment établie. Mais peu importe, ici, la

⁹ Tocqueville est formel : «Pour moi, je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique ; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie» (A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1961, t. I, vol. 2, Première partie, chapitre V, p. 29). Sur le rôle politique de la religion chez Tocqueville, voir N. CAMPAGNA, *Démocratie, vertu et religion*, Luxembourg, Publications du Centre Universitaire de Luxembourg, 1998.

¹⁰ J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, texte latin et traduction française par R. Polin, texte édité par R. Klibansky, Paris, P.U.F., 1995, édition revue, p. 83.

vérité de l'argument lockien. Ce que nous voulions montrer, c'est que Locke pensait qu'une communauté libérale ne pouvait prospérer que dans une culture religieuse.

Au milieu du XVIII^e siècle, Montesquieu reprendra le thème du rôle politique de la religion. Comme il l'annonce lui-même, il ne se veut «point théologien, mais écrivain politique»¹¹. Il ne s'intéresse donc pas à la vérité de la religion, mais à son utilité. Mais s'il n'est «point théologien», il n'est point psychologue non plus, c'est-à-dire que l'utilité à laquelle il s'intéresse n'est pas, pour parler avec Holmes, l'utilité de la religion sur le «plan humain», donc privé. Ce qui l'intéresse, c'est l'utilité sociale de la religion. Je n'entrerai pas ici dans le détail de l'analyse de Montesquieu¹², car cette analyse s'étend sur deux livres, soit une quarantaine de pages, de son œuvre principale. Je me contenterai d'un passage qui montre que pour Montesquieu également, la religion jouait un rôle important dans la préservation de la société libérale. Dans le chapitre intitulé «Comment la force de la religion s'applique à celle des lois civiles», Montesquieu note :

Comme la religion et les lois civiles doivent tendre principalement à rendre les hommes bons citoyens, on voit que, lorsqu'une des deux s'écartera de ce but, l'autre y doit tendre d'avantage : moins la religion sera réprimante, plus les lois civiles doivent réprimer¹³.

Cette affirmation vaut indépendamment des types de gouvernement. Qu'il s'agisse d'une république, d'une aristocratie ou d'une monarchie¹⁴, ce qui n'est plus réprimé par la religion doit l'être par les lois civiles. Il va sans dire que ce n'est pas seulement la perte du caractère réprimant de la religion qui est visé ici, mais aussi l'érosion de la foi. Que la religion, pour s'adapter à l'air du temps, se «libéralise» ou que les fidèles perdent la foi et deviennent agnostiques ou athées, le résultat sera le même : la société s'engage sur la voie d'une plus grande répression politique, les lois étant l'instrument par lequel le pouvoir politique organise et maintient la cohésion sociale. Cela étant, on comprendra qu'une société libérale aura tout intérêt à préserver ses ressources religieuses intactes, car si elle les laisse dépérir, elle se verra condamnée, si elle veut continuer à fonctionner, à accroître les pouvoirs de l'État.

Comme on le voit, chez les deux grands auteurs libéraux qu'étaient Locke et Montesquieu, la religion avait une importante fonction politique. Elle était

¹¹ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, t. II, livre XXIV, chapitre 1, p. 139.

¹² Je l'ai fait dans N. CAMPAGNA, «Montesquieu, le libéralisme et la religion». Il s'agit d'une conférence faite en mai 1998 à l'Institut Grand-Ducal des Sciences Morales et Politiques. Elle paraîtra en 1999 dans les publications de l'Institut.

¹³ MONTESQUIEU, *op. cit.*, vol. II, livre XXIV, chapitre 16, p. 149.

¹⁴ Pour un État despotique, la situation est un peu plus complexe, car ce type d'État ne connaît pas de lois fixes. Cela étant, le rôle politique que doit y jouer la religion consiste précisément à introduire un élément de stabilité dans un univers qui, sinon, serait soumis aux caprices du despote.

ni plus ni moins que la garante de la société libérale, c'est-à-dire de cette société qui pensait que loin de perturber l'ordre social, la liberté des individus contribuait à son développement. Cette liberté devait, toutefois, accepter les restrictions qui lui étaient imposées par la religion.

3. *Sentiment religieux et religion institutionnalisée*

C'est devant l'arrière-fond de ce lien entre société libérale et religion que nous voudrions aborder l'analyse des thèses de Benjamin Constant. Ce qui est indéniable, et nous venons de le montrer, c'est que les libéraux avant Constant ont affirmé l'importance politique de la religion. Selon Holmes, Constant l'aurait nié. Si Holmes devait avoir raison, Constant aurait abandonné l'une des prémisses centrales du libéralisme classique tel que nous le trouvons chez Locke ou Montesquieu.

Avant d'aborder la question de la fonction politique de la religion chez Constant, je voudrais d'abord dire quelques mots sur le sentiment religieux et sur la distinction que Constant fait entre les religions libres et les religions sacerdotales. Dans son article «Du développement progressif des idées religieuses»¹⁵, Constant fait en effet une distinction entre deux types de religion. D'une part, il y a les religions qu'il appelle libres. Elles évoluent avec les «lumières» et cette évolution se fait aux yeux de tous. En d'autres termes, elles adaptent d'elles-mêmes leurs dogmes de telle façon que ceux-ci ne heurtent jamais l'intelligence. De ce fait, celle-ci ne se sent jamais portée à se révolter contre la religion. Les religions sacerdotales, par contre, sont caractérisées par des dogmes immobiles. Ces religions ne s'adaptent pas aux progrès de l'intelligence, ce qui, à la longue, leur est fatal, car elles finissent par être rejetées, l'intelligence humaine ne souffrant pas de se voir imposer des croyances qui ne lui apparaissent pas comme évidentes. Ne pouvant plus s'imposer par la conviction, elles doivent recourir à la coercition, chose que les hommes ne supportent pas.

Pour Constant, c'est le sacerdoce, c'est-à-dire la hiérarchie religieuse, qui constitue l'obstacle principal à l'évolution libre des religions. Le sacerdoce développe donc un intérêt contraire à l'intérêt de la religion. Cet intérêt, c'est, avant tout, un intérêt de domination. Le clergé, se sert de la religion pour soumettre le peuple. Mais le peuple n'est pas dupe et il se met à haïr une religion qui «s'est transformée entre les mains de l'autorité en institution menaçante»¹⁶ et il considère comme niaiserie une religion dont on veut lui imposer les dogmes.

¹⁵ B. CONSTANT, «Du développement progressif des idées religieuses» in B. CONSTANT, *De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques*, textes édités par M. Gauchet, Paris, Librairie Générale Française, 1980.

¹⁶ B. CONSTANT, *Principes de politique* (1815) in B. CONSTANT, *De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques*, op. cit., p. 397.

Cela étant, on comprendra que dans son article sur le développement progressif des idées religieuses, Constant, protestant lui-même, loue le protestantisme d'avoir délivré le christianisme des chaînes que lui avait imposées le catholicisme. Dans l'évolution des religions, le protestantisme semble marquer une nouvelle étape, et qui plus est une étape décisive, car avec lui l'esprit de liberté fait aussi son entrée dans le monde religieux. Du fétichisme des sauvages au protestantisme, en passant par le polythéisme et le catholicisme, le chemin a été long, mais il semble avoir abouti à une religion qui est en harmonie avec le sentiment religieux.

Ce dernier occupe une place centrale dans l'œuvre de Constant. Ce sentiment est un sentiment assez vague qui ne se laisse pas conceptualiser. Parlant de son propre «coin de religion», Constant affirme qu'il est «tout en sentiment, en émotions vagues : il ne peut se réduire en système»¹⁷. Le sentiment religieux n'est rien d'autre qu'une appréhension vague, mais pouvant néanmoins être forte, d'une transcendance.

Constant ne s'exprime pas de manière univoque sur la question de l'universalité de ce sentiment. Si dans son essai sur le développement progressif des idées religieuses, il affirme de manière catégorique que «la religion est un sentiment inhérent à l'homme»¹⁸, ses *Principes de politique* envisagent l'existence d'un homme dénué, d'un tel sentiment.

Je n'aurais pas mauvaise opinion d'un homme éclairé, si on me le présentait comme étranger au sentiment religieux ; mais un peuple incapable de ce sentiment, me paraîtrait privé d'une faculté précieuse, et déshérité par nature¹⁹.

Pour Constant, «il y a des hommes dont l'esprit est la partie principale, et ne peut céder qu'à une évidence complète»²⁰, évidence que le sentiment religieux ne saurait leur procurer. On pourrait éventuellement dire que ces hommes satisfont leur sentiment religieux en érigeant la raison en nouvelle divinité.

Le sentiment religieux apporte plusieurs bienfaits aux particuliers. C'est là «l'importance de la religion sur le plan humain» dont parle Holmes. Pour Constant, la religion est «la compagne fidèle, l'ingénieuse et infatigable amie de l'infortune», elle est la «consolatrice du malheur»²¹. Dans un article intitulé

¹⁷ B. CONSTANT, *Journal*, in B. CONSTANT, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 469.

¹⁸ B. CONSTANT, «Du développement progressif des idées religieuses», *op. cit.*, p. 531.

¹⁹ B. CONSTANT, *Principes de politique* (1815), *op. cit.*, p. 396. Dans sa grande étude sur la religion, Constant estime que le sentiment religieux est une loi fondamentale de la nature humaine et qu'il correspond à un besoin profond éprouvé par l'homme (B. CONSTANT, *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Livre premier [suivi d'extraits des autres livres], Lausanne, Bibliothèque romande, 1971, p. 30 sq.).

²⁰ B. CONSTANT, *Principes de politique* (1815), *op. cit.*, p. 395.

²¹ *Ibid.*, p. 394.

«Christianisme» et publié, en avril 1825 dans l'*Encyclopédie Moderne*, Constant décrit le passage du polythéisme au théisme. Il y affirme :

Il n'est pas toujours sûr que telle religion fasse du bien, pendant qu'on y croit, mais il est sûr que toute religion fait du mal, quand on n'y croit pas²².

Lors de cette période de transition, alors que le christianisme n'existait pas encore et que le polythéisme ne régnait déjà plus sur les âmes, «la misère du doute faisait rejeter les jouissances d'une foi sincère»²³. La naissance du Christ est perçue comme le geste d'une pitié céleste qui serait venue à la rescousse des hommes à un moment où ceux-ci semblaient condamnés aux misères du doute. La religion donne espoir aux hommes, elle les reconforte dans leur malheur et leur fait entrevoir un avenir meilleur. En ce sens, Holmes a parfaitement raison d'affirmer que pour Constant la religion, et plus particulièrement le sentiment religieux ressenti de l'intérieur et non pas un quelconque ensemble de dogmes imposés de l'extérieur, a une importance sur le plan humain. Ce n'est pas cette première partie de sa thèse que nous voulons réfuter, au contraire. Ce qu'il nous importe de montrer, c'est que, chez Constant, la religion n'a pas uniquement de l'importance sur le plan humain, mais qu'elle en a aussi sur le plan politique.

4. *Religion et société libérale*

Commençons par un passage de Constant qui semble donner raison à Stephen Holmes. Dans ses *Principes de Politique*, Constant affirme que la religion ne doit pas être réduite au rang de fortifiant des lois pénales, de «supplément de la potence et de la roue»²⁴. Pour Constant, on rend un très mauvais service à la religion en «la représentant *surtout* comme utile»²⁵.

Ces affirmations de Constant appellent plusieurs commentaires. D'une part, Constant a parfaitement raison d'affirmer que la religion ne doit pas être réduite au rôle de fortifiant des lois pénales. Notons d'ailleurs que même Hobbes ne parle pas de la *crainte* de Dieu, mais de la *révérence* qu'on lui porte. La religion ne doit donc pas accroître la crainte de violer les lois en nous faisant miroiter

²² B. CONSTANT, «Christianisme» in *Benjamin Constant publiciste 1825-1830*. Articles publiés par Ephraïm Harpaz, Paris/Genève, Champion/Slatkine, 1987, p. 41.

²³ *Ibid.*, p. 43.

²⁴ B. CONSTANT, *Principes de politique* (1815), *op. cit.*, p. 401.

²⁵ *Ibid.* C'est nous qui soulignons. Dans sa grande étude sur la religion, Constant développe trois arguments contre une vue purement utilitaire de la religion. Il affirme, premièrement, qu'«en ne perdant jamais de vue que la religion doit être utile, on dégrade la religion». Dans son deuxième argument, il constate que «l'homme n'en est pas plus religieux parce qu'on lui dit que la religion est utile». Et troisième argument : «L'utilité de la religion sert de prétexte à ceux qui gouvernent pour faire violence aux consciences de ceux qui sont gouvernés» (B. CONSTANT, *De la religion....., op. cit.*, p. 104). Une vue purement utilitariste est donc mauvaise pour la religion, inefficace et dangereuse pour la liberté.

une sanction dans l'au-delà, mais elle doit nous apprendre le respect, ce dernier étant incompatible avec la crainte. Les hommes, s'ils étaient comme ils devraient être, n'obéiraient pas aux lois de nature parce qu'ils *craignent* Dieu, mais parce qu'ils le *respectent*.

Cela dit, qu'en est-il de l'affirmation que la religion est utile pour apprendre le respect aux hommes? Constant lui-même note que la religion nous permet de dépasser «l'instinct habituel de notre égoïsme»²⁶. Nuit-on à la religion en affirmant qu'elle est utile pour nous apprendre ou nous réapprendre à éprouver des sentiments nobles et généreux, des sentiments qui nous permettent de transcender notre égoïsme habituel? À ce sujet, les remarques de Constant sur le rapport entre religion et morale doivent être prises en considération.

Si nous concevons la morale comme un système de valeurs et de normes qui sont entre autres caractérisées par le fait qu'elles transcendent la sphère de nos intérêts, alors nous pouvons dire que la religion, c'est-à-dire le sentiment religieux, est favorable à la morale. Est-ce à dire qu'il ne saurait y avoir de morale sans religion? Constant ne va pas si loin. Comme nous l'avons déjà vu, il estime que des hommes très éclairés peuvent se passer du sentiment religieux. À ce sujet, Constant distingue une morale commune et une morale élevée.

Il y a une morale commune fondée sur le calcul, sur l'intérêt, sur la sûreté, et qui peut à la rigueur se passer de la religion. Elle peut s'en passer dans le riche, parce qu'il réfléchit ; dans le pauvre, parce que la loi l'épouvante, et que d'ailleurs ses occupations étant tracées d'avance, l'habitude d'un travail constant produit sur sa vie l'effet de la réflexion ; mais malheur au peuple qui n'a que cette morale commune! C'est pour créer une morale plus élevée que la religion me semble désirable : je l'invoque, non pour réprimer les crimes grossiers, mais pour ennoblir toutes les vertus²⁷.

Pour mieux comprendre ce qui pourrait se cacher derrière le malheur au peuple, je voudrais encore citer un court passage tiré du premier tome *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Envisageant une société sans religion, Constant écrit :

Alors tous les liens sont brisés ; le droit n'existe plus ; le devoir disparaît avec le droit ; la force est déchaînée ; le parjure fait de la société un état permanent de guerre et de fraude²⁸.

²⁶ B. CONSTANT, *Principes de politique* (1815), *op. cit.*, p. 394.

²⁷ *Ibid.*, p.401.

²⁸ Cité d'après T. TODOROV, *op. cit.*, p. 147. Ce passage semble démentir la thèse de Biancamaria Fontana selon laquelle Constant ne condamne pas l'athéisme comme doctrine antisociale (B. FONTANA, *op. cit.*, p. 145). La critique que Constant adresse à l'athéisme se situe à plusieurs niveaux. Premièrement, l'athéisme laisse l'individu sans consolation. Deuxièmement, l'athéisme est antisocial, car il conduit à la dissolution des liens sociaux fondés sur le contrat. Troisièmement, l'athéisme est antilibéral, car il empêche l'émergence de l'esprit de liberté nécessaire pour garantir la survie d'une société libérale.

On ne peut s'empêcher de rapprocher ce passage du passage de Locke cité, plus haut. Comme Locke avant lui, Constant estime également que la disparition de la religion est synonyme d'anarchie, qu'elle nous ramènera à une sorte d'état de nature. Certes, cet état de nature se développera à l'intérieur d'un État déjà constitué, obligeant par là cet État à recourir à des moyens tyranniques pour restaurer l'ordre, condition nécessaire de la liberté. En outre, si les gouvernants sont aussi athées, ce sera l'État de droit en tant que tel qui disparaîtra. Si tel est le cas, Constant a raison de dire qu'une société qui ne connaît pas de morale fondée sur la religion est vouée aux pires malheurs. La morale commune, uniquement fondée sur le calcul, n'est pas à même de garantir l'ordre social. Cette affirmation est notamment expliquée par le fait qu'il est souvent dans notre intérêt de ne pas honorer un contrat ou de ne pas tenir une promesse. Si, dans ce genre de cas, nous suivons la morale utilitariste, car c'est d'elle qu'il s'agit, nous n'honorons pas notre contrat et nous ne tiendrons pas notre promesse. Or les contrats et les promesses forment le sol nourricier de la société libérale. L'alternative est alors la suivante : retour à l'anarchie ou instauration d'un pouvoir assez puissant pour faire en sorte que tous les contrats soient honorés et que toutes les promesses soient tenues. Ce qui devait être une société fondée sur la liberté devient ainsi une société fondée sur la contrainte. Là où la volonté ne connaît plus de limitation intérieure, il faut lui imposer une limitation extérieure.

Il y a encore un autre aspect qu'il convient de relever. La religion ne pousse pas seulement les hommes à honorer leurs contrats et à respecter leurs promesses, mais elle les pousse aussi à se sacrifier pour la liberté.

L'époque où le sentiment religieux disparaît de l'âme des hommes est toujours voisine de celle de leur asservissement. Des peuples religieux ont pu être esclaves : aucun peuple irréligieux n'est demeuré libre. La liberté ne peut s'établir, ne peut se conserver, que par le désintéressement, et toute morale étrangère au sentiment religieux ne saurait se fonder que sur un calcul. Pour défendre la liberté, on doit savoir immoler sa vie, et qu'y a-t-il de plus que la vie, pour qui ne voit au-delà que le néant? ²⁹

Comme on le voit, la religion a donc bien une fonction politique. Elle ne doit pas jouer le rôle de fortifiant des lois pénales ; au contraire, elle doit précisément éviter une intervention législative toujours plus grande dans la société civile. Que ce soit au niveau du droit civil ou du droit pénal, la religion doit faire en sorte que les hommes puissent rechercher leur bonheur autant que possible à l'abri des interventions du législateur et de l'administration. Or pour que cela soit possible, il faut que les hommes aient un sentiment du sacré. Là où les hommes ne respectent leurs engagements qu'aussi longtemps que cela est dans leur intérêt, ce n'est pas une société libérale, mais le Léviathan qui se profile à l'horizon. Par contre, là où les hommes conçoivent leurs engage-

²⁹ B. CONSTANT, *De la religion...*, *op. cit.*, p. 87.

ments comme quelque chose de sacré, une intervention massive de l'État pour assurer le respect de ces engagements devient inutile. D'un autre côté, là où les hommes ne conçoivent leur liberté qu'en termes d'utilité, ils seront prêts à l'abandonner pour jouir de biens matériels dans la sécurité et le calme. Ce n'est que lorsque les hommes perçoivent la liberté comme quelque chose de sacré qu'ils sont prêts à sacrifier la jouissance et la tranquillité, voire leur propre vie, pour la liberté.

5. *La politique religieuse de Constant*

Nous avons vu que Locke, malgré, son appel à la tolérance, pouvait aussi se montrer intolérant, par exemple à l'égard des athées, mais également à l'égard des catholiques ou des musulmans. Constant, pour sa part, plaide pour une tolérance absolue en matière de croyances : «L'autorité ne doit jamais proscrire une religion, même quand elle la croit dangereuse»³⁰. Si l'autorité politique ne doit jamais proscrire une religion, elle peut, voire doit veiller à ce que les actes des adhérents aux différentes croyances religieuses soient conformes aux lois du pays. En d'autres termes, même si Constant plaide pour une tolérance absolue en matière de croyances, il exclut une tolérance absolue en matière d'actions. Pour prendre un exemple : on ne doit pas interdire à quelqu'un de croire que la divinité requiert des sacrifices humains, mais on peut et doit interdire de manière catégorique la pratique des sacrifices humains. Pour Constant, «la pensée de l'homme est sa propriété, la plus sacrée»³¹, et de ce fait ce serait un crime que de la violer. C'est là son argument de principe contre toute intervention politique en matière de croyances. À cela s'ajoute un deuxième argument : le gouvernement n'a que peu de prises sur les croyances. Donc même s'il voulait légiférer en matière de croyances, l'État ne pourrait que difficilement mettre en application cette législation, car le contrôle des croyances lui échappe. Certes, il peut contrôler l'*expression* des croyances, mais celle-ci ne l'instruit pas de manière sûre quant au contenu des croyances elles-mêmes. L'instauration d'un contrôle des croyances peut facilement faire naître une nation d'hypocrites. À ces deux arguments vient s'en ajouter un troisième : «De quelque manière qu'un gouvernement intervienne dans ce qui a rapport à la religion, il fait du mal»³². Une intervention du gouvernement n'est donc pas seulement inadmissible d'un point de vue moral, elle n'est pas seulement inefficace, mais elle est en plus pernicieuse. Pernicieuse pour le gouvernement, mais aussi pernicieuse pour la religion dont les croyances sont privilégiées, car elle fera l'objet d'attaques et perdra sa crédibilité.

³⁰ B. CONSTANT, *Principes de politique* (1815), *op. cit.*, p. 405.

³¹ *Ibid.*, p. 406.

³² *Ibid.* p. 398.

Ces propos pourraient laisser penser que Constant se range du côté de ceux qui refusent que l'État aide les religions de quelque manière que ce soit. Or tel n'est pas le cas, tout au contraire. Quelques pages seulement après avoir écrit que le gouvernement fait toujours du mal en intervenant dans ce qui a rapport à la religion, Constant plaide pour une aide financière des pouvoirs publics aux différents groupes religieux. La phrase par laquelle il conclut ses propos sur la religion dans les *Principes de politique* mérite d'être citée : «Il en est de la religion comme des grandes routes : j'aime que l'État les entretienne, pourvu qu'il laisse à chacun le droit de préférer les sentiers»³³.

Pourquoi Constant aime-t-il que l'État entretienne les religions, alors que quelques pages plus tôt, il avait encore affirmé, que ce n'est pas au gouvernement à rétablir la religion, mais que celle-ci «doit se rétablir seule par le besoin que l'homme en a»?³⁴ Et comment l'État doit-il entretenir la religion?

Selon Constant, l'État doit salarier les prêtres de toutes les «communions qui sont un peu nombreuses»³⁵. S'il exclut les petites sectes naissantes, c'est parce qu'il estime que celles-ci sont portées par une telle ferveur qu'elles peuvent subsister et se développer par elles-mêmes. Il n'en va toutefois pas ainsi pour les grandes religions établies. Si l'État ne subventionnait pas celles-ci, il faudrait que les adhérents les subventionnent. Or, pour Constant, on ne peut pas compter sur une telle subvention par les adhérents, car ceux-ci pourraient refuser de verser de l'argent en faveur de la religion à laquelle ils adhèrent. Placés devant l'alternative «Un franc pour Dieu ou un franc pour moi», beaucoup pourraient, en effet, choisir la deuxième branche de l'alternative, car c'est elle qui leur apporte le plus grand profit immédiat.

Mais, dira-t-on, un financement obligatoire par le biais de l'État ne serait-il pas perçu comme injuste? Non, si certaines conditions sont remplies. Parmi celles-ci, il y en a une qui est très importante : il ne faut pas qu'une communauté religieuse soit très nombreuse et les autres communautés relativement peu nombreuses. Ainsi, supposons que nous ayons trois communautés religieuses «qui sont un peu nombreuses» et qui peuvent donc bénéficier d'une aide publique. Supposons, en outre, que chaque communauté ait un prêtre par 1000 adhérents, ce chiffre pouvant être fixé par une loi. La communauté A compte 300000 adhérents et donc 300 prêtres, la communauté B compte 100000 adhérents et 100 prêtres, et la communauté C compte 10000 adhérents et 10

³³ *Ibid.* p. 407. Notons toutefois que dans un texte rédigé vers 1804, Constant estimait qu'il était injuste de salarier les ministres du culte, car par là on obligeait les individus, par le biais des impôts qu'ils payaient, à soutenir financièrement des opinions qu'ils ne partageaient pas. Et à ceux qui seraient tentés de comparer la religion aux hôpitaux et aux grandes routes, qui sont eux, financés par l'État, Constant objecte que l'on ne peut pas abuser de ces choses, alors que l'on peut bien abuser de la religion. Pour Constant, l'État ne doit pas subvenir aux besoins religieux des hommes (B. CONSTANT, *Deux chapitres inédits de l'esprit des religions (1803-1804)*, textes publiés par P. Thompson, Neuchâtel et Genève, Université de Neuchâtel et Librairie Droz, 1970, p. 144 sq.).

³⁴ B. CONSTANT, *Principes de politique* (1815), *op. cit.*, p. 399.

³⁵ *Ibid.*, p. 407.

prêtres. Nous avons donc 410 prêtres en tout. Nous supposons que chaque citoyen verse 410 francs pour la religion, soit 1 franc par prêtre. Le problème est clair : un adhérent à la communauté A verse 300 francs pour subventionner sa communauté, 100 francs pour subventionner la communauté B et 10 francs pour subventionner la communauté C, mais un membre de la communauté C verse 300 francs pour subventionner la communauté A, 100 francs pour subventionner la communauté B et 10 francs pour subventionner sa propre communauté. En d'autres mots, il contribue beaucoup plus au financement des autres communautés religieuses qu'au financement de la sienne. Une telle situation peut facilement être perçue comme injuste par l'adhérent à la communauté C, et celui-ci pourrait refuser de contribuer aux dépenses religieuses globales. Pour lui, il serait plus rationnel de verser directement 100 francs à sa propre communauté religieuse : sa communauté y gagnerait et il y gagnerait également.

Constant est parfaitement conscient des problèmes de justice distributive auxquels son système peut donner lieu. Il voit très bien qu'il présuppose un grand nombre de communautés dont aucune n'aurait une prépondérance absolue en termes d'adhérents. Ce n'est que si cette condition est remplie que «le fardeau devient égal pour tous, et au lieu d'être un privilège, c'est une charge commune et qui se répartit «également»³⁶.

Ce n'est pas là le seul argument qui parle en faveur d'une multitude de sectes. Constant estime en effet que «quand les sectes sont très nombreuses dans un pays, elles se contiennent mutuellement, et dispensent le souverain de transiger avec aucune d'elles»³⁷. La présence d'un grand nombre de sectes est donc un gage de paix religieuse.

Constant veut donc que l'État salarie les prêtres pour pallier les déficiences d'un financement volontaire du clergé, ou mieux, des différents clergés. En salariant ainsi les prêtres, l'État déclare en outre que la «communication n'est pas interrompue, et que la terre n'a pas renié le ciel»³⁸. En d'autres mots, la mesure visant à salarier les prêtres a aussi une valeur symbolique : elle doit montrer à l'homme qu'il y a encore autre chose que les biens et les jouissances terrestres. C'est, si l'on veut, un *memento Dei*.

La politique religieuse de Constant n'est donc pas une politique de neutralité, ou d'indifférence, mais une politique d'impartialité. L'État ne se désintéresse pas du sort des communautés religieuses, mais il s'intéresse de manière égale au sort de chacune d'entre elles, pour peu qu'elles soient «un peu nombreuses». Et s'il le fait, ce n'est pas seulement parce que l'homme privé a besoin de la religion, mais c'est aussi parce que la religion a une fonction sociale et politique à jouer. Pour reprendre la comparaison avec les routes : de même que les grandes routes contribuent à notre bonheur personnel

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 404.

³⁸ *Ibid.* p. 407.

en nous permettant de voyager confortablement tout en contribuant au développement économique du pays, de même la religion contribue à notre bonheur personnel en nous apportant certaines consolations tout en contribuant au développement politique du pays. La thèse de Stephen Holmes se trouve ainsi battue en brèche.

6. Conclusion

De Hobbes à Tocqueville, la religion apparaissait comme l'unique garantie de la morale, et la morale apparaissait comme l'unique garantie de la liberté. Pour les grands penseurs libéraux «classiques», on ne pouvait accorder la liberté aux hommes que s'ils avaient la foi. S'ils la perdaient, la liberté risquait de se transformer en licence. Or la licence signifie un retour à l'État de nature où tout est permis. Et le souverain absolu de Hobbes semble être le seul moyen pour sortir d'un tel état anarchique.

Aujourd'hui, nous avons tendance à rejeter l'idée que seule la religion est en mesure de garantir le caractère libéral d'une société. Cela tient au fait que nous estimons que la morale peut se passer de la religion. En d'autres mots, nous ne pensons plus que seuls des croyants peuvent être d'«honnêtes gens». La foi religieuse n'est donc pas une garantie nécessaire de probité morale. En outre, nous savons très bien que la foi religieuse n'est pas non plus une garantie suffisante de probité morale. Des athées peuvent être très honnêtes et des croyants peuvent être les pires crapules.

Cela étant, il nous faut voir si la société libérale dépend vraiment uniquement des ressources religieuses de ses membres. Ce qui est sûr, c'est que la société libérale dépend de certaines ressources morales. Or nous assistons actuellement à une érosion de ces ressources. Pour stopper cette érosion, certains – des sociologues (Robert Bellah), des philosophes (Jean-Jacques Wunenburger), mais aussi des hommes politiques (Bill Clinton) – affirment qu'il nous faut instaurer une sorte de nouvelle alliance entre le libéralisme et la religion³⁹.

³⁹ Dans leur grande enquête sur l'individualisme contemporain des Américains, Robert Bellah et ses collaborateurs affirment qu'une religion organisée «can be a great source of strength in reconstituting the social basis of our society», cette base sociale s'érodant toujours plus au profit d'un individualisme débridé (R. BELLAH e.a., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American life*, Berkeley, University of California Press, 1996, updated edition, p. 247). Jean-Jacques Wunenburger, de son côté, cherche à établir «une 'nouvelle alliance' entre rationalité politique et spiritualité religieuse» (J.-J. WUNENBURGER, «L'Etat démocratique et le retour du religieux» in *Éthique et droit à l'Âge démocratique*. Cahiers de philosophie politique et juridique. N° 18. Centre de publication de l'Université de Caen. Publié sous la direction de S. Goyard-Fabre. Caen, 1990, p. 221). Bill Clinton, finalement, a affirmé lors d'une allocution tenue le 23 octobre 1991, et généralement connue sous le nom de «New-covenant speech», qu'il fallait établir une nouvelle alliance entre le politique et le religieux.

Loin de moi l'intention de me moquer de ces appels, mais force est de constater, et Constant l'a bien vu, que l'avènement d'un nouvel esprit religieux ne se décrète pas. Ce n'est pas parce qu'un philosophe ou un homme politique disent qu'il faut redevenir religieux que les hommes le redeviendront. Constant aussi bien que Tocqueville après lui savent très bien que la foi doit procéder de l'intérieur. Pour ces deux penseurs, la foi religieuse était d'ailleurs constitutive de la nature humaine. C'est la croyance et non l'incrédulité, qui est, selon eux, naturelle à l'espèce humaine. Cela étant, des époques d'incrédulité ne doivent pas faire désespérer, car la nature religieuse de l'homme finira toujours par se manifester à nouveau.

Pour Constant, la religion doit rendre l'homme meilleur. Si les lois ont un effet répressif, la religion doit avoir un effet *préventif*. Pour le libéral convaincu qu'est Benjamin Constant, le législateur ne doit pas chercher à rendre l'homme meilleur par la loi. Lui confier cette tâche, c'est ouvrir la voie au despotisme et au contrôle de la pensée et des sentiments. Mais en même temps qu'il refuse d'accorder au législateur le droit de rendre les hommes meilleurs, Constant voit clairement que l'État libéral ne peut subsister que là où les hommes sont, en général, vertueux. En d'autres mots, Constant est conscient du fait qu'une communauté libérale présuppose des vertus libérales, au premier rang desquelles il y a l'amour de la liberté, et la disposition intérieure à sacrifier son bien-être, voire sa vie pour elle. Là où les hommes ne voient que leur intérêt particulier, là où ils n'agissent qu'en fonction de leurs calculs d'intérêts, les bases de la confiance réciproque s'érodent, et avec eux les bases d'une société qui a fait du contrat le fondement de la société civile. Deux voies s'offrent pour préserver ou, le cas échéant, rétablir cette confiance réciproque.

D'une part, nous avons la voie hobbesienne. Elle consiste à établir un État absolu et à faire en sorte que la crainte d'une sanction empêche les hommes de ne pas respecter les contrats. Cette voie ne transcende donc pas les limites de l'intérêt, mais elle ne fait qu'ajouter une nouvelle donnée dont le calcul des individus devra tenir compte.

D'un autre côté, nous avons la voie choisie par Constant. Celle-ci transcende la dimension du calcul utilitariste pour s'ouvrir sur la dimension du devoir, de l'obligation. Là où les individus considèrent le respect des contrats comme leur devoir, ces contrats seront respectés, et ce même lorsque ce respect entraîne des conséquences négatives pour l'un des deux contractants. De même, ce n'est que là où les individus considèrent la liberté comme un bien intrinsèque et non seulement comme une utilité, que la liberté a une chance réelle de se maintenir.

Dès lors se pose la question de savoir comment préserver en l'homme cette dimension de l'obligation. Pour Constant, la réponse est claire : grâce à la religion ou, plus exactement, grâce au sentiment religieux. C'est ce sentiment qui nous permet de transcender la dimension de l'intérêt particulier et c'est lui qui nous met en rapport avec quelque chose qui nous dépasse. Le sentiment religieux a une valeur moralisatrice essentielle, c'est-à-dire qu'il peut rendre

les hommes meilleurs. Or en rendant les hommes meilleurs, il contribue à la création des bases ou des présupposés d'une communauté libérale. Et dans la mesure où il estime que le sentiment religieux est naturel à l'homme, Constant peut se permettre d'être optimiste quant aux chances d'établir une communauté libérale durable. Chez Constant, une des conditions de possibilité d'une communauté libérale est enracinée dans la nature humaine.