

Benjamin Constant et l'Allemagne

Kurt Kloocke

I Orientations

S'il est facile et si c'est chose faite pour l'essentiel depuis un certain temps, de retracer l'historique des rapports biographiques de Benjamin Constant avec l'Allemagne, depuis le premier séjour d'études à Erlangen (1772-1773) jusqu'aux multiples voyages des Constant à Baden, où les époux se rendent pour profiter des eaux et de la société mondaine qui s'y réunit (dernier séjour : août-septembre 1829), avec les étapes importantes du jeune homme à la cour de Brunswick (1788-1794, avec des interruptions), le séjour, en compagnie de Mme de Staël, à Weimar (1803-1804) et enfin les trois années d'exil volontaire et d'études à Göttingen (1811-1813), c'est une tout autre affaire de mesurer exactement l'importance des contacts avec les milieux intellectuels allemands pour la pensée de ce cosmopolite, pour sa théorie politique et pour son ouvrage sur la religion qui est, avec la politique, la grande affaire de sa vie. Les rapports de Constant avec l'Allemagne savante seront au centre des réflexions qui vont suivre.

L'ouvrage sur la religion est la seule œuvre de laquelle on puisse dire que la pensée de Constant y prend un élan philosophique. Elle n'est pas, en dépit des apparences, une histoire des religions qui retracerait ou s'efforcerait de retracer la totalité de la matière dans toutes ses manifestations alors connues ou récemment découvertes, mais une théorie de la religion. Il s'agit d'un vaste projet de recherche et de réflexion, toujours menacé d'être submergé par des matériaux de dimensions encyclopédiques, d'un projet qui n'aurait probablement jamais vu le jour sans l'influence profonde et durable des penseurs et des érudits, des théologiens, des historiens ou des philosophes dont les travaux ont fondé la réputation de l'Allemagne protestante des Lumières.

Si nous qualifions ici les études de Constant sur la religion de théorie de la religion, nous nous engageons dans une hypothèse d'explication dont il est utile de souligner d'avance quelques éléments pour mieux cerner le but de notre essai. Nous écartons d'avance l'idée que les écrits de Constant n'ont qu'une intention historique, ne se proposant d'expliquer l'évolution des religions que dans une perspective purement historiciste. Nous proposons au contraire une lecture philosophique de cette œuvre qui utilise, pour

démontrer la plausibilité des thèses proposées, une solide érudition historique. Si notre hypothèse est exacte, elle doit pouvoir s'appliquer, avec les modifications qu'impose la nature variable des documents, à l'œuvre sur la religion dans sa totalité, qui s'offre à nous sous la forme d'un ouvrage publié par l'auteur, – les cinq volumes de *De la Religion*¹ – et de très nombreux manuscrits. La partie publiée de l'ouvrage est une œuvre qu'on peut tenir pour achevée, même si la matière qu'elle traite n'embrasse qu'une partie des matériaux rassemblés par Constant. Les deux volumes posthumes sur le polythéisme romain publiés par Matter² et les manuscrits représentent des états provisoires, inachevés, d'un statut difficile à définir, parce que ces écrits et ces manuscrits, qui appartiennent à plusieurs époques du travail de Constant, sont plus ou moins élaborés, présentent une version sensiblement différente de *De la Religion*, et se composent d'une masse impressionnante de notes, d'ébauches de livres ou de chapitres, d'extraits de lecture, de plans de composition, etc., témoignages précieux sur la genèse et sur l'élaboration progressive d'une théorie. Seuls les cahiers du «Grand Quarto bleu» font exception³. Ils offrent un état quasiment achevé de l'ouvrage en 44 livres, dont il sera question plus loin.

Nous sommes par conséquent sollicités à essayer une double lecture complémentaire, l'une systématique, l'autre génétique. Il s'agit d'une part de reconstituer les lignes de force de la doctrine philosophique qui domine la théorie, et d'autre part de retracer la genèse et le cheminement des idées principales à travers les différentes étapes du travail de recherche et de réflexion. La théorie de la religion s'efforce effectivement de présenter des vérités générales et universelles, fondées sur des axiomes anthropologiques et sur une philosophie de la subjectivité telle qu'elle a vu le jour dans l'Allemagne protestante surtout, fruit tardif, certes, de la pensée de la Réforme, qui est à la base de l'idée de liberté individuelle des temps modernes. Nous essayerons d'en retracer les grandes lignes. Mais d'autre part, la découverte des éléments essentiels de cette théorie et la définition du but des recherches dépendent de toute évidence chez Constant de facteurs extérieurs, d'impulsions parfois fortuites produites par les accidents de la vie. Lorsqu'on scrute attentivement les circonstances de la biographie de Constant, on s'aperçoit que la théorie en tant que vision d'ensemble, se développe chez lui au fur et

à mesure des recherches et à travers ces recherches, dans un dialogue avec des opinions concurrentes, voire contre le parti pris très puissant que sont les idées anti-religieuses de certains philosophes français des Lumières; et qui constitue son point de départ au moment où il se lance dans ce travail. Parfois aussi il se peut que les idées maîtresses soient trouvées comme à tâtons. Ainsi, la théorie finalement défendue est toujours le résultat d'un long processus de recherche.

Nous pensons que la description du parcours accompli par un écrivain est un premier pas vers une compréhension approfondie de son œuvre. D'où notre décision de partir de l'analyse du conditionnement des études de Constant sur la religion par l'ambiance intellectuelle des Lumières en Allemagne où il s'est vu transporté par les hasards de sa vie. Il ne s'agit pas de proposer une explication réductionniste de cause à effet. Le seul but que nous puissions poursuivre avec quelque espoir de réussir est de suggérer avec une certaine plausibilité une influence possible, essentielle pour l'éclosion de la pensée de Constant. Mais en fin de compte c'est surtout cette pensée que nous voulons présenter dans toute la richesse de ses différentes facettes qui s'exprime d'une manière manifeste dans son ouvrage sur la religion.

Pour l'historien des idées s'ajoute à ce qui vient d'être évoqué une nouvelle dimension épistémologique. Il faut, pour reconstituer la genèse d'un concept théorique, en l'occurrence la théorie de la religion de Constant, renoncer à vouloir définir des influences et des dépendances démontrables par des lectures ou des renvois explicites à des écrits, comme si les emprunts documentés par des témoignages assurés étaient la seule preuve possible et acceptable. C'est, au contraire, plutôt l'exception. Ces preuves, si elles peuvent être alléguées, ont une signification restreinte, en dépit de la commodité de la démonstration. On cherchera à les établir, si possible. Mais si les démonstrations de cette nature se révélaient être impossibles, parce que les documents qui les appuieraient font défaut (pertes de papiers; impossibilité de reconstituer le contenu d'échanges oraux) ou parce que l'auteur qu'on étudie en élimine systématiquement les traces (ce qui est le cas chez Constant), une réponse négative (l'influence n'existe pas) ne serait pas concluante. A la place des influences prouvées matériellement, on favorisera un raisonnement autrement plus important, l'idée d'une reconstitution de l'ambiance intellectuelle, de la constellation générale des théories débattues, du monde des idées où la doctrine qu'on cherche à comprendre a pu prendre son essor⁴. C'est ce que nous ferons par la suite en confrontant la

¹ *De la religion, considérée dans ses formes et ses développements*, Paris, 1824–1831.

² *Du polythéisme romain, considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne, ouvrage posthume de Benjamin Constant*, Paris, 1833.

³ Le *Grand Quarto bleu*, ou plutôt ce qui nous en reste, et la série des *Cahiers blancs* offrent la rédaction achevée, mais pas définitive de l'ouvrage sur la religion tel que Constant l'a abandonné momentanément en quittant Göttingen pour rejoindre Bernadotte. Voir Patrice Thompson, *Les écrits de Benjamin Constant sur la religion. Essai de liste chronologique*, Paris, 1998, pp. 53–99.

⁴ C'est ce qu'on désigne en allemand par le terme «Konstellationsforschung». Cette approche critique cherche à définir, à partir de la riche documentation des textes en cause, les coordonnées intellectuelles, l'espace idéologique («Denkraum») dans lequel s'inscrit une doctrine. Ceci a été démontré magistralement par Dieter

pensée des Mauvillon, Kant, Schleiermacher et Herder à la théorie naissante et de plus en plus autonome de Constant pour démontrer que la théorie de la religion de Constant appartient, en fin de compte, décidément au courant de la philosophie idéaliste telle qu'elle s'est développée en Allemagne. Constant lui-même définit ainsi sa position en résumant dans son journal intime une conversation avec le philosophe Platner (qui préconise une philosophie transcendantale pré-kantienne) sur Kant, Fichte et Schelling, en constatant : « Je ne trouve chez aucun des trois l'idéalisme complet tel que je le conçois »⁵. La doctrine idéaliste de Constant, voilà le point d'arrivée de nos réflexions. Ce qui est relativement facile à reconstituer c'est l'évolution progressive de cette théorie chez notre auteur. L'ambiance intellectuelle qui l'a favorisée, qui a fourni les conditions indispensables pour sa genèse et les différentes phases de son élaboration n'est perceptible qu'en s'approchant avec circonspection des données complexes déposées dans les écrits des philosophes que nous venons de nommer. Paradoxalement, ce sont les comptes rendus critiques de son ouvrage sur la religion publiés par des représentants de l'école historiciste de Göttingen qui confirment cette vue. On reconnaît les rapports avec la philosophie et l'érudition des savants allemands, mais constate aussi que l'ouvrage défend des positions qui, si elles étaient d'actualité au moment où Constant travaillait à Göttingen, ne font pas encore état des progrès de la nouvelle école dont Otfried Müller est peut-être le représentant le plus éminent⁶.

L'analyse sera menée chronologiquement en esquissant les étapes que nous pouvons déceler, la chronologie des étapes de la pensée de Constant étant l'ordre le plus simple pour notre propos. Les faits biographiques indispensables seront évoqués au passage⁷. Le premier objectif de notre travail est

Henrich dans son ouvrage *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992. Voir en outre l'ouvrage *Konstellationsforschung*, herausgegeben von Martin Mulsow und Marcelo Stamm, (STW vol. 1736), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.

⁵ Note du 5 mars 1804, dans Benjamin Constant, *Journaux intimes (1804–1807), suivis de Affaire de mon père (1811)*, in *Œuvres complètes*, vol 6 (Tübingen, Niemeyer, 2002), p. 81. La remarque de Constant est d'ailleurs exacte dans ce sens que Kant n'est pas un idéaliste; les réserves exprimées à l'égard de Fichte et de Schelling prennent plus de relief si l'on les confronte avec Schleiermacher et sa doctrine du sentiment immédiat, pré-réflexif de l'existence, prémisse de toute connaissance. – Notons encore que, dans le même contexte, on apprend que Platner parle avec Mme de Staël sur Kant, et que Constant s'entretient avec d'autres personnes (Friedrich Carus, professeur de philosophie à Leipzig, et le collègue de celui-ci, Christian David Erhardt) sur son projet de recherche sur la religion.

⁶ Voir ci-dessous, la note 45.

⁷ Pour une présentation plus détaillée, on se reportera aux ouvrages biographiques : Dennis Wood, *Benjamin Constant*, London, New York, Routledge, 1993. K. Kloocke, *Benjamin Constant, une biographie intellectuelle*, Genève, Droz, 1984.

la découverte d'un programme de recherche, d'un but précis de l'entreprise de ses présupposés herméneutiques implicites, et, enfin, l'évolution lente, mais de plus en plus puissante de la pensée théorique. Nous sommes, pour ainsi dire, témoins de la genèse d'un concept scientifique, qu'il est séduisant de présenter comme une intuition quasiment inattendue, parce que les études de Constant sur la religion ont pris sous l'instigation d'un mentor, son ami Jacob Mauvillon (1743–1794), une direction tout à fait inattendue⁸. Le parti pris anti-religieux qu'il avait professé jusqu'alors, si l'on peut se fier au récit du *Cahier rouge*, cédera la place à un examen a-dogmatique de la matière⁹. L'avantage immédiat qui en résulte est une nouvelle façon de concevoir les rapports de la pensée religieuse avec la politique. Constant découvre ainsi une dialectique très fructueuse, en même temps le fondement d'un axiome essentiel qui dominera désormais sa philosophie et garantira son unité profonde, l'opposition entre la liberté religieuse et le pouvoir politique. Rien d'étonnant alors que les réflexions sur la religion aient, comme nous allons voir, dès le début mais conditionnées ensuite sans doute par les études de Constant à Edimbourg, des répercussions manifestes dans le domaine de la politique. L'ouvrage sur la religion est un livre d'une portée politique manifeste¹⁰. On l'a toujours dit. Mais si nous retraçons par la suite quelques-unes des étapes de la carrière intellectuelle de Constant pour montrer comment la conception de l'ouvrage sur la religion a pu se développer, nous croyons pouvoir démontrer aussi que la doctrine constantienne dépend étroitement des rencontres faites en Allemagne, avant d'atteindre la souveraine indépendance d'esprit que nous admirons chez lui. C

⁸ Sur Jacob Mauvillon, on consultera l'excellente étude de Jochen Hoffmann, *Jakob Mauvillon, ein Offizier und Schriftsteller im Zeitalter der bürgerlichen Emanzipationsbewegung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1981.

⁹ Voir Benjamin Constant, *Écrits littéraires (1800–1813)*, *Œuvres complètes*, t. III, Tübingen, Niemeyer, 1995, pp. 295–358, et plus part. pp. 314–315.

¹⁰ Constant n'a sans doute pas découvert dès le début toute la portée de sa décision, si décision il y avait. Mais plus tard, il en est pleinement conscient, comme il le dit ouvertement dans sa correspondance, il en tient compte dans son texte publié en cachant les attaques contre l'orthodoxie dans des discussions scientifiques, très souvent cachées dans les notes de bas de page. La polémique contre La Mennais, les notes critiques à l'égard du baron d'Eckstein en sont des exemples, de même que le discours courageux du 14 avril 1825 devant la Chambre des députés « Sur le projet de loi relatif au sacrilège » qui n'a trompé personne. (*Discours de Benjamin Constant à la Chambre des députés*, Paris, A. Dupont, J. Pinard, t. II, 1828, pp. 347–366).

II Une rencontre décisive. Benjamin Constant et Jacob Mauvillon, ou la découverte de l'historicité de la religion et de la subjectivité comme fondement du jugement

Les débuts de cette révolution ou révélation sont tout à fait fortuits. Benjamin Constant s'installe au mois de mars 1788 à Brunswick comme chambellan de la cour du duc de Brunswick, après sa fameuse fugue en Angleterre où il a vécu un magnifique vagabondage entre l'Écosse et Londres qui fait l'objet d'un récit savoureux dans le *Cahier rouge*¹¹. Obéissant à son père et se pliant ainsi aux exigences d'une formation traditionnelle pour accéder aux cadres de l'Europe de l'Ancien Régime, il accepte le poste aulique, mais il amène aussi dans ses bagages le gros dossier d'un livre sur la religion, une liasse de 500 pages manuscrites environ. Cet ouvrage projeté sur l'histoire du polythéisme est une sorte de pari, puisqu'il est destiné à marquer l'entrée de Constant dans le monde des débats intellectuels auxquels il souhaite participer. Commencé en 1785 à Paris, dans l'esprit des d'Holbach et des Helvétius, il revendique, à en juger d'après les sources dont nous disposons, une indépendance intellectuelle à la mode en s'occupant de la religion, un peu à la légère et sans posséder ni les connaissances historiques indispensables ni les fondements théoriques nécessaires. C'était, comme il le dit lui-même, plutôt un livre contre qu'un livre sur la religion, écrit dans l'optique peu nuancée mais généralement acceptée de l'esprit matérialiste tel qu'on peut le trouver chez les philosophes des Lumières. Cet ouvrage et la doctrine qu'il soutient ne résistent pas à l'épreuve des discussions érudites et amicales qu'il entamera avec Jacob Mauvillon. Ancien officier d'artillerie, devenu professeur, depuis sa démission, au Collegium Carolinum à Brunswick, Mauvillon est connu pour ses études sur la théorie économique des physiocrates, pour ses travaux sur l'art de la guerre, comme co-auteur, avec Mirabeau, du monumental ouvrage de statistique sur la Prusse, comme traducteur de textes littéraires français et italiens, et comme auteur de quelques modestes pièces de littérature. Mais, ce qui est plus important dans notre contexte, Mauvillon était aussi un bon connaisseur de la philosophie et l'auteur de plusieurs écrits sur la religion. Son opinion, son éloquence (il était parfaitement bilingue), devaient avoir du poids, pour ne pas dire faire autorité sur Constant.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans une analyse poussée de la pensée théologique de Mauvillon qui est développée dans plusieurs écrits assez

¹¹ Pour plus de détails, on consultera notre étude « Transfert d'une culture à l'autre : La pensée religieuse de Jacob Mauvillon et son influence sur Benjamin Constant », dans Martin Fontius, Jean Mondot (éds), *Französische Kultur – Aufklärung in Preußen*, Berlin, Berlin Verlag, 2001, pp. 243–252.

importants¹². Ses écrits ont déclenché une polémique assez soutenue avec des représentants d'une doctrine plutôt conservatrice¹³. Il doit suffire ici d'en indiquer la tendance générale pour pouvoir apprécier l'influence décisive de cette rencontre sur la pensée de Constant. Les réflexions de Mauvillon pourraient s'inscrire, en dépit de son arrière-fond calviniste, dans le contexte de la néologie, un mouvement de critique au sein de la théologie, dont le premier objectif est de repenser les rapports entre la raison et la révélation¹⁴. Les novateurs s'aperçoivent, probablement sous l'impulsion de l'idée de la perfectibilité morale de l'homme ainsi que sous les attaques des Lumières contre la religion, des contradictions insolubles entre les vérités de la raison naturelle et celles de la révélation positive. C'est en fait le canevas d'une argumentation qui fait pénétrer dans le domaine de la dogmatique l'idée de l'historicité de toute religion, en particulier de la religion chrétienne. À la limite, l'idée d'une révélation divine doit être sacrifiée au profit de l'idée de la marche progressive de la révélation telle qu'elle a été défendue par Lessing dans un texte fameux intitulé *Die Erziehung des Menschengeschlechts*¹⁵, qui expose la théorie dite de l'« accommodation », de la condescendance de Dieu envers les hommes. Cela signifie que la révélation positive se trouve remplacée par une révélation perpétuelle, expression de l'autonomie religieuse de l'individu, d'une liberté intérieure et d'un christianisme spirituel, une religion sans dogmes, épurée, intérieure et sublime. Ainsi, la religion n'est plus une force opprimante, mais la plus noble aspiration de l'homme. « Le ridicule et l'infamie de toute contrainte religieuse sont ouvertement démontrés ; la tolérance la plus parfaite et l'amour de l'humanité seront parfaitement établis ; et l'orgueil du clergé, la méchanceté, l'intolérance ne trouvent plus de refuge où ils pourraient se cacher devant la lumière de la vérité¹⁶. »

¹² L'ouvrage à citer ici est *Das einzige wahre System der christlichen Religion*, Berlin, Unger, 1787, 617 p. Il s'agit d'un livre d'une inspiration calviniste. On devrait mentionner également un article « Vom Genius des Sokrates, eine philosophische Untersuchung », *Deutsches Museum*, 1777. Un livre intitulé *Trugschlüsse der christlichen Religion* qui aurait dû paraître en 1770 est perdu.

¹³ Le principal adversaire de Mauvillon s'appelle Gottfried Less (1736–1797), professeur de théologie à Göttingen. Constant possède son ouvrage principal (*Beweis der Wahrheit der christlichen Religion*, Göttingen, Förster, 1769) dans sa bibliothèque. Pour plus de détails, voir mon étude citée ci-dessus, n. 11.

¹⁴ On consultera sur la néologie l'ouvrage de Karl Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle, Niemeyer, 1929.

¹⁵ *L'éducation du genre humain* écrit en 1777/78. C'est un des textes clefs pour la compréhension de la théologie des Lumières. Constant le possédait dans sa bibliothèque.

¹⁶ Mauvillon, *Das einzige wahre System*, p. 6.

Nous comprenons par ce qui vient d'être évoqué ici que Mauvillon cherche à élaborer, au cours de 25 ans de réflexions théologiques, une vision cohérente de ce qu'il appelle «le royaume de la grâce», une spiritualité chrétienne libérée de la dogmatique, une religiosité très personnelle, sans rapport avec la politique, une église mystique et intérieure. Cette vision a d'ailleurs pour Mauvillon par l'austérité radicale du message des aspects effrayants. Elle exige de ceux qui la professent une aspiration vers un idéal absolu et dépassant les forces de l'homme. Mais elle offre aussi la perspective d'une liberté individuelle ou subjective illimitée, une autonomie morale incontestable. Le garant pour cette doctrine est la scientificité de la réflexion.

Constant et Mauvillon se rencontrent dans un club à Brunswick. Les deux hommes, l'un jeune, l'autre ayant déjà une solide expérience de la vie et le double de son âge, s'attirent l'un l'autre, deviennent très vite des amis parce que les préoccupations intellectuelles, à savoir la politique, la littérature et la religion sont les mêmes¹⁷. Nous ne connaissons pas de manière précise le contenu des leurs échanges, la correspondance qui aurait pu nous renseigner, est perdue. Mais nous pouvons constater les suites: Constant abandonne de toute évidence vers ce temps-là définitivement le concept matérialiste et railleur de son livre et dans un véritable tournant épistémologique, il se lance dans des études sérieuses sur les religions et sur des questions théologiques. C'est-à-dire que dans cette nouvelle optique les formes variées et souvent bizarres des pratiques religieuses des différents peuples, les reliquats d'un fétichisme manifeste dans la tradition de la Bible, les contradictions multiples dans les croyances religieuses changent de signification. Au lieu d'être un argument contre la religion, ils sont considérés comme une preuve de l'historicité des formes de la religion, qui appartiennent donc essentiellement à son existence. Il sera difficile de considérer celle-ci comme une illusion néfaste; elle est au contraire le signe d'une inquiétude profonde de l'existence humaine, donc une qualité de sa nature. Ce qui était ressenti comme un aveuglement acquiert un statut de vérité, sans que les querelles dogmatiques des doctrines perdent leur caractère dangereux. Donner de l'espace à ces options religieuses signifie admettre une nouvelle sorte de liberté, comme la Réforme l'avait démontré. Signe révélateur de la nouvelle orientation des études de Benjamin Constant: De son premier gros manuscrit aucune feuille ne nous est parvenue. Mais du nouvel ouvrage qu'il commence à écrire et qu'il intitule, cédant à une impulsion

¹⁷ Les lettres que Constant adresse vers cette époque à Mme de Nassau affirment à plusieurs reprises l'amitié profonde qui les lie, et la mort subite de Mauvillon déclenche chez Constant une grave crise. Voir pour plus de détails mon étude citée, p. 249.

philosophique, *De l'esprit des religions*, nous connaissons un chapitre dans sa version primitive: «D'une nouvelle espèce de rapports que les théologiens modernes voudraient introduire dans la Religion»¹⁸. Le titre du livre, calqué sur celui de l'ouvrage de Montesquieu, annonce un programme: la volonté d'analyse et de clarté compréhensive. Il comprendra, comme nous pouvons le déduire des plans et de fragments de textes, mais aussi de quelques notes de lecture de Constant documentées dans les dossiers de la BCU, les religions depuis les religions fétichistes des peuples dits sauvages, depuis les religions de l'antiquité ou des peuples de l'Asie, jusqu'au christianisme des temps modernes¹⁹. Cela signifie que, dans un premier temps, la pensée théologique, les querelles des écoles dogmatiques, l'histoire de l'Église, de la Réforme, devaient y jouer un rôle. Ces aspects de la question seront presque totalement effacés de l'ouvrage imprimé, probablement pour des raisons de prudence²⁰. Le chapitre mentionné, datable de 1795, parle par contre avec une compétence étonnante, de la doctrine des théologiens néologiques. Constant expose les lignes de force de leur doctrine avec une grande précision dans les détails; il distingue, sans pédanterie érudite, les écoles, résume les ouvrages, retrace les polémiques, parle des aspects politiques, etc. Nous y reconnaissons l'influence de Mauvillon. Mais soulignons tout de même que tout ce que nous présentons ici comme un revirement fondamental de la pensée de Constant est une hypothèse qui repose uniquement sur ce que nous savons de la théologie de Mauvillon, sur un texte de Constant qui comprend une douzaine de pages et sur quelques autres indices tirés de ses manuscrits. La documentation dont nous disposons n'est pas très riche. Les manuscrits de cette époque ont été intégrés dans les refontes postérieures de l'ouvrage, la correspondance de Constant avec Mauvillon est perdue. Les témoignages les plus solides de l'admiration de Constant pour Mauvillon

¹⁸ Inédit. BCU, Lausanne, Co 3286. Voir Patrice Thompson, *Les écrits de Benjamin Constant sur la religion. Essai de liste chronologique*, Préface et révision de Pierre Degeuse avec la collaboration de Boris Anelli, Paris, Champion, 1998, p. 13.

¹⁹ Cette analyse critique est difficile à réaliser et pour l'instant encore inachevée. Elle sera publiée dans le t. XVI des *Œuvres complètes de Benjamin Constant*. Nous ne pouvons indiquer ici que les lignes générales des études de Constant, sans entrer dans les rapports qui existent entre ces premières études et le dossier dit «Manuscrit des Herbages» (BCU, Co 3414 et Co 3415).

²⁰ Nous savons pourtant que l'intérêt pour ces questions ne s'éteindra pas. Il publiera en 1825 dans l'*Encyclopédie moderne* l'article «Christianisme» qui parle des raisons humaines qui ont contribué à la propagation du christianisme dans l'empire romain, article repris en 1829 dans les *Mélanges de littérature et de politique*. Il continuera à pratiquer les écrits des Pères de l'Église, il lira, en 1805, avec approbation le livre de Charles de Villers sur la réforme luthérienne. Ajoutons encore le texte intitulé «Éloge de Saint-Jérôme», *Le Mercure de France*, 31 mai 1817, pp. 401-413; nouvelle édition dans OCBC, *Série Œuvres*, t. X, à paraître.

sont quelques remarques dans ses lettres à Madame de Nassau et le projet attesté d'écrire une vie de Mauvillon, qui n'a pas eu de suite²¹.

Y-a-t-il d'autres preuves qui pourraient appuyer l'idée d'une nouvelle orientation de Constant, qui, à l'origine sans doute un esprit voltairien, finit par admettre qu'un discours intellectuel et nuancé sur la religion n'est point l'expression d'une illusion naïve, mais dit quelque chose d'essentiel sur la nature humaine. Cette position implique en fait une autre anthropologie, et conditionne un raisonnement explicatif d'une nouvelle qualité. Une note datable vers 1813, exprime d'une manière très claire les principes de ce travail :

Si l'on veut expliquer les événemens et les phénomènes qui excitent notre étonnement dans l'histoire de l'homme, il faut prendre en considération sa nature intérieure, au moins autant que les circonstances extérieures et accidentelles. On aura beau rassembler, énumérer une multitude de causes pour chaque fait, on ne remontera jamais jusqu'au dernier anneau de cette chaîne, on ne comprendra jamais l'accord des peuples les plus différens sur les points les plus essentiels, si l'on ne parvient, d'explication en explication jusqu'à la dernière cause, la nature intérieure de l'âme humaine²².

Admettre ce discours ne signifie point rendre les armes en cédant aux exigences de l'orthodoxie. Celle-ci restera, au contraire, l'adversaire principal de sa polémique²³. La critique de la religion telle qu'elle apparaît chez d'Holbach, peut être identifiée comme une espèce d'idéologie. Constant l'abandonne. Elle cède chez lui la place à une pensée dont nous savons après coup qu'elle représente la tendance principale de la philosophie idéaliste, celle que nous découvrirons dans la pensée de Kant. Placée dans cette optique, la rencontre de Constant avec Mauvillon est loin d'être un fait divers. Elle inaugure une nouvelle orientation des recherches sur la religion, dont il explorera au cours des décennies toutes les dimensions et toutes les possibilités. Les échanges avec les membres de la société de Weimar qu'il rencontrera environ dix ans plus tard sont pour nous une autre étape importante de ce travail de réflexion.

²¹ Voir la lettre du 6 mai 1794 de Constant à Campe (*Œuvres complètes, Correspondance Générale*, vol. 2, pp. 335-339). Constant désire acheter tous les ouvrages de Mauvillon. On en trouve encore un titre dans sa bibliothèque.

²² *Repertory*, note 1692, BCU, Co 3245, inédit.

²³ Il est intéressant de voir que l'ouvrage sur la religion a fait l'objet d'un examen critique par les censeurs du Saint-Office (dossier encore inédit; voir notre article « Benjamin Constant aux Archives du Vatican », *Annales Benjamin Constant*, à paraître). On se reportera en outre à notre étude « Échos de l'œuvre de Benjamin Constant en Italie. La réception de l'ouvrage sur la religion », Mario Matucci (éd.), *Il Gruppo di Coppet e l'Italia*, Pisa, Pacini Editore, 1988, pp. 147-162.

La mort de Mauvillon, le départ définitif de Brunswick, sont suivis par une phase où le travail sur la religion sera difficile à apprécier. Il est probable que Constant l'écarte plus ou moins de ses préoccupations. Pour une dizaine d'années la politique gagnera en importance jusqu'à l'occuper presque exclusivement. Mme de Staël, qu'il rencontre le 18 septembre 1794 chez les Cazenove d'Arlens, – elle admire son ouvrage sur la religion – va l'orienter dès leur installation commune à Paris au mois de mai 1795 vers l'action politique. Constant, introduit par elle dans les cercles républicains, est séduit par ce monde et bientôt tenté par des fonctions publiques, sans grand succès d'abord, mais trouvant néanmoins une certaine satisfaction en acceptant des activités politiques dans sa commune; il publie des brochures importantes, se lance dans la traduction de l'ouvrage de Godwin, dans l'élaboration d'un grand ouvrage de théorie politique d'où sortira finalement le traité *Principes de politique*, et assumera enfin avec beaucoup d'éclat les fonctions de tribun jusqu'au moment de l'épuration inconstitutionnelle du Tribunat (27 nivôse an X, 17 janvier 1802) dont il sera une des victimes. Ce n'est que bien des mois (environ 18) plus tard et après des activités variées, qu'il se relancera à nouveau avec beaucoup d'assiduité dans les études sur la religion. Le séjour, en commun avec Mme de Staël, à Weimar lui en fournira l'occasion.

III Le séjour à Weimar ou la découverte des catégories fondamentales d'une théorie de la religion

En ce qui concerne la théorie de la religion, nous pouvons dire, en nous appuyant sur une très riche documentation manuscrite encore inédite²⁴ que l'influence de Mauvillon sur Constant n'a pas seulement produit le tournant épistémologique dont nous avons parlé, mais qu'elle l'a forcé à donner à son ouvrage une dimension historique qu'il aurait préféré laisser inexploitée. Plusieurs versions, d'ailleurs toujours fragmentaires, de son ouvrage sur la religion qu'il rédige à Weimar en sont la preuve²⁵. Ceci signifie qu'il se rend compte d'un conflit méthodologique inhérent à son projet d'écriture, à savoir un conflit entre un discours favorisant une exploitation philosophique de la matière ou une démonstration des principes, et un discours organisé largement d'une manière historique. Le premier module

²⁴ Il s'agit de vastes dossiers de notes de lecture encore mal exploités (BCU, Lausanne, Co 3245, Co 3260, Co 3261, Co 3293 etc.). Nous nous proposons d'intégrer les analyses de ces dossiers au fur et à mesure dans les différents volumes de l'édition critique de *De la Religion* (OCBC, *Série Œuvres*, t. XVI, XVII, XIX-XXIV).

²⁵ Ces manuscrits, qui contiennent des textes qui favorisent tantôt des concepts historiques, tantôt des concepts dits « philosophiques », sont toujours inédits. On les trouvera dans le vol. XVI des *Œuvres complètes*, à paraître.

aurait eu comme présupposé indispensable l'histoire des religions, sans pourtant la développer *in extenso*. Le second module par contre risque d'être inexécutable à cause de la masse désespérante des faits historiques. C'est ce conflit qui domine en partie le séjour de Constant à Weimar, où il se laisse entraîner d'une manière jusqu'alors inconnue dans l'étude des recherches des historiens et érudits allemands. Son *Journal intime* le prouve²⁶. Le médiateur le plus important est peut-être Karl August Böttiger savant de renom, en rapport avec beaucoup de collègues en Allemagne et à l'étranger, entre autres avec l'archéologue parisien Aubin-Louis Millin²⁷. Mais Constant ne se contentera pas très longtemps de simples lectures. Il s'apercevra des apories des recherches historiques débordantes, les commentaires sur ses lectures expriment ses déceptions et son scepticisme, il se voit confronté à des questions herméneutiques fondamentales, ce qui touche directement les principes de ses recherches scientifiques, les catégories fondamentales de sa théorie et, enfin la terminologie. Il est évident: lorsque Constant se lance dans ses lectures savantes à Weimar, il ne possède pas de concept élaboré de son livre. Il veut écrire un ouvrage de théorie, mais n'en possède pas vraiment les principes. Les fragments relativement pâles des chapitres conservés le prouvent. Un heureux hasard va l'aider à surmonter cette difficulté cruciale.

Nous voulons illustrer ce qui vient d'être évoqué à l'aide de trois exemples, à savoir: la découverte de la différence terminologique entre le «sentiment religieux» et les «religions positives», qui implique la révélation d'une issue herméneutique praticable; la lecture des *Discours sur la religion* de Schleiermacher; et enfin l'étude de l'ouvrage de Herder intitulée *Idées sur une philosophie de l'histoire*.

La distinction entre le «sentiment religieux» et les «religions positives» se trouve pour la première fois dans une note du journal intime datée du 18 février 1804. Constant commente une soirée chez la duchesse mère²⁸,

²⁶ Voir *Œuvres complètes, Série Œuvres*, t. VI. Pendant le séjour à Weimar, les notes du *Journal Intime* parlent presque tous les jours des lectures érudites de Constant. Il lit des études de Heeren, Meiners, Heyne, Stäudlin, les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, etc. Nous savons que la bibliothèque ducale, fondée en 1691 et installée depuis 1766 dans l'annexe du château avec la salle rococo où elle est toujours était ouverte au public depuis cette date.

²⁷ Ceci pour dire que nous sommes en présence d'un véritable réseau d'échanges culturels, tout à fait conforme au monde de Coppet. Voir Geneviève Espagne, Bénédicte Savoy (éds.), *Aubin-Louis Millin et l'Allemagne. Le Magasin encyclopédique, – Les lettres à Karl August Böttiger*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2005.

²⁸ Anna Amalia von Sachsen-Weimar-Eisenach (1739–1807) était une femme remarquable. Mère du duc Carl August, ami de Goethe, et admiratrice des lettres,

où l'on aborde un sujet qui sera décisif pour toutes ses réflexions sur la religion²⁹. Un des invités est Wieland, un des auteurs les plus lus de l'Allemagne de cette époque. Constant écrit:

Distinction heureuse et à conserver entre le sentiment religieux et les religions positives. Cette distinction éloigne la brutalité de l'athéisme, en laissant toute liberté. L'athéisme dogmatique est ennemi de tout de ce qui est beau: le positif dans la religion, de tout ce qui est beau et de tout ce qui est libre³⁰.

Ces phrases, qui résument une conversation que nous ne pouvons reconstituer que très approximativement, comportent deux éléments. La dernière phrase esquisse une théorie esthétique avec au centre l'idée du beau comme résultat des activités intellectuelles de l'homme fondée dans la subjectivité créatrice et non pas conçue comme une vérité objective. D'où la polémique contre un matérialisme dogmatique ou contre une doctrine esthétique telle qu'elle a été présentée par Chateaubriand dans son *Génie du christianisme*. La théorie esthétique favorisée par Constant n'est pas du tout en dehors du sujet qui nous occupe, parce qu'elle postule que l'art, la religion et la liberté individuelle possèdent le même fondement ontologique. Nous aurons l'occasion d'y revenir en parlant de Schleiermacher. Mais ce qui retiendra

du théâtre et de la musique, elle avait fait beaucoup pour attirer à la petite cour de Weimar des personnages de grand talent, entre autres aussi Johann Christoph Wieland, précepteur de son fils aîné Carl August. C'est elle qui a beaucoup contribué par ses décisions, par ses activités diverses, et ses goûts pour les lettres à préparer le classicisme allemand. Il ne faut pas penser que la soirée du 18 février était une réception commandée par les conventions. Au contraire, nous savons que la duchesse-mère appréciait les rencontres spirituelles comme celle-ci, à laquelle on avait invité Constant. Voir Joachim Berger, *Anna Amalia von Sachsen-Weimar-Eisenach (1739–1807), Denk- und Handlungsräume einer aufgeklärten Herzogin*, Heidelberg, 2003.

²⁹ La présence de la pensée de Kant dans le monde de Weimar est un fait bien connu. Qu'il suffise ici de rappeler que Schiller était un adepte de sa philosophie, surtout de sa théorie esthétique. Pour bien juger la portée de la soirée chez la duchesse-mère il faut se rappeler que Kant venait de mourir (12 février 1804), peu de semaines après la disparition de Herder (18 décembre 1803), ce qui introduit dans nos réflexions un élément d'actualité. En plus, Henri Crabb Robinson avait été engagé par Mme de Staël de lui exposer la philosophie kantienne. Nous connaissons ces leçons, partiellement inédites (Archives du Château de Coppet). En plus, Constant venait de faire la connaissance du kantien Charles de Villers à Metz; celui-ci avait publié en 1801 son ouvrage *Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale*, Metz, Collignon, ouvrage que Constant possédait dans sa bibliothèque.

³⁰ *Œuvres complètes, Série Œuvres* t. VI, p. 71.

d'abord ici notre attention, ce sont les deux premières phrases de la note. La première contient un renvoi à Kant, qui distingue entre les religions positives et ce qu'il appelle la « pure foi religieuse », le « sentiment religieux » chez Constant, et, chose curieuse, qui évoque le problème fondamental des recherches de Constant sur la religion en disant :

De la religion sur la terre (au sens le plus étroit du mot) on ne peut exiger aucune histoire universelle du genre humain. C'est que, fondée sur la pure foi morale, elle n'est pas un état public, mais qu'au contraire chacun ne peut devenir conscient des progrès qu'il a accomplis en elle que pour lui-même. On ne peut donc attendre une présentation historique que de la seule foi d'Eglise, en la comparant selon sa forme diversifiée et variable avec la pure foi religieuse unique et invariable³¹.

Les coïncidences sont frappantes. Les catégories de Constant se retrouvent dans ce passage en même temps que l'objectif de ses recherches, ainsi que la difficulté méthodologique à laquelle il se heurtera encore bien des années. Chez Kant, ce problème a déjà trouvé une réponse de principe, car il dit explicitement qu'une histoire universelle du genre humain est impossible, si l'on part de ce que Constant appelle le « sentiment religieux », le philosophe de Königsberg « la pure foi religieuse ». Il y a un recoupement significatif entre ce morceau de Kant et les travaux de Constant. Celui-ci abordera enfin hardiment cette aporie de son projet d'écriture. La preuve en sont les très nombreux plans qu'il rédige pour son ouvrage à Weimar³², parce que ces plans ne sont plus l'expression d'un doute relatif à l'exécutabilité du projet, mais des alternatives tenues pour réalisables qui présupposent la distinction kantienne. C'est celle-ci qui fonde la supériorité stratégique qu'il a si longtemps cherchée. Elle permet d'utiliser virtuellement la masse énorme des faits historiques et de remplacer une histoire exhaustive par une histoire exemplaire. Kant lui-même suggère, en continuant ses réflexions, exactement ce procédé, en esquissant une telle histoire de la religion qui partirait des oppositions fondamentales entre les traditions grecque et juive,

³¹ « Von der Religion auf Erden kann man keine Universalhistorie des menschlichen Geschlechts verlangen; denn sie ist, als auf den reinen moralischen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zustand, sondern jeder kann sich der Fortschritte, die er in derselben gemacht hat, nur für sich selbst bewusst sein. Der Kirchenglaube ist es daher allein, von dem man eine allgemeine historische Darstellung erwarten kann, idem man ihn nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form mit dem alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben vergleicht. » Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg, Meiners, 1956, pp. 183-184. Traduction française d'après I. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. III, *Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, 1986, p. 151.

³² Voir *Œuvres complètes, Série Œuvres*, t. XVI, à paraître.

dont l'une, le judaïsme, est une religion politique et dominée par les prêtres, l'autre, celle des Grecs, une religion libre et non dominée par les prêtres. C'est cette dernière qui permet de découvrir la « pure foi religieuse », dont la forme la plus sublime s'annonce dans le christianisme. L'esquisse de Kant préfigure le plan de l'ouvrage de Constant³³.

Il y a pourtant une différence de terminologie. Kant parle de la « pure foi religieuse » et désigne ainsi une spiritualité conforme à la raison pratique ou morale. Constant parle du « sentiment religieux », d'après lui une constante anthropologique qui fait de l'homme un être porté vers la religion. C'est une idée probablement tout à fait nouvelle dont on n'a que quelques traces dans la philosophie contemporaine³⁴. Constant possédait pourtant la terminologie au moment où il écrit la note de son journal. Nous ne savons pas du tout quand et comment il a trouvé la formule. Est-ce au cours de la soirée chez la duchesse mère ? Est-ce Wieland qui aurait attiré son attention sur un passage chez Herder³⁵ ? La source la plus probable, en tout cas une confirmation épatante est pourtant un passage des *Discours sur la religion* de Schleiermacher où l'on trouve ceci :

L'homme naît avec une disposition pour la religion comme avec toutes les autres dispositions, et si tant est que son sens n'est pas livré à la répression, que toute communion entre lui et l'univers n'est ni interrompue ni barricadée – car sens et communion sont les deux éléments avoués de la religion – alors, cette disposition devrait aussi inmanquablement se développer en chacun à la façon qui lui est propre³⁶.

³³ Voir le chapitre « Historische Vorstellung der allmählichen Gründung des guten Prinzips auf Erden », in Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, éd. cit., pp. 137-153.

³⁴ Je ne tiens pas compte ici des parallèles apparentes qu'on trouve chez des auteurs de l'antiquité. Elles présupposent justement une vision philosophique qui n'est pas fondée sur l'individualité. De même j'exclus ici Rousseau qui soutient, dans la *Profession de foi du vicaire Savoyard*, une philosophie transcendantale traditionnelle. Le penseur le plus proche de Constant est Schleiermacher, comme on va voir par la suite.

³⁵ En l'occurrence un passage de son ouvrage *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (éd. par Martin Bollacher, Frankfurt, Deutscher Klassiker-Verlag, 1989, pp. 375-376) où Herder utilise la tournure « une espèce de sentiment religieux » devait être le fondement de toute pensée abstraite.

³⁶ « Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt, wenn nur nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum gesperrt und verammelt wird – dies sind eingestanden die beiden Elemente der Religion – so müsste sie sich auch in Jedem unfehlbar auf seine eigene Art entwickeln. » Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, éd. par Günter Meckenstock, Berlin, New York, De Gruyter, 2001, p. 144.

La parenté entre la doctrine de Schleiermacher et la théorie de Constant est incontestable, renforcée d'ailleurs par le fait que les *Discours* de Schleiermacher réfutent explicitement le dogmatisme athée, avec le même raisonnement esquissé dans la seconde phrase de la note du journal intime que nous avons citée plus haut. Constant reconnaissait dans cette théorie ses propres pensées, et il résume la discussion de la soirée en se servant de la tournure de Herder qui lui convenait. A partir de cette date, les bases de la théorie sur la religion de Constant ne seront plus remises en doute. Il n'est pas exagéré de dire que cette soirée chez la duchesse mère marque une véritable percée. Constant trouve avec le concept philosophique la terminologie qu'il n'abandonnera plus et il découvre en même temps le fondement ontologique de sa théorie. Ce fondement est la puissance créatrice de la subjectivité dont le sentiment religieux est un aspect essentiel.

Rien d'étonnant alors que Constant qui entreprend la lecture des *Discours* de Schleiermacher au mois de novembre 1804, y reconnaisse une philosophie proche de sa propre conception de la religion³⁷. Si l'on compare la pensée de Constant à celle de Schleiermacher, les divergences sont plus évidentes que les similitudes. La divergence la plus frappante est le fait que les textes de Schleiermacher sont organisés comme des œuvres philosophico-théologiques, ce qui signifie qu'il possède des catégories élaborées d'un système cohérent qui s'articule dans le contexte de la philosophie contemporaine et de la tradition. Constant n'a étudié à fond ni la philosophie ni la théologie de Schleiermacher, mais il en fait un usage éclectique, surtout à partir de la lecture des *Discours*. Ce livre lui a révélé que Schleiermacher poursuit un projet de recherche en grande partie compatible avec le sien. Les cinq *Discours* poursuivent le but ambitieux de faire comprendre pourquoi la religion, qui n'est ni une doctrine, ni une morale, qui régit au for intérieur de l'âme, qui s'annonce par des témoignages historiques (la Bible, christianisme, théologie, même autres sources sont admissibles), ne vit que dans et par les efforts de la subjectivité, portée par ce qu'il appelle la « communauté de l'Eglise », par la pluralité des religions positives. Cette théorie présuppose aussi une herméneutique élaborée, des règles de l'entendement³⁸. La doctrine religieuse de Schleiermacher défend une adaptation toujours renouvelée de la tradition, jamais un retour aux sources anciennes parce qu'elles contiendraient une vérité éternelle. Retourner aux débuts de

³⁷ Voir *Œuvres complètes, Série Œuvres*, t. VI, pp. 254 et sv. et Denis Thouard, « Subjectivité et sentiment religieux. Constant et Schleiermacher », *Annales Benjamin Constant*, 30, 2006, pp. 71-95, et notre étude « Benjamin Constant et l'Allemagne, Individualité - Religion - Politique », *Annales Benjamin Constant*, 27, 2003, pp. 127-170, et plus part. pp. 151-159.

³⁸ Schleiermacher est à l'origine, comme on sait, de cette discipline moderne, dont les représentants les plus connus sont actuellement Gadamer et P. Ricœur.

la tradition signifie se familiariser avec un « signe » pour pouvoir exprimer par ses propres « paroles » ce que c'est la religion dans sa pureté originelle. Le recours à un modèle linguistique n'est pas dû au hasard. C'est l'expression directe du fait que toute existence individuelle est conditionnée par l'histoire et par le contexte dans lequel elle existe. Avec une telle théorie, nous sommes très proches de Constant, qui étudie les témoignages historiques du fait religieux dans toutes les manifestations qui lui sont accessibles. Ce n'est chez lui rien d'autre qu'un immense effort de décryptage dont la méthode rappelle les efforts linguistiques de Schleiermacher, et dont le but est évidemment de prouver les liens essentiels entre la créativité subjective et la religion. L'histoire est un livre qui me permet de découvrir la vérité en moi-même, pas dans les dogmes. Si l'on tient compte de ces rapprochements possibles entre Constant et Schleiermacher, il est évident que les remarques critiques sur les *Discours* qu'on trouve dans le journal intime concernent la langue difficile de Schleiermacher, mais pas sa pensée.

Il faut se rendre à l'évidence que Schleiermacher est avec Kant et Herder, le philosophe dont les concepts sont les plus proches de ceux de Constant. La théorie du « sentiment religieux » serait donc chez lui le résultat de ses propres recherches entreprises depuis la rencontre avec Mauvillon, conditionnées sans doute aussi par ses racines calvinistes, renforcées par Herder et la terminologie heureuse des *Idées*, appuyées par la philosophie de Schleiermacher et finalement engagées dans la voie tracée par Kant dans son livre sur la religion.

Ce que nous venons de reconstituer ici avec beaucoup de précaution ne signifie pas que la théorie de Benjamin Constant n'est rien d'autre qu'un emprunt aux philosophes que nous venons de nommer. Nous avons voulu montrer, au contraire, que la pensée de Constant est originale, mais qu'elle dépend de l'ambiance intellectuelle de l'Allemagne protestante des Lumières. Elle est pour ainsi dire le témoignage d'un acte de libération de l'emprise matérialiste et dogmatique des penseurs de l'école française.

Nous avons parlé des difficultés herméneutiques qui sont propres aux recherches de Constant. Ces difficultés ne disparaissent pas entièrement avec les nouvelles catégories adoptées par Constant, ne peuvent pas disparaître. La clarté théorique ne fait pas disparaître les difficultés pratiques qui sont celles de toute recherche historique de quelque étendue. Cette recherche est en plus conditionnée par un second présupposé théorique, à savoir la théorie de la perfectibilité de l'homme. Celle-ci signifie dans le contexte de la théorie de la religion une perfection graduelle et toujours progressive, mais mise en doute par l'indéniable corruptibilité des formes et doctrines religieuses. Constant y porte remède par une révision fondamentale de la théorie de la perfectibilité, cette fois-ci sous l'influence manifeste de Herder dont il étudie les *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*

à Weimar, entre les 20 janvier et 7 février 1804. Les commentaires dans son journal, les renvois à Herder dans son ouvrage sur la religion prouvent une lecture attentive et une pratique d'étude qui est attestée jusque dans les dernières années de la rédaction de *De la Religion*. Ce qui attire Constant, c'est le concept universaliste des *Idées* : toutes les civilisations sont dignes d'intérêt ; c'est une théorie de l'histoire fondée sur des idées sociologiques qui permettent d'analyser l'interdépendance de la politique et de la religion ; c'est enfin une théorie de la perfectibilité de l'espèce humaine qui ne repose plus sur une extrapolation linéaire telle qu'elle prédomine chez Condorcet, mais sur une évolution qui connaît des ruptures et des décadences, sans qu'une civilisation parvenue à un point culminant de son évolution, telle que la civilisation grecque de l'Antiquité, perde sa valeur de modèle pour l'humanité. Avec ces théorèmes, Constant a découvert ou retrouvé chez l'autre une structuration possible de son ouvrage qui a désormais acquis une certaine chance de pouvoir être achevé en principe, même si le travail de l'historien à accomplir ne perd rien de ses dimensions gigantesques³⁹.

IV Le travail pratique

Si Mauvillon, Kant, Schleiermacher et Herder jouent le rôle de catalyseurs dans l'évolution de la pensée constantienne sur la religion qui, sans ces rapports et sans cette espèce de dialogue soutenu n'aurait peut-être pas pris le tournant que nous pouvons y découvrir, les innombrables lectures d'ouvrages et d'études érudites de toute provenance ont fourni à Constant le savoir pratique et l'érudition étonnante dont on est frappé, en dépit des faiblesses, des erreurs ou des lacunes, en le consultant. Ces lectures ne concernent pas seulement les sources historiques (textes d'auteurs grecs ou latins, textes patristiques, textes du Vêda, etc.), mais encore les mémoires des missionnaires qui lui ont fourni une approche originelle annonçant l'ethnologie moderne, une certaine connaissance de la religion chinoise. A cela s'ajoute l'étude des ouvrages scientifiques d'auteurs français, anglais ou allemands, parmi lesquels les écrits d'historiens, de théologiens, de philologues et d'historiens de la philosophie. Ces lectures marquent tous les séjours de Constant en Allemagne, et particulièrement les années passées à Göttingen où il rédige une première version achevée de son ouvrage sur la religion en 44 livres⁴⁰. Le fruit de ces études est déposé dans les dossiers des

³⁹ Sur les rapports de Constant et de Herder voir notre étude «Johann Gottfried Herder et Benjamin Constant», *Annales Benjamin Constant*, 29, 2005, pp. 55–72.

⁴⁰ Le titre est le même que celui de l'ouvrage imprimé, mais la disposition de la matière et la marche de la démonstration sont sensiblement différentes. Le texte est resté inédit jusqu'à ce jour. Il figurera dans le t. XXIV des *Cœuvres complètes*.

notes de lecture⁴¹. On y trouve, en ce qui concerne l'Allemagne, des extraits de Heeren, Bardili, Rheinhard, du mythologue Majer, de Görres, du théologien Wagner, de l'éminent historien des religions Creuzer, dont l'adversaire était Voss, de Stark, des théologiens Stäudlin, Berger, Stutzmann et Eichhorn, des philosophes Tiedemann et Buhle, des historiens Meiners et Neander, de l'égyptologue Vogel, des études sur l'Inde de Friedrich Schlegel, des théories du philologue Wolf sur Homère, etc. Cette liste n'est pas exhaustive et ne signale pas des apports d'un même poids. Constant note des faits, exploite des manuels, réfute les opinions qu'il juge fautives, il prend les matériaux où il les trouve⁴², il les utilise, il les démarque sans trop de scrupule, souvent sans indiquer ses sources⁴³, ou il s'y arrête longuement parce qu'une doctrine peut être particulièrement utile pour ses objectifs, comme par exemple les recherches de Wolf sur les poèmes homériques. Certains ouvrages prennent même le rôle d'un adversaire privilégié parce qu'ils soutiennent une doctrine diamétralement opposée à ses vues, comme c'est le cas de l'ouvrage monumental de Georg Friedrich Creuzer, *Religions de l'antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*⁴⁴. Creuzer, comme Lamennais, comme Eckstein, représente pour Constant une doctrine foncièrement contraire à la sienne, parce qu'il y reconnaît l'esprit dogmatique qu'il avait combattu aussi bien en politique qu'en matière de religion.

Ces lectures abondantes et souvent ennuyeuses, souvent fastidieuses et pourtant utiles puisqu'elles font avancer ses recherches n'ont sur le plan conceptuel presque aucun poids. Il s'agit du travail d'érudition indispen-

⁴¹ Voir ci-dessus, la note 24.

⁴² Les nombreux déplacements, les voyages, les hasards de lecture, les achats de livres pour sa bibliothèque après son retour en France, toutes ces circonstances fortuites donnent à ses renvois souvent une grande incohérence, voire une inexactitude fâcheuse.

⁴³ Voir sur les stratégies de Constant concernant les emprunts plus ou moins directs d'auteurs utilisés les études de Denis Thouard, «Benjamin Constant und die Göttinger Schule», H.E. Bödeker, Ph. Büttgen, Chr. Duhamelle, M. Espagne (éds.), *Die Wissenschaften vom Menschen in Göttingen um 1800: Wissenschaftliche Praktiken, institutionelle Geographie, europäische Netzwerke*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 2007, pp. 99–121, et Giovanni Paoletti, «L'atelier d'historien de Benjamin Constant : les «Aperçus sur la marche et les révolutions de la philosophie à Rome» (1829)», *Le Groupe de Coppet et l'Histoire, Actes du VIII^e Colloque de Coppet, 5–8 juillet 2006, Annales Benjamin Constant*, t. 31–32, 2007, pp. 251–271.

⁴⁴ C'est le titre français de l'ouvrage *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig, Darmstadt, 1810–1812, dont la traduction par J.-D. Guigniaut avait paru entre 1825 et 1851. Constant avait soutenu les efforts de Guigniaut. Sur la polémique de Constant contre Creuzer, voir notre étude «Benjamin Constant, *De la Religion*, et Georg Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, une étude épistémologique», *Cahiers staëliens*, 37, 1985–1986, pp. 107–116.

sable à la bonne marche des recherches. Constant a néanmoins souvent souligné sa dette envers l'érudition allemande de son époque, même s'il fait disparaître les noms des auteurs qu'il exploite. Contrairement à ces chercheurs qui n'ont presque jamais l'intention de développer une théorie en puissance philosophique de la religion ou de l'histoire, il prétend avoir plus de lumières sur la matière que la plupart des érudits dont il consulte les ouvrages. Ceci est peut-être un simple préjugé personnel⁴⁵. Il peut s'agir aussi d'une tentation d'orgueil qui réclame pour lui-même d'avoir réalisé une véritable conquête intellectuelle. Elle résiderait dans le fait que la religion est considérée comme l'expression des aspirations les plus personnelles de l'homme, liées dans les temps modernes à la subjectivité, et le fait d'avoir pu soutenir que la liberté religieuse est inhérente à cette subjectivité, parce qu'il a pu détecter dans toutes les religions sacerdotales les germes de la tyrannie hostile à cette liberté religieuse.

Nous avons essayé de montrer comment cette conviction a pu naître chez Constant et pourquoi elle est largement le fruit de ses séjours en Allemagne, et en particulier de la pénétration de Constant dans la pensée philosophique, théologique et érudite des Lumières, l'expression la plus élaborée de l'Allemagne protestante. Ce que nous n'avons pas étudié dans cet essai, c'est le côté quotidien et pratique des rapports de Constant avec ce pays, qui est pour lui aussi une terre d'accueil dans les temps difficiles de la dictature de l'Empire, un pays d'une grande culture littéraire et artistique qu'il connaît, mais dont il ne parle pas abondamment, le pays de sa femme Charlotte von Hardenberg, issue d'une des grandes familles prussiennes, et le pays, où, dans les dernières années de sa carrière politique, il a coutume de passer les semaines d'été en prenant les eaux à Baden-Baden. Mais si l'Angleterre est pour lui le pays modèle pour la vie politique d'une nation libre, l'Allemagne est pour Constant surtout le pays de la réflexion scientifique dans le domaine auquel il a donné somme toute environ quarante ans de sa vie, à savoir les recherches sur la religion et l'élaboration d'une théorie cohérente, presque une philosophie de la religion en tant que modèle de la liberté individuelle.

⁴⁵ Il est difficile de faire la part des choses. Toujours est-il exact que les comptes rendus des différents volumes sur la religion qui ont paru entre 1825 et 1834 dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen* et qui sont dus en partie à Friedrich Bouterwek, en partie à Karl Otfried Müller soulignent tantôt la nouveauté des vues de Constant, tantôt ce qu'ils croient être les faiblesses de sa théorie ou les lacunes de son information. Voir K. Kloocke et Ulrich Steller, « Les comptes rendus de *De la Religion* parus dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen* », *Annales Benjamin Constant* 10, 1989, pp. 133-160. Rappelons enfin que ce sont les travaux sur la religion qui ont valu à Constant sa nomination comme membre correspondant de l'Académie Royale des Sciences à Göttingen.