

KURT KLOOCKE

Benjamin Constant et l'Allemagne Individuallité – Religion – Politique

Les réflexions qu'on va lire sont le texte élargi d'une conférence prononcée le 14 avril 2003 au Centre Marc Bloch à Berlin.

Remarques préliminaires

Ils sont multiples et très variés, voire contradictoires, les rapports de Benjamin Constant avec l'Allemagne. On en trouve les traces un peu partout, sa vie durant, dans les domaines les plus divers. Il serait vain et d'ailleurs peu utile de vouloir les énumérer car ils couvrent presque tous les aspects de sa vie et de sa pensée. Nous devrions faire état des rencontres purement extérieures et fortuites, des innombrables séjours et déplacements, des relations amicales, matrimoniales et intellectuelles. On doit constater l'attrance incontestable exercée sur lui par les milieux intellectuels de l'Allemagne aussi bien que l'ennui qu'il ressent au quotidien ; on retiendra la séduction, bien que Constant ne soit guère philosophe, qu'exerce sur lui la pensée philosophique, mais plus encore les études théologiques et historiques allemandes aussi bien que la déception que lui cause une érudition pédantesque qui se sert encore souvent du latin pour exposer les résultats de recherches d'ailleurs substantielles dans le domaine de l'histoire ou de cette science moderne que constitue la philologie et la critique textuelle. Weimar est pour Constant une révélation, la littérature allemande un terrain difficile à explorer, la cour de Brunswick le siège de l'ennui et pourtant l'occasion d'une initiation, Göttingen avec son université, sa bibliothèque et son académie, un lieu privilégié pour le travail, mais pénible pour la vie en société. Il y a de tout cela, et il est parfois amusant de reconstituer les détails des circonstances d'un moment précis. Mais les anecdotes ne sont pas notre propos.

Si l'on veut découvrir la signification profonde de ce que l'on peut appeler une révélation successive, un transfert intellectuel permanent et à la longue fructueux, l'ouverture de perspectives nouvelles et fascinantes pour la pensée et pour la pratique politique, il faut se pencher sur la

doctrine de Constant qui s'élabore à travers une œuvre de théorie et de pratique politique, de théorie de la religion, dans une œuvre aussi où la littérature et la réflexion ne sont pas ressenties comme contradictoires, mais comme complémentaires. Autrement dit, si l'on veut rompre l'os et sucer la substantifique moelle de ce que peuvent signifier les rapports de Benjamin Constant avec l'Allemagne, si l'on veut expliquer comment et pourquoi cet amalgame s'est mué en une vision originale et profonde de l'homme en tant qu'être politique et doté d'une conscience religieuse, si l'on veut découvrir la modernité étonnante de Constant, il faut se pencher sur ses écrits et il faut les lire dans une perspective chronologique pour en dégager la signification systématique¹. Une reconstitution archéologique de la pensée au fil des textes pour découvrir ainsi l'élaboration successive et continue d'une doctrine : tel sera notre but, qui déterminera nos procédés d'analyse.

Notre exposé sera à la fois historique et systématique. Il comprendra sept étapes. Ajoutons tout de suite que les circonstances historiques dont nous allons traiter ne sont pas un but en soi. Dans un premier temps nous décrirons l'évolution de la pensée religieuse de Constant parce que nous sommes convaincus que c'est la puissance de la spiritualité religieuse qui contribue considérablement à l'évolution d'une notion aussi centrale que l'individualité, mot clef pour une théorie du libéralisme moderne². Nous expliquerons d'abord quelle peut être la signification de la rencontre, en 1788, de Benjamin Constant avec Jacob Mauvillon à Brunswick. Nous parlerons ensuite de la découverte, en 1804 à Weimar, des quelques axiomes essentiels de la pensée religieuse de Constant ; à savoir la distinction entre la forme positive ou extérieure d'une religion et le sentiment religieux comme fondement de la spiritualité, et les difficultés méthodologiques qui en découlent. À cela s'ajoute, quelques mois plus tard, la lecture approfondie des *Discours sur la religion* de Schleiermacher, texte qui va en quelque sorte assumer la fonction d'un pivot sur lequel repose l'aiguille de la boussole. Il sera question, troisièmement, des années d'études à Göttingen. Elles se solderont par la rédaction d'une première mouture complète de *De la Religion* dans laquelle Constant exposera ses axiomes et qui lui donnera l'occasion

¹ Cette étude poursuit, sur une base plus large et par une mise en perspective plus complexe, le même objectif que j'avais déjà esquissé dans « Les écrits de Benjamin Constant sur la religion : quelques remarques herméneutiques et méthodologiques », *Cahiers de l'ALFF*, n° 48, 1996, p. 391-405.

² Renvoyons tout de suite pour ne pas passer sous silence les difficultés réelles d'une telle hypothèse à l'ouvrage de Lucien Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.

d'engager, pour des raisons de principe, une polémique contre des érudits comme Creuzer, contre des théologiens comme Lamennais ou le baron d'Eckstein et son périodique *Le Catholique*, et contre Chateaubriand auquel il adresse, dans ses écrits, des coups de chapeau polis.

Ce premier parcours nous permettra une analyse approfondie de la notion d'individualité ou de subjectivité qui régit la pensée de Benjamin Constant. Nous essayerons de montrer les rapports qui existent entre la théorie constantienne et quelques aspects de la philosophie idéaliste en Allemagne. Cela nous obligera à retracer, d'une manière systématique, les lignes de force de la notion d'individualité/subjectivité chez Constant et de la comparer avec celle de Schleiermacher pour en dégager les points communs et les divergences.

Pour des raisons historiques, nous devons nous arrêter un moment à analyser les rapports de B. Constant avec la pratique qu'éthiste qui se développe autour du Chevalier de Langallerie en 1807 et 1808 à Lausanne, et autour de Mme de Krüdener en 1815, à Paris. Les deux époques évoquées ici sont marquées par des crises sentimentales profondes et destructrices. Il s'agit de ses relations compliquées avec Mme de Staël au moment où se prépare son mariage secret avec Charlotte von Hardenberg, et de la passion subite pour Juliette Récamier à partir de 1814.

Le concept constantien de l'individualité (de la subjectivité³) a-t-il une portée politique ? Le libéralisme constantien, serait-il redevable à cette notion ? Oui, comme il l'affirme lui-même, par exemple dans la fameuse préface des *Mélanges* et comme on peut le constater en se penchant sur les écrits politiques qui réservent une place privilégiée à tout ce qui est la liberté personnelle, à protéger contre la politique. Un autre indice est la polémique récurrente contre l'utilitarisme. Un troisième, la théorie de la perfectibilité telle qu'elle est développée par Constant, car elle implique l'idée de la liberté politique. On soulignera quelques points communs entre Constant, Mme de Staël et Necker concernant une théorie du libéralisme protecteur des libertés individuelles.

Néanmoins, ce qui est cohérent sur le plan de la théorie politique ou religieuse manque chez Constant de fondement philosophique. N'étant pas, comme Schleiermacher, un penseur philosophique, il construit son système sur un consensus philosophique saisi, pour ainsi dire, intuitivement, et en tout cas sans l'effort soutenu d'études philosophiques approfondies. Le consensus existe d'une manière diffuse, mais réelle à l'époque, phénomène de conscience collective bien connu des sociologues. Constant en fait usage pour développer sa théorie politique.

³ Ces deux mots sont considérés dans cette étude comme synonymes.

Ceci nous guidera vers notre conclusion qui rappellera encore une fois que nous ne voulons pas soutenir l'idée d'une dépendance directe et démontrable de la pensée de Constant par rapport à celle de Kant ou de Schleiermacher. Il y a des rapports et des affinités qui relèvent du climat intellectuel d'une époque. Beaucoup de grands noms seront à citer, y compris ceux des adversaires idéologiques ou politiques, pour situer l'œuvre de Constant dans le contexte du moment. Nous voulons faire comprendre pourquoi Benjamin Constant est un penseur moderne dans le sens de la philosophie idéaliste post-kantienne, que la subjectivité religieuse est probablement indispensable, en tout cas essentielle, pour concevoir l'idée de la liberté individuelle dans le domaine de la politique et que la théorie des libertés individuelles conçue par Constant fait écho à la théorie contemporaine de l'individualité élaborée par Manfred Frank ou Odo Marquard⁴.

Une rencontre décisive. Benjamin Constant et Jacob Mauvillon, ou la découverte de la subjectivité comme fondement du jugement

Benjamin Constant s'installe au mois de mars 1788 à Brunnschwick comme chambellan de la cour du duc de Brunnschwick, après sa fameuse fugue en Angleterre où il a vécu un magnifique vagabondage entre l'Ecosse et Londres qui fait l'objet d'un récit savoureux dans le *Cahier rouge*⁵. 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 amène dans ses bagages le gros dossier de son ouvrage sur la religion, une liasse de cinq cents pages manuscrites environ. Cet ouvrage projeté sur l'histoire du polythéisme est pour ainsi dire un pari, l'entrée de Constant dans le monde des débats intellectuels auxquels il souhaite participer, tout en annonçant une grande liberté de pensée. Commencé en 1785 à Paris, dans l'esprit des d'Holbach et des Helvétius, il revendique, semble-t-il, à en juger d'après les sources dont nous disposons, une indépendance intellectuelle à la mode en s'occupant, un peu à la légère

et sans posséder ni les connaissances historiques indispensables ni les fondements théoriques nécessaires, de la religion. 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 (1743-1794), ancien officier d'artillerie, professeur, depuis sa démission, au Collegium Carolinum à Brunnschwick, connu pour ses études sur la théorie économique des physiocrates, pour ses travaux sur l'art de la guerre, co-auteur, avec Mirabeau, du monumental ouvrage de statistique sur la Prusse, traducteur de textes littéraires français et italiens, auteur de quelques modestes pièces de littérature lui-même. Mais, ce qui est plus important dans notre contexte, Mauvillon, descendant de réfugiés huguenots installés en Prusse, parfaitement bilingue, était aussi un bon connaisseur de la philosophie et auteur de plusieurs écrits sur la religion. C'est cela qui nous occupera ici un instant.

Mauvillon a failli faire des études de théologie. Les traditions religieuses d'une famille calviniste et les exigences d'un père despotique l'y poussaient. Si l'on peut se fier à la biographie de Schlichtegroll⁶, en général bien informé, Mauvillon a cependant abandonné les études théologiques, peut-être parce qu'il craignait les conflits inévitables avec l'orthodoxie, peut-être parce qu'il se sentait plutôt attiré par la littérature ou les autres matières dont il a été question. Mais nous savons aussi par le même Schlichtegroll que la théologie l'a toujours attiré. Rappelons qu'un des premiers ouvrages de quelque envergure qu'il ait écrit était un traité de théologie aujourd'hui perdu, intitulé *Trugschilisse der christlichen Religion (Sophismes de la religion chrétienne)* qui devait paraître en 1770 à Amsterdam. Même si nous ne savons rien de précis au sujet de ce livre, nous pouvons déduire de son titre qu'il abordait des problèmes herméneutiques de la théologie. Une question du même genre sera traitée plus tard dans une étude sur le « démon » de Socrate qui déclencha une controverse théologique entre Mauvillon et un théologien traditionaliste d'un certain renom, Gottfried Less, professeur à Göttingen. Ce sont peut-être des « éphémérides » philosophiques, sans trop d'importance pour notre sujet. Mais ce qui a plus de poids, c'est le fait que Mauvillon venait de publier quelques mois avant l'arrivée de Constant à Brunnschwick un

⁴ Voir Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine, Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, (STW 544) Frankfurt, Suhrkamp, 1985. Du même « Subjekt, Person, Individuum », *Poetik und Hermeneutik*, Nr. XIII, p. 3-20. Odo Marquard, « *Sola distinctio individuum* – Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung », *ibid.*, p. 21-34.

⁵ Pour plus de détails, on consultera mon étude « Transfert d'une culture à l'autre : La pensée religieuse de Jacob Mauvillon et son influence sur Benjamin Constant », in Martin Fontius, Jean Mondot, (Hrsg.), *Französische Kultur – Aufklärung in Preussen*, Berlin, Berlin Verlag, 2001, p. 243-252.

⁶ Voir Friedrich Schlichtegroll, *Nekrolog auf das Jahr 1794*, Band I, Göttingen, 1796, p. 163-245.

livre de plus de six cents pages intitulé *Das einzige wahre System der christlichen Religion (Le seul système véritable de la religion chrétienne)*⁷.

Ce grand livre prouve, par le choix thématique des trois grandes sections, que les sujets qui sont au centre des débats théologiques restent d'actualité pour Mauvillon, à savoir la révélation divine, les rapports entre religion et politique et, enfin, la doctrine chrétienne en tant que vérité personnelle. Il prouve aussi l'étonnante cohérence des vues théologiques de son auteur, et il atteste enfin que sa réflexion sur les choses divines, mûrie avec le temps et par des études qu'il n'avait cessé de mener de front — la bibliographie abondante en témoigne — n'a pas changé de direction. Mauvillon reprend ce qu'il avait publié auparavant, développe ses théories pour les exposer d'une manière plus nuancée, plus ferme, plus radicale, mais pas forcément plus élégante. Le résultat le plus original de ce livre est peut-être la rigueur méthodologique qui conduira Mauvillon à réclamer pour la religion un statut indépendant de toute institution politique.

La première section « Sur la nature de la révélation divine en général et de la chrétienne en particulier », la plus brève de l'ouvrage, reprend le problème herménéutique dont l'auteur avait parlé dans sa publication antérieure sur le « démon » de Socrate. Mauvillon en retrace les lignes de force, s'engage dans des polémiques avec d'autres théologiens sans se perdre dans des discussions inextricables soulevées par l'abondance des études critiques, avec une seule exception significative : il reprend délibérément la controverse avec Gottfried Less, son adversaire d'il y a dix ans, en attaquant cette fois-ci le grand ouvrage du professeur de Göttingen, *Beweis der Wahrheit der christlichen Religion (Démonstration de la vérité de la religion chrétienne)*⁸ parce que ce livre représente pour Mauvillon d'une manière exemplaire la doctrine traditionaliste de la théologie, ce qu'on appellerait aujourd'hui, en se servant d'un terme fort heureux de Bonhoeffer, le « positivisme de la révélation ».

La seconde section s'efforce de démontrer pourquoi la morale chrétienne ne peut avoir de signification et d'utilité politique pour un Etat moderne. Mauvillon veut prouver l'infériorité de la morale chrétienne par rapport à la morale naturelle basée sur la raison, dissocier ainsi politique et religion. Disjoindre religion et politique, le pouvoir du clergé et la

société civile, signale un effort pour sauver la pureté du message biblique, annonçant une idée qui sera chère à Constant. On devine le radicalisme spirituel de Mauvillon et sa volonté d'écarter les explications rationalistes pour exposer la supériorité de la Bible, de répondre par avance aux raisonnements politiques et conformistes des orthodoxes perpétuant avec de fausses raisons une fausse théologie et une longue tradition de mauvais aloi.

La troisième section de l'ouvrage est la plus radicale, la plus novatrice peut-être. Elle expose une conception religieuse strictement individualiste, met en relief le rigorisme moral de la prédication de Jésus et développe une vision spiritualiste, intérieure, de l'Eglise. Mauvillon y défend une Eglise foncièrement différente des Eglises établies qui sont des organismes importants à l'intérieur d'un Etat ou des sociétés données, pour parler d'une Eglise dont la vérité est dans l'esprit, d'une Eglise qui se réalise seulement dans une minorité d'élus, capables de vivre le message sévère d'un christianisme mystique, austère, expression d'un esprit calviniste radical et reposant exclusivement sur l'individualité.

Les réflexions de Mauvillon s'inscrivent parfaitement dans le contexte de la néologie, dont le premier objectif est de repenser les rapports entre la raison et la révélation. 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. A 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 (L'éducation du genre humain)*⁹ qui expose la théorie dite de l'« accommodation », d'une condescendance de Dieu envers les hommes, ce qui 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

⁷ Berlin, Unger, 1787.

⁸ Göttingen, Förster, 1773. L'ouvrage, dont le titre varie, a connu beaucoup d'éditions. Constant en possédait une. Voir Pierre Deguise, « Un catalogue de la bibliothèque de Benjamin Constant », *Saggi e ricerche di letteratura francese*, n° X, 1969, p. 179. Less avait la réputation d'être un traditionaliste peu courageux, en dépit d'une certaine ouverture critique.

⁹ 1777-1778. C'est un des textes clés pour la compréhension de la théologie des Lumières.

trouvent plus de refuge où ils pourraient se cacher devant la lumière de la vérité¹⁰.

Quelle conclusion tirer de tout cela pour la formation intellectuelle de Constant ? La réponse n'est pas facile à donner, car les sources biographiques sont extrêmement rares, et les activités pratiques et intellectuelles de Constant fort variées : fonctions à la cour, mariage avec une demoiselle du duché et les complications matrimoniales qui en résulteront, voyages en Suisse et en Hollande où il est sollicité par les procès inextricables de son père, projets d'ouvrages politiques suscités par la Révolution en France et celle du Brabant, pour ne nommer que l'essentiel. Nous sommes donc réduits à des hypothèses.

Voici ce que l'on peut dire sans trop de risque d'erreur : Constant jeune, doué, ennuyé, blasé, esprit très voltairien, se trouvant seul dans une cour qui ne l'intéressait pas et dans des fonctions subalternes qui lui déplaisaient, rencontre Jacob Mauvillon dans un club à Brunswick, *der Grosse Club*¹¹, une institution mi-mondaine, mi-érudite de la ville résidentielle. Tous les témoignages dont nous disposons nous invitent à penser que les deux hommes s'entendent fort bien, sont très vite liés d'amitié, en dépit des différences d'âge et de réputation. Les détails nous échappent, mais la place occupée et le rôle joué par Mauvillon dans la vie de Constant ne fait pas de doute. Ainsi, dans une lettre qu'il adresse le 18 janvier 1817 à un des fils de Mauvillon, Friedrich Wilhelm, Constant dit : « Je n'oublierai jamais l'étroite amitié qui m'a lié avec M. votre Père, dont le souvenir se rattache à mes premières pensées littéraires et philosophiques. » Une note du journal intime rédigée le 17 mars 1805

¹⁰ « Das Lächerliche und Schändliche allen Religionszwanges wird sichtbar ; die vollkommene Duldung und Menschenliebe sind fest gegründet, und Pfaffenstolz, Bosheit, Intoleranz finden keinen Schlupfwinkel mehr, wo sie sich vor dem Licht der Wahrheit verbergen können. » Voir J. Mauvillon, *Das einzige wahre System*, op. cit., p. 6.

¹¹ Sur cette institution qui a joué un rôle assez considérable dans la société de cette ville de cour de l'Allemagne, on consultera l'ouvrage de Ludwig Hänselmann, *Das erste Jahrhundert des Großen Clubs in Brunnschweig*, Braunschweig, Hof-Buchdruckerei von Julius Krampe, 1880. Au temps de Constant, le club, comprenant environ cent cinquante personnes, avait des membres illustres, comme Mauvillon et le pasteur Jerusalem, ainsi que beaucoup de personnes de la Cour qui avait accordé son patronage. Nous y retrouvons des personnages qui joueront un certain rôle dans la vie de Constant, comme des membres des familles von Cramm ou von Mahrenholtz, l'Oberhofmeister v. Preen, l'avocat Niemeyer, le ministre Féronce de Rotenreutz, A. v. Münchhausen. Le club entretenait un cabinet de lecture où l'on avait accès à un nombre considérable de journaux allemands et étrangers, y compris des périodiques français.

confirme les termes de la lettre : « Je ne me suis jamais relevé de la mort de Mauvillon ; il y a pourtant 11 ans qu'il est mort. » La *Vie de Mauvillon*, ouvrage projeté, mais jamais réalisé, nous aurait sans doute livré la clef.

Ce que nous pouvons affirmer tout de même, c'est que le rôle de Mauvillon était celui d'un mentor, et que les échanges de vue portaient sans doute aussi bien sur la politique que sur la religion, la première étant à l'ordre du jour à cause des préparatifs de la guerre contre la République, la seconde parce que Mauvillon venait de publier le grand livre sur la religion dont il a été question, et que Constant avait son *Histoire du polythéisme* dans ses bagages. Chose curieuse, et significative lorsqu'on connaît la manie de Constant de conserver ses manuscrits s'il les croyait encore utiles à quelque chose, rien ne subsiste de ce premier ouvrage. Ce qui subsiste par contre, c'est un chapitre d'un autre livre commencé en 1794, *De l'esprit des religions*, et ces pages sont un témoignage éloquent de l'influence de Mauvillon sur Constant. Plus de polémiques matérialistes dans ces pages où Constant se révèle être un bon connaisseur des débats théologiques de l'Allemagne des Lumières, en particulier de l'école des néologues¹², y compris les intrigues complexes et parfois infâmes contre l'enfant terrible de cette école, K. F. Bahrdt. Constant parle de ces disputes non pas sur le mode moqueur, mais avec compréhension et jugement, tenant compte des conditions sociologiques du règne de Frédéric II, ce qui n'est possible que par un effort indéniable d'érudition et de lectures étendues ; c'est de cette année que nous devons dater aussi la volonté d'étendre les recherches historiques sur la théologie des premiers siècles de la chrétienté qui va se prolonger plus tard jusqu'à la Réforme, après la rencontre avec Charles de Villers en 1803.

Rappelons encore que Constant possédait l'ouvrage de l'adversaire principal de Mauvillon, Gottfried Less, *Wahrheit des Christentums*, et avait essayé de compléter sa bibliothèque en achetant des ouvrages de Mauvillon qu'il n'avait pas¹³. Nous voyons dans ces indices modestes, mais positifs, une orientation nouvelle de Constant qui semble comprendre, sinon adopter la spiritualité individualiste de Jacob Mauvillon. C'est une position diamétralement opposée à celle dont il était parti quelques

¹² Sur cette école théologique on consultera l'ouvrage déjà ancien, mais toujours précieux de Karl Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle, Niemeyer, 1929.

¹³ Voir les détails de sa requête dans la lettre qu'il adresse le 6 mai 1794 à Joachim Heinrich Campe. Constant ne cherche que des publications mineures de Mauvillon, d'où l'on peut déduire qu'il possède déjà les ouvrages principaux ou qu'il compte pouvoir se les procurer dans une vente publique dont il est question dans la lettre citée.

années plus tôt¹⁴. Le pas fait sous l'influence de son ami coïncide avec la parution de l'ouvrage de Kant sur la religion, dont nous ignorons s'il l'a lu à cette époque¹⁵. Constant n'était pas à Brunswick lorsque le livre est sorti, et lorsqu'il apprend, le 31 janvier 1794, la mort de Mauvillon, il est repoussé dans la crise nihiliste qui l'avait déjà saisi avec force un an plus tôt. D'ailleurs, une nouvelle orientation se dessine : par la rencontre avec M^{me} de Staël, c'est la politique et la théorie politique qui entreront puissamment dans sa vie. Constant entreprend l'énorme travail de la traduction du traité de Godwin, *Political justice*¹⁶ ; il s'engage activement, à côté de M^{me} de Staël, dans la politique du Directoire, sera nommé membre du Tribunalat (il est un tribun remarquable) et après la suspension de ses fonctions politiques, il prend la relève de M^{me} de Staël comme écrivain politique. Se servant en partie de matériaux tirés d'un ouvrage politique non publié de son amie, *Les considérations*¹⁷, il commence à rédiger son grand traité sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays, suivi des *Principes de politique*, un traité de 1.600 pages manuscrites environ. A cela s'ajoute le projet d'un ouvrage qu'on

¹⁴ Ajoutons encore un indice qui pourrait confirmer notre hypothèse, à savoir le compte rendu projeté de l'ouvrage de Necker, *De l'importance des opinions religieuses*, Londres, 1788. Il en est question, sur un ton très moqueur, dans une lettre que Constant adresse les 9-14 mars 1788 à Isabelle de Charrière (*Œuvres complètes de Benjamin Constant*, Tübingen, Niemeyer, *Correspondance générale*, t. I (1774-1792), 1993, p. 131). On comprend que Constant se sent très supérieur aux opinions « traditionnelles » de Necker, qu'il a envie de les réfuter selon les principes de la philosophie de d'Holbach ou d'Helvétius. Mais nous savons que cela ne se fera pas, ou bien parce qu'il n'a pas reçu le livre qu'il demandait à M^{me} de Charrière, ou alors, parce qu'il commence à changer d'avis sur ces questions.

¹⁵ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg, 1793, (1798?). Il le lira sans doute en 1804 à Weimar. Voir ci-dessous, p. 137-138.

¹⁶ Voir les textes in B. Constant, *Œuvres complètes* (OCBC), Tübingen, Niemeyer, t. II, 1998, *De la justice politique*, textes établis et annotés par Laura Saggiorato, introductions de Mauro Barberis et L. Saggiorato.

¹⁷ Sur cette question, on consultera l'étude de Roswitha Schatzer, *Benjamin Constant, « Copie partielle » de 'Des circonstances actuelles' de Madame de Staël*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Verona, Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, 1994-1995. Voir en plus Lucia Omacini et Roswitha Schatzer, « Quand Benjamin Constant travaille sur les papiers de M^{me} de Staël : le cas de la « Copie » des *Circumstances actuelles* », in *Le Groupe de Coppet et le monde moderne*, Actes du VI^e Colloque de Coppet [...] Françoise Tilkkin, (éd.), Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège), Genève, Droz, 1998, p. 59-82. L'édition de la « Copie partielle » se trouve in OCBC, t. IV, *Discours au Tribunalat. De la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays* (1799-1803), à paraître.

pourrait qualifier d'histoire sociale de l'humanité¹⁸. Chose remarquable : ces quatre textes, comme d'ailleurs le livre de M^{me} de Staël, contiennent de longs développements sur les libertés personnelles, c'est-à-dire sur ce qui constitue l'individu, à protéger contre l'emprise du politique. Nous serons, comme j'essaierai de l'expliquer plus tard, obligés de reconnaître que cette doctrine sera au centre de la philosophie politique libérale. Il n'y a donc pas de contradiction entre Benjamin Constant, réfléchissant sur la spiritualité religieuse comme principe fondamental de toute théorie sur la religion, et le théoricien politique qui soustrait tout ce qui est individuel à la politique, défendant ainsi une position contraire à celle de Rousseau.

Le séjour de B. Constant à Weimar et ses suites :

La découverte d'une distinction fondamentale entre les formes positives de la religion et le sentiment religieux

Le 18 février 1804, Benjamin Constant note dans son journal intime, commentant une soirée chez la duchesse mère, où se trouvait aussi Wieland, un sujet de conversation qui sera décisif pour toutes ses réflexions sur la religion :

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 ce qui est beau : le positif dans la religion, de tout ce qui est beau et tout ce qui est libre¹⁹.

Serait-ce Wieland, certainement au courant des recherches de Constant sur la religion, qui a introduit cette distinction dans la conversation, serait-ce Constant lui-même ? Les deux hypothèses sont possibles, d'autant plus que la mort de Kant, survenue le 12 février, a pu suggérer à Constant de lire l'ouvrage de ce dernier sur la religion, ou de pousser Wieland à l'évoquer dans la conversation. Quoi qu'il en soit, la distinction entre le sentiment religieux et les religions positives ou les formes des religions, est en fait une distinction qui se trouve déjà chez Kant, même si la terminologie choisie ici par Constant (« le sentiment religieux ») trahit aussi la présence de Schleiermacher dans la conversation. Si l'on met les informations dans un ordre chronologique hypothétique, on peut

¹⁸ Voir ci-dessous, p. 166, n. 74.

¹⁹ OCBC, t. VI, 2002, *Journaux intimes* (1804-1807) suivis de *Affaire de mon père* (1811), p. 71.

s'expliquer la genèse du raisonnement de cette manière : on doit partir de l'ouvrage de Kant qui pose le problème dans des termes tellement proches des réflexions de Constant qu'on trouve dans le journal intime dès le 17 février 1804, où celui-ci constate qu'« une histoire, proprement dite, des religions, est tout à fait impossible », que je suis enclin à y voir une réminiscence directe d'une lecture. Kant s'exprime ainsi :

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 demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewußt sein. Der Kirchenglaube ist es daher allein, von dem man eine allgemeine historische Darstellung erwarten kann, indem man ihn nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form mit dem alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben vergleicht.²⁰

La terminologie de Constant se retrouve dans ce passage en même temps que l'objectif des recherches constantiennes, ainsi que la difficulté méthodologique à laquelle il se heurtera encore bien des années. Nous y relevons l'opposition entre l'historicité du fait religieux (« veränderliche Form ») et le sentiment religieux immuable (« unveränderlicher, reiner Religionsglaube »), avec cette particularité toutefois que B. Constant se décide déjà maintenant à intégrer dans sa terminologie l'expression commode de Schleiermacher. Les autres éléments sont inchangés. On trouve donc l'opposition entre le sentiment religieux et les religions positives (« Kirchenglaube ») et, enfin, la démarche stratégique de la démonstration. Celle-ci est envisageable comme une comparaison (« vergleichen ») entre les faits de l'histoire et un principe qui exige une

²⁰ Voir le chapitre « Historische Vorstellung der allmählichen Grundung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden » (« Représentation historique de la fondation progressive de la domination du bon principe sur la terre »), in Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Karl Vorländer, (Hrsg.), Hamburg, Meiner, 1956, p. 183-184. Traduction française : « De la religion sur la terre (au sens le plus étroit du mot) on ne peut exiger du genre humain aucune histoire universelle. 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, tandis qu'on la compare selon sa forme différente et variable avec la pure foi religieuse unique et invariable. » (I. Kant, *Œuvres philosophiques*, III, *Les derniers écrits*, Ferdinand Alquié, (dir.), t. I, Paris, Gallimard, 1986, p. 151.

vision idéaliste de l'homme, avec, au centre, une théorie de l'individualité préconisant l'autonomie morale (« reiner moralischer Glauben »).

« Distinction heureuse et à conserver. »²¹ Il faut prendre Constant au mot. Nous ne lisons effectivement dans le journal intime ni un raisonnement pour introduire une découverte personnelle de Constant ni une réflexion sur les catégories servant de critères de jugement dans une matière complexe, mais un commentaire sur ces catégories trouvées ailleurs et acceptées comme vraies. La formule opérationnelle se trouve dans le texte de Kant. Le commentaire de Constant souligne l'efficacité stratégique de la distinction à maintenir et implique probablement un glissement, intuitif, vers une position proche de celle de Schleiermacher, donc d'une philosophie « idéaliste » post-kantienne²². Ce qui manque chez Constant, c'est l'élaboration systématique d'une vérité philosophique, en l'occurrence de la conception de l'individualité, et par conséquent, du statut systématique du sentiment religieux. Mais ce qu'il possède, c'est la certitude, pour lui suffisante, que la notion d'individualité, concrétisée dans la notion du sentiment religieux, est au centre des réflexions historiques et philosophiques qui en découlent.²³

L'efficacité stratégique de la formule consiste en ceci qu'elle permet de maîtriser la masse énorme des matériaux accumulés au cours de recherches historiques et disponibles dans les écrits des érudits, dans les sources connues ou encore à découvrir, dépassant fatalement les capacités d'un seul chercheur. Kant lui-même esquisse, dans le même chapitre, les grandes lignes de ces recherches englobant les traditions grecque et judaïque, l'opposition entre les religions sacerdotales et par conséquent

²¹ C'est ce qu'il fera, avec des développements importants : « Mais il faut distinguer le fond d'avec les formes, et le sentiment religieux d'avec les institutions religieuses ; non que nous prétendions métrire ici des formes ou de ces institutions. L'on verra, dans notre ouvrage, que le sentiment religieux ne peut s'en passer. On verra plus ; à chaque époque, la forme qui s'établit naturellement est bonne et utile ; elle ne devient funeste que lorsque des individus ou des castes s'en emparent et la pervertissent pour prolonger sa durée. Mais il n'en est pas moins vrai que tandis que le fond est toujours le même, immuable, éternel, la forme est variable et transitoire. » *De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Texte intégral présenté par Tzvetan Todorov et Etienne Hofmann, Arles, Actes Sud, 1999, I, 1, p. 47. Nous citerons désormais en donnant le livre, le chapitre et la page de l'édition Todorov-Hofmann (abrévée éd. T.-H.).

²² Voir ci-dessous, p. 153, n. 45.

²³ Voir à ce sujet les réflexions placées à l'entrée de *De la Religion* (I.1). Constant y prend position contre toute tentative voulant déterminer les causes premières des qualités essentielles de l'homme. Il faut se rendre à l'évidence des faits et expliquer l'homme en partant de ses qualités.

politiques (judaïsme) et les religions libres (la tradition grecque) essentielles pour développer ou découvrir la pureté du sentiment religieux dont l'expression la plus sublime s'annonce avec le christianisme²⁴. Tout le programme de *De la Religion* se trouve en germe chez Kant, et le travail de Constant, sans doute projeté et conçu indépendamment de Kant, consiste à démontrer l'hypothèse philosophique, à la nuancer et à la développer considérablement en analysant la réalité historique dans toute sa complexité. C'est ce qu'il fera par la suite, sans jamais mentionner le philosophe. Au contraire, on pourrait même croire qu'il a tendance à nier sa dette à son égard²⁵. Quoi qu'il en soit, il est hors de doute qu'on puisse, en utilisant les distinctions kantienne, coordonner les faits selon des critères systématiques, quelquefois chronologiques, structuralistes, et exposer ainsi les rapports entre religion, politique et morale sans tomber dans les apories de l'athéisme dogmatique, du matérialisme des Lumières, ou les « jeux de mots » de l'utilitarisme²⁶.

²⁴ Ceci est le sujet unique du chapitre cité dans la note 20. Il est intéressant de comparer ce chapitre avec l'article publié par Constant sous le titre « Des causes humaines qui ont concouru à l'établissement du christianisme », *Mélanges de littérature et de politique*, Paris, Pichon et Didier, 1829, p. 354-386.

²⁵ C'est ce que suggère la phrase suivante : « La distinction que nous avons tâché d'établir [...] a été méconnue jusqu'à présent. » *De la Religion*, I, 2, 52. Il faut peut-être entendre : « dans la recherche historique ».

²⁶ L'expression est tirée d'un fragment de texte inédit où Constant s'engage dans une réflexion sur l'intérêt bien entendu. Le texte est rédigé de telle manière qu'il pourrait être utilisé dans un contexte politique ou dans un ouvrage sur la religion. Cette ambiguïté, qui n'est pas due au hasard, souligne plutôt le fait que la pensée religieuse et la pensée politique sont étroitement liées. « C'est dans les monarchies qu'on a inventé le système philosophique qui considère l'amour propre comme le mobile de nos actions. ce système n'a jamais été qu'un jeu de mots. L'on pourroit définir la beauté de manière à dégouter de toute beauté. de même bien que dans un sens l'on puisse appeler intérêt personnel le Sentiment qui me fait sacrifier ma vie à mon ami, c'est flétrir ce sentiment et ce n'est pas là de l'exactitude. l'exactitude est de se servir d'expressions qui réveillent en moi la sensation de la Chose. Si par vos définitions prétendues philosophiques, Vous réveillez en moi un tout autre sentiment, Vous êtes un écrivain très inexact. Il y a autant d'infidélité à défigurer qu'à embellir.

prouver que l'Intérêt personnel qui fait qu'un homme sacrifie sa vie à son Ami, diffère de celui qui fait qu'un homme sacrifie la vie de son Ami à la sienne.

Le système de l'intérêt personnel bien entendu, qu'il est vrai que l'intérêt personnel bien entendu mène à une conduite morale, mais que ce système n'est pas praticable. que le besoin de l'homme passionné n'est pas le bonheur : que la Violence d'une passion est telle que la considération du bonheur a venir peut n'être comptée pour rien, qu'il faut une autre base à la morale. & que cette base ne peut être que la sympathie pour la douleur.

Ce que nous venons d'esquisser aura des répercussions considérables sur le plan du travail de Constant. Il va ébaucher dans un premier temps, développer plus tard magistralement une théorie du sentiment religieux qui en confirmera l'universalité, la persévérance et l'autonomie dans les différentes civilisations de l'humanité et dans tous les âges. Il va se lancer dans des travaux de rédaction de son ouvrage sur les religions et en particulier sur le polythéisme de l'antiquité qui le conduiront à des révisions continues et importantes des plans successifs. Les retentes perpétuelles trahissent des difficultés méthodologiques inhérentes à la matière et aux tendances contradictoires et divergentes, aux tâtonnements et aux polémiques des recherches érudites qui conditionnent les travaux, mais elles sont aussi liées à l'inachèvement, au provisoire de la théorie du sentiment religieux qu'il est en train de formuler. Constant se lancera enfin dans des lectures de textes importants tel que les *Reden* de Schleiermacher, qui auront une influence profonde sur sa pensée. C'est par les *Discours* de Schleiermacher qu'il se trouvera confirmé dans sa propre théorie. Les remarques critiques qu'il confie à son journal intime concernent des difficultés de lecture et de réception, le style compliqué de Schleiermacher faisant obstacle²⁷. Sur le plan conceptuel, la proximité est un fait acquis, comme il ressort de tournures comme celle-ci :

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 Unversum gesperret und verammelt wird – dies sind eingestanden die beiden Elemente der Religion – so müsste sie sich auch in Jedem unfehlbar auf seine eigne Art entwickeln²⁸.

Cette baze est fautive, dira-t-on peut être mais c'est la seule. peut être notre destination première n'est elle pas que nous soyons des êtres moraux. Conjectures sur les différentes races d'hommes. du déluge. voir l'introd. Msct. Quoi qu'il en soit de l'hypothèse, il n'y a d'autre sanction de la morale c'est à dire de respect pour le bonheur des autres que la sympathie pour la douleur. L'intérêt personnel n'a pas de sanction non plus. Car qui m'empêche de dire : Je ne veux pas être heureux, mais me satisfaire. La Mort est un terrible argument contre le système de l'intérêt personnel bien entendu. la sympathie la sympathie [...] » (Lausanne, BCU, Co 3422bis).

²⁷ Voir le *Journal intime* des 14 et 19 novembre 1804 et les commentaires de Denis Thouard, « Religion e soggettività in Schleiermacher e in Benjamin Constant », in Sergio Sorrentino, (ed.), *Religione e religioni, a partire dai « Discorsi » di Schleiermacher*, Assisi, Citadella Editrice, 2000, p. 261-294, et part. p. 267-271.

²⁸ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Günter Meckenstock, (Hrsg.) Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2001, p. 144. (Les pages renvoient à l'édition originale de 1799). « L'homme naît avec une

De même, il accepte deux constatations en apparence absurdes de Schleiermacher, à savoir l'assertion que « Dieu et l'immortalité de l'âme ne sont pas des idées indispensables à la religion » et cette autre qu'« une religion sans Dieu peut être meilleure qu'une religion avec un Dieu » ; ces deux thèses renvoient à des passages précis des *Discours*²⁹.

Le sentiment religieux, tel que le conçoit Benjamin Constant, proche de Schleiermacher et avec une pointe nettement polémique contre un livre comme *Le bon sens*³⁰, est une qualité inaliénable et indestructible de la nature de l'homme, appartient donc comme « une loi fondamentale de sa nature » (I, 1, 3) à sa substance, de même que la sociabilité ou le langage font partie de son être. Il faut admettre l'universalité du sentiment religieux et son indépendance de toute doctrine positive ou de toute influence secondaire, extérieure ou accidentelle (I,1,5). C'est le sentiment religieux qui fait naître la religion. Il serait faux pour autant de

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 propre. »

²⁹ Constant résume dans son *Journal intime* (19 nov. 1804), d'une manière sommaire, la fin du deuxième discours sur la religion, où Schleiermacher soutient, dans un esprit spinoziste : « Religion haben, heisst das Universum anschauen » (« avoir de la religion, signifie contempler l'univers »), pour conclure « Wenn Ihr nun nicht längeren könnt, dass sich die Idee von Gott zu jeder Anschauung des Universums bequemt, so müsst Ihr auch zugeben, dass eine Religion ohne Gott besser sein kann, als eine andre mit Gott. » (« S'il ne vous est pas possible de nier que l'idée de Dieu s'accorde de toutes les façons d'appréhender l'univers, il vous faut partant avouer qu'une religion sans Dieu peut être meilleure qu'une religion avec un Dieu. ») L'immortalité de l'âme n'est pas nîée, mais interprétée dans un esprit « panthéiste » lorsqu'il dit : « Ueber der Sucht nach einer Unsterblichkeit, die keine ist, und über die sie nicht Herren sind, verlieren sie die, welche sie haben könnten, und das sterbliche Leben dazu mit Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen. Versucht doch aus Liebe zum Universum Euer Leben aufzugeben. » (« A travers la quête d'une immortalité qui n'en est pas une et dont ils ne sont pas maîtres, les hommes perdent celle qu'ils pourraient avoir et en plus leur vie mortelle en nourrissant des pensées qui les effraient et les torturent en vain. Essayez donc, pour amour de l'univers de renoncer à votre vie. ») Et il conclut : « Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion. » (« Au milieu de la finitude, ne faire qu'un avec l'infini et être éternel dans l'instant, c'est là l'immortalité de la religion. ») *Reden, op. cit.*, p. 126, 132 et 133.

³⁰ Baron Thiry d'Holbach, *Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres, 1772. Cet ouvrage est très souvent attribué au curé Jean Meslier (1664-1729), mais Constant ne devait pas se tromper sur l'auteur. Edition moderne sous la direction de Jean Deprun, Paris, Editions Rationalistes, 1971.

soutenir que le sentiment religieux renvoie à un psychologisme facile et implique l'hypothèse d'une projection plus ou moins motivée de désirs humains dans la sphère des dieux, transportant dans les cieux les images ou les rêves qui sont chers à l'homme. Constant ne s'efforce pas d'approfondir, dans un sens philosophique, les impacts de sa terminologie, il explicite juste ce dont il a besoin pour ses démonstrations scientifiques. Si l'on doit exclure la méprise psychologique³¹, il importe de dire que le sentiment religieux peut être conçu comme une forme de la conscience, une présence immédiate de l'universalité de la religion, dépassant nos moyens d'expression. L'analogie avec le langage est pertinente. La langue, l'instrument de la pensée, change, la faculté de la parole persiste. De même, il faut admettre que les formes extérieures des religions sont périssables et disparaissent, tandis que le sentiment religieux reste toujours présent (I,1,21). Cette constatation est importante parce qu'elle répond à une observation indubitable, à savoir le besoin de dépassement de tout ce qui nous est donné d'atteindre par le développement de nos facultés physiques et morales. Celles-ci nous aident à maîtriser la vie terrestre et nous procurent tous les plaisirs imaginables, mais elles nous bornent à ce que Constant appelle avec une pointe polémique « notre plus grande utilité », l'égoïsme de l'intérêt bien entendu³². Le sentiment religieux désigne donc une qualité que j'appelle-

³¹ C'est un argument tenace, mais faux, contre la philosophie du sentiment chez Schleiermacher. On le trouve depuis Hegel. Martin Redeker dit clairement : « Gefühl als Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins ist nicht die dritte psychologische Funktion neben Erkennen und Wollen, sondern der Urakt des Geistes vor der Differenzierung des Geistes in Denken, Fühlen und Wollen, besonders aber ein Vorgang des Selbstbewusstseins, der die Spaltung in Subjekt und Objekt, wie sie das gegenständliche Erkennen vollzieht, nicht anerkennt, und die Einheit der menschlichen Existenz als Voraussetzung aller geistigen Tätigkeit begründet. » (« Le sentiment comme détermination de la conscience immédiate de soi n'est pas la troisième fonction psychologique, outre la connaissance et la volonté, mais l'acte premier de l'esprit avant même la différenciation que celui-ci effectue entre penser, sentir et vouloir ; et plus particulièrement, il est un acte de la conscience de soi qui exclut la distinction entre sujet et objet telle qu'elle est adoptée par la connaissance des choses concrètes ; cet acte justifie l'unité de l'existence humaine en tant que condition de toute activité intellectuelle. ») Voir F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube ...*, M. Redeker, (Hrsg.), Berlin ; New York, Walter de Gruyter, 1999, p. XXXI.

³² « Cependant au milieu de ses succès et de ses triomphes, ni cet univers qu'il a subjugué, ni ces organisations sociales qu'il a établies, ni ces lois qu'il a proclamées, ni ces besoins qu'il a satisfaits, ni ces plaisirs qu'il diversifiés, ne suffisent à son ame. Un désir s'élève sans cesse en lui et lui demande autre chose. Il a examiné, parcouru, conquis, décoré la demeure qui le renferme, et son regard cherche une autre sphère. Il est devenu maître de la nature visible et bornée, et il a soif d'une nature invisible

rais, en me servant de la terminologie existentialiste et en même temps d'une expression forgée par Schleiermacher³³, un *existential*, donc un attribut essentiel de notre nature humaine. Ce ne sont ni les prêtres qui créent la religion – ils peuvent s'en emparer – ni notre imagination qui projetterait nos rêves dans une transcendance imaginaire, mais le sentiment religieux répond à une tendance qu'on peut définir comme le besoin vital d'un dépassement du fini, « un mouvement qui n'a point notre utilité pour but »³⁴. Cette transcendance perpétuelle de tous nos projets et de tous nos concepts est ressentie et décrite dans un langage poétique³⁵ bien romantique d'ailleurs pour exprimer les sublimes élancements de l'âme vers l'infini comme un enthousiasme salutaire, difficile à définir et quasi indicible (I, 1, 29/30). Elle est la garantie contre les forces annihilantes de la finitude, noblesse de l'âme qui fait de l'homme égoïste et foncièrement privé d'une perspective, un être à part, susceptible du sublime et d'une perfectibilité morale illimitée. Le sentiment religieux est la conscience immédiate de la déféctuosité, mais aussi de la grandeur de l'homme, être double et énigmatique (I, 1, 28). Il cherche son expression dans le culte religieux qui adopte des formes variables, et s'épure en fonction du progrès des lumières et des civilisations. Cette épuration est ce que Constant appelle la révélation universelle et permanente, conception très proche de la théologie protestante des Lumières, mais aussi de la philosophie, et en particulier de la pensée de Lessing et de Kant.

Sur le plan conceptuel, la théorie du sentiment religieux offre trois aspects étroitement liés : elle est sans aucun doute une adaptation de la

et sans bornes. Il a pourvu à des intérêts qui, plus compliqués et plus factices, semblent d'un genre plus relevé. Il a tout connu, tout calculé, et il éprouve de la lassitude à ne s'être occupé que d'intérêts et de calculs. Une voix crie au fond de lui-même, et lui dit que toutes ces choses ne sont que du mécanisme, plus ou moins ingénieux, plus ou moins parfait, mais qui ne peut servir de terme ni de circonscription à son existence, et que ce qu'il a pris pour un but n'était qu'une série de moyens. » *De la Religion*, I, 1, p. 48.

³³ F. Schleiermacher, *Sendschriften an Lücke*, parle d'un « Existentialverhältnis » envers Dieu, précédant toute doctrine. Expression citée par M. Redeker dans l'introduction de son édition de *Der christliche Glaube*, op. cit. (voir ci-dessus, p. 143, n. 31), p. XXXI.

³⁴ B. Constant, *De la Religion*, I, 1, p. 49.

³⁵ Les rapports entre la pensée religieuse et la poésie sont soulignés, dans le cas de Schleiermacher, par Friedrich Schlegel dans ses comptes rendus du *Athenaeum* (avec des critiques) et surtout par Novalis dans son ouvrage *Die Christenheit oder Europa*. Voir Kurt Nowack, *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2001, p. 110-112.

théologie « idéaliste » des Lumières, excluant toute hypothèse de « supra-naturalisme » d'une théologie fondée sur l'idée d'une révélation positive. C'est-à-dire que le modèle de Lessing, des néologues, celui de Mauvillon, est toujours présent et finalement intégré dans la pensée de Constant lorsqu'il dit :

Oui, sans doute, il y a une révélation, mais cette révélation est universelle, elle est permanente, elle a sa source dans le cœur humain³⁶.

La théorie du sentiment religieux selon Constant expose une pure construction de l'esprit, une « idée », un concept faisant abstraction des formes concrètes qu'il doit revêtir et sans lesquels il ne serait pas perceptible ; elle présuppose le subjectivisme romantique et souligne notamment la conviction que l'épreuve déchirante de l'existence, ballottée entre le sublime et le néant, entre l'espoir utopique et l'expérience de la finitude, fait partie de l'homme et exige une réponse.

La théorie du sentiment religieux est finalement l'expression d'une pensée scientifique rigoureuse en ce sens qu'elle force Constant à intégrer l'idée du sentiment religieux dans le contexte d'une théorie générale du fait social³⁷. Celle-ci pourra rendre compte de l'historicité des manifesta-

³⁶ Cette idée est développée dans le chapitre intitulé « De la nécessité de distinguer le sentiment religieux des formes religieuses, pour concevoir la marche des religions. » (I, 2). Faut-il ajouter que cette doctrine est combattue par l'orthodoxie protestante aussi bien que par l'Eglise catholique ?

³⁷ Il est intéressant de confronter cette doctrine de B. Constant avec une idée qui se trouve dans le cinquième des *Discours* de Schleiermacher. On y lit : « So viel sieht jeder leicht, dass Niemand die Religion ganz haben kann ; denn der Mensch ist endlich und die Religion unendlich ; aber Euch kann das auch nicht fremd sein, daß sie nicht etwa nur teilweise so viel eben jeder zu fassen vermag, unter den Menschen zerstückelt sein kann, sondern dass sie sich in Erscheinungen organisieren muss, welche mehr von einander verschieden sind. Erinnerung Euch nur an die mehreren Stufen der Religion, auf welche ich Euch aufmerksam gemacht habe, dass nemlich die Religion dessen, der das Universum als ein System betrachtet, nicht eine blosser Fortsetzung sein kann von der Ansicht dessen, der es nur erst in seinen wiederum entgegengesetzten Elementen anschaut, und dass dahin wo dieser steht wiederum derjenige nicht auf seinem Wege gelangen kann, dem das Universum noch eine chaotische und ungesonderte Vorstellung ist. » (« Il est simple à chacun de voir que nul ne peut avoir la religion tout entière ; car l'homme est fini et la religion infinie ; mais il est impossible que ceci vous soit inconnu, à savoir qu'elle ne peut pas seulement être répartie partiellement entre les hommes selon les capacités intellectuelles de chacun, mais qu'au contraire elle doit s'organiser en apparitions, toutes plus différentes les unes des autres. Rappelez vous les nombreux degrés de la religion sur lesquels j'ai déjà fixé votre attention : à savoir que la religion de celui-là qui considère

tions religieuses à travers tous les âges et toutes les civilisations, y compris l'abus de la religion par l'usurpation et le despotisme des castes cléricales ; elle pourra illustrer et expliquer une tendance inhérente aux formes religieuses à dégénérer en doctrines dogmatiques ou envisager la disparition irrémédiable d'une religion, sans sacrifier le concept du sentiment religieux comme une constante anthropologique universelle. Sans cette prémisses universaliste, vouloir écrire « l'histoire du sentiment intérieur » (I, 1, 12), celle du sentiment religieux, n'aurait pas de sens.

Constant et l'érudition allemande. Le travail de synthèse à Göttingen

Lorsque Constant s'installe avec Charlotte à Göttingen, le 18 août 1811, il est bien décidé à terminer enfin son ouvrage sur le polythéisme, et il y arrive, dans une certaine mesure du moins³⁸. Il faut savoir qu'il avait repris le travail à son livre pendant son voyage de Suisse en Allemagne, qu'il avait esquissé à Strasbourg un nouveau plan en 44 livres qui restera, en dépit des changements parfois importants, en dépit de lacunes et de solutions provisoires, le plan de ce qu'il appellera le « Grand quarto bleu », c'est-à-dire l'énorme manuscrit qui constituera la base de la version imprimée à paraître dès 1824. Constant profite des richesses fabuleuses de la bibliothèque de Göttingen pour étudier les innombrables études historiques et théologiques sur la matière qui est la sienne, pour en faire des extraits, pour les intégrer à ses recherches, pour affiner l'exposition de ses propres réflexions, pour donner enfin à son ouvrage le squelette hermétique et épistémologique qu'il cherchait depuis son séjour à Weimar. Il s'y était aperçu, dans les discussions avec Böttiger par exemple, ou plus tard avec Johannes von Müller ou les Schlegel, des apories inhérentes à ses recherches. Ce qu'il n'avait pas réussi à résoudre dans un premier temps, il le tranche maintenant, parce qu'il a une vision beaucoup plus claire de ce qu'il veut prouver.

Le but de ses recherches est double : écrire un ouvrage sur les religions de l'Antiquité et de beaucoup de peuples et civilisations du globe pour pouvoir analyser ce qu'est le fait religieux dans ses

l'univers comme un système ne peut être le simple prolongement des vues de celui-ci, qui ne prend en compte le même univers qu'à travers les éléments apparemment opposés, et que là où se trouve ce dernier, un autre ne peut parvenir pour qui l'univers est encore une représentation chaotique et indifférenciée. ») F. Schleiermacher, *Reden*, op. cit., p. 240.

³⁸ Voir aussi K. Kloocke, « Benjamin Constant, *De la Religion* et Georg Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, une étude épistémologique », *Cahiers staveléens*, n° 37, 1985-1986, p. 107-116.

manifestations historiques, sociologiques et politiques ; et décrire ainsi ce qu'est le sentiment religieux dans son essence, indépendamment des circonstances historiques. Il s'agit de prouver que la religion est pour ainsi dire une des pierres de touche de l'individualité, de démontrer que ce n'est pas une révélation divine et primitive qui nous a fourni les secrets de la religion, mais que c'est le sentiment religieux en tant que disposition humaine, toujours active, toujours renouvelée, toujours perfectible et déposée dans chaque individu qui a donné à l'humanité une idée de ce qu'est la religion, et avec cela, de ce que peut être la liberté individuelle³⁹.

Cela signifie que les études de Constant, qui lui vaudront la nomination à l'Académie des Sciences de Göttingen, sont de nature double. La plus grande partie de ses travaux sera consacrée à prendre connaissance des recherches déjà accomplies. Il intégrera ainsi dans ses propres recherches les études érudites des historiens et théologiens, comme Heeren, Neander, Meiners, pour en citer quelques-uns, et ceci dans le but d'une meilleure connaissance des méthodes, des objectifs et des théories, des sources, dans le but aussi de tenir compte de matières nouvelles, comme les innombrables récits de voyageurs sur des cultes primitifs ou, plus tard, à partir de 1822, la religion de l'Égypte, dès que Champollion aura décrypté les hiéroglyphes. Somme toute, cela n'a rien d'exceptionnel. A distinguer de ce type de travail, il en est un autre que j'appellerai une orientation épistémologique. Il s'agit en effet pour Constant d'exclure certains modèles explicatifs d'orientation restauratrice très puissants, reposant sur une étude de première importance et ayant fait école. Je veux parler de Georg Friedrich Creuzer et de son livre *Symbolik und*

³⁹ On pourrait citer pour nuancer cette remarque un passage tiré d'une longue note de *De la Religion* où B. Constant s'efforce de réfuter quelques opinions de Lamennais et où il dit ceci : « Que si, pour concilier de si palpables contradictions, [à savoir entre la multitude des religions et la vérité partielle cachée dans des cultes du paganisme] M. de la Memais prétend qu'en attribuant la conscience, le sentiment, à une révélation divine, il les dépouille de l'influence que nous leur prêtons, pour en faire hommage à Dieu même ; nous répondons que l'une de ces idées n'est point incompatible avec l'autre. Nous prenons l'homme tel qu'il existe, avec le sentiment qui le guide ; et nos assertions restent les mêmes, soit que ce sentiment ait eu sa première et antique source dans une manifestation surnaturelle, ou qu'il soit tel par sa nature essentielle et intrinsèque. » (*De la Religion* I, n. 21, Paris, Pichon et Didier, 1830, p. 266-267 ; éd. T.-H., p. 589.) Cette remarque reprend en effet la théorie de l'accommodation ou de la condescendance de Dieu envers les hommes, comme Constant le dit dans une autre note (*Ibid.*, n. 33, p. 282 ; éd. T.-H., p. 599) au sujet des néologues qui avaient soin de concilier l'idée du progrès avec celle de la révélation.

Mythologie der alten Völker dont la première édition avait paru en 1810-1812.

Nous savons, par d'importantes notes dans les dossiers de recherche de Constant conservés à Lausanne, qu'il a lu très attentivement cet ouvrage et qu'il a profité aussi des résultats des recherches de Creuzer, dont on trouve des traces dans ses propres textes sur la religion. Pour Constant, il ne s'agit pas de mettre en doute l'autorité de l'érudit, mais la validité de ses hypothèses explicatives.

L'hypothèse principale de Creuzer peut se résumer ainsi : il importe de découvrir derrière la vaste tradition des mythes du monde antique une origine commune. Celle-ci serait à localiser dans la Mésopotamie, où les prêtres, la *disciplina arcani*, ont garanti, à travers les âges et malgré les transformations successives des mythes primitifs dans et par la tradition, au moins un soupçon, un souvenir de la pureté du message initial.

La démonstration scientifique de cette hypothèse doit recourir à des méthodes comparatives. Elle postule une origine commune des mythes, comme s'il y avait eu une révélation. La comparaison attentive des témoignages historiques accessibles procède par une analyse critique régressive, qui peut d'ailleurs faire abstraction, dans une certaine mesure, de la chronologie relative des documents. Le but de Creuzer est de découvrir ce message authentique, de l'entrevoir à travers le voile plus ou moins diaphane des traditions, de le libérer des déformations postérieures et secondaires pour en dégager la pureté primitive.

Reconstruire la marche des traditions mythiques, tel est l'objectif des recherches de Creuzer. Cette reconstruction annonce par l'étendue des recherches, les méthodes de travail et la nature des démonstrations, les études historiques du XIX^e siècle. Mais le but n'est pas purement scientifique. Le retour aux origines signifie aussi le retour à l'authenticité du premier message, un retour à une religiosité autre que celle des communautés chrétiennes. La terminologie de Creuzer ne laisse pas de doute, comme il ressort des observations que nous allons résumer maintenant.

Les notions-clefs de Creuzer sont les termes « symbole », « allégorie » et « mythe » à l'aide desquelles il construit un système descriptif clair, bien que les démonstrations de la *Symbolik* ne le soient pas toujours, parce que Creuzer s'efforce de tenir compte des complications historiques de ses sources. Dans sa sémiotique, « symbole » signifie un signe complexe et non-discursif. Il offre la vérité dans sa totalité et immédiatement, de sorte que « voir » signifie « comprendre », non seulement « apercevoir ». Ce qui peut se produire ainsi est une illumination, une intuition spontanée, ce que l'on peut désigner aussi par le terme d'« apparition ». La compréhension ainsi opérée échappe au contrôle de la raison. Elle est

une approche mystique et obéit à la catégorie du tout ou rien : « Une intuition produite par l'éclair divin au plus profond de l'homme et concrétisée par le miracle d'une image, ne peut plus périr. »⁴⁰ Cet éclair « illuminant d'un seul coup la nuit et captivant tout notre être »⁴¹ révèle la divinité lointaine, et l'intuition ainsi obtenue dépasse notre entendement. Celle-ci se concrétise dans une image qui est totalisante, un « symbole ».

L'allégorie est considérée comme une figure rationaliste de la pensée. Elle nous invite à suivre par notre raison la marche de la pensée offerte dans l'image et à remplacer la plénitude de l'instant par une succession des notions dans le temps.

Dans le symbole, l'idée nous est offerte dans un seul instant et totalement, et s'empare de toutes les forces de notre âme. C'est l'éclair qui atteint notre œil en sortant directement de l'obscurité de l'être et de la pensée et qui perce toute notre existence. L'allégorie nous invite à lever notre regard, et à poursuivre la marche de l'idée cachée dans l'image. Là c'est la totalité dans l'instant même, ici, le progrès dans une série d'instants successifs⁴².

Le mythe est la forme poétique et narrative du symbole. L'imagination s'empare de la pensée encore avant que l'esprit ne s'en saisisse. Cela veut dire que le mythe est une tradition interprétative du symbole et sujette à la décadence.

La révélation symbolique de la vérité divine, telle que la propose Creuzer, est fatalement suivie d'une décadence qui inaugure des tentatives d'un retour aux sources. L'œuvre scientifique de Creuzer en est une. Son discours est bâti à partir d'arguments et de structures rationalistes. Le but est de (re)découvrir les origines perdues à l'aide de procédés critiques : classer les matériaux, défaire les combinaisons, réduire les transformations multiples d'un symbole identifié pour revenir à sa forme primitive. L'archéologie comme méthode historique et critique, voilà le procédé herménéutique des recherches de Creuzer.

Le but de ces efforts qui ne craignent point les recherches interminables nécessitées par des matériaux immenses, toujours lacunaires et toujours équivoques, est la reconstruction de la marche des traditions mythiques. Ce but est nettement un parti pris idéologique parce qu'il repose sur la conviction qu'au centre des révélations ainsi détectables se trouve exprimé le désir des hommes de mériter le pardon des dieux pour

⁴⁰ G. F. Creuzer, *Symbolik*, IV, p. 541.

⁴¹ *Ibid.*, I, p. IX.

⁴² *Ibid.*

les fautes et les crimes dont ils se croyaient coupables. Le travail de l'érudit, comparable à celui d'un poète de la *disciplina arcani*, est dans l'optique de Creuzer un travail nécessaire, une tâche infinie, les résultats étant toujours provisoires et lacunaires. Ce qui importe, c'est la conviction d'assurer la présence d'un message du salut.

Les dettes de Constant à l'égard de Creuzer sont importantes, comme il en convient lui-même. L'érudition éblouissante, la connaissance exhaustive des sources, l'analyse brillante des témoignages y sont pour quelque chose. Mais ce qui les oppose, c'est la conception de la religion. Pour Creuzer, la religion est un discours charismatique, à distinguer de la tradition décadente. Cela explique la méthode archéologique de Creuzer, les tentatives tenaces de retrouver la source, les révélations pures et primitives de la divinité annoncées dans le monde par la bouche des prophètes et des prêtres. La tendance restauratrice de telles recherches est évidente. On ne peut même exclure des conséquences sur le plan politique. Même si Creuzer convient que le retour vers la vérité primitive des cultes n'est rien d'autre qu'une régression infinie, jamais achevée, il faut reconnaître que l'esprit n'est pas celui du progrès. Creuzer rejette explicitement la théologie optimiste des Lumières et l'idée d'une révélation progressive.

Rien d'étonnant par conséquent que Constant refuse de suivre Creuzer sur cette voie. Il est pour lui, parmi tant d'autres, un esprit dangereux pour la liberté individuelle. La religion ne peut servir à enchaîner les hommes dans une doctrine immuable et par conséquent dogmatique. Elle est par contre l'ouverture vers l'autonomie morale de l'individu, l'enthousiasme d'une éthique non utilitariste et la sauvegarde de la liberté individuelle. Constant évite d'attaquer directement les Églises existantes, mais il est évident que la critique de la doctrine de Creuzer a aussi une signification politique actuelle, comme les invectives contre Chateaubriand et le *Génie du christianisme*, contre Lamennais et son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, contre le baron d'Eckstein et son périodique *Le Catholique*. C'est ce qui nous permettra de dire que religion et liberté politique se tiennent et se conditionnent mutuellement.⁴³

⁴³ Je reste convaincu que les différences philosophiques entre le *Génie du christianisme* et les écrits sur la religion de Constant sont insurmontables. Si la sensibilité religieuse de Chateaubriand donne à son ouvrage une tendance nettement restauratrice et, avec l'orientation esthétique de ses réflexions un caractère idéologique anti-moderne, (la doctrine de « l'art pour l'art » découverte par Constant à la suite de classiques de Weimar ne saurait s'accorder avec une sacralisation de l'art), les efforts de Constant tentent d'établir la liberté, essentielle à la religion, pour ne pas dégénérer en imagerie romantique d'un goût douteux. Constant lui-même le dit dans une note : « Il

Constant et Schleiermacher : deux discours sur la religion

Les trois étapes que nous avons cru pouvoir distinguer dans la pensée de Constant sur la religion peuvent être interprétées comme la découverte de l'individualité en tant qu'instance incontournable du jugement. Ceci n'a rien d'étonnant, si l'on se souvient que cette idée pourrait renvoyer aussi aux écrits de Rousseau, en particulier à l'*Emile* et aux spéculations théologiques du vicaire savoyard, ou aux *Confessions*, consacrées d'une manière programmatique à cette question, avec un lien évident d'ailleurs à la politique. Certes, Constant ne se lance pas dans des spéculations philosophiques. Mais il faut se rendre à l'évidence qu'il accepte que le sujet autonome, enfant des réflexions théologiques, offre une nouvelle dimension pour une vision moderne du monde. Constant, parti de la conviction des Lumières selon laquelle les progrès de l'humanité sont identiques aux progrès de la raison et sont par conséquent en quelque sorte des vérités objectives, se laisse convaincre par Mauvillon, par la théologie des néologues, plus tard par la philosophie idéaliste et en particulier par Schleiermacher, que l'idée du progrès illimité de l'humanité est compatible avec la religion, la subjectivité et la liberté. On pourrait même dire que sans la puissance dynamique de la subjectivité, qui est au centre des réflexions de Constant sur la religion, l'idée du progrès politique serait liée à celle d'une évolution conditionnée par l'intérêt bien entendu. La subjectivité, toujours en conflit avec le social, ce qui est un avantage, est le moteur des changements et des évolutions, de la perfectibilité morale. Les changements, les évolutions n'obéissent pas, ou en tout cas pas exclusivement, aux lois de la nécessité, de cause à effet, mais se produisent par des impulsions motivées, sont les produits de choix libres.

L'ouvrage sur la religion s'efforce de démontrer l'hypothèse d'un dynamisme constant et toujours perceptible dont le seul but serait la réparation de l'idée de la religion, née avec l'homme et portée par le sentiment religieux. Cette thèse est développée par Constant sur la base de recherches historiques très étendues, de méthodes descriptives qui

[Chateaubriand] fait valoir celle [l'utilité] du christianisme pour la poésie, comme si un peuple cherchait dans sa croyance de quoi procurer une mythologie à ses versificateurs. » (*De la Religion*, I, vi, n. 31, éd. de 1830, p. 281). Une étude sur les rapports de Constant avec Lamennais et le baron d'Eckstein reste à faire, ceux avec Chateaubriand ont récemment été analysés par Brigitte Sändig (« Les conceptions religieuses de Chateaubriand et de Constant – une antinomie de fond ? », *Annales Benjamin Constant*, n° 26, 2002, p. 103-116) avec un résultat qui diffère de notre opinion.

sont à la fois philologiques, sociologiques et politiques et qui ont pour but de présenter une hypothèse interprétative, seul jugement que les sciences humaines puissent donner sans tomber dans l'erreur d'un scientisme facile. Le discours de Constant est par conséquent un continuuel effort herméneutique, un dialogue entre l'auteur, les sources, les ouvrages critiques, d'autres modèles explicatifs, d'autres méthodes et d'autres buts de recherche pour montrer que la marche des croyances religieuses dans ses aspects multiples et variés, voire étranges, correspond à l'être humain tel qu'il a été défini par les hypothèses anthropologiques exposées dès le début des démonstrations. Cela signifie que le livre de Constant n'est pas simplement une histoire des religions, mais surtout une théorie de la religion, et celle-ci est en même temps une théorie de la subjectivité comme entité irréductible de l'homme. Cela peut mener assez loin, parce que l'idée radicale de la subjectivité implique en fin de compte une théorie des signes, verbaux ou autres, qui accepte l'équivocité du signe, à la fois conventionnel, faisant partie d'un système (langue), et subjectif, parce qu'il est individuel dans son application (parole). Il n'existe pas d'énoncés objectifs, il n'y a que ma vision des choses que je peux exprimer et il n'y a que ma répétition ou reproduction subjective des signes conventionnels ou ma répétition ou reproduction « divinatrice » des signes individuels qui se réalise dans un acte de mémorisation individuelle, nécessairement différent de celui de la production étrangère. Le discours de Constant tient compte de ces données universelles du langage⁴⁴, et il les exploite sur le plan de la doctrine en réfutant toute affirmation dogmatique. Cette vérité herméneutique est la raison d'être d'une des structures fondamentales de son livre, l'opposition entre le polythéisme sacerdotal et les religions indépendantes du pouvoir des prêtres. Cela explique aussi pourquoi Constant construit, sur le plan historique, ses arguments en incluant toujours des considérations politiques et sociologiques qui permettent de détecter l'intrusion du politique ou du préjugé doctrinal dans la religion. En fin de compte, il est effectivement logique de reconnaître qu'il n'y a qu'un pas de la théorie de la religion vers une théorie du libéralisme politique, qui refuse d'accepter la prépondérance de l'État dans le sens des doctrinaires français.

⁴⁴ Sur cette question très importante on consultera l'essai d'Eugenio Coseriu, « Les universaux linguistiques (et les autres) », in *L'homme et son langage*, Louvain / Paris, Éditions Peeters, 2001, p. 69-107, et plus part. p. 74 s., où l'auteur expose la définition des « universaux essentiels ». Un des universaux essentiels est, selon Coseriu, l'altérité, « le fait que tout acte linguistique est adressé par un sujet linguistique à un autre sujet » (*Ibid.*, p. 76, n. 15).

Si l'on compare la pensée de Constant à celle de Schleiermacher⁴⁵, les divergences sont évidentes, les similitudes le sont peut-être moins, et pourtant, elles sont réelles et sans doute plus importantes que les différences. La divergence la plus importante est certainement le fait que les écrits de Schleiermacher, y compris ses cours universitaires, sont organisés comme des textes philosophico-théologiques et systématiques. La présentation extérieure peut cacher ce principe d'organisation, comme c'est le cas pour les *Discours* ou les *Monologies*, pour citer deux exemples. Schleiermacher possède des catégories élaborées constituant un système philosophique cohérent qui s'articule dans le contexte de la philosophie contemporaine et de la tradition philosophique. Constant n'a étudié dans le détail ni la philosophie ni la théologie de Schleiermacher, mais il en fait un usage éclectique, surtout des idées soutenues dans les *Discours*. La lecture attentive de ce livre lui a fait comprendre que Schleiermacher

⁴⁵ Les ouvrages critiques sur Schleiermacher sont légion. On consultera la biographie intellectuelle qu'on doit à Kurt Nowack (voir ci-dessus, p. 144, n. 35), le texte sommaire, mais instructif de Wilhelm Gräß, « Der kulturelle Umbbruch zur Moderne und Schleiermachers Neubestimmung des Begriffs der christlichen Religion », in Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthöverer, (Hrsg.), *200 Jahre « Reden über die Religion »*. *Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft*, Halle 14-17. März 1999, Berlin / New York, De Gruyter, 2000, p. 167-177, et, enfin, pour les *Discours* l'étude suggestive d'Ulrich Barth, « Schleiermachers Reden als religionsstheoretisches Modernisierungsprogramm », in Silvio Vietta und Dirk Kemper, (Hrsg.), *Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*, München, Fink, 1997, p. 441-474. Barth y expose d'une manière convaincante pourquoi les *Discours* de Schleiermacher marquent une étape décisive dans la pensée religieuse comprise comme subjectivité, indépendante d'une foi hétéronome et fondée sur l'autorité de la révélation. Le contexte des *Discours* est la critique de la métaphysique par Kant, le débat de l'athéisme déclenché par Fichte, le spinozisme manifeste de Lessing, de sorte que Barth peut écrire : « In sämtlichen Fällen handelt es sich um Spielarten des inneren Plausibilitätsverlusts der theistischen Fassung von Religion. » (« Il s'agit pour l'ensemble des cas de la perte de plausibilité de la version théiste de la religion. ») Et ensuite : « Die religionsphilosophische Frage war vor allem die, ob es möglich ist, den vom transzendentalen Idealismus übernommenen bewußtseins-theoretischen Ansatz mit dem spinozistischen Gedanken einer unveräußerlichen Unendlichkeitsdimension von Wirklichkeit in widerspruchsfreier Form miteinander zu verbinden. » (« La question à la fois religieuse et philosophique était essentiellement de savoir s'il est possible de rapprocher sous une forme univoque la théorie de la conscience, empruntée à l'idéalisme transcendantal, du concept spinoziste d'une dimension infinie et essentielle de la réalité. ») (*Ibid.*, p. 463). Il fallait expliquer pourquoi et comment la religion peut être conçue à la fois comme intuition divinatrice de l'univers et comme sentiment précédant la réflexion.

théorie la plus puissante et la plus cohérente de l'entendement. Elle permet à Schleiermacher de reconstituer une « *doctrina christiana* », non dans le sens d'une répétition, mais d'une adaptation toujours renouvelée de la tradition. Le retour aux sources ne signifie pas que la vérité à découvrir est dans les sources. Elle est en nous. La tradition n'est rien d'autre qu'un signe historique pour la perfectibilité de la religion dont le siège est la subjectivité⁴⁸. Schleiermacher ne veut pas revenir à la doctrine du premier christianisme pour y découvrir une vérité éternelle ; s'assurer des débuts et de la tradition signifie se familiariser avec un signe pour pouvoir exprimer ce qu'est la religion dans sa pureté originelle. Il est évident qu'il s'agit de s'assurer de la langue pour pouvoir utiliser la parole. Ce faisant, Schleiermacher prétend pouvoir tenir compte, à juste titre, du fait que toute existence individuelle est conditionnée par l'histoire dont les éléments les plus importants sont, au moment où il fait paraître les *Discours*, la Révolution française et la philosophie des Lumières, celle de l'idéalisme de son époque. Le texte des *Discours* est en effet aussi et en même temps qu'un ouvrage sur la religion, un commentaire ininterrompu et polémique de doctrines philosophiques ayant cours dans son temps⁴⁹ et un effort d'orientation dans la réalité sociale ou politique de son époque.

Schleiermacher parle et écrit comme un théologien et un philosophe, Constant comme un théoricien et un historien de la religion, avec une

⁴⁸ « [...] es ist mir klar geworden, dass jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll, in einer eignen Mischung ihrer Elemente. [...] » (« Il m'est apparu clairement que chaque être humain se doit de représenter l'humanité à sa façon, dans un mélange personnel des éléments de celle-ci. ») F. Schleiermacher, *Monologen, nebst den Vorarbeiten*, [...] Kritische Ausgabe, Hrsg. von Friedrich Michael Schiele, erweitert und durchgesehen von Hermann Mulert, Hamburg, Felix Meiner, 1978, p. 30.

⁴⁹ Citons à titre d'exemple un passage du premier discours où Schleiermacher s'engage dans une polémique serrée contre l'utilitarisme : « jene stolzen Insulaner, welche viele unter Euch so ungebühlich verehren, kennen keine andere Lösung als gewinnen und geniessen, ihr Eifer für die Wissenschaften, für die Weisheit des Lebens und für die heilige Freiheit, ist nur leeres Spielgefecht. [...] » (« Ces insulaires arrogants que nombre d'entre vous vénèrent avec inconvenance, ne connaissent d'autre mot d'ordre que 'jouir et vaincre' ; leur zèle pour les sciences, la sagesse et la sainte liberté n'est que coup de sabre fendant le vent. ») (F. Schleiermacher, *Reden, op. cit.*, p. 16). Même si Constant ne partage pas le scepticisme de Schleiermacher à l'égard des institutions politiques britanniques, il est d'accord avec lui au sujet de la philosophie de l'intérêt bien entendu, qui pour lui n'est pas seulement un courant philosophique contemporain, mais une attitude philosophique apparaissant souvent dans des moments de décadence, comme il le dit dans une note au sujet de l'épicurisme de la société romaine au moment de l'apparition du premier christianisme (*De la Religion*, t. I, Préface, n. 1, p. XXXIX).

orientation sociologique évidente, même si cette tendance n'est guère mise en relief par les études critiques sur Constant⁵⁰. Les descriptions des religions sacerdotales le prouvent, parce que Constant ne manque jamais de souligner les impacts politiques de telles religions. La différence des objectifs entre Schleiermacher et Constant ne signale pourtant pas une différence fondamentale de doctrine, au contraire. Il serait injustifiable de ne pas admettre que les prémisses philosophiques des deux ouvrages sur la religion sont compatibles, voire presque identiques, et que la seule différence substantielle consiste en l'élaboration théorique, plus systématiquement explorée chez l'un, plus pragmatiquement organisée chez l'autre. A cela s'ajoute que l'objectif des écrits n'est pas le même. Le discours théologique poursuit un but existentiel⁵¹, le discours historique

⁵⁰ On constatera un lien évident entre la pensée de Schleiermacher, de Constant et de Max Weber en soulignant le fait que le terme « etwas höchst Willkürliches » (« un choix éminemment libre ») utilisé par Schleiermacher dans le passage cité ci-dessus correspond exactement aux « gewillkürte Einverständigungsgemeinschaften » (« communautés basées sur l'adhésion libre des membres ») pour désigner des religions. Max Weber distingue trois types de communautés chrétiennes : le type de la « communauté spirituelle » d'Antioche ou de St. Paul, constituant une communauté sans hiérarchie ; le type de la « communauté hiérarchisée » où les évêques, les prêtres, le clergé s'opposent aux croyants qui leur sont confiés ; la « communauté primitive » de Jérusalem, où un guide charismatique réunit autour de sa personne un groupe d'adhérents et de disciples. Le premier type est celui qu'on pourrait appeler le type moderne puisqu'il revient, sous différentes formes et dans des conditions historiques fort variables au cours de l'histoire et contribue essentiellement à la création de la société bourgeoise et citadine moderne. Il est pour ainsi dire à l'origine de beaucoup de structures politiques constitutionnelles. (Voir Otto Gerhard Oexle, « Priester - Krieger - Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers 'Mittelalter' », *Max Webers Herrschaftssoziologie, Studien zu Entstehung und Wirkung*, Edith Hanke und Wolfgang J. Mommsen, (Hrsg.), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, p. 203-222, et plus part. p. 212.) Constant, aurait-il aperçu ou entrevu ces liens profonds entre la religion et les structures politiques ? C'est fort probable.

⁵¹ Je suis tout à fait convaincu qu'on peut transporter les catégories de la philosophie existentialiste dans le contexte de la philosophie de Schleiermacher et de la théorie religieuse de Constant. La preuve est un passage de l'ouvrage de Schleiermacher intitulé *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* où l'on trouve ceci : « Denn diejenigen, welche sich anderwärts her eines ursprünglichen Begriffs vom höchsten Wesen erfreuen, von der Frömmigkeit aber keine Erfahrung haben, wollen nicht aufkommen lassen, dass das Aussprechen jenes Gefühls dasselbige als darin wirksame setze, was ihr ursprünglicher Begriff aussagt : und behauptend, der Gott des Gefühls sei nur eine Fiktion, ein Idol, können sie vielleicht gar zu verstehen geben, eine solche Dichtung sei noch haltbarer unter der Gestalt der Vielgötterei. [...] Währendes sind die Frommen sich bewusst, dass sie nur im Sprechen das Menschenähnliche nicht vermeiden können,

un but, en premier lieu mais pas exclusivement scientifique, sans cacher complètement d'ailleurs une position religieuse personnelle proche de celle du protestantisme subjectif de Schleiermacher, fondé dans la réflexion et l'intuition immédiate⁵². « Le protestantisme que nous

in ihrem unmittelbaren Bewusstseins aber den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert festhalten. » (« Car ceux-là qui, pour d'autres raisons possèdent une conception originale de l'Être tout-puissant mais n'ont de la piété aucune expérience, ces personnes ne veulent laisser entendre que l'expression de ce sentiment par le langage puisse y mettre en œuvre la même chose que ce que leur concept originel exprime : et en affirmant que le dieu du sentiment n'est qu'une fiction, une idole, ils peuvent même aller jusqu'à soutenir qu'une telle invention poétique convienne plus encore au polythéisme. Cependant, les gens pieux sont conscients qu'ils ne peuvent éviter l'anthropomorphisme dans le langage, mais que leur conscience immédiate, elle, distingue clairement l'objet de sa représentation. ») (*Der christliche Glaube ...*, op. cit., p. 40-41). Ce passage, dirigé contre la philosophie transcendantale, peut-être aussi contre l'orthodoxie, articulé, comme les textes de Constant, la nécessité pour les hommes de se servir de leur langage pour avoir une image nécessairement imparfaite de la divinité, tout en admettant que la représentation de l'idée de la divinité est à distinguer de l'idée pure du divin. Chez Constant, le dynamisme de l'histoire des religions s'explique d'une manière analogue en acceptant notre conditionnement linguistique. Les changements inévitables de notre idée de la divinité naissent avec le perfectionnement de notre culture, et ne sont rien d'autre que l'accommodement de notre langage religieux pour satisfaire le sentiment religieux. Cela signifie que la théorie du sentiment religieux n'a rien à voir avec une théorie partant de la psychologie, mais que le « sentiment religieux » désigne un mode de perception propre à l'homme et qui est à distinguer d'un sentiment réactif provoqué par des causes extérieures. Schleiermacher dit aussi que le terme « Gefühl » désigne « die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins » (« la présence immédiate de l'univers indivis ») (op. cit., p. 17, note).

⁵² La formule choisie pour caractériser le point essentiel de la théologie de Schleiermacher ne peut tenir compte de la complexité de sa pensée. On consultera l'étude de Gunter Wenz, « Neuzeitliches Christentum als Religion der Individualität ? Einige Bemerkungen zur Geschichte protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert », *Poetik und Hermeneutik*, Nr. XVIII, 1988, p. 123-160. Le chapitre sur Schleiermacher se clot avec une remarque qui dit : « Gott [hat] als der zuvorkommende Grund der Lebenswelt freier Individuen und als die unhintergehbare Voraussetzung aller ihrer moralischen und gedanklichen Sinnvollzüge zu gelten, die sich auf der Basis eines in sich geschlossenen subjektivitätstheoretischen Identitätsmodells gerade nicht begründen und verstehen lassen. » (« Dieu doit être considéré comme la raison prévenante du monde concret de tous les êtres vivants, et comme la condition non contournable de toutes leurs pensées morales, vouées à la recherche d'un 'sens', donc de ce qui, sur la base d'une théorie subjectiviste de l'identité, ne peut trouver ni fondement ni explication. ») (*Ibid.*, p. 139). Cette remarque permet de comprendre pourquoi Schleiermacher ne met pas en doute les conquêtes philosophiques de Kant, mais qu'il les accepte, tout en accusant une position critique sur certains points. Elle

professons » sera la formule qu'il utilisera dans une note de *De la Religion*⁵³.

Sur l'inspiration quiettiste de Benjamin Constant

Dans le contexte de la théorie de la religion de Constant, on fait souvent état de ses velléités piétistes ou des lectures des « Mystiques », en particulier de M^{me} Guyon, dont parle Constant dans sa correspondance. On peut effectivement mettre en avant les rapports de Constant avec la secte quiettiste autour du Chevalier Charles-Louis de Langallerie à partir de l'automne 1807, l'épisode quiettiste dans *Cécile* et les contacts avec M^{me} de Krüdener en 1815. Mais il doit être souligné que les témoignages dont nous disposons ne se prêtent pas ou ne se prêtent guère à analyser une doctrine que Benjamin Constant aurait soutenue en matière de religion. Par contre, nous pouvons tenir pour assurée la

est en même temps une bonne explication pour un mot énigmatique de Constant qui résume une conversation avec Platner sur Kant, Fichte et Schelling en disant : « Je ne trouve chez aucun des trois l'idéalisme complet, tel que je le conçois. » (Voir le *Journal intime* du 5 mars 1804). Effectivement, si l'idée de Dieu est un postulat de la raison (Kant) ou une entité dans le système philosophique (chez les deux autres), elle est ou exclue de ou intégrée dans la pensée philosophique. Chez Schleiermacher, Dieu n'est pas mis en doute du tout, mais n'est pas sujet de spéculations philosophiques non plus. Dans sa théologie négative, il lui suffit d'en être assuré. La pensée théologique tourne autour de ce que nous avons nommé l'*existentiel*. Pour Constant, la théorie de Schleiermacher, s'il l'avait connue déjà au moment où il a rédigé sa note, aurait été la solution des difficultés. Y identifie donc la formule de Constant « idéalisme complet » avec l'idée d'une théologie négative.

⁵³ La preuve se trouve dans une note au chapitre premier du livre I de *De la Religion* où B. Constant soutient que sa théorie du sentiment religieux n'est pas en contradiction avec la croyance à une révélation divine de la religion. Ceci sans doute pour prévenir des attaques de l'orthodoxie. Mais il est évident, lorsqu'on lit attentivement la note en cause que celle-ci expose une pensée tout à fait proche de l'ouvrage de Schleiermacher qui n'a pas la moindre difficulté à concilier sa théorie de la religion avec le christianisme. L'exemple choisi par Constant pour soutenir son hypothèse de l'ascendance heureuse d'une religion dans un contexte historique précis et de la décadence inévitable de cette même religion est l'islamisme. Et il conclut : « Nous avons à dessiner cité l'islamisme, de toutes les religions modernes, la plus stationnaire, et par-là même aujourd'hui la plus défectueuse et la plus nuisible. Nous aurions eu trop d'avantages, si nous avions choisi pour exemple la religion chrétienne. Nous pensons donc que l'idée dominante de notre ouvrage n'ébranle aucune des bases de cette religion, au moins telle que la conçoit le protestantisme que nous professons, et que nous avons le droit légal de préférer à toutes les autres communions chrétiennes. » (*De la Religion*, éd. 1830, n. 5, p. 256 ; éd. T.-H., p. 582).

sympathie de Constant pour la spiritualité de ce groupe, une affinité probablement plus qu'éphémère, rien de plus.

L'épisode quétiste de *Cécile* est un texte qui obéit à des conventions fictionnelles et ne décrit ni la réalité biographique ni la doctrine du cercle de Langallerie⁵⁴ ; il est donc à écarter de notre dossier⁵⁵. Nous savons par contre, par la correspondance avec Prosper de Barante et par d'autres témoignages, que B. Constant a été attiré par la spiritualité des fidèles de Langallerie. Ce rapprochement momentané avec une secte religieuse qui professe non pas l'abandon de la volonté personnelle (conception caricaturale de cette spiritualité) mais une lutte volontaire contre tout ce qui est, dans la volonté de l'homme, contraire à Dieu en nous, se conçoit chez Constant qui gémit sous les exigences extrêmes de M^{me} de Staël dont il veut se libérer pour pouvoir enfin retrouver Charlotte, qu'il épousera en juin 1808. Cette orientation sans aucun doute sincère et en même temps un peu expérimentale et dont ont trouvé des échos contradictoires dans la correspondance avec Rosalie, s'accorde en tout cas sans difficultés avec les études de Constant sur la religion et sa théorie du sentiment religieux. Mais nous devons admettre que nous en perdons la trace par la suite jusqu'en 1815, moment où Constant, déchiré par sa passion pour Juliette Récamier, se confie à M^{me} de Kridener, venue avec le Tsar à Paris. Il espère pouvoir se libérer ainsi de sa passion pour Juliette ou vaincre les obstacles qui le séparent d'elle, ce qui n'a d'ailleurs rien de contradictoire. C'est à cette occasion que sa correspondance avec M^{me} Récamier prend une tournure exaltée, qu'il utilise un langage religieux et qu'il rédige un texte d'inspiration mystique, *La prière* qui expose dans un style contemplatif la lutte de Constant contre son égoïsme néfaste et l'immoralité de ses ambitions littéraires et politiques⁵⁶. Il s'efforce d'articuler une attitude de renoncement religieux, l'abandon inconditionnel aux volontés bienfaites de Dieu. La même attitude se retrouve dans plusieurs notes

⁵⁴ La question a été abordée d'une manière exemplaire par Frank Bowman dans son étude « L'épisode quétiste dans *Cécile* », in *Benjamin Constant. Actes du Congrès Benjamin Constant (Lausanne, octobre 1967)*, Genève, Droz, 1968, p. 97-108. On se reportera aussi à K. Kloocke, *Benjamin Constant, Une biographie intellectuelle*, Genève, Droz, 1984, p. 132-133.

⁵⁵ Denis Thouard s'appuie dans son étude « Religion e soggettività » sur *Cécile* pour soutenir que ce texte « offre la meilleure illustration di questo interesse » (*art. cit.*, p. 277), c'est-à-dire des tendances quétistes de Constant à partir de 1807. Mais je crois que cette hypothèse est insoutenable pour des raisons liées au statut littéraire de *Cécile* et, comme l'a montré F. Bowman dans son article (voir la note précédente), pour des raisons de fond.

⁵⁶ Voir le texte in OCBG, t. IX, 2001, *Principes de politique et autres écrits (juin 1814-juillet 1815)*, p. 339-352.

du journal intime sous forme d'une séquence stéréotypée de lettres⁵⁷. Nous n'avons aucune raison de mettre en doute la sincérité de l'inspiration religieuse de Constant. Nous devons retenir toutefois qu'il ne parle pas, dans ces textes, comme théoricien de la religion ou comme théologien, mais que nous lisons des témoignages personnels. Mais même s'ils n'ont qu'une portée théorique limitée dans le cadre des réflexions que nous poursuivons, et qu'ils ne contredisent en rien les réflexions que nous avons exposées jusqu'à maintenant, nous devons admettre qu'ils peuvent avoir une signification politique non négligeable dont il sera question dans un instant.

Un dernier témoignage, maintenant théorique et par conséquent plus probant, est une longue note dans *De la Religion*, où Constant aborde la condamnation de certaines propositions de Fénelon dans le bref du pape Innocent XII, daté du 12 mars 1699⁵⁸. « Le pur amour » – c'est la formule de Fénelon – correspond dans la pensée de l'archevêque de Cambrai à la tentative des adeptes de Langallerie de bannir de l'âme l'intérêt personnel égoïste ; il est, comme le dit Constant, « le sentiment religieux cherchant à se placer sous des dogmes fixes »⁵⁹. La note citée doit être lue, sur le plan de la théorie du sentiment religieux, comme la prise de position la plus nette de Constant en faveur d'une doctrine quétiste. Elle est aussi une prise de position théologique voilée dans ce sens qu'elle trahit la signification théologique sous-jacente d'un ouvrage d'érudition⁶⁰. Elle annonce enfin, en citant Bossuet, théoricien de la

⁵⁷ Il s'agit de la formule « l. v. d. D. s. f. » répétée 33 fois dans le journal intime.

⁵⁸ Voir *De la Religion*, n. 10 au chapitre I, 2, éd. 1830, p. 259 ; éd. T.-H., p. 584-585.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 39. La formule de Constant est d'ailleurs tout à fait pertinente pour caractériser la pensée de Fénelon. Si Fénelon en tant que théoricien politique a toujours essayé d'enlever à la souveraineté de l'État la sanctification théologique, donc de se placer à l'opposé de Bossuet et de Louis XIV, il conçoit l'Église comme une autorité spirituelle. « Il faut une autorité qui vive, qui parle, qui décide qui explique le texte sacré, et qui soumette tous ceux qui veulent l'expliquer à leur mode. » (*Lettre sur l'autorité de l'Église*, I, 225. Constant renvoie ici au premier tome des *Œuvres de M. François de Salignac de La Mothe-Fénelon* [...], Paris, F. A. Didot, 1787.) Néanmoins, nous devons accepter l'idée soutenue par Constant que certaines formulations de la pensée de Fénelon peuvent être regardées comme une expression du sentiment religieux tel qu'il le conçoit.

⁶⁰ Citons, pour appuyer cette thèse, d'abord le fait que l'ouvrage de Constant sur la religion a fait l'objet en 1827, d'un examen du Saint Office et qu'il a été porté sur la liste des livres défendus. Les textes de cet examen sont encore inédits (ACDF, Index Prot. 109 (1827), f° 142^r-143^r). Le second document à verser au dossier est l'ouvrage d'un théologien allemand, Christoph Friedrich von Ammon, *Die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion. Eine Ansicht der höheren Dogmatik*, Leipzig, Fr. Chr. Wilm. Vogel, 1833, 4 vol. On y trouve (vol. I, p. 38-45) un chapitre intitulé « Die Religion des

monarchie absolue remis en valeur par la politique de la Restauration, qu'une querelle dogmatique peut cacher, et cache effectivement, un problème politique de première importance : celui de la liberté religieuse appartenant au chapitre des libertés individuelles auxquelles on n'accepte pas de renoncer⁶¹.

Options politiques

Benjamin Constant a toujours intégré, dans la liste des « droits de tous les hommes résidents dans un [Etat] »⁶², la liberté religieuse. Elle y figure avec l'inviolabilité des propriétés, la liberté de l'opinion et sa publicité, c'est-à-dire la liberté de la presse, la liberté individuelle et les garanties judiciaires, soit la série classique des sauvegardes érigées en faveur de l'individu contre l'arbitraire d'un Etat. Cette série réapparaît, avec quelques modifications mineures, dans d'autres écrits de Constant, dans les *Réflexions sur les constitutions* de 1814, dans la version retravaillée de ce texte dans le *Cours de politique constitutionnelle* de 1818, dans les *Principes de politique* de 1806 et dans un ouvrage publié sous le même titre en 1815 qui est une défense énergique de la Constitution des Cent-Jours, en grande partie l'œuvre de Constant, comme il ressort des textes dont nous disposons⁶³.

La liste des libertés individuelles est probablement le résultat de découvertes successives et d'une décision pragmatique, réunissant tout simplement les cinq éléments indispensables (mais pas tous situés sur le

Getühts », qui attaque, dans la perspective de l'orthodoxie luthérienne, la théorie du sentiment religieux. On consultera en outre mon étude « Echos de l'œuvre de Benjamin Constant en Italie. La réception de l'ouvrage sur la religion », in *Il Gruppo di Coppet e l'Italia*, Atti del Colloquio Internazionale (Pesca, 24-27 settembre 1986), Pisa, Pacini Editore, 1988, p. 147-161.

⁶¹ Disons encore que cette prise de position s'accorde fort bien avec Schleiermacher qui soutient dans ses *Discours* que la religion doit être strictement séparée de la politique. « Wie das furchbare Medusenhaupt wirkt eine solche Constitutionsakte politischer Existenz auf die kirchliche Gemeinschaft : alles versteinert sich so wie sie erscheint. » (« Un tel acte constitutionnel de l'existence politique a le même effet sur la communauté de l'Eglise que l'effrayante tête de la Méduse : tout se pétrifie à sa vue. ») (*Reden*, op. cit., p. 211). La phrase appartient au quatrième discours qui traite largement cette question.

⁶² B. Constant, *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs, et les garanties, dans une monarchie constitutionnelle*, Paris, H. Nicolle, 1814, p. 142 s.

⁶³ On consultera les textes in OCB, t. IX, op. cit., p. 561-622.

même plan⁶⁴), pour garantir l'indépendance de l'individualité dans une communauté politique. On peut se demander toutefois si ce pragmatisme supposé ne repose pas, du moins implicitement, sur une base philosophique plus solide, et si la pensée théologique n'y joue pas un rôle de première importance.

Nous connaissons les données essentielles. Nous savons qu'en introduisant l'idée de l'autonomie de la conscience comme instance du jugement en matière de religion, on met en cause la souveraineté de l'institution théologique de l'Eglise, et, en dernière conséquence, les fondements de l'institution politique. Ceci est évidemment la prémisse lorsqu'on cherche à reconstruire, comme l'a fait Lucien Jaume, les fondements philosophiques du libéralisme moderne⁶⁵.

Je vais partir des résultats de cet ouvrage de Lucien Jaume et essayer d'intégrer les réflexions sur Benjamin Constant que je viens de développer dans le cadre de ses recherches, tout en profitant de ce qu'on y trouve déjà.

Un premier point : je ne puis qu'accepter la proximité défectée entre Pierre Bayle et Benjamin Constant en ce qui concerne la notion de conscience. Le « caractère réfutatif et critique » de la notion de conscience telle qu'elle est exposée par Bayle est effectivement fort proche de celle que Constant emploiera plus tard. Le point commun est de rejeter l'intrusion du public dans le privé, surtout dans le domaine des normes morales, donc, en fin de compte, de la loi. La formule de Bayle qui dit que « toute loi qui oblige à agir contre sa conscience » est un dépassement illicite des limites, sera reprise, avec la même phraséologie rhétorique, par Constant au nom du droit naturel dans sa polémique contre des lois obligeant d'agir contre la conscience. La « filiation protestante » est visible, et la portée politique évidente, parce que cette théorie accepte la conscience comme dernière instance du jugement et implique l'installation de l'opinion publique⁶⁶. La publicité du jugement

⁶⁴ L'exception : la propriété privée, qui est une convention sociale, est néanmoins un droit sacré à protéger, et essentiel pour la liberté, car la garantie de la propriété est le moteur du progrès culturel de la société. Voir la note T des *Réflexions sur les constitutions*, dans l'édition du *Cours de politique constitutionnelle*, Paris, Plancher, 1818, t. I, p. 291 s.

⁶⁵ L. Jaume, *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000.

⁶⁶ Les affinités entre Pierre Bayle et Constant sont une belle découverte. Elle permet de supposer que la théorie politique de Constant, même si elle ne possède pas une base philosophique élaborée, repose sur la conviction bien protestante de l'autonomie irrécusable de la conscience. Les réflexions ayant pour but de reconstruire la genèse de la théorie du sentiment religieux sont par conséquent en même temps des

sur les actions ou les lois, ce que Kant appellera « der öffentliche Gebrauch der Vernunft », découle logiquement de l'autonomie de la conscience. Cette idée aura une grande fortune politique. Il suffit de rappeler ici que Necker construira autour de l'opinion publique une réflexion politique dont on a à peine exploré l'importance⁶⁷. Les batailles acharnées autour de la liberté de la presse qui accompagnent comme une plaie récurrente les débats politiques de la Restauration sont un autre exemple de l'importance pratique de l'opinion publique dont dépend, comme Constant ne se lasse pas de le démontrer, le sort de la monarchie constitutionnelle⁶⁸.

Nous pouvons faire un pas de plus en nous laissant guider par la théorie politique de Kant qui développe la seule philosophie du libéralisme où l'autonomie morale de la personne, la liberté et le bien public s'accordent sans contradictions internes. Cette théorie pourrait aider à placer la théorie pragmatique de Constant dans une nouvelle lumière. Si la théorie politique de Kant culmine bien dans l'idée que la fin de l'État libéral est la liberté des hommes gouvernés par la loi en tant que moyen de contrainte non hétéronome, nous sommes assez loin du libéralisme empirique d'un Hume ou d'un Adam Smith. Car la conception kantienne est effectivement non pas une institution politique libérale neutre, organisée de telle manière que les intérêts compétitifs des particuliers soient saufs grâce à un système de contrôle réciproque des pouvoirs tel qu'il a été imaginé par Montesquieu pour garantir la coexistence de fins particulières le plus souvent contradictoires ;

réflexions permettant de rejoindre la théorie politique et de détecter maintenant l'homologie entre la théorie politique pragmatique de Constant et la philosophie politique de Kant, penseur libéral par excellence.

⁶⁷ Cf. le mémoire de licence de Léonard Burnand, *Necker et l'opinion publique*, Université de Lausanne, Faculté des lettres, mars 2003, qui sera publié chez Champion à la fin de l'année ; Jean-Denis Breidin, « Necker et l'opinion publique », in *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Les idées politiques et constitutionnelles du groupe de Madame de Staël*, Lucien Jaume (dir.), Actes du Colloque de Coppet, 15-16 mai 1998, Paris/Aix-en-Provence, Economica / Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2000, p. 25-40 ; L. Jaume, « L'opinion publique selon Necker : entre concept et idée-force », à paraître dans *Opinion publique*, Javier Fernández Sebastián, (dir.), L'Harmattan 2003 et également dans *Giornale di storia costituzionale*, n° 1, premier semestre 2003 (en langue italienne).

⁶⁸ Voir L. Jaume, *La liberté et la loi*, op. cit., p. 90-93, où les réflexions que je résume ici sont exposées avec beaucoup de clarté. La remarque sur Necker utilise les observations développées dans le même ouvrage, dans le contexte du chapitre sur Kant, à partir de la p. 300. On consultera pour ce qui est des discussions autour de la liberté de la presse sous la première Restauration les *OCBC*, t. IX,1, op. cit.

L'institution politique kantienne est l'expression d'une téléologie. La loi est, dans la vision de Kant, l'expression de la liberté morale présente dans l'homme, être raisonnable, parce que la raison s'oblige elle-même à agir conformément à son idéal ou à sa maxime générale qui n'est pas valable seulement pour l'individu, mais qui a un statut de vérité générale. Le devoir moral en nous, absolu comme une loi divine, mais justement pas une loi divine, qui serait hétéronome, est la maxime qui nous commande, forme législatrice où rien ni personne ne nous commande, sauf nous-mêmes. Les structures politiques pensées par Kant restent vagues en ce qui concerne la pratique, s'accordent avec l'idéal de la liberté morale. Le pouvoir politique, pouvoir prêté, repose sur la confiance. Cela ne signifie rien d'autre que la portée générale de la maxime morale ancrée dans l'individu est reconnue et transformée par la loi en droit, moyen de contrainte pratique mais compatible avec la liberté, parce qu'il est exclu par principe que la loi puisse aller à l'encontre des intérêts des individus. La fin du politique est bien l'homme, l'être soumis à la perfectibilité qui se déploie dans l'histoire.

Nous savons que Benjamin Constant n'a jamais essayé de développer une philosophie politique⁶⁹. Il se distingue en ceci nettement de M^{me} de Staël qui possédait une armature théorique respectable, peut-être l'héritage de son père, peut-être le produit de sa curiosité naturelle, peut-être le résultat de ses rencontres avec des connaissances de renom, comme le kantien Charles de Villers. Les efforts théoriques de Constant porteraient uniquement et quasi exclusivement sur le fonctionnement pratique des institutions politiques, et cela à tel point que ses livres et brochures sont restés jusqu'à aujourd'hui un modèle de précision et de force théorique qui n'ont rien perdu de leur intérêt. Il suffit d'ouvrir ses grands traités politiques et de lire ses innombrables articles et pamphlets pour s'en rendre compte⁷⁰. Je ne vais pas insister davantage sur cet aspect. Mais en ce qui concerne la philosophie politique, Constant reste muet, ou presque muet, probablement parce qu'il se contentait de constater son accord de principe avec ce qui se discutait. Une abstention aussi forte est déconcertante, et un fait d'autant plus inquiétant que la philosophie politique qui exprime parfaitement les prémisses métaphysiques de la théorie constitutionnelle de Constant, existe : c'est la pensée de Kant.

⁶⁹ Je renvoie aussi à K. Kloocke, « Religion et société chez Benjamin Constant », in *Coppet, creuset de l'esprit libéral*, op. cit., p. 121-133.

⁷⁰ Outre les ouvrages déjà mentionnés citons l'exemple le plus significatif, à savoir le livre *De la responsabilité des ministres* de 1815, *OCBC*, t. IX,1, op. cit., p. 413-496. L. Jaume a analysé dans l'introduction les impacts théoriques de ce texte

L'orientation virtuellement kantienne de Constant me semble être évidente. On peut la prouver en rappelant deux faits, sans vouloir établir pour autant une influence directe.

Le premier fait est la polémique répétée contre la philosophie de l'intérêt bien entendu que nous trouvons aussi bien dans les ouvrages sur la religion que dans les textes politiques de Constant⁷¹. Elle implique une prise de position contre les théories de Hume et d'Adam Smith, pour qui les motivations des actions sont déduites de faits extérieurs aux individus, tels que coutumes, conventions sociales, lois religieuses⁷². Cette hétéronomie est condamnée par Constant dont la théorie de l'enthousiasme personnel peut être lue, à la rigueur, comme une théorie de l'autonomie morale de l'homme⁷³, pensée protestante, mais aussi kantienne. L'autre indice est la théorie de la perfectibilité de l'espèce humaine dont il parle dans plusieurs essais et dans un ouvrage projeté sur l'histoire sociale de l'humanité⁷⁴, et qui expose une vision téléologique de l'homme en tant qu'être moral se développant sous l'impulsion

⁷¹ Voir ci-dessus, p. 140-141, n. 26, un des textes sur cette question. On se reportera en outre à *De la Religion*, éd. 1830, t. I, Préface, n. 1, p. XXVII ; éd. T.-H., p. 579. Il est d'ailleurs intéressant de noter que B. Constant partage cette aversion contre la morale de l'intérêt bien entendu avec M^{me} de Staël. Voir l'article de Norman King, « The airy form of things forgotten : Madame de Staël, l'utilitarisme et l'impulsion libérale », *Cahiers staliens*, n° 11, 1970, p. 5-26.

⁷² Sur cette problématique on consultera L. Jaume, *La liberté et la loi*, op. cit., p. 205-255. ⁷³ Le texte de Constant trahit des hésitations. Il est exact qu'il refuse le système de l'intérêt bien entendu, en écrivant : « l'intérêt bien entendu mène à une conduite morale, mais [...] le besoin de l'homme passionné n'est pas le bonheur ». Si l'hédonisme est exclu, la base recherchée de la morale est entrevue dans « la sympathie pour la douleur ». Pensée peut-être inspirée par Rousseau (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*), ou formule encore tâtonnante pour fonder une morale dans l'individualité. La suite de ce passage suggère effectivement que B. Constant n'a pas encore arrêté son opinion, car il se demande si les hommes possèdent une destination morale. L'hésitation repose sur des données ethnographiques (« Conjectures sur les différentes races d'hommes »), mais sera éliminée par un retour vers l'idée de la sympathie.

⁷⁴ Ces textes sont datés hypothétiquement, mais sans doute correctement, de 1799, ce qui s'accorde assez bien avec le fait que nous avons peu de renseignements sur les activités littéraires de Constant pour cette année, et avec cet autre fait, que le sujet des essais est proche de celui que M^{me} de Staël attaque dans son ouvrage *De la littérature qu'elle entame après avoir dû renoncer à publier les *Circumstances actuelles**. Voir les essais de B. Constant in OCBC, t. III, 1995, *Écrits littéraires 1800-1813*, p. 361-389 et 431-475, et, pour l'édition qui a le mérite d'avoir révélé au public l'existence de ce projet d'un ouvrage, Béatrice Fink, « Un inédit de Benjamin Constant », *Dix-huitième siècle*, t. 14, 1982, p. 199-218.

d'une tendance croissante vers l'égalité. « La perfectibilité de l'espèce humaine n'est autre chose que la tendance vers l'égalité », dit-il dans un de ces textes⁷⁵ pour commenter la marche de l'histoire humaine qu'il organise selon un schéma chronologique comparable au modèle explicatif des recherches sur la religion et englobant aussi l'évolution des institutions politiques de l'Europe. On peut voir dans ces essais qui sont une critique de la théorie du progrès des Lumières françaises (Condorcet, Rousseau) et l'expression d'une théorie présentant l'homme en marche vers la liberté, des textes compatibles avec la philosophie de l'histoire telle qu'elle est exposée par Kant⁷⁶. Si cela est exact, nous devons nous rendre à l'évidence que dans la pensée éclectique, mais perspicace de Constant, la théorie sur la religion peut avoir des prolongements politiques et sociologiques qui ne sont pas en contradiction avec la philosophie politique libérale de Kant. Ceci n'a rien d'étonnant en principe, si l'on se souvient que B. Constant a pu noter, à propos des « institutions possibles aujourd'hui » (c'est-à-dire vers 1800) : « C'est l'époque des individus. Changements que cela doit apporter dans toutes les idées. »⁷⁷ Remarque précieuse qui confirme notre hypothèse herméneutique, parce que l'individualisme dont nous avons parlé est sans aucun doute au centre de la problématique dont nous essayons de reconstituer les éléments.

Il faut pourtant ne pas oublier non plus que la pensée de Constant intègre d'autres sources : Montesquieu, la pensée d'un auteur comme Godwin⁷⁸, et qu'elle s'élabore en contact direct et constant avec les classiques anglais, tel que Hume, A. Smith et surtout avec le modèle de la constitution et de la pratique politique anglaises.

Mais il y a peut-être aussi une méfiance profonde contre le fondement philosophique de la politique, comme on peut la reconnaître dans un passage tiré de la copie partielle des *Circumstances actuelles* de M^{me} de Staël (1798). C'est un texte qui appartient aussi bien à M^{me} de Staël qu'à

⁷⁵ Voir « De la perfectibilité de l'espèce humaine », in OCBC, t. III, op. cit., p. 456-475, plus part. p. 469. Faut-il souligner la polémique contre la théorie du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, où Rousseau tente d'établir l'ambiguïté de la perfectibilité humaine, moteur des progrès à la longue néfastes de l'espèce humaine ?

⁷⁶ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, (1784), in *Kleinere Schriften zur Geschichtspraxis*, *Ethik und Politik*, Karl Vorländer, (Hrsg.) Hamburg, Felix Meiner, 1973, p. 3-20.

⁷⁷ *Du moment actuel*, « Suite d'idées », OCBC, t. III, op. cit., p. 389.

⁷⁸ L'influence de Godwin sur Constant est mal explorée. On possède maintenant une édition critique de la traduction monumentale, jamais publiée du vivant de Constant (OCBC, t. II, op. cit.), munie d'une introduction suggestive de Mauro Barberis.

Benjamin Constant et qui exprime un dilemme qu'il faut prendre au sérieux, même si l'argumentation exposée dans ce passage n'est pas très pertinente.

Renverser le joug des étrangers comme en Hollande et en Suisse, changer de religion comme en Angleterre, se détacher de la métropole comme en Amérique, sont des idées simples, dont le peuple conçoit toute l'étendue. Mais fonder un gouvernement sur des bases philosophiques, c'est la plus belle de toutes les pensées pour un petit nombre de têtes législatives, c'est la source de toutes les folies humaines, quand des hommes qui ne savent pas lire se sont fait une religion de la propagation des lumières. Qu'y a-t'il au monde de plus susceptible d'interprétations diverses que la philosophie. Tous les contraires, toutes les impossibilités, toutes les incohérences s'établiront, se soutiendront à l'aide de quelques mots qui feront un noeud quelconque non entre les institutions, mais entre les phrases qui les expliquent. Et comme le vulgaire de nos jours n'est encore susceptible que de substitutions et de fureurs, on a vu la plus vague de toutes les théories défendue par les passions les plus positives. Toutes les actions de la vie sont devenues l'objet de l'intolérance parce que la politique tenant plus de place dans l'existence des hommes que la religion, la tyrannie de l'un est plus habituelle que celle de l'autre. Enfin comme il faut que les gouvernements marchent et que les hommes violents veulent triompher, nous avons vu les sectaires de la philosophie abandonner [?] toute la théorie de la liberté aux faiseurs de phrases et retenir pour eux les moyens clairs et précis du despotisme le plus absolu⁷⁹.

Ces phrases, qui se rapportent à la Terreur et à l'abus de la philosophie de Rousseau, surtout du *Contrat social*, ont une signification plus générale. Elles expriment un scepticisme profond à l'égard de la philosophie en général et de la philosophie politique en particulier. Le refus qui en résulte est motivé par l'expérience politique de la France sous la Terreur. Il ne s'agit pas d'une méfiance passagère. Elle sera, au contraire, permanente, et il faut en tenir compte si l'on veut comprendre le fonctionnement de la théorie de Constant, qu'elle soit politique, religieuse ou sociologique. Constant écartera, dans la mesure du possible, de son travail théorique les discussions philosophiques, tout en se servant d'un certain nombre d'énoncés, de thèses ou d'axiomes généralement acceptés ou tenus pour tels. Il a recours, si l'on peut parler ainsi, à une base minimale, mais supposée suffisante, pour construire les propositions théoriques dans les trois domaines de sa pensée. Même le séjour à

⁷⁹ Copie partielle des *Circonstances actuelles*, p. 181-182, in OCBC, t. IV, à paraître. Nous avons normalisé l'orthographe.

Weimar, où Constant a rencontré des personnages qui avaient une autre orientation, n'a eu qu'une influence passagère sur cette prédisposition. Cela ne signifie pas que ses notions de base soient imprécises. Elles ne sont pas explicitées systématiquement, mais néanmoins opérationnelles. D'où notre effort pour intégrer sa pensée dans les grands courants de son époque avec l'intention d'expliquer les raisons qui nous invitent à regarder son oeuvre comme singulière et tout à fait modeste.

Perspectives et hypothèses

Méfiance, scepticisme à l'égard de la philosophie chez Constant, cela s'explique sans doute et surtout par l'observation de la Terreur. Il faut y ajouter probablement une orientation pragmatique produite par sa formation intellectuelle. Manque d'intérêt ? Peut-être pas, car nous savons qu'il a essayé de profiter des rencontres personnelles, que ce soit Mauvillon, Villers, Robinson, Böttiger, Schlegel ou Müller, même Schelling auquel il rend une visite. Mais tout cela ne produit que des résultats éphémères. Les notices d'inspiration philosophique qui se trouvent dans ses papiers ne trahissent pas une compréhension très étendue⁸⁰. Décidément, la philosophie n'est pas son fort.

Mais là où nous devons constater une intuition admirablement efficace, c'est dans le domaine des notions clefs qui ont une influence incontestable sur la conscience collective d'une époque. Une de ces notions est sans aucun doute celle de la subjectivité comme caractéristique de ce qu'il appelle volontiers « le moment actuel ». C'est cette notion qu'il partage avec la plupart des écrivains de son époque, même s'il y a des différences importantes à relever lorsqu'on cherche à définir les nuances de ce terme chez les auteurs en cause. Un des concepts les plus élaborés de la subjectivité est sans doute celui de Schleiermacher, qui utilise sa théorie de la langue pour soutenir que nous devons renoncer à toute prétention de pouvoir émettre des énoncés de valeur objective et générale pour instaurer le procédé herménéutique qui est toujours dialogique et où la présence de l'autre n'est pas un pis-aller, mais la condition de notre entendement. La signification générale n'est pas dans le signe (les mots p. ex.), mais dans l'effort interprétatif de l'individu qui exprime le général à travers sa vision particulière d'un phénomène

⁸⁰ Voir par exemple in OCBC, t. III, *op. cit.*, l'essai intitulé « Système général » (p. 477-487) ou t. IX, *op. cit.*, le texte « Profession de foi » (p. 351-361).

particulier⁸¹. La subjectivité est ainsi promue radicalement au rang d'instance de la connaissance.

Pourtant les mots de « subjectivité » ou d'« individualité » n'ont pas nécessairement le statut de concepts élaborés. Ils servent à coder une tendance de la conscience collective et désignent un halo général à l'intérieur duquel on peut différencier son acception selon les besoins du projet de pensée ou d'écriture qu'on poursuit. C'est ce qui se produit chez Constant. Constant ne possède pas une théorie de la langue, bien qu'il ait des intuitions justes concernant l'organisation du langage. Son idée de l'individualité est probablement bâtie sur l'expérience sensible et pratique de la subjectivité, de sorte qu'il reconnaît dans le discours des autres, dans celui de la littérature et de la critique de son époque, ce qui le détermine lui-même. Et par sa théorie politique ou religieuse, par ses recherches sociologiques, par ses pamphlets de combat il répond aux problèmes qu'il a détectés. Cette stratégie ad hoc explique pourquoi il ne parle presque jamais d'une manière développée et systématique d'une notion pourtant primordiale comme celle de la subjectivité. Les définitions dont il a besoin se trouvent parsemées dans les contextes en cause.

Ce qui peut être ressenti comme un déficit est aussi un avantage. Constant peut agir avec beaucoup de souplesse en développant des modèles cohérents et sophistiqués d'Etat libéral moderne. Modèles très souvent partiels, ce qui se répercute jusque dans son écriture assez souvent inachevée, et si achevée, refaite dans les éditions qui se succèdent, écriture souvent improvisée, répétitive, fragmentaire. Cette tactique lui permet aussi de grandes découvertes, en particulier le schéma explicatif à structure chronologique⁸² qui déploie toute sa puissance dans la théorie de la religion avec, au centre, la notion du sentiment religieux, et qui aurait pu montrer sa pertinence dans l'ouvrage sur la perfectibilité humaine. L'idée de la subjectivité comme condition première de la conscience moderne a été élaborée par Constant à partir de ses recherches sur la religion et a pris au cours de ses travaux les dimensions de plus en plus diversifiées que nous avons voulu esquisser. Ceci justifié, les emprunts directs mis à part, les rapprochements de la pensée de Constant avec les écrits de Schleiermacher et de Kant, de la théologie des Lumières,

⁸¹ On consultera sur cette question Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer postmodernen Totekklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 116 s.

⁸² On rapprochera cette constatation du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* où Rousseau se sert d'un procédé analogue pour démontrer son hypothèse explicative de la décadence du genre humain. Même si les objectifs sont différents, la méthode est la même.

de Lessing ou, personnage passé entièrement sous silence jusqu'à maintenant, de Herder, puisqu'ils sont plus qu'un arrière-fond pour l'œuvre de Constant. On doit probablement dire qu'ils le conditionnent dans une certaine mesure, parce que ces auteurs représentent d'une manière exemplaire l'autonomie de la subjectivité en tant que paradigme de la modernité. Cela signifie que l'exégète se voit invité à replacer la théorie politique, la théorie religieuse de Constant dans le contexte d'où elles sortent et où l'auteur se situe, et avec lui aussi le groupe de ses amis, le Groupe de Coppet. C'est à juste titre qu'on fait une place privilégiée à M^{me} de Staël et son talent de médiation, qu'on tient compte de la présence massive des amis, mais aussi des ses adversaires idéologiques, des grands écrivains français ou anglais, trop connus pour qu'il soit nécessaire d'en citer les noms. C'est cela qui fait l'admirable richesse de la pensée de Constant, que nous sommes invités à découvrir à travers une lecture comparative et à l'aide de nos méthodes comparatistes d'explication.