

KURT KLOOCKE

Johann Gottfried Herder et Benjamin Constant

Introduction

Notre analyse aborde un sujet en apparence simple, mais qui nous oblige d'esquisser un cadre un peu plus vaste pour en saisir l'intérêt. Après quelques remarques d'ordre général, nous observons l'ordre chronologique des faits. Nous exposerons dans un premier temps quelques réflexions sur les prémisses philosophiques de la pensée de Herder pour aborder ensuite les données de sa théorie historique. La lecture de Herder par Constant fera l'objet de la seconde partie de notre analyse, où nous voulons mettre en relief en quoi réside l'intérêt de l'ouvrage de Herder pour la théorie de la religion de Constant.

L'œuvre de Herder, bien qu'elle soit consultable maintenant dans l'illustre *Bibliothèque des classiques allemands* [Bibliothek Deutscher Klassiker] où elle a fait l'objet d'une édition critique fort soignée, même si les commentaires sont peut-être parfois un peu laconiques¹, continue à être décrite comme un continent exploré seulement en partie. Ce fait s'accorde avec l'histoire singulière d'une réception dont le fait majeur semble être que Herder est, certes, connu, mais n'est jamais lu que superficiellement. Ceci est difficile à concevoir et plus difficile encore à expliquer. Il se peut que ses œuvres, dont il est souvent dit qu'elles abordent de nouvelles thèses de façon fondamentale, ou encore qu'elles font preuve d'un renouveau des formes et techniques poétiques traditionnelles en proposant des formes inédites, ouvertes et expérimentales, qu'elles se distinguent par un langage poétique inédit, qu'elles abordent en matière de théologie ou de philosophie des questions insolites, malgré leur audace, n'ont su faire face au verdict des critiques (Kant²), au jugement

¹ Johann Gottfried Herder, *Werke in zehn Bänden* [Œuvres en dix volumes], Martin Bollacher, Jürgen Brummack, Ulrich Gaier, Günther E. Grimm, Hans Dietrich Irmscher, Rudolf Smend, Rainer Wisbert (Hrsg.), Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1985-2000.

² Immanuel Kant, *Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Critiques des idées de J.G. Herder sur la philosophie de l'histoire de l'humanité], 1.2, in *Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik*, Hamburg,

des censeurs ou encore à l'évolution rapide de la création littéraire (celle de la poésie folklorique par exemple), et furent par conséquent dépassées par cette même évolution à laquelle il avait pris une part active. Quand bien même il s'agissait d'un préjugé coriace, l'avis selon lequel bien des propos de Herder ne sortent pas du champ des connaissances généralement admises et n'ont donc en soi que peu d'originalité, l'est aussi. Il est cependant nécessaire de se demander, quand on se voit invité à se pencher sur l'influence indiscutable et fréquente qu'exerça Herder sur d'autres auteurs, si une telle opinion est digne de foi³.

L'ouvrage le plus important de Herder, les *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, qui, selon le jugement de Goethe, est « délicieusement conçu et fort bien écrit »⁴, a laissé des traces bien au-delà des frontières du monde germanophone⁵. C'est justement à l'un de ces cas que la présente étude se consacre, la lecture de Herder par Benjamin Constant, lecture qui, comme nous allons le voir, fut déterminée par des

³ Felix Meiner Verlag, 1973, p. 21-46.

⁴ Les doutes quant à la fiabilité de cette opinion sont encore renforcés par les recherches de Markus Bunttuss, *Die Erscheinungsformen des Christentums. Zur ästhetischen Neugeschaltung der Religionsästhetik bei Herder, Wackernroder und De Wette* [Les formes extérieures du christianisme. Du réaménagement esthétique de la théologie de la religion chez Herder, Wackernroder et De Wette], Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2004.

⁵ Johann Wolfgang von Goethe, *Italienische Reise (Voyage en Italie)*, dans une lettre envoyée le 27 octobre 1787 de Rome à un destinataire non identifié (Goethe, *Werke*, WA, I, 32, p. 115-116). Plus réservé que le jugement enthousiaste porté sur le texte à la suite d'une première lecture toute fraîche, et le confirmant tout à la fois, il existe de Goethe un petit article écrit lors de la publication de la traduction française de l'ouvrage par Edgar Quinet (1828), et dans lequel on peut lire : « Nous recommandons pareillement l'introduction par laquelle le traducteur rend compte de son travail, à tous ceux qui ont comme devoir de faire connaître jour après jour au public ce qui vient de l'étranger et ce qui est national ; et tout comme la traduction, elle a donné lieu à de belles réflexions. Nous n'en dirons pas plus : une œuvre qui a vu le jour en Allemagne il y a de cela cinquante ans, qui a eu une influence incroyable sur la formation de la nation et qui à présent, ayant rempli sa mission, est à peu près complètement oubliée, est jugée maintenant digne d'une part de présenter son apport à une nation qui est déjà dans une certaine mesure si bien formée, et par ailleurs d'exercer l'influence la plus humaniste qui soit sur une masse aspirant à un savoir supérieur » (*Über Kunst und Alterthum* WA I, 41.2, p. 345). Les cinquante années dont parle Goethe désignent de façon approximative l'époque à laquelle Herder travailla à son projet de philosophie de l'histoire, duquel les *Idées* sont sorties.

⁶ Voir p. ex. la traduction française des *Idées* de Herder par Edgar Quinet (Paris, F.G. Levrault, 1827-1828), accompagnée d'une introduction substantielle qui a provoqué le petit article de Goethe mentionné dans la note précédente

circonstances extérieures particulièrement favorables et a mené à une décennie de confrontations fructueuses. Les raisons de la continuité de l'intérêt sont évidentes si l'on place au centre de la réflexion les thèses théologiques, ou disons plutôt de façon plus prudente, les thèses de théorie des religions ou de philosophie des religions qui sont avancées dans les *Idées*. A quoi s'ajoutent les déclarations et jugements historico-scientifiques que le texte de Herder contient à foison et dont les implications herméneutiques étaient pour Constant, dans leur audace même, d'un intérêt immédiat ; ces déclarations et ces jugements exercèrent sur ses études sur la religion une influence qu'il n'est, selon nous, guère difficile de prouver. Nous allons donc tenter de cerner les traces que l'œuvre de Herder a bien pu laisser dans l'ouvrage monumental de Constant sur la théorie des religions, et essayer de déterminer l'importance que ce prédecesseur, mais aussi ce collègue allemand, a bien pu avoir sur Constant par le biais de la stimulation, puisqu'il l'a notamment contorté dans ses questionnements en soulignant leur pertinence.

Notre démarche est organisée dans l'optique de la théorie de la réception, dans la mesure où nous essayons de mettre en lumière les références de l'un [Constant] à l'autre [Herder] ; mais elle se donne tout autant comme priorité d'émettre des réflexions sur quelques positions de théorie religieuse que l'on retrouve chez les deux auteurs, qui sont à mettre très étroitement en rapport avec la problématique d'une pensée moderne, orientée sur l'individu et tournée vers l'image qu'elle se fait d'elle-même ; et qui, enfin, nous font comprendre ce que ce rôle de défenseurs d'une subjectivité autonome a de fascinant chez ces deux auteurs. Cette ambition, ils la partagent avec d'autres penseurs de l'époque, et en particulier – ce qui au passage rend l'orientation plus intéressante encore qu'elle n'y paraît – avec Hegel, Hegel dont on sait, d'après Dieter Henrich, qu'il poursuivait, lors de sa période de Francfort, soit aux alentours de 1795, l'intention de « contribuer à travers un écrit sur la théorie de la religion aux lumières de son temps »⁶. On pourrait d'ailleurs en dire de même de Constant, à la fois pour ce qui est de ses débuts quelque peu turbulents, qu'il évoque lui-même non sans ironie dans son autobiographie comme une période où il travaillait à une théorie sur la religion d'une hardiesse folle⁷, et aussi par rapport au

⁶ Dieter Henrich, *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795) [Le fondement dans la conscience. Recherches autour de la pensée de Hölderlin (1794-1795)]*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, p. 735.

⁷ *Œuvres complètes de Benjamin Constant* (OCBC), Tübingen, Niemeyer, *Œuvres*, t. I, *Écrits de jeunesse (1774-1799)*, 1998, p. 115 et t. III, 1, *Écrits littéraires (1800-1813)*, 1995, p. 314-315.

projet qu'il a poursuivi avec obstination et réalisé en partie à travers l'édition de son ouvrage, à partir de 1824. Nous allons nous consacrer à ces rapprochements, en ayant particulièrement à l'esprit que la transposition de la problématique dans un contexte culturel très marqué et par la variante française des Lumières, et par la sensibilité issue de Rousseau, produit un discours où d'autres accents sont également perceptibles.

Il s'agit encore d'évoquer rapidement les circonstances extérieures qui faciliteront la réception par Constant des *Idees* de Herder. Il lut l'ouvrage de Herder à Weimar, où, peu de temps après le décès de ce dernier, il se rendit en compagnie de M^{me} de Staël. Il est tout à fait permis de penser que Herder ne pouvait être inconnu ni de lui, ni de M^{me} de Staël, étant donné qu'ils venaient d'avoir des discussions intenses sur la littérature allemande avec Charles de Villers à Metz, peu de temps auparavant. A Weimar, Constant n'a pas tardé à se lancer dans une lecture en profondeur de l'œuvre de Herder comme l'atteste son journal intime. Il s'y attela quotidiennement entre le 24 janvier et le 7 février (ce sont trois semaines entières de lecture) et nota dans son carnet des remarques critiques d'une part, mais aussi d'autre part des commentaires qui traduisent son approbation et son admiration. Sur cela aussi, nous aurons à nous pencher.

Les *Idees* de Herder

Les *Idees sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder se proposent de développer un modèle d'explication historico-philosophique embrassant l'histoire de l'humanité. Des tentatives de ce genre vont dans le sens d'une pensée théologique qui, lorsqu'elle s'articule comme une philosophie de l'histoire, chez Saint Augustin par exemple, tend vers une doctrine qui développe une vision de l'histoire en tant que marche vers le salut. On peut aussi les rattacher à la démarche de l'*Aufklärung* qui, lorsqu'elle spéculé sur l'histoire, le fait dans une perspective exclusivement immanente, non-transcendantale. Plusieurs modèles sont imaginables : soit comme celui de Condorcet⁸, qui a pour but de concevoir, à partir de la marche de l'histoire de l'humanité, une vision anticipée du futur et de penser l'évolution devant l'horizon des possibilités illimitées. Le texte dont il s'agit, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, fut publié en 1796-1797 ; Herder ne put donc en prendre connais-

sance que pendant son travail. Une autre théorie, celle de Rousseau, expose dans le deuxième discours (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, paru en 1755), à partir des dispositions à la perfectibilité présentes en l'homme, la marche de l'humanité, en décrivant la force dynamique qui pousse l'évolution vers un état de perfection toujours plus élevé, et partant, nécessairement destructeur⁹. A quoi on pourrait aussi ajouter le modèle d'une transformation progressive qu'on trouve chez Diderot, qui anticipe la pensée darwinienne dans *Le Rêve de d'Alambert* (écrit en 1769 et publié en 1782 dans la *Correspondance littéraire* de Grimm), modèle qui s'efforce de penser une évolution non pas téléologique mais ouverte et essentiellement illimitée¹⁰. Le livre de Herder convient bien au contexte des Lumières et devrait être compris en premier lieu comme une réponse au projet de Rousseau, quoique Herder, à une perfectibilité non-déterminée, sans but, comme chez Rousseau, préfère une perfectibilité téléologique visant à servir ce qu'il appelle « l'humanité », le noble but du genre humain. Les deux projets ont en commun le cadre historique, en tant que principe herméneutique et que principe de représentation ; avec cette différence cependant que pour Rousseau le modèle d'argumentation historique, ou plutôt pseudo-historique (Rousseau est conscient de construire un modèle fictif) est utilisé pour rendre les thèses du *Discours* scientifiquement plausibles, alors que pour Herder, l'histoire est l'espace dans lequel une idée reposant sur la philosophie spéculative est censée se développer, l'espace où le but téléologique du genre humain se laisse reconnaître, où il peut être lu comme dans un livre. Le déroulement de l'argumentation de l'ouvrage de Herder est conçu en conséquence : en partant des conditions naturelles extérieures, des matériaux terrestres, de la forme des continents et des paysages, de la texture des zones climatiques et des mers, de la flore et de la faune, des plus anciennes traces connues témoignant de l'existence de l'humanité jusqu'au développement des cultures contemporaines (les derniers livres qui auraient dû y être consacrés n'ont pas vu le jour), il dépeint les différentes facettes du développement et voit à l'œuvre en chaque chose « l'unité de la force organique »¹¹, celle qui

⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit, Discours sur l'inégalité*, Kritische Ausgabe des integralen Textes, mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier, (UTB 725) Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1993.

¹⁰ Denis Diderot, *Le rêve de d'Alambert*, in *Œuvres, Philosophie*, t. 1, Paris, Robert Laffont, 1994, coll. « Bouquins », p. 601-686. Il est possible que Herder ait lu ce texte.

¹¹ Expression de Kant empruntée à Herder.

⁸ Jean-Antoine-Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, préface et notes de Monique et François Hincker, Paris, Editions sociales, 1971. Le dernier chapitre nous intéresse ici particulièrement.

préside à l'évolution. On en retient que le concept d'« humanité » de Herder est à considérer comme une force dynamique, en quelque sorte une variété plus noble de la « perfectibilité » de Rousseau, force et but du développement de l'humanité ayant des visées plus hautes, et même les plus hautes possibles, celles où les aspirations morales de l'humanité tout entière (*genus huminum*) et la vision de la « dignité humaine » (*humanitas*) se fondent l'une dans l'autre¹². Mais l'on reconnaît aussi que le modèle explicatif de Herder, comme Kant l'a justement décrit, ne possède pas de fondement scientifique à proprement parler, (alors que Herder le prétendait), mais provient plutôt de la philosophie spéculative et, comme Kant le remarque avec perspicacité et une pointe d'ironie, est fondé sur une base métaphysico-théologique.

Mais la force organique qui est présentée comme unité n'est qu'une idée, vu la multiplicité de toutes les créatures organiques, agissant à travers la multiplicité de toutes les créatures et les transformant de toutes les manières les plus diverses, qui produirait toutes les différences des races, des genres et des espèces ; cette idée est conçue tout à fait en dehors du champ de l'histoire naturelle et appartient à la philosophie spéculative pure, où elle infligerait d'ailleurs, si elle s'y trouvait introduite, des dommages importants dans l'ordre des concepts utilisés¹³.

Le compte rendu conclut sur une indication concernant le parti-pris métaphysique des pensées de Herder :

[...] Il nous reste à souhaiter que notre auteur, si plein d'esprit, sache faire peser un peu de contrainte sur son génie débridé, trouvant ainsi devant lui un sol solide, et que la philosophie, dont le souci consiste plus à couper qu'à

¹² Cf. Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt [Philosophie dans le monde transformé]*, Pullingen, Neske, 1972, le chapitre concernant Herder, p. 488-490. La critique portée au concept d'humanité de Herder est peut-être un peu rapide ; le concept n'est pas dénué de consistance, comme le dit Schulz, mais complexe et difficile à saisir, parce qu'il suppose de s'attarder simultanément sur de nombreux aspects du contenu. La définition soulignant l'aspect humano-éthique est sans doute celle qui est la plus ajustée.

¹³ I. Kant, *Rezensionen von Herders Ideen ...*, op. cit., p. 34 : « Aber die Einheit der organischen Kraft, die als selbstbildend in Ansehung der Mannigfaltigkeit aller organischen Geschöpfe, und nachher nach Verschiedenheit dieser Organen durch sie auf mancherlei Art wirkend, den ganzen Unterschied ihrer mancherlei Gattungen und Arten ausmache, ist eine Idee, die ganz außer dem Felde der beobachtenden Naturlehre liegt und zur bloß spekulativen Philosophie gehört, darin sie denn auch, wenn sie Eingang fände, große Verwüstungen unter den angenehmen Begriffen anrichten würde. »

encourager les pousses trop abondantes, puisse le mener à l'accomplissement de son entreprise, à travers des concepts précis, et non à travers des hypothèses gratuites, à travers des lois observées, et non mesurées à la sauverte, par le biais d'une raison hardie dans ses projets mais précautionneuse dans son exercice, et non par celui d'une imagination débordante sous les effets de la métaphysique ou des sentiments¹⁴.

Ce n'est pas Herder qui chercherait à nier la base métaphysique de sa pensée, bien au contraire, il défendrait résolument la raison d'être d'un tel discours spéculatif. Et il peut le faire d'autant plus que pour lui, depuis sa confrontation avec l'écrit de Kant, *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes [La seule preuve possible pour une démonstration de l'existence de Dieu]* (1763), une chose est sûre, à savoir qu'au contraire du raisonnement logique de Kant, l'existence de Dieu n'est pas démontrable, mais précède toute démonstration comme certitude originelle. Ou encore, comme le formule Buntfuss dans une reconstitution pertinente de la discussion entre Herder et la pensée du premier Kant : « L'« être » n'est pas compris comme une condition préalable à la spéculation rationnelle, mais comme première réalité de l'expérience sensible, ce qui permet à Herder de qualifier l'« être » logique, comme le fait Hume, de « copie » de l'être réel. »¹⁵ Herder présuppose, ce en quoi il n'est pas sans rappeler Schleiermacher, une évidence prééflexive originelle de tout être, comme fondement et condition préalable de la connaissance.

L'hypothèse de départ de Herder (et aussi de Schleiermacher) n'est pas restée sans contestation, comme on le sait. Retenons que l'objection de Kant définit exactement les limites cognitives du système de Herder et du même coup les problèmes de théorie de la connaissance qui y sont liés, et indique ainsi précisément pourquoi, dans le nouveau contexte philosophique, une réception productive de l'œuvre de Herder reste à

¹⁴ *Ibid.*, p. 34-35. « [...] ist es zu wünschen, dass unser geistvoller Verfasser in der Fortsetzung des Werks, da er einen festen Boden vor sich finden wird, seinem lebhaften Genie einigen Zwang auferle, und dass Philosophie, deren Besorgung mehr im Bescheidenen als Treiben üppiger Schösslinge besteht, ihn nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe, nicht durch genutmäßige, sondern beobachtete Gesetze, nicht vermittels einer, es sei durch Metaphysik oder durch Gefühle, befügelten Einbildungskraft, sondern durch eine im Entwürfe ausgebreitete aber in der Ausübung behutsame Vernunft zur Vollendung seines Unternehmens leiten möge. »

¹⁵ M. Buntfuss, *Die Erscheinungsform des Christentums*, op. cit., p. 27. « Sein wird nicht als Erfordernis der rationalen Spekulation, sondern als erste Gegebenheit der sinnlichen Erfahrung verstanden, weshalb Herder das logische Sein im Anschluss an Hume auch als "Kopie" des Realseins bezeichnen kann. »

expliquer. Un des problèmes majeurs présents dans la démonstration de Herder est l'hypothèse selon laquelle il ne faut attendre ni un progrès linéaire de l'évolution du genre humain, ni un accès à l'état de perfection¹⁶. Herder n'a pas cherché à dissimuler le problème ; au contraire, il a développé sur ce point une solution remarquable, en mettant en relief l'expérience historique d'une décadence des civilisations. Retenons provisoirement que les spéculations métaphysiques de Herder ont joué plutôt en défaveur de la réception de son œuvre, alors qu'elles sont plus adaptées à la démarche de la pensée métaphysique traditionnelle et plus facilement compatibles avec la spéculation transcendantale. Nous reviendrons rapidement sur ce point par la suite, à propos de l'accueil fait aux *Idees* de Herder par Constant.

Il existe cependant, à côté de ces aspects problématiques, philosophiquement parlant, quelques thèses centrales dans les *Idees* de Herder, dont la hardiesse, scientifiquement et théologiquement parlant, suscitent l'étonnement et sont d'un intérêt tout particulier pour ce qui est de la réception de ce livre par Benjamin Constant. Nous voulons essayer d'en caractériser les points essentiels, puis d'en chercher l'écho chez Constant. Nous allons y rencontrer consensus et différends, qui se rapportent de manière égale au but scientifique que s'est fixé Constant et aux prémisses herménéutiques de sa théorie de la religion.

Il s'agit de quatre thèses principales des *Idees*, à savoir

1. le point de vue de Herder selon lequel la religion est une qualité essentielle de l'humanité, à laquelle elle ne peut renoncer, et en aucun cas un produit issu de la civilisation ;
2. l'ouverture dépourvue de préjugés dont fait preuve Herder face à la multiplicité des religions, ouverture qui lui permet de traiter d'une façon étonnamment a-dogmatique la question de la vérité de la religion ;
3. la conscience historique moderne de Herder, ouverte à des arguments d'ordre déjà tout à fait sociologique, condition préalable qui lui permet de prendre en compte la dépendance réciproque de la religion et de la politique ;

¹⁶ Cf. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, op. cit., p. 489, où il est expliqué que Herder, soulignant l'autonomie et l'autorité de l'individuel, se doit de proposer comme un jugement problématique le concept de progrès (l'histoire n'est pas forcément progrès) et qu'au-delà, la question du sens doit être traitée avec prudence, puisque l'histoire est un changement constant, ce qui exclut la perfection. C'est une des nombreuses et remarquables apories de la pensée idéaliste.

4. et enfin la théorie historique de Herder, qui est celle d'une histoire du monde qui se distingue par le fait qu'elle ne défend pas un modèle de progrès optimiste et linéaire, mais bien plus par une hypothèse explicative idéaliste ; il souligne le fait que la perfection culturelle du plus haut degré (Herder sous-entend : celle des Grecs) peut demeurer un modèle pour le monde même, alors qu'elle a été anéantie par des peuples conquérants ; le processus historique dont le but est de faire avancer progressivement ce qu'il appelle « l'humanité », est donc soumis à une réflexion qui en expose toute la complexité contradictoire.

Donnons à présent un aperçu de ces quatre points de manière concise.

1. Herder considère la religion comme un attribut essentiel et indissociable de l'homme, conséquence de la destinée de l'homme qui se réalise dans ce qu'il désigne par « humanité » ; il s'agit d'une qualité, définie comme intrinsèque qui différencie radicalement les hommes de toute autre espèce du vivant. Herder justifie cette thèse par la beauté physique de l'espèce humaine, la droiture du maintien, la perfection des organes etc.¹⁷. Il la relie également à la disposition des hommes au langage, et, se référant clairement à Rousseau, à l'intérêt réciproque et bienveillant, la « pitié naturelle ». Leur destinée veut qu'ils se protègent mutuellement. Herder théologien accepte avec reconnaissance un tel agencement, divin présent qui privilégie celui qui le reçoit. La religion est le fruit des activités de la raison, et avant tout la recherche 'philosophante' des raisons fondamentales de l'être, du lien de l'individu au monde. La tentative pour trouver une réponse à la question première de la philosophie (pourquoi donc existe-t-il quelque chose et non rien ?) est bientôt imprégnée par la découverte qu'il est impossible de répondre de façon concluante, de telle sorte que s'installe à la place de la connaissance l'adoration du divin. L'une des conséquences, caractéristique une fois de plus de la vision par principe optimiste de l'histoire par Herder, est que l'être humain se distingue par son espoir ou son intuition d'être créé pour l'immortalité.

Il serait fondamentalement erroné de ne voir dans le discours de Herder que les paroles d'un pasteur enthousiaste. Les emprunts à la philosophie rousseauiste de la religion – ou tout du moins la parenté avec celle-ci –

¹⁷ Il s'agit d'une hypothèse fort sujette à caution, comme le souligne Kant dans son compte rendu.

comme elle est décrite dans la « Profession de foi du vicaire savoyard »¹⁸ sont évidents. Il ne s'agit pas non plus d'ignorer les liens avec Spinoza ou encore avec la métaphysique de Leibniz. « Une sorte de sentiment religieux constitué des forces invisibles et actives de tout le chaos de l'univers autour de l'homme, devait donc précéder toute première représentation et toute formation d'idées abstraites de la raison et en être à la base »¹⁹, dit Herder, établissant un lien entre les dispositions du sentiment religieux et la dynamique philosophique qui le gouverne. Ce sentiment motive toute recherche philosophique, la formation du langage et l'invention de signes complexes à signification religieuse que Herder appelle « symboles »²⁰.

2. Des conditions naturelles au développement des civilisations, auxquelles Herder attribue la priorité, s'ensuit forcément que, de la disposition à la religion fondée dans une théologie naturelle, découle une manifestation diversifiée de la religion, conditionnée par les dispositions hétérogènes des peuples et la variété des cultures. Tout peuple et toute culture ont pour soi, et pour soi seulement, une religion propre et adaptée à des conditions qui les distinguent les uns des autres. Certes, la remarque de Herder est valable, qui voit que « la raison, l'humanité et la religion », les « trois grâces de la vie humaine »²¹, sont ce que tous les hommes, aussi différents soient-ils, ont en commun. Mais au nombre des qualités à ne pas mettre en doute qu'offrent les *Idees*, se trouve, en raison des règles herméneutiques fixées au départ, le fait que la religion des peuples étrangers et des cultures étrangères – qu'il s'agisse d'un éloignement géographique ou d'une distance toute chronologique – est exposée avec une curiosité compréhensive, ainsi que le fait que pour Herder, il semble aller de soi de voir et de respecter, dans toutes les formes religieuses, des variations de l'aspiration de l'humanité à la religion. Ce point de vue n'est pas traité systématiquement dans le livre

¹⁸ J.-J. Rousseau, « Profession de foi du vicaire savoyard », in : *Emile ou de l'éducation*, livre IV, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1969, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 565-634.

¹⁹ J. G. Herder, *Idees*, op. cit., p. 376. « Eine Art religiösen Gefühls unsichbarer wirkender Kräfte im ganzen Chaos der Wesen, das ihn [=den Menschen] umgab, musste also jeder ersten Bildung und Verknüpfung abgezogener Vernunftideen vorausgehen und zum Grunde liegen [...] »

²⁰ Il est permis de penser que Herder a donné à ce mot une acception nouvelle que Creuzer réintroduira plus tard dans la discussion scientifique en faisant de ce terme la notion principale de sa *Symbolique*.

²¹ J. G. Herder, *Idees*, op. cit., p. 372.

de Herder, mais il n'en est pas moins appuyé par de nombreuses preuves, quand on lit par exemple les passages traitant des peuples d'Asie. Le jugement ne devrait pas non plus être dénué d'intérêt d'un point de vue théologique, puisqu'une perception a-dogmatique et tolérante des traditions étrangères se laisse deviner. On peut soutenir, peut-être, qu'il n'y a, d'une certaine façon, pas de vérité dernière en théologie, puisque le sentiment religieux recherche et adapte toujours d'une manière renouvelée les formulations adéquates de ce qu'il pense être sa doctrine.

3. Le concept historiographique de Herder est d'une modernité étonnante, car il veut démontrer que chaque époque est en soi porteuse de sens. Herder a en outre un flair particulier pour ce qui est des conditions sociologiques des structures politiques et pour l'influence de la religion sur la réalité des États. Des réflexions de ce genre sont disséminées à travers les *Idees*, aussi bien dans les chapitres où Herder s'exprime de son propre chef – dans les livres sur la Grèce et sur Rome –, que dans les autres, lorsqu'il s'appuie surtout sur des matériaux qu'il résume et dont il tire des passages pour ses démonstrations organisées selon les critères qu'on a vus. Le rôle politique de la caste des prêtres dans une entité politique est analysé à plusieurs reprises, par exemple lors de la description de la république romaine. Il n'est pas significatif dans notre propos de savoir si les thèses historiques de Herder sont conformes à la réalité ou non ; bien plus décisive à nos yeux est son analyse des éléments structurellement importants pour la description d'organisations publiques ou d'autres réalités historiques.

4. Herder soutient, il est vrai, l'avis selon lequel la race humaine est destinée à conquérir progressivement la qualité qu'il désigne par le terme « humanité ». Mais son modèle explicatif « organiciste » ne l'autorise pas, comme Condorcet, à prendre en compte un progrès linéaire. Même si la justification philosophique est problématique pour ce qui est de la thèse fondamentale de Herder, elle est, pour ce qui est de l'aspect scientifique, tout à fait suggestive et ingénieuse puisque que le déclin d'une civilisation, la perte des acquis et des conquêtes de l'histoire, la disparition des plus nobles cultures (un problème majeur au vu des théories historiques) y trouvent une explication. Pour Herder, l'exemple parfait en est l'histoire grecque qui a parcouru de façon parfaite son cycle potentiel des débuts jusqu'au déclin, qui, « depuis les débuts les plus modestes du périple de la civilisation, a suivi plus complètement le parcours entier de celle-ci que

nul autre peuple de l'histoire ».²² C'est pour cette raison que son enseignement est si précieux pour le reste de l'histoire de l'humanité.

Ces quatre exemples auront suffi à expliquer de quelle manière un ouvrage depuis toujours indéniabement et constamment controversé, a bien pu avoir une influence indiscutable et, selon nous, décisive, sur la formation de la théorie religieuse de Benjamin Constant.

De la lecture de Herder par Constant et de sa théorie de la religion

Il est utile de commencer par quelques dates. Constant arriva probablement le 14 décembre 1803 avec M^{me} de Staël à Weimar, soi-disant incognito, un camoufflage quelque peu ridicule qui est abandonné le 4 janvier. Il est parti de Paris sans le manuscrit de son livre sur la religion, une liasse épaisse de plusieurs centaines de pages, auquel il travaille depuis longtemps déjà. A Weimar, il se relance dans ses recherches, sollicité sans doute par les personnes qu'il rencontre, de sorte qu'il se fait envoyer ses dossiers par Audouin pour mieux organiser ses études. Il y travaille dès lors continuellement, projetant de nouvelles stratégies de présentation des matériaux, de nouvelles stratégies de réflexion et de nouveaux plans pour la construction de l'ouvrage. Ces hésitations caractéristiques de Constant sont dues cette fois aux difficultés considérables d'ordre herméneutique et conceptuel auxquelles il se voit confronté, qu'il ne pourra pas élucider si promptement. Il n'arrive pas à se décider s'il doit donner en priorité une argumentation historique du développement des religions depuis leurs tout premiers débuts, ou s'il ne doit pas lui préférer une conception philosophique selon le modèle de Montaigne. La conséquence de ces hésitations, qui renvoient à un problème encore irrésolu du discours scientifique et à une incertitude quant au but à atteindre par cette entreprise, est un changement fréquent de l'ordre et du classement des matériaux, des perspectives de représentations modifiées et des différences fondamentales qui se retrouvent dans de nombreux plans retravaillés de l'œuvre et dans des rédactions du texte sans cesse retouchées²³. Les deux options tout à fait contraires sont

²² Voici ses paroles : « Jein Volk, das] von den kleinsten Anfängen der Bildung die ganze Laufbahn derselben so vollständig durchschritten [hat], als sonst kein anderes Volk der Geschichte ». *Ibid.*, p. 567.

²³ Les changements successifs que les plans ont subis à l'époque, ainsi que les tentatives de représentation qui en ont résulté, des manuscrits, pour certains de plusieurs centaines de pages, sont en partie conservés et d'un intérêt tout particulier pour le travail de Constant. Mais il nous est à présent impossible de présenter les

conditionnées sans doute par l'orientation des sciences historiques qu'on connaît. Elles font état toutes les deux d'une immense érudition historique, puisque la recherche historique fut menée par les érudits de manière fort intensive et mettait sans cesse de nouveaux matériaux à la disposition des chercheurs, mais elles l'utilisent différemment, comme on vient de le dire : soit en favorisant le tableau historique, soit en préférant la démonstration philosophique, dans laquelle les faits historiques devaient passer à l'arrière-plan. Ces difficultés de méthode renvoient à des tendances de l'époque que l'on peut rapprocher, de façon un peu plaquée sans doute, de l'école historique de Göttingen (Meiners, Heeren, Blumenbach, etc.) ou encore justement à l'œuvre de Herder, qui présente pour Constant, comme on va le voir, une solution modèle de ses difficultés. Il s'agit donc de tout sauf d'un hasard si Constant se met à lire à Weimar les *Idees* de Herder, même si des circonstances fortuites peuvent y avoir joué un rôle, telle que la connaissance qu'il fait du savant Böttiger, ou encore le décès de Herder quelques jours avant l'arrivée de Constant à Weimar, décès qui doit bien avoir donné à sa pensée une nouvelle actualité.

On a de nombreux témoignages de l'intérêt porté par Constant à Herder. Le 20 janvier 1804, il commence un journal intime dans un cahier destiné dans un premier temps à des extraits de lectures, dans lequel, du 21 janvier et jusqu'au 7 février inclus, l'étude des *Idees* de Herder est rapportée et commentée²⁴. Les notes se rapportent vraisemblablement à la partie introductive de l'ouvrage, aux livres 7 et 8 (sur la théorie du climat de Herder), 11 à 14 (les civilisations asiatiques, les Grecs, les Italiens, les Romains)²⁵, 17 et 19 (sur l'expansion de la chrétienté et de la papauté), soit des thèmes qui lui étaient bien connus à travers le livre de Montesquieu (climat), qui lui étaient très familiers du fait de ses propres recherches (Asiatiques, Antiquité), ou encore qui lui ouvraient des perspectives inattendues (la première chrétienté, les papes). Le

matériaux, ne serait-ce que d'en donner un aperçu de l'analyse. On se reportera donc pour l'instant à l'ouvrage de Patrice Thompson, *Les écrits de Benjamin Constant sur la religion. Essai de liste chronologique*, Préface et révision par Pierre Deguisse avec la collaboration de Boris Anelli, Paris, Champion, 1998. Un décryptage détaillé et le commentaire du texte et des plans se trouvera dans Benjamin Constant, *Œuvres complètes*, *Œuvres*, t. XVI.

²⁴ Cf. B. Constant, *OCBC*, op. cit., t. VI, *Journaux intimes (1804-1807) suivis de Affaire de mon père (1811)*, 2002, aux dates correspondantes.

²⁵ Nous savons, grâce à une notice qui se trouve dans le carnet de travail que Constant utilisait pour *De la religion*, qu'il s'est penché en 1824 sur le volume correspondant des *Idees*. « Herder, P. d]l]h. III. 50-51 sur l'état stationnaire des indés, de la chine &c. » *Carnet*, BnF, NAF 18829, f° 67v°.

jugement porté sur le projet historique de Herder apparaît dès la première note, et concerne la partie introductive générale dans son ensemble, soit les livres 1 à 5. Il n'est certes pas sans réserves, mais néanmoins nuancé, ce qui nous porte à penser que Constant a commencé sa lecture avant la première date mentionnée. Restent sans commentaires le livre 6 (sur les peuples nordiques), et ce qui ne laisse pas d'étonner, les livres 9 (sur le langage et la religion) et 10 (sur les plus anciens témoignages de l'humanité), le livre 15 (qui élargit le concept de Herder d'une manière subtile), le livre 16 (sur les peuples d'Europe) et le dernier livre, consacré aux progrès de la civilisation en Europe jusqu'aux grandes découvertes. Nous pouvons donc constater que Constant procède comme fait tout savant : il lit les parties qui sont d'un intérêt incontestable pour son travail du moment, en l'occurrence le programme de l'ouvrage de Herder, les livres dont le sujet concorde particulièrement bien avec les études qu'il poursuit simultanément, et enfin deux livres qui lui ouvrent la perspective de nouveaux questionnements. Il se repenchera d'ailleurs sur ces derniers une vingtaine d'années plus tard, dans une étude poussée sur les raisons profanes qui ont favorisé l'expansion du christianisme²⁶. Les autres thèmes, bien qu'il s'en soit certainement laissé plus tard lors de l'élaboration de son œuvre, sont provisoirement laissés de côté. Il nous faut encore ajouter que Constant lit la *Némésis* de Herder, sans prendre d'ailleurs grand plaisir à cette œuvre, et que six mois plus tard environ, il établit une comparaison entre Herder et un texte de l'historien genevois Sismondi sur l'Église du haut Moyen-Âge²⁷, comparaison qui donne la préférence à Herder, ce qui prouve que Constant a lu entre temps le livre 20 des *Idees*. Ajoutons enfin qu'en janvier 1805 fait surface le projet d'écrire un essai sur la « perfectibilité » qui pourrait servir d'introduction à un choix de passages des *Idees* de Herder²⁸. Les divers manuscrits qui rassemblent ses matériaux de travail (extraits de lectures, résumés d'études, etc.) ne contiennent que très peu de notices se

²⁶ « Christianisme », *Encyclopédie moderne*, Paris, Moreau, 1825. Le même texte, quelque peu retravaillé, paraît entre le 7 et le 12 mai 1825 dans *Le Globe*, sous le titre : « Des causes humaines qui ont concouru à l'établissement du christianisme », in *Mélanges de littérature et de politique*, Paris, Pichon et Didier, 1829, p. 354-386.

²⁷ Jean-Charles-Léonard Sismondi de Sismondi, *Histoire des républiques italiennes du Moyen-Âge*, dont le premier volume est paru en 1803 et a sans doute inspiré ses remarques critiques à Constant.

²⁸ Il n'y aura finalement pas de morceaux choisis dans l'essai que Constant écrira pourtant. Cf. « De la perfectibilité de l'espèce humaine », *OCBC*, *op. cit.*, t. III, 1, p. 456-475.

référant à Herder²⁹. Cela s'explique par le fait qu'il possédait lui-même plusieurs ouvrages de Herder, et qu'il pouvait ainsi les consulter directement dès qu'il le souhaitait³⁰. Dans la version publiée de *De la religion* (qui paraît à partir de 1824), il est souvent fait référence à Herder pour confirmer des informations de détail, mais aussi avec un assentiment de fond, pour thématiser la thèse, centrale aux yeux de Constant, de la perfectibilité de la religion, et s'appuyer ainsi sur un informateur de renom, qui est en plus théologien. Il faut certainement y voir aussi une manœuvre tactique, puisque Constant pouvait ainsi parer, au moins en partie, à la critique musclée vis-à-vis de ses thèses qui était à attendre de la part des théologiens conservateurs mais aussi des hommes politiques.

Voilà pour ce qui est des informations concernant les matériaux. Il s'ensuit de ce qui a été dit précédemment que l'activité étalée sur plusieurs décennies qui conduisit Constant à s'occuper de Herder, ne peut signifier que le premier citerait le second comme il citerait de la littérature scientifique. Ce qui l'intéresse au premier plan, c'est le contenu théologique et épistémologique du livre, parce qu'il lui offre des suggestions pour son propre questionnement herménéutique. Les commentaires de Constant vont clairement dans ce sens. L'accroissement positif des connaissances dont les *Idees* peuvent le faire profiter est minime car la recherche menée par Herder correspond à peu près exactement à ce que connaît Constant. Les deux auteurs citent dans leurs ouvrages – Constant, lui, dans ses manuscrits – la même littérature, à savoir sources et œuvres critiques, à la différence près que la documentation de Constant couvre un spectre plus large que les sources employées par Herder. La seule critique substantielle que Constant porte sur Herder est relative au fait qu'il trouve ses thèses « vagues ». Ce qui ne peut pas vouloir dire que Herder s'exprime et présente sa pensée de manière inexacte³¹ ; mais bien plutôt que Constant vise plus particulièrement la position théorique de Herder, basée sur la théologie, et derrière laquelle

²⁹ Il s'agit surtout des liasses épaisses conservées à la BCU de Lausanne (ms. Co 3405, Co 3406, Co 3407...). Ces matériaux énormes sont encore dans l'attente d'un dépouillement systématique qui aura lieu dans le cadre des travaux d'édition des écrits sur la religion. On se reportera pour l'instant à l'essai de P. Thompson (cf. note 23).

³⁰ Constant possédait l'édition des *Idees* de Riga de 1791, en 4 volumes. Il avait en outre dans sa bibliothèque *Zerstreute Blätter* [Feuilles volantes], Gotha, Etinger, 1798, 6 vol., et les *Briefe zur Beförderung der Humanität* [Lettres pour l'avancement de l'humanité], Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1793, 5 vol.

³¹ Constant remarque également par ailleurs que le recours de Herder aux faits est parfois imprécis. A titre d'exemple il cite l'image que Herder donne des Grecs.

Constant, comme Kant d'ailleurs, et probablement sous l'influence de ce dernier, semble discerner une métaphysique dépassée, et plus exactement une mystique dérivée de la doctrine philosophique spinoziste. C'est la thématique qui ressort des exposés de Constant relatifs à des discussions menées avec d'autres auteurs contemporains à Weimar, et par exemple d'une discussion avec Goethe³². Une des personnes avec qui Constant avait alors régulièrement à faire était Henry Crabb Robinson, disciple de Kant et admirateur de Goethe, qui a très certainement encouragé de tels jugements si, comme nous le supposons, ils ne sont pas issus directement de la confrontation avec la philosophie des religions de Kant, à qui Constant doit sa distinction fondamentale entre les « religions positives » et le « sentiment religieux ». Le travail de Constant, qui porte sur une théorie des religions, et dont on sait qu'il risquait d'échouer, à l'époque où il se trouvait à Weimar, du fait que la recherche positiviste, submergée dans la masse des matériaux, sur l'histoire des religions, ne donnait accès à aucune réponse adéquate à la question théologique brûlante de savoir ce que peut bien être la religion dans son essence. En conséquence, l'entreprise de Constant, qui parlait de la condition, concédée aussi par Herder, que l'individu est l'instance décisive du jugement, ne pouvait plus dès lors se satisfaire d'aucune des solutions avancées par ce dernier. Herder avait posé quelques-unes de ces questions sous un jour passionnant, parce qu'il voyait la religion comme un attribut essentiel de l'homme, parce qu'il donnait naissance à un concept pluraliste et posait par là même de façon a-dogmatique la question de la vérité théologique, en ce qu'il contribuait à dévoiler les aspects politiques de la pensée religieuse et enfin en ce qu'il acceptait, par ce biais, le fait que l'instance inéluctable du jugement réside en l'individu. Constant confirmera exactement ce point de vue, lorsque plus tard il sera amené à citer Herder, du moins implicitement.

Il nous faut, pour appréhender justement la signification de la lecture de Herder par Constant, oser faire un pas de plus. Il n'est pas exagéré de souligner que c'est seulement par la lecture des *Lectures* de Herder que commença à poindre pour Constant la possibilité d'une solution globale à son questionnement théologique. Déjà à la mi-février 1804, il trouve à travers un emprunt à l'écrit de Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [La religion à l'intérieur des limites de la raison pure]³³, la distinction terminologique essentielle entre ce qu'il nomme le « religieuses

Gefühl » et les « positiven Religionen », c'est-à-dire entre le sentiment religieux en tant que constante anthropologique faisant partie de l'aménagement de base de l'homme et les religions positives qui apparaissent puis disparaissent, la religion chrétienne n'en étant pas exceptée par principe. Cette distinction est scientifiquement et théologiquement extrêmement productive. Elle permet en effet d'une part de faire le point sur le cours des religions à travers l'histoire sans en exclure aucune tradition, pas même le fétichisme primitif. Elle permet par ailleurs de poser de manière appropriée et sans préjugés la question du sentiment religieux qui relève de la théologie. Ce sentiment religieux n'est pas une sensation vague qui pourrait aussi bien ne pas exister, mais il décrit une conscience précritique de la religion, qui sera accessible à la réflexion. Constant approfondit cet aspect central d'une philosophie de la subjectivité quelques mois plus tard, en se penchant sur les *Discours* de Schleiermacher³⁴ et en étudiant ce texte au plus près³⁵. Le sentiment religieux y est relégué, entre autres, comme « conscience de l'état pré-réflexif, où le sujet perçoit ses expériences intérieures de manière immédiate » ou encore comme « mode autonome de représentation pré-prédicative de l'absolu »³⁶. Constant s'approprie ces catégories, l'une des raisons majeures et non la moindre étant qu'elles se laissent utiliser pour la théorie politique. Il travaillera à achever pendant les dix années suivantes une première version rédigée complète de *De la religion*, et commencera à la publier sous une forme retravaillée au bout de dix autres années.

³⁴ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [Sur la religion. Discours adressés aux savants par ceux qui les dédaignent], Berlin, Unger, 1799.

³⁵ Cf. notre étude « Benjamin Constant et l'Allemagne. Individualité, Religion, Politique », *Annales Benjamin Constant*, n° 27, 2003, p. 127-171, et surtout p. 137-146. La proximité avec la conception religieuse de Schleiermacher telle qu'elle s'exprime dans les *Discours* doit être ici vigoureusement soulignée, même s'il ne nous est pas possible de reconstruire dans ce travail l'élaboration progressive de la théorie de la religion de Constant. Le résultat de ce processus est que la théorie soutenue par Kant et Schleiermacher l'a finalement emporté sur celle de Herder, sans que pour autant le concept scientifique et philosophique de Herder sur la culture ait perdu en signification aux yeux de Constant.

³⁶ Je me sers de la formulation heureuse de Ulrich Barth, *Religion in der Moderne* [La Religion à l'époque moderne], Tübingen, Mohr Siebeck, p. 44 et p. 68 où l'on trouve : « [Das religiöse Gefühl als] vorreflexives Zuständlichkeitsbewußtsein, worin ein Subjekt seine inneren Erlebnisse auf unmittelbare Weise wahrnimmt » ou encore le sentiment religieux défini comme « eigenständiger Modus der vorprädiativen Repräsentation des Absoluten ».

³² *Journal intime*, 6 pluviôse an XII (27 janvier 1804), OCBC, op. cit., t. VI, p. 52.

³³ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [La religion à l'intérieur des limites de la raison pure], Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1793.

La lecture des *Idees* de Herder fut le résultat d'une coïncidence heureuse pour Constant. Ce furent ce livre et son ouverture particulière aspirant à la connaissance, et non sa doctrine qui concoururent pour l'essentiel à ce que Constant parvint à maîtriser une crise latente de sa propre pensée et de ses recherches, et à la dépasser en un élan grandiose, et qui le mit dans la situation de créer pour sa réflexion politique et religieuse les catégories qui transformeront le projet de théorie des religions en une œuvre éminente de la pensée moderne. Quant au fait que ce projet sombrera dans l'oubli peu de temps déjà après sa parution, il relève de ces bizarreries de l'histoire qu'il faudrait éclaircir.

Nous aimerions finir sur une remarque d'ordre méthodologique concernant notre travail d'historien. La théorie de la réception, telle que nous l'avons appliquée ici à un exemple, ne signifie pas qu'on puisse expliquer quoi que ce soit par la mise en gros plan de relations et de dépendances. Il s'agissait bien plus de rendre plausible la façon selon laquelle on peut proposer un lacis particulièrement complexe de rapports intertextuels comme utile à la compréhension de ce qu'on appelle une tradition. La reconstruction archéologique du passé n'est pas un but en soi. Elle n'appartient pas au domaine d'une connaissance approfondie. Nous sommes portés à chercher à établir des rapports entre l'histoire et notre manière de raisonner sur des questions que nous tenons pour importantes. C'est ce que l'on pourrait nommer « donner une signification moderne » au sens trouvé dans les anciens textes qui font l'objet de nos investigations. Notre effort d'analyse exige que nous soyons attentifs à des analogies possibles ou à des différences significatives, qui rendent ces rapports entre le passé et le présent essentiels pour nous, pour qu'une problématique enfouie dans la tradition soit transformée en une question d'une actualité indéniable.