

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PISA
Istituto di Lingua e Letteratura Francese

Atti del Colloquio Internazionale

IL GRUPPO DI COPPET E L'ITALIA

(Pescia, 24 - 27 settembre 1986)

a cura di Mario Matucci

ESTRATTO

CRITICA E STORIA LETTERARIA

11

PACINI EDITORE - PISA

ÉCHOS DE L'OEUVRE DE BENJAMIN CONSTANT EN ITALIE
LA RÉCEPTION DE L'OUVRAGE SUR LA RELIGION

1. Remarques préliminaires

L'étude de la pénétration à l'étranger de l'oeuvre de Benjamin Constant présente des aspects multiples et implique des questions auxquelles une réponse n'est pas toujours aisée. Avant d'entrer dans l'étude d'un exemple précis de cette problématique il me semble être utile d'en esquisser les lignes générales pour qu'on puisse situer les observations qui vont suivre par rapport à un ensemble de données assez complexes.

On retiendra d'abord que les questions ne se posent pas de la même manière pour les différentes parties de l'oeuvre de Constant. La réception de l'oeuvre littéraire obéit à d'autres lois que celle de l'oeuvre politique ou de la pensée religieuse. Quelques remarques suffiront pour s'en rendre compte: quelle est au juste la place d'*Adolphe* dans le contexte des littératures étrangères? Il est vrai que cet ouvrage a été lu un peu partout et traduit très tôt dans les langues principales. Mais est-ce que cela signifie plus et autre chose qu'une curiosité soutenue, parfois indiscreète? Qui a acheté, lu, parlé de ce texte? Quelle était l'attitude des écrivains qui ont connu le roman de Constant? Les commentaires de Pouschkine dans *Eugène Onéguine* ou les révélations que Foscolo adressait, avec un exemplaire de ce livre, à son amie Caroline Russell ne cessent de nous intriguer; nous croyons pouvoir saisir sur le vif les lectures créatrices de ces écrivains⁽¹⁾.

Le rayonnement de la pensée politique de Constant à l'étranger ne peut s'expliquer en partant des traductions de ses ouvrages. Elles existent, il est vrai, mais elles attestent surtout que la pénétration d'un texte précis des oeuvres politiques de Constant dans un milieu étranger est conditionnée par les circonstances qui, pour ainsi dire, l'appellent. Ceci est vrai pour les premiers textes politiques de Constant qui paraissent en traduction allemande parce qu'ils correspondent au programme d'une publication périodique paraissant à Lübeck pendant la Révolution⁽²⁾;

pour la traduction allemande de *De l'esprit de conquête* qui se réalise au moment du soulèvement des pays germaniques contre l'Empereur (3); pour la traduction anglaise du *Discours sur Sir Samuel Romilly*, pour les traductions espagnoles ou polonaise du *Cours de politique constitutionnelle* ou la traduction italienne de l'introduction à l'ouvrage de Filangieri (4) qui jouera un rôle dans l'histoire nationale de l'Italie.

L'histoire de la réception de l'ouvrage sur la Religion est doublement difficile. D'une part, on a toujours prétendu que cette oeuvre, qui devait être selon l'opinion de son auteur le couronnement de tous ses efforts intellectuels, n'a guère été lue en France ou dans les pays francophones. A tort, comme l'a démontré Brian Juden dans son étude (5). Le livre a été lu pendant tout le XIXe siècle et au delà par les historiens des religions, de sorte qu'il faut parler, non pas d'oubli, mais de présence cachée de ce texte dans la pensée des grands historiens français.

L'ouvrage sur la Religion, a-t-il pénétré à l'étranger et comment a-t-il été compris? Il n'y a qu'une seule traduction, inachevée, en allemand. Mais là encore il ne faut pas se fier aux apparences. Au lieu d'un silence mortel nous apercevons des échos certains: en Angleterre (6), en Allemagne (7), en Italie surtout. Il a été lu et annoté par Giacomo Leopardi; il fait l'objet d'une réfutation en règle par Antonio Rosmini-Serbati; on trouve son influence dans la pensée théologique de Raffaello Lambruschini. Ces noms signalent deux types de lectures très différents: une lecture scientifique chez Leopardi, une lecture théologique chez Rosmini et Lambruschini, celle que Benjamin Constant a toujours crainte et provoquée en même temps et qui fait suite aux polémiques du baron d'Eckstein (8).

Je vais dans la suite esquisser rapidement les motifs qui ont pu inviter Leopardi à copier et à commenter certains passages de *De la Religion*; analyser les vues qui ont pu inspirer à Rosmini sa lecture apologétique et politique; indiquer les raisons qui ont pu amener Lambruschini à intégrer discrètement les vues de Constant dans sa propre vision théologique.

2. Giacomo Leopardi

Benjamin Constant est mentionné à deux reprises dans le *Zibaldone* de Leopardi. La première fois dans une note du 26 mars

1820 commentant un article du *Mercure*; la seconde fois dans une série de neuf notes rédigées entre les 12 et 14 octobre 1828 (9) et qui témoignent d'une lecture attentive de *De la Religion*, plus précisément du troisième tome de cet ouvrage. Au premier coup d'oeil l'écho de Benjamin Constant dans l'oeuvre de Leopardi peut paraître faible. Mais Leopardi, lecteur exigeant, note dans le *Zibaldone* seulement des pensées qui sont pour lui le point de départ de développements nouveaux, approfondissant les observations de sa source et découvrant ainsi souvent des perspectives surprenantes auxquelles son répondant n'avait pas pensé. Je vais essayer de prouver que cette règle trouve ici une confirmation nouvelle.

La série des notes tirées de *De la Religion* concerne presque exclusivement les poèmes homériques et en particulier le problème de la genèse du genre épique. Leopardi, comme bien des érudits de son époque et des générations précédentes, était passionné par les problèmes soulevés autour des textes d'Homère et il en parle dans ses notes à la fois avec la compétence due à une vaste érudition qui s'organise autour des recherches que nous appellerions aujourd'hui «théorie des genres poétiques», et avec la sensibilité pratique du poète. Tout le catalogue des questions devenues canoniques depuis le début du XIXe siècle se trouve chez Leopardi, à savoir: faut-il attribuer *l'Iliade* et *l'Odyssee* à un seul ou à plusieurs auteurs; faut-il peut-être attribuer chacun de ces textes à plusieurs auteurs? On a mis en doute par conséquent l'unité de la composition même de *l'Iliade*, on essaye de trouver une définition du genre épique, on cherche une explication pour la genèse du genre, on parle des problèmes de la versification, on discute le conflit entre la tradition orale et la tradition livresque, on imagine la manière de laquelle il faut envisager la composition de ces ouvrages (composition rhapsodique ou composition ordonnée), on entame des études comparatives entre différentes traditions épiques, etc.

Dans la stratégie argumentative de Constant ces questions en apparence purement philologiques et ne concernant que la théorie de la littérature, recevront une signification autrement plus importante. Il s'en sert pour remettre en doute la notion de la révélation divine attaquant, par le biais de la critique philologique d'un texte ancien, l'unité d'inspiration des Saintes Ecritures. Ainsi, les observations des philologues sont, chez Constant, une arme contre la doctrine d'une révélation positive et un argument

pour défendre l'historicité des faits religieux. Les problèmes concernant Homère sont dans ce contexte un exemple pour ainsi dire innocent.

Leopardi n'était pas insensible à cet aspect de l'écriture de Constant⁽¹⁰⁾. Mais en l'occurrence il l'élimine avec force. Il copie la plus grande partie des passages tirés de *De la Religion* pour les intégrer dans ses propres réflexions philologiques et pour compléter ainsi ses dossiers. Leopardi semble admirer chez Constant surtout l'esprit de synthèse, le don de la formule heureuse et l'ouverture de l'esprit qui s'exprime dans des rapprochements hardis⁽¹¹⁾ et qui trahit l'indéniable modernité de Constant.

Mais il y a plus. Leopardi a rencontré dans l'ouvrage de Constant outre cette maîtrise technique de l'érudition la manifestation d'une pensée qui est, en partie du moins, assez proche de sa propre sensibilité poétique, où la mélancolie est très voisine du désabusement et où l'angoisse, la soeur de l'ironie, peut se cacher dans l'analyse scientifique. Témoignage son commentaire du chapitre intitulé «Des notions grecques sur l'autre vie»⁽¹²⁾: «La morte consideravasi dagli antichi come il maggior de' mali; le consolazioni degli antichi non erano che nella vita; i loro morti non avevano altro conforto che d'imitar la vita perduta; il soggiorno dell'anime, buone o triste, era un soggiorno di lutto, di malinconia, un esilio; essi richiamavano di continuo la vita con desiderio, ec. ec. Sopra tutte queste cose da me osservate altrove, vedi Constant...»⁽¹³⁾. Et là, on peut lire en effet: «La mort! la mort! toute la mythologie homérique porte l'empreinte de la terreur que doit causer à l'homme enfant cet inexplicable mystère»⁽¹⁴⁾. Ou encore, avec le pathétique auquel Leopardi n'a peut-être pas su résister: «La terre s'entr'ouvre et se tait: elle se tait en se refermant, et sa surface redevient uniforme, laisse nos questions sans réponse et nos regrets sans consolation. Et nous marchons pourtant légèrement sur les tombes, et le jour qui luit encore nous captive; obscurci déjà par la nuit qui s'approche, il nous semble ne devoir jamais faire place à cette nuit épaisse à laquelle nous touchons»⁽¹⁵⁾.

Le paragraphe cité n'est pas le seul passage du *Zibaldone* qui permet d'entrevoir une affinité profonde entre Constant et Leopardi. A l'occasion d'un article de Constant publié dans le *Mercurio de France* et traduit partiellement en italien⁽¹⁶⁾ nous pouvons constater une chose analogue. Constant y décrit le désespoir

profond qui a, selon lui, sans doute marqué le déclin du polythéisme et il soutient que le succès du premier Christianisme s'explique en partie du moins par le grand respect de la religion chrétienne pour l'homme souffrant et orphelin des Dieux. Les observations de Constant, assez originales dans son temps, et assez ingénieuses d'un point de vue historique, à condition de ne pas y voir une explication exclusive pour le succès du Christianisme, sont d'un point de vue théologique très justifiables puisqu'elles rendent compte des impacts pour ainsi dire révolutionnaires du message chrétien⁽¹⁷⁾. Leopardi élargit (et critique ainsi) les remarques de Constant en ajoutant l'hypothèse ingénieuse selon laquelle ce n'est pas le christianisme qui serait seul responsable de la sensibilité moderne portée vers la souffrance, la mélancolie et le dégoût de la vie (la noia), mais que le Christianisme à son tour a déjà hérité de cette hypothèque, qu'il sait en neutraliser les effets d'abord, mais qu'elle lui pèsera par la suite.

Les remarques de Leopardi sont sans doute une réponse à la théorie par trop facile de Chateaubriand sur les racines chrétiennes du mal du siècle⁽¹⁸⁾, et elles sont en ceci très proches de Constant.

Les traces laissées par la pensée de Constant dans les écrits de Leopardi, sont-elles profondes? Certainement pas si l'on cherche des influences manifestes. Mais nous apercevons quelques chose de plus fascinant même: une parenté plus que superficielle de ces deux penseurs portés, pour des raisons différentes sans aucun doute vers l'étude des mêmes problèmes. Ce qui les rapproche c'est l'affinité du sentiment du néant de tout et l'attrait qu'offre pour la pensée «moderne» l'Antiquité et tout ce que ce mot implique pour cette génération de sublime. C'est, somme toute, la sensibilité «romantique» qu'ils ont en commun, qui peut facilement aller de pair avec la confiance dans l'érudition historique et un scepticisme sans bornes relatif à nos connaissances. Cette ambiguïté est ressentie comme une source d'inspiration, voire comme le centre le plus intime de la vie. Lues dans cette optique, les notes du *Zibaldone*, sèches et purement techniques en apparence, sont le témoignage émouvant d'une parenté d'esprit dont on ne pouvait guère se douter a priori, mais qui, une fois aperçue, semble être tout à fait naturelle.

3. Antonio Rosmini Serbati

Benjamin Constant a toujours souligné que son ouvrage sur la religion était aussi un texte politique. Cette opinion est parfaitement justifiée, comme le montrent, en France, les polémiques du baron d'Eckstein, en Italie, la réfutation pour ainsi dire officielle de *De la Religion* par Antonio Rosmini-Serbati⁽¹⁹⁾, lue à Rome au mois de juillet 1828 devant l'Académie Romaine de la Religion Catholique. Ce texte fort bien écrit et solidement charpenté fut publié pour la première fois, sans nom d'auteur, en 1834, accompagné de nombreuses notes très développées et destinées à renforcer l'armature théologico-philosophique des raisonnements⁽²⁰⁾.

Rosmini, à la fois philosophe et apologiste de la doctrine catholique, a laissé une oeuvre gigantesque qui justifie, du moins dans le contexte de la théologie catholique de son époque, la réputation d'un libéralisme modéré. Mais, comme l'exige Rosmini lui-même, en replaçant sa pensée dans le contexte de la philosophie et de la théologie de son temps, la modération et la progressivité relatives de Rosmini sont moins évidentes. La polémique contre Benjamin Constant le montre assez clairement.

Pour mieux situer le débat il n'est peut-être pas inutile de faire précéder mes observations par quelques mots sur l'une ou l'autre des notions-clefs de Rosmini.

En tant que philosophe Rosmini défend une théorie de la connaissance qui ne part pas du sujet, mais présuppose un «être universel», un «essere in universale». L'unité profonde de tout ce qui est savoir, même savoir en puissance, est garantie par la participation de l'homme à cet «être universel», qui est perceptible intuitivement par la raison, qui est à la fois objet et sujet de la connaissance, condition et but de la recherche de la vérité: un principe ontologique et créateur de tout ce qui existe et qui prend forme dans la matière. Ce principe porteur de la «forme» aristotélique permet à l'intelligence et la recherche de la vérité et la communication avec les autres. Nous sommes donc confrontés, chez Rosmini, avec une position néo-scholastique, anti-individualiste et défendant la conception d'un monde ordonné et régi par des lois immuables. Rosmini est néanmoins loin de tout panthéisme⁽²¹⁾. Car il faut distinguer de cet «universel», qui est une sorte d'idée de la nature, le «supranaturel» ou Dieu, qui a doué

l'homme de la faculté du raisonnement («logica») et qui lui a fait cadeau des Saintes Ecritures; elles le révèlent à l'homme et elles ont donc le statut de la vérité.

Rosmini rejette par conséquent tout scepticisme en ce qui concerne la recherche de la vérité. Il y a pour lui la possibilité de distinguer avec certitude entre ce qui est vrai et ce qui est faux, entre oui et non. Il admet une dogmatique non soumise aux intuitions des hommes.

La philosophie de Rosmini s'inscrit dans un contexte spirituel et politique précis. Elle soutient les tentatives d'un nouveau catholicisme de la première moitié du XIXe siècle, la restauration de la foi et de l'église par la lutte contre l'influence de la philosophie et des églises protestantes, un rétablissement de l'autorité religieuse dans tous les domaines de la morale, de la science et aussi de la politique. Ce mouvement aboutira à Vatican I où sera proclamé, entre autres, le dogme de l'autorité infaillible du Pape dans l'exercice solennel du ministère enseignant.

Il faut lire, par conséquent, la longue et savante polémique de Rosmini contre l'ouvrage de Benjamin Constant sur deux registres à la fois: elle est un discours théologico-philosophique dirigé contre les hypothèses de Constant; mais elle est aussi un discours politique dont le but est d'exercer une influence sur l'opinion et de bannir ainsi le danger d'une pensée individualiste et ne reconnaissant aucune autorité si ce n'est celle du sujet autonome.

Ces considérations déterminent la stratégie argumentative de Rosmini; il attaque Constant sur trois plans bien distincts, mais étroitement liés l'un à l'autre, à savoir:

1) Rejetant la conception du sentiment religieux comme une constante anthropologique et créatrice des croyances et des cultes religieux de tous les âges et de tous les peuples, il refuse également l'application de l'idée du progrès et de la perfectibilité au phénomène religieux.

2) Rosmini réfute l'argument historique de Benjamin Constant. Il est une des lignes de force, sinon la principale, du livre sur la religion. Rosmini se sert pourtant de cette stratégie de démonstration pour développer sur la base des mêmes matériaux l'histoire de ce qu'il appelle «l'orgueil sacrilège» du genre humain; d'où le titre de son ouvrage: *Frammenti di una storia della Empietà*.

3) Rosmini fait comprendre dans de nombreux passages de

son texte que les réflexions sur l'ouvrage de Constant n'ont pas seulement une signification théorique, mais qu'elles veulent indiquer la bonne route à suivre, qu'elles veulent aider à trouver un remède efficace contre ce qu'il appelle avec le pathétique un peu creux de Chateaubriand «la malattia che strazia con si profondi dolori l'umanità» (22).

Reprenons ces trois points avec plus de détails.

1) Le concept du sentiment religieux développé par Constant à la suite de Kant (23) et de la théologie des Lumières (24) en Allemagne est pour Rosmini une absurdité contradictoire dans ses prémisses (25) et implique le grave défaut méthodologique d'une pétition de principe.

Si le sentiment religieux est à lui seul la source des vérités religieuses, l'homme se crée, soit par l'imagination (c'était le moyen des religions païennes), soit par sa raison (c'est la philosophie des Lumières qui est visée) son Dieu. L'être fini crée un être infini! Il prend, comme un usurpateur (26), la place de Dieu, et soumet ainsi effectivement la religion à la loi de la perfectibilité. Car à la longue jamais satisfait de ses inventions et de ses concepts chimériques, il rejette ses Dieux, corrige ses doctrines et se crée d'autres idoles aussi impuissantes que les premiers à lui procurer ce qu'il recherche: la félicité et la tranquillité de l'âme (27).

La contradiction intrinsèque du concept constantien réside, selon Rosmini, dans le fait que le sentiment religieux ne saurait être la source de la religion sans la faire une chose purement humaine et subjective. «Facendo egli uscire la religione di per sé all'umana natura, egli la rende soggettiva, cioè la dichiara un'appartenenza del soggetto uomo» (28). C'est en fait une critique voilée de la théorie implicite de la connaissance de Constant, théorie selon laquelle toutes nos connaissances sont incertaines parce qu'elles sont subjectives. Rosmini par contre réclame la possibilité d'une vérité certaine et insiste dans ses réflexions sur la distinction entre religions fausses et une religion révélée et offerte par Dieu au genre humain. «E chi non sa, che il moderno protestantesimo vuol essere il naturalismo travestito da teologo? E quale è poi il protestantismo da un scettico?», demande Rosmini dans une note (29).

2) L'argument historique sur lequel repose la théorie de Constant, est repoussé par Rosmini comme une erreur fondamentale et comme une conception caduque à cause des contradictions inhé-

rentes. «La verità è perfetta, non perfettibile» (30). Et pour repousser les opinions de Constant, Rosmini s'efforce de construire une autre évolution historique, vraie celle-ci, qui retrace la marche de l'humanité à partir de la révolte du péché originel jusqu'aux temps modernes (31). L'événement principal de cette histoire est évidemment l'entrée du Christ dans le temps. On reconnaît derrière cette image de l'histoire du salut la philosophie de l'histoire de Saint-Augustin. Ceci explique pourquoi le sens symbolique et théologique de la *Genèse* possède chez Rosmini en même temps une signification concrète: l'histoire rapportée dans la Bible marque pour Rosmini le début de l'histoire de l'orgueil humain, de la révolte contre Dieu. L'homme refuse de reconnaître l'autorité divine, préfère les idoles qu'il s'imagine être puissants et protecteurs. Rosmini explique dans cette optique dogmatique l'histoire du paganisme, les religions de l'Antiquité comme une recherche tenace, mais vaine de Dieu depuis la dispersion des peuples jusque dans les temps modernes où c'est la philosophie orgueilleuse qui a pris la place des idoles anciens. Constant, lui, est le dernier rejeton de cette race à la fois aveugle et rebelle.

3) La signification éthico-politique du discours de Rosmini est peut-être la dimension la plus dangereuse de cet écrit. La querelle philosophique et théologique pouvait ouvrir un débat qui invite le lecteur à la réflexion. Mais très tôt déjà le discours de Rosmini prend une tournure dénonciatrice. Il ne présente plus Constant comme un auteur à la recherche de la vérité, mais comme un homme lamentable et moralement dangereux. Sa pensée funeste repousse l'homme dans le désespoir, le prive de sa liberté et le livre à une fatalité aveugle, l'éloigne de Dieu et de la grâce. «Questa filosofia spoglia l'uomo della sua libertà, il sottopone a una fatalità cieca; estingue in lui l'attività fino dal germe, ed è la morte delle sue potenze; egli non ha più nè anco l'illusione che li fa credere d'esser libero» (32). C'est un verdict moralisateur qui montre d'une manière évidente que le système philosophique de Rosmini peut dégénérer facilement en idéologie (33). Une idéologie qui postule un ordre immuable des choses, la vérité dans l'église et, sur le plan pratique, le combat pour la restauration d'une puissance politique de l'Eglise.

Constant ne s'est pas trompé dans son diagnostic. Publier le livre de la Religion était un acte politique dans le contexte de la restauration politique et religieuse des années de 1820 à 1830.

Il fallait être prudent. Le succès des efforts conservateurs est indéniable sur le plan politique aussi bien que sur le plan spirituel. Cela explique peut-être l'éclipse de l'oeuvre de Constant en France, lue seulement et connue par une petite élite qui ne le cite pas ouvertement. Le discours de Rosmini, ce curieux mélange d'érudition et de haine, d'impartialité apparente et de parti pris indéniable peut illustrer ce que j'aimerais appeler chez Constant la hantise d'un gouffre dont il craint jusque dans ses derniers moments probablement la bouche béante qui le dévorera.

4. Raffaello Lambruschini

On a toujours voulu affirmer une influence de la pensée de Benjamin Constant sur l'oeuvre pédagogique et religieuse de Raffaello Lambruschini, et aussi sur la façon de concevoir l'organisation politique. Cette thèse, soutenue surtout par Angiolo Gambaro dans son livre sur Lambruschini⁽³⁴⁾ n'est pas sans fondements quoiqu'il faille peut-être la nuancer. Une chose est sûre: Lambruschini a lu, sans aucun doute avec beaucoup de sympathie, peut-être même avec admiration, l'ouvrage de Constant sur la Religion, tout en gardant ses distances. Le fragment d'une lettre adressée en août 1824 au *Constitutionnel* le prouve⁽³⁵⁾. Mais les nombreux passages de son livre inachevé *Dell'autorità e della libertà* suggèrent plutôt l'idée d'une affinité intellectuelle entre la pensée religieuse de Constant et les réflexions du théologien Lambruschini. Au lieu de parler d'influence et de diminuer ainsi l'originalité de la pensée de Lambruschini, je préférerais parler d'une rencontre pour souligner davantage que les objectifs sont fort différents dans l'ouvrage de Constant et dans les notes de Lambruschini, que l'un écrit un texte historique et philosophique, tandis que l'autre s'engage dans un discours théologique sur l'église et sur la foi.

Effectivement: les réflexions de Lambruschini se rapportent exclusivement au problème de ce qu'il faut entendre par les mots «Eglise» et «Foi» dans le contexte de la tradition chrétienne (non seulement catholique!) qui est acceptée non seulement parce qu'elle est une réalité historique, mais parce qu'elle transmet, malgré toutes les imperfections possibles, paradoxalement, la vérité consolatrice et salvatrice de l'Évangile. En d'autres termes: il y a pour Lambruschini une révélation.

Mais cela ne peut pas signifier que le message biblique doit se figer dans une doctrine immuable, et que l'Eglise veillerait sur l'orthodoxie avec une autorité tyrannique qui trouve son expression visible dans l'organisation politique du clergé, dans les dogmes, dans l'infaillibilité du Pape. Les conséquences néfastes sont connues: l'intransigeance idéologique (*extra ecclesiam nulla salus*) et le règne du clergé sur les croyants au moyen des institutions et des sacrements. Qu'est-ce donc la religion? Un joug? «Un giogo da schiavi, che si impone sul collo a chi lo vuole e chi non lo vuole?» Ou bien un message d'amour, «Dio non solo ammesso da noi, ma creduto così che possa dirsi sentito»⁽³⁶⁾.

Et voilà qu'apparaissent plus clairement les affinités de la pensée de Lambruschini avec celle de Constant: recherche d'une religion intérieure qui puisse satisfaire les besoins du sentiment religieux de l'homme; méfiance à l'égard du clergé et des structures sacerdotales de l'Eglise; refus des dogmes et de l'autorité; changement des formes extérieures du culte et des rites en dépendance des circonstances historiques et culturelles; perfectibilité de la religion non en ce qui concerne le fond, mais le langage; autonomie du sujet, seul juge; indépendance de la religion et de l'état. Non pas l'Eglise, mais les communions chrétiennes.

Lambruschini a pu trouver tout cela, ou à peu près, dans l'ouvrage de Constant. Mais il ne l'a pas puisé dans cet ouvrage uniquement. Ces concepts appartiennent au fonds commun de l'époque; ils ont été transmis depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle soit par la philosophie, soit par la théologie, la littérature servant parfois comme intermédiaire.

On connaît l'influence profonde de l'érudition des savants de Göttingen, des savants anglais, de la pensée philosophico-théologique des Lessing et des Kant sur Benjamin Constant et sur l'ouvrage profondément original qui en est sorti. Mais il serait sans doute erroné de soutenir que la pensée théologique de Lambruschini autour de 1845 soit conditionnée par la lecture de Constant. Il l'a lu, mais pas imité.

5. Conclusion

Ma conclusion sera brève.

Nous avons pu observer, entre 1820 et 1845, une certaine présence de l'ouvrage de Benjamin Constant sur la Religion en Italie.

Chez Leopardi, ce livre est à l'origine d'un dialogue peut-être éphémère, mais fascinant. C'est Leopardi qui découvre en Constant une âme-soeur, un écho de ses propres pensées.

Chez Rosmini, nous assistons à un débat philosophico-politique qui illustre d'une manière particulièrement instructive ce qu'était la restauration militante de l'Eglise vers 1830.

Chez Lambruschini enfin, nous retrouvons dans les pages d'un homme fin et libéral cette clarté consolatrice qui émane de la pensée religieuse de Benjamin Constant.

Constant ne s'est pas trompé sur les réactions du public. L'ouvrage sur la Religion n'était pas lu comme un livre d'érudition, sur l'histoire des religions. Il ne voulait pas l'être, malgré l'énorme bagage érudit qu'il contient. Il était conçu comme une réflexion en dernière analyse philosophique et théologique sur la Religion et sur les religions, sur l'individu religieux et les organisations publiques de caractère religieux. En d'autres termes: un ouvrage qui doit être lu comme la suite du livre de Kant que Constant ne cite jamais mais qui est présent dans son texte, indéniablement.

KURT KLOECKE

(1) Voir, sur les lecteurs de Pouchkine, mon c. r. de l'ouvrage de PAUL DELBOUILLE sur *Adolphe* dans la ZFSL, LXXIX, 1979, pp. 88-92. La lettre de Foscolo est imprimée dans l'*Epistolario*, vol. 8 (1819-1821), pp. 447-448. Corriger le texte de la première ligne et lire «ce» au lieu de «en».

(2) Voir *Frankreich im Jahre 1796* (1797; 1799; 1800).

(3) Dans la traduction de J.J. Stolz, Hannover 1814. Ce même Stolz qui a connu Constant à Göttingen, a traduit la même année les *Réflexions sur les constitutions*, Bremen, Heyse, 1814.

(4) Elle a connu six éditions successives entre 1826 et 1851.

(5) BRIAN JUDEN, *Accueil et rayonnement de la pensée de Benjamin Constant sur la religion*, in *Benjamin Constant, Madame de Staël et le Groupe de Coppet*. Actes du deuxième Congrès de Lausanne [...] et du troisième Colloque de Coppet, 15-19 juillet 1980. Oxford, Lausanne, 1982, pp. 151-166.

(6) On trouve dans la *Prospective Review. A Quarterly Journal of Theology and Literature*, I, 1845, pp. 356-391 un article important sur Benjamin Constant. L'auteur anonyme y parle surtout et avec compétence sur *De la Religion*.

(7) Voir le c. r. de la traduction allemande de *De la Religion* dans *Theologisches Litteraturblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung*, XI, 1825, pp. 89-98. De même dans les oeuvres de FRANZ VON BAADER, *Sämmtliche Werke*, vol. XV, pp. 412 et 432.

(8) Le *Catholique* du baron d'Eckstein attaque l'ouvrage de Constant dès son

premier numéro. Constant qui connaissait d'Eckstein, a lu ce périodique et il en a extrait un certain nombre de passages. Voir BCU, Lausanne, ms Co 3293.

(9) Je fais abstraction de deux notes datées des 26 mars et 21 octobre 1828 où l'on ne trouve que le nom de Constant.

(10) Voir le *Zibaldone*, 4410. LEOPARDI, *Tutte le opere a cura di Walter Binni*, Firenze, Sansoni, 1969, vol. II, p. 1193.

(11) Par exemple entre les procédés mnémotechniques des chanteurs de Sagas scandinaves, des épopées populaires asiatiques et d'autres matériaux du même genre pour expliquer la genèse et survie des épopées homériques. Voir le *Zibaldone*, éd. cit., 4406-4408, p. 1192.

(12) *De la Religion*, III, 7; 9.

(13) LEOPARDI, *Zibaldone*, 4410. *Tutte le opere*, II, p. 1193.

(14) *De la Religion*, III, 7; 9, p. 382.

(15) *Ibid.*, III, 7; 9, p. 378.

(16) Il s'agit de l'article *Eloge de Saint-Jérôme* paru dans le «*Mercure de France*» le 17 mai 1817, et partiellement repris en italien dans «*Lo Spettatore, ossia varietà istoriche, letterarie, critiche, politiche e morali*», IX, [1817], pp. 559-564. On rapprochera du texte du *Zibaldone* la phrase suivante: «*Il nuovo culto ingiunse il rispetto per la vita degli uomini e la pietà pel dolore*».

(17) Ces opinions, renforcées considérablement depuis par les recherches des historiens du premier Christianisme représentent aujourd'hui l'opinion courante. Sur l'ensemble de la question on consultera les ouvrages suivants: PAUL WEDLAND, *Die hellenistisch - römische Kultur in ihren ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum: Die urchristlichen Literaturformen* (Handbuch zum Neuen Testament. I, 2 u. 3). Tübingen, J.C.B. Mohr, 1912. RUDOLF BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (RDE, vol. 157/158), Hamburg, Rowohlt, 1962. RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958.

(18) Voir p. ex. le *Zibaldone*, 2738-2739, éd. cit., pp. 695-694, où Leopardi juge assez sévèrement Chateaubriand et en particulier son ouvrage *Le génie du Christianisme*.

(19) Sur Rosmini voir l'excellent article de *L'Enciclopedia Italiana*, vol. XXX, 1949, pp. 123-126.

(20) Pour plus de détails, voir PAGANI GIOV. BATTISTA, *La vita di A. Rosmini scritta da un sac. dell'Istituto della Carità*, 2 vol., Torino, 1897; vol. I, pp. 531-532.

(21) On a toujours voulu voir dans la pensée de Rosmini une tendance panthéiste, à tort probablement. Le concept du «*essere in universale*» combat justement ce qu'on appelle «*ontologisme*» ou «*panthéisme*», parce qu'il souligne la différence essentielle entre la nature et le supranaturel.

(22) ANTONIO ROSMINI-SERBATI, *Frammenti di una storia della Empietà e scritti vari*, a cura di Reinaldo Orecchia (Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati, vol. XLIX), Padova, Cedam, 1977, p. 3.

(23) Voir IMMANUEL KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg, Friedrich Nicolai, 1793, et en particulier des phrases comme la suivante: «*... die reine moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist...*» (p. 148 de la 2e éd., 1794). Constant a trouvé chez Kant la distinction fondamentale entre la «*forme*» et le sentiment religieux. Voir en particulier dans le texte de Kant le chapitre «*Historische Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden*»

(*Ibid.*, pp. 184 et ss.). Rosmini, excellent connaisseur de l'ouvrage de Kant reproche à Constant dans une note malicieuse et très savante le silence tenace sur ce chapitre (Voir les *Frammenti*, éd. cit., p. 38, note 1). Rosmini n'a pas tout à fait tort. Pour plus de détails, je renvoie à mon étude BENJAMIN CONSTANT, «*De la religion*», et GEORG CREUZER, «*Symbolik und Mythologie der alten Völker*», une étude épistémologique, *Cahiers staëliens*, 37, 1985-1986, pp. 107-116.

(²⁴) En premier lieu le livre de FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, Unger, 1799. Une phrase entre beaucoup d'autres le prouve: «Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt, wenn uns nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum gesperret und verrammelt wird — dies sind eingestanden die beiden Elemente der Religion — so müßte sie sich auch in Jedem unfehlbar auf seine eigene Art entwickeln» (p. 144).

(²⁵) Voir dans les *Frammenti*, éd. cit., p. 47, note 1, une analyse importante de la notion du «sentiment religieux» chez Constant. La contradiction de la conception de Constant est fondée, pour Rosmini, dans la nature humaine: «L'uomo è un essere essenzialmente perverso, perché egli è rinserrato essenzialmente nel più gretto *egoismo*». D'où il déduit que l'élévation de l'âme tant vantée par Constant est une chimère et que la religion inventée par les hommes est irrémédiablement soumise à l'intérêt bien entendu: «Tutto ciò che v'ha di più nobile per l'uomo, e quella elevazione dell'anima che dimentica sé stessa, e s'innalza su tutto il proprio interesse anche bene inteso. Ma non è ella questa, in vostra bocca una contraddizione? Perché esortate voi [...] l'umanità a secondare i movimenti del sentimento religioso e ad essere pia? Forse per la forza della verità conosciuta col ragionamento? A detta vostra, non può conoscersi. Per una rivelazione? Assai manco; per voi non esiste; e nulla sarebbe il suo esistere, quando non la si potrebbe avverare» (*Ibid.*, pp. 42-43). Et ainsi de suite jusqu'au moment où Rosmini soutient que l'égoïsme de la nature humaine détruit tout simplement les hypothèses de Constant.

(²⁶) Voir le développement de cette idée dans les *Frammenti*, éd. cit., p. 43.

(²⁷) Voir *Frammenti*, éd. cit., p. 18.

(²⁸) *Ed. cit.*, p. 41.

(²⁹) *Ed. cit.*, p. 39, fin de la note 2. Voir en particulier ce qui est dit à partir de la p. 33.

(³⁰) *Ed. cit.*, p. 51.

(³¹) Ce long développement (pp. 10-31) commence avec une exégèse de la Genèse; Rosmini parlera par la suite de la légende sur la Tour de Babel, sur les traditions mythologiques et philosophiques de l'Antiquité, de la victoire du christianisme sur les religions païennes et de la nouvelle rechute dans l'erreur due à la réforme et à la philosophie.

(³²) *Ed. cit.*, p. 55.

(³³) Il suffit de lire les dernières phrases de ce texte pour s'en rendre compte: «Questa filosofia spoglia l'uomo della sua libertà, il sottopone a una fatalità cieca; estingue in lui l'attività fino dal germe, ed è la morte delle sue potenze; egli non ha più né anco l'illusione che gli fa credere d'esser libero. Con tale filosofia, nessuna requie, da quell'ora che l'ha appresa, gli è più possibile: si dibatterà disperato, fino a tanto che non potendo più sostenere, ricalcitando, rigetti da sé quel

sistema che così illiberalmente il verrebbe serrare con leggi ferree dentro la sua natura siccome in un inferno. No, la natura umana non è così orribile; non è l'inferno dove si possa trovare Dio! un Dio vivo e vero, distinto da lei [...]» *Frammenti*, éd. cit., p. 55.

(³⁴) ANGILO GAMBARO, *Riforma religiosa sul carteggio inedito di Raffaello Lambruschini*, Torino, Paravia, 1926, 2 vol.

(³⁵) *Lettera dell'agosto 1824 al «Constitutionnel» intorno alla religione*, in: RAFFAELLO LAMBRUSCHINI, *Dell'autorità e della libertà. Pensieri d'un solitario*, Edizione critica completa a cura di Angiolo Gambaro, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1974 [ristampa dell'edizione del 1934], p. 214.

(³⁶) RAFFAELLO LAMBRUSCHINI, *Dell'autorità e della libertà*, éd. cit., p. 214.