

Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band: - (1981)
Heft: 4

Artikel: La distinction entre les anciens et les modernes chez Constant, Schiller et Frédéric Schlegel
Autor: Winkler, Markus
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-870818>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA DISTINCTION ENTRE LES ANCIENS ET LES MODERNES CHEZ CONSTANT, SCHILLER ET FRÉDÉRIC SCHLEGEL

I

Les anciens étaient dans toute la jeunesse de la vie morale. Les modernes sont dans la maturité, peut-être dans la vieillesse¹.

Cette remarque suggestive de Benjamin Constant figure dans le Livre XVI du manuscrit des *Principes de politique* qu'il composa en 1806 et dont Etienne Hofmann a récemment publié une excellente édition. La remarque reparait dans le traité *De l'Usurpation* que Constant fit paraître en 1814; elle ne figure plus dans sa célèbre conférence de 1819 sur *La liberté des anciens comparée à celle des modernes*, conférence qui résume pourtant en les modifiant les arguments essentiels qui se trouvent dans le Livre XVI des *Principes*. On a souvent fait ressortir le rôle important que joue la distinction entre l'état social des anciens et celui des modernes dans le libéralisme de Constant²; en effet, si la critique de la théorie qui établit que la souveraineté de la volonté générale est illimitée, théorie formulée par Rousseau de façon exemplaire, constitue le point de départ de la théorie libérale développée dans les *Principes de politique*, la défense inconditionnelle de l'individu, que Constant oppose au collectivisme de Rousseau et de ceux qui s'inspirent du *Contrat social*, trouve son fondement philosophique et historique dans la définition de l'état social et culturel des modernes par rapport à celui des anciens. Constant allègue des arguments lucides pour prouver que, contrairement aux idées de Rousseau, la volonté générale devant être déléguée, elle devient le prétexte de la tyrannie la plus affreuse pour autant que l'on considère sa puissance comme illimitée³; toutefois, seule l'inser-

Conférence donnée le 11 juin 1981 à Lausanne, lors de l'Assemblée générale de l'Association Benjamin Constant.

tion de ces arguments dans une théorie de la marche que suivent la civilisation et la culture européennes depuis l'Antiquité gréco-romaine lui permet de démasquer en les qualifiant d'anachroniques la tyrannie du Comité de salut public aussi bien que celle de Napoléon, toutes deux fondées sur l'illusion de la puissance illimitée de la volonté générale, sur «des opinions antiques et devenues fausses»⁴.

Ainsi, Constant souligne qu'à la différence des nations modernes, la souveraineté illimitée de la volonté générale était, dans l'Antiquité, compatible avec la liberté des citoyens. C'est que chez les anciens, la petitesse du territoire des républiques assurait à chaque citoyen une participation directe au gouvernement, alors que les vastes Etats modernes ne permettent plus à la masse des individus que d'y participer indirectement, par l'élection de représentants. Chez les anciens, chaque citoyen pouvait être à la fois libre et entièrement soumis à l'autorité sociale puisque celle-ci se composait de chacun et de sa participation active et directe; chez les modernes, la liberté ne pouvant consister dans le même genre de participation active, que Constant appelle aussi «liberté politique», elle est au contraire «tout ce qui garantit l'indépendance des citoyens contre le pouvoir»⁵, indépendance appelée à son tour «liberté civile». Constant ajoute que vouloir aujourd'hui consoler les hommes par la liberté politique de la perte de la liberté civile, «c'est marcher en sens inverse du génie actuel de l'espèce humaine»⁶. Chez les modernes, la liberté politique ne peut donc être que la garantie de la liberté civile⁷: car, si c'était la guerre au prix de laquelle les nations anciennes achetaient leur existence et leur indépendance collective, seule la paix et l'indépendance individuelle contre le pouvoir peuvent assurer le repos et l'aisance qui sont le but des nations modernes, but auquel elles essayent de parvenir par le commerce, qui a remplacé la guerre.

La guerre et le commerce, dit Constant, ne sont que deux moyens différents d'arriver au même but, celui de posséder ce que l'on désire. [...] La guerre est [...] antérieure au commerce. L'une est l'impulsion sauvage, l'autre le calcul civilisé⁸.

Apparemment la conclusion s'impose d'après Constant, que la différence entre la liberté des anciens et celle des modernes s'insère dans le perfectionnement progressif et indéfini de l'espèce humaine. Constant ne démontre-t-il pas que la liberté des anciens était fondée sur l'institution monstrueuse de l'esclavage que les

modernes ont définitivement aboli, «grâce au commerce, à la religion, aux progrès intellectuels et moraux de l'espèce humaine»⁹? Procédant de la sorte à la mise en question du mirage d'une Antiquité berceau de l'égalité politique, Constant critique l'admiration excessive ou l'imitation abusive de ce qu'on déclarait être le modèle antique de la politique. Aurait-il donc transposé sur le plan politique la célèbre Querelle des anciens et des modernes, qui, par son contenu, sinon par sa portée, était restée une querelle esthétique et avant tout littéraire? Serait-il en matière de théorie politique le chef de file d'un nouveau groupe de «modernes» comme Charles Perrault et Fontenelle l'avaient été en matière d'esthétique? Et, s'il en est ainsi, comment la transposition de la distinction esthétique sur le plan politique s'est-elle opérée?

Pourtant, l'idée que les anciens étaient dans toute la jeunesse de la vie morale et que nous, les modernes, sommes dans la maturité, peut-être dans la vieillesse, correspond à la vieille image d'un déroulement cyclique et organique de l'histoire, image en apparence incompatible avec la conception du perfectionnement indéfini de l'espèce humaine.¹⁰ Or, l'homme conscient de sa maturité ou de sa vieillesse ne laisse pas de regretter son enfance: aussi Constant ne peut-il s'empêcher de jeter parfois un regard nostalgique sur l'Antiquité lors même qu'il critique l'imitation illusoire des institutions politiques des anciens. Dès le début du Livre XVI des *Principes*, il confesse:

L'on ne relit pas, même aujourd'hui, les belles pages de l'antiquité, l'on ne se retrace point les actions de ses grands hommes, sans ressentir je ne sais quelle émotion d'un genre profond et particulier, que ne fait éprouver rien de ce qui est moderne. Les vieux éléments d'une nature antérieure pour ainsi dire à la nôtre semblent se réveiller en nous à ces souvenirs.¹¹

Et après avoir évoqué les regrets qu'inspirent ces temps, Constant conclut qu'«il est impossible de ne pas tendre à imiter ce que l'on regrette»¹².

Ce passage, pris isolément, ne serait vraisemblablement pas attribué à un défenseur des modernes soucieux de démontrer l'altérité et le bien-fondé de leur liberté. Ne rappelle-t-il pas plutôt les pages à la fois nostalgiques et audacieuses que La Bruyère, partisan déclaré des anciens et témoin pessimiste du grand siècle, consacre à la république d'Athènes dans son *Discours sur Théophraste* de 1688? «Il est vrai, Athènes était libre», s'exclame La Bruyère: «c'était le centre d'une république; ses citoyens

étaient égaux; ils ne rougissaient point l'un de l'autre»¹³, et après avoir évoqué les coutumes des Athéniens, il qualifie l'ensemble de leurs mœurs de «simple» en comparaison de celles de ses contemporains.

Suivons encore quelques-unes des traces de la nostalgie des anciens chez Constant, nostalgie d'autant plus intéressante et révélatrice qu'elle est sous-jacente à sa critique même de ceux qu'il appelle les «imitateurs modernes des républiques de l'Antiquité»¹⁴. Si cette critique des révolutionnaires français est particulièrement sévère — Constant les appelle dans les *Principes* et dans *De l'Usurpation* «des hommes qui avaient adopté la philosophie comme un préjugé»¹⁵ — l'image qu'il donne de ceux qui devaient porter le fardeau de leurs réformes anachroniques n'en est pas plus flatteuse: les révolutionnaires, remarque Constant, «essayèrent de soumettre les Français à une multitude de lois despotiques qui les froissaient dans ce qu'ils avaient de plus cher; ils proposèrent à un peuple vieilli dans les jouissances le sacrifice de toutes ces jouissances»¹⁶. Selon Constant, ce fut donc l'égoïsme moderne qui défit le patriotisme révolutionnaire: voilà l'envers du remplacement de l'enthousiasme guerrier par le calcul commercial¹⁷.

Toutes les différences morales qui d'après Constant séparent les modernes des anciens semblent prendre leur racine dans une distinction qui relève de l'anthropologie philosophique:

L'imagination, dit Constant, régnait sur les anciens, la raison règne sur nous.¹⁸

Dans les *Principes* de 1806, Constant prépare le lecteur à cette remarque en comparant sommairement la poésie, la philosophie et l'histoire des anciens à celles des modernes. Il dit des anciens:

Leur poésie est une et simple. L'enthousiasme de leurs poètes est vrai, naturel et complet. Les poètes modernes traînent toujours après eux je ne sais quelle arrière-pensée qui tient de l'expérience et défait l'enthousiasme. [...] ce sont des hommes qui réfléchissent sur la poésie avec leurs lecteurs.

S'ensuivent des remarques analogues sur la philosophie et l'histoire:

La philosophie des anciens est exaltée, lors même qu'elle prétend être abstraite. La philosophie des modernes est toujours

sèche, même lorsqu'elle s'efforce d'être exaltée. Il y a de la poésie dans la philosophie des anciens et de la philosophie dans la poésie des modernes. Les historiens anciens croient et affirment; les historiens de nos jours examinent et doutent. Les anciens avaient sur toutes choses une conviction entière. Nous n'avons presque sur rien que l'hypocrisie de la conviction.¹⁹

Constant reprend l'essentiel de ces distinctions dans *De l'Usurpation*; il y omet pourtant toute allusion à la littérature des anciens et des modernes. Seul le texte des *Principes* de 1806 nous révèle le lien qui à l'origine unit littérature et politique dans la pensée de Constant qui concerne la distinction entre les anciens et les modernes. De plus, il semble impossible de faire remonter cette pensée aux idées sur les anciens et les modernes qu'exprime M^{me} de Staël dans son livre *De la Littérature* publié en 1800. Il est vrai que nous y trouvons à chaque pas cette distinction et celle entre d'une part l'imagination, qui n'est pas indéfiniment perfectible, et d'autre part le raisonnement indéfiniment perfectible; mais à la différence de Constant, ces distinctions ne revêtent pas chez M^{me} de Staël un caractère antithétique. D'après le Discours préliminaire de *De la Littérature*, elle se propose de montrer, dans la première partie de son ouvrage, «le progrès universel des lumières par le simple effet de la succession des temps»²⁰. Il n'y a donc pas antithèse, mais augmentation: chez M^{me} de Staël, la différence entre l'imagination et les anciens d'une part et le raisonnement et les modernes d'autre part s'insère dans le perfectionnement progressif et linéaire de l'espèce humaine²¹. Pour la même raison, il n'y a pas la moindre trace de nostalgie de l'Antiquité dans *De la Littérature*. M^{me} de Staël termine au contraire ses observations sur la littérature des Grecs par la phrase laconique: «Enfin les Grecs, tout étonnans qu'ils sont, laissent peu de regrets»²².

Quelques écrits et fragments esthétiques que Frédéric Schlegel et Schiller composèrent entre 1795 et 1800 me semblent au contraire caractérisés par une tension entre goûts anciens et conscience moderne, qui annonce celle qu'expriment les remarques de Constant citées plus haut. Le recours à ces écrits est d'autant plus prometteur que les deux auteurs allemands se réfèrent de façon explicite à la Querelle des anciens et des modernes.²³ Il pourrait de la sorte contribuer à trouver une réponse à la question posée au début: si Constant transpose sur le plan politique la Querelle esthétique, de quelle façon cette transposition s'est-elle opérée?

Il ne s'agit pas ici de recommencer la recherche d'influences possibles, p. ex. de celle que Schiller et Schlegel exerçaient sur Constant, mais d'indiquer comment quelques penseurs, de la fin du XVII^e siècle au début du XIX^e, ont pris conscience successivement des multiples aspects d'un même paradigme, à savoir la différence entre les anciens et les modernes²⁴. Dégageons donc d'abord, en remontant à la Querelle du grand siècle elle-même, les différents aspects de ce paradigme afin de relever les questions qu'elle laissait sans réponse et qui furent le point de départ des réflexions de Schiller, Schlegel et Constant.

II

Les progrès incontestables que les sciences et la philosophie avaient accomplis depuis Copernic et Bacon poussèrent les «modernes» du grand siècle, qui se réclamaient avant tout de Descartes, à renier l'héritage de l'Humanisme de la Renaissance en contestant l'autorité de l'Antiquité dans le domaine des arts également :

Rien n'arrête tant le progrès des choses, rien ne borne tant les esprits, que l'admiration excessive des anciens.²⁵

C'est par cette assertion catégorique que Fontenelle résume en 1688, dans sa célèbre *Digression sur les anciens et les modernes*, les arguments qu'il vient d'avancer contre ceux qui, comme Boileau, Racine, La Fontaine et La Bruyère, se déclaraient pour la doctrine humaniste de la prééminence de l'Antiquité dans le domaine des arts, notamment celui des lettres, prééminence qui selon eux oblige les auteurs modernes à imiter les éternels modèles que sont Homère, Démosthène, Pindare, Euripide, Théophraste ou Virgile. Au parti de ceux qui furent à leur tour appelés «les anciens», Fontenelle oppose son idée principale que «les siècles ne mettent aucune différence naturelle entre les Grecs ou les Latins et nous»²⁶, idée déjà sous-jacente au poème de Charles Perrault intitulé «Le siècle de Louis le Grand» qui, une année plus tôt, avait fait éclater à l'Académie française la Querelle des anciens et des modernes. Dans ce lourd panégyrique écrit en alexandrins, Perrault combat l'autorité de l'Antiquité en proclamant que «l'on peut comparer sans craindre d'être injuste, / Le siècle de Louis au beau Siècle d'Auguste»²⁷.

L'origine immédiate de la Querelle fut donc la glorification du grand Louis protecteur des sciences et des arts²⁸; sous son règne, ceux-ci avaient pris un tel essor que leur éclat, au dire de Perrault et des autres «modernes», ne tarderait pas à éclipser celui des plus belles productions de l'Antiquité. Que la Querelle du grand siècle, par son contenu, se soit confinée dans le domaine des sciences et des arts, ne doit donc prêter à aucune surprise: l'anti-autoritarisme de Perrault et de Fontenelle, loin de s'attaquer au domaine de la politique, servait à faire ressortir au mieux les effets bienfaisants de l'absolutisme louis-quatorzien. Dans son *Parallèle des Anciens et des Modernes*, ouvrage monumental paru en quatre volumes entre 1688 et 1697, Perrault essaye de démontrer, par une comparaison systématique, le progrès qu'ont accompli les modernes par rapport aux anciens dans toutes les sciences et tous les arts. Pour fonder cette comparaison critique, Perrault se réclame du droit du libre examen, dont il restreint pourtant aussitôt le champ d'application:

L'autorité n'a de force présentement & n'en doit avoir que dans la Théologie et la Jurisprudence. Quand Dieu parle dans les saintes Ecritures, ou par la bouche de son Eglise, il faut baisser la teste & se soumettre. Quand le Prince donne ses loix il faut obéir & révéler l'autorité dont elles partent, comme une portion de celle de Dieu même. Par tout ailleurs la Raison peut agir en souveraine & user de ses droits²⁹.

En excluant la religion et la politique du libre examen de la raison, les «modernes» du grand siècle n'ont certainement pas empêché les Lumières de s'exercer sur ces deux domaines dès le lendemain de la mort du Roi-Soleil. Il s'ensuivit toutefois que la distinction entre les anciens et les modernes fut à son tour d'abord exclue des discussions théologiques et politiques qui eurent lieu au XVIII^e siècle, étant donné qu'elle ne semblait applicable qu'au domaine des sciences et des arts. Si la Querelle aboutit à la perception de la différence historique entre le monde esthétique ancien et le monde esthétique moderne et donc à l'ébauche d'une historisation des principes esthétiques, cette perception n'englobait pas encore le domaine politique. De là la confusion des époques que Constant reproche aux néo-spartiates comme Rousseau et Mably dont s'inspiraient les révolutionnaires et une partie des philosophes allemands, tel notamment Fichte³⁰.

Nous ne pouvons pas suivre ici la complexe histoire intérieure de la Querelle esthétique, que Hans Robert Jauss a magistrale-

ment retracée. Retenons seulement qu'en introduisant, dans sa *Digression*, la distinction entre les arts dépendant de la vivacité de l'imagination, qui n'est pas indéfiniment perfectible, et les sciences qui relèvent du raisonnement indéfiniment perfectible, Fontenelle jette les bases de l'idée que l'histoire du progrès scientifique obéit à d'autres lois que l'histoire des arts, idée qui se fait également jour à travers les cinq dialogues du *Parallèle* de Perrault³¹.

Le statut particulier des beaux-arts, notamment de la poésie, une fois reconnu, la Querelle du grand siècle se termine par la reconnaissance que la beauté des ouvrages artistiques n'est pas universelle, mais relative à une époque et des mœurs particulières, reconnaissance qui aboutira au XVIII^e siècle à l'idée généralement acceptée de la relativité des goûts³². De la sorte, la contradiction entre d'une part la prééminence de l'Antiquité et d'autre part l'autonomie et le progrès de la Modernité perd sa raison d'être, puisqu'il s'agit d'époques esthétiques essentiellement différentes. En même temps, l'essentielle altérité respective de l'Antiquité et de la Modernité semble condamner la première à être définitivement «passée» et «incomparable» au sens strict du mot. Or, les répliques de Frédéric Schlegel et de Schiller à la Querelle des anciens et des modernes contredisent cette relégation de l'Antiquité dans un passé achevé³³.

III

En 1794, Frédéric Schlegel écrit à son frère Auguste Guillaume:

Le problème qui se pose à notre poésie me semble consister dans la réunion de ce qui est essentiellement moderne avec ce qui est essentiellement ancien³⁴.

C'est dans son célèbre traité *De l'étude de la poésie grecque* composé en 1795 et publié en 1797 que Schlegel développe cette idée. Deux fois, il s'y réfère explicitement à la Querelle, exprimant son espoir de l'avoir apaisée en rétablissant, par une définition exacte de leurs limites respectives, l'accord entre la culture naturelle ou ancienne et la culture artificielle ou moderne³⁵. Dans son traité *Poésie naïve et Poésie sentimentale*, qui fut écrit vers la

même époque que celui de Schlegel, Schiller exprime une pensée analogue :

[...] on aurait dû ou bien ne pas comparer entre eux poètes anciens et poètes modernes, poètes naïfs et poètes sentimentaux, ou bien ne les comparer qu'en les rapportant à un concept supérieur commun (et il en existe effectivement un)³⁶.

C'est donc un souci d'unité qui préside, chez Schiller et Schlegel, à la reprise de la distinction entre les anciens et les modernes, souci d'unité qui présuppose la perception des différences essentielles des époques : ainsi, les deux auteurs allemands transforment la comparaison entre la poésie des anciens et des modernes en une systématique opposition antithétique, et de l'antithèse des deux esthétiques ils procèdent à l'antithèse des deux cultures en général. Les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* que Schiller publia également en 1795 révèlent que cette antithèse sert d'abord à une définition critique de la modernité, définition nécessitée par la Révolution française, qui pour la plupart des penseurs allemands des années du Directoire s'est avérée un échec provisoire³⁷. Les *Lettres esthétiques* commencent par une interprétation de cet échec que Schiller, anticipant en partie l'analyse de Constant, attribue à la condition de l'homme moderne. Comment celui-ci, dénué de toute totalité de caractère, devenu fragment par la vie uniforme et mécanique dans les grands Etats et la culture prépondérante de l'intellect qui entraîne une spécialisation croissante, comment cet homme incapable de représenter et de réaliser ce que Schiller nomme l'humanité objective et générique, serait-il en mesure d'échanger l'ordre social tel que la nécessité et la loi du plus fort l'ont créé contre un ordre émanant des lumières de sa raison et de son libre arbitre ? Il l'est d'autant moins, poursuit Schiller, que l'intérêt du gouvernement consiste à favoriser cette tendance de l'homme moderne à n'être plus « qu'un reflet de sa profession, de sa science »³⁸.

Si Constant relève, dans les *Principes* de 1806, cette observation de Schiller sur l'intérêt du gouvernement³⁹, il semble en même temps avoir pris son parti de la vieillesse du genre humain et de l'égoïsme de l'homme moderne ; Schiller, au contraire, n'abjure pas l'espoir en une réforme totale de la vie sociale :

Tout individu, peut-on dire, porte en lui, en vertu de ses dispositions natives (« der Anlage und Bestimmung nach »), un homme pur et idéal, et la grande tâche de son existence est de se

mettre, à travers tous ses changements, en harmonie avec l'immuable unité de celui-ci. [...] Cet homme pur [...] est représenté par l'Etat, lequel est la Forme objective et en quelque sorte canonique en laquelle la multiplicité des sujets tend à se réunir⁴⁰.

C'est par l'intermédiaire de Fichte, auquel il renvoie dans une note, que Schiller s'inspire ici du *Contrat social* de Rousseau; celui-ci avait illustré par la remarque suivante son idée principale d'une fusion des individus égoïstes en une communauté sociale, fusion qui s'accomplit «sous la suprême direction de la volonté générale»:

A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif [...], lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté⁴¹.

Rousseau cite dès la phrase suivante l'exemple de la cité antique. Alors que Constant, comme nous l'avons vu plus haut, se récrie à cette assimilation de l'Etat moderne à la cité antique, Schiller, dans les *Lettres esthétiques*, reproche de façon indirecte aux révolutionnaires (et par conséquent à Rousseau) de ne pas avoir posé la question qui est au centre de ses réflexions esthétiques: comment opérer la transition de l'état social tel qu'il existe de fait à l'état social tel que le réclament la raison et l'impératif catégorique? Nous n'allons pas analyser la réponse que proposent les *Lettres esthétiques*, où Schiller établit dès le début que l'action politique directe ayant échoué, «c'est la voie esthétique qu'il faut prendre pour résoudre pratiquement le problème politique, parce que c'est par la beauté qu'on s'achemine à la liberté»⁴².

Alors que Constant ne partage pas les vues de Schiller sur la possibilité de créer un Etat moral («Aufstellung eines moralischen Staats»⁴³), les deux auteurs se ressemblent par la nostalgie de l'Antiquité qui en tant qu'antithèse de la Modernité sert à la définition de la condition de l'homme moderne. Ainsi, Schiller conjure, tout comme La Bruyère l'avait fait cent ans plus tôt, la simplicité des mœurs des Grecs, qui n'empêchait pas leur culture d'atteindre un maximum unique. Chez eux, la culture permettait à l'individu le développement harmonieux de l'ensemble de ses facultés; chacun représentait l'espèce, la nature humaine tout entière⁴⁴. «Il y a des époques de l'histoire où l'homme paraît jouir de la plénitude de ses facultés», dit à son tour Constant dans les «Pensées détachées», et il ajoute:

Les arts, les professions, les talents, ne sont pas des sphères tellement séparées, qu'il lui soit interdit de passer de l'une à l'autre. Suivant les circonstances, le même homme combat pour sa patrie, et chante ou raconte ses combats.

Par la suite, Constant cite l'exemple de Socrate, Périclès, Eschyle, Sophocle, Cicéron, voire César avant d'ajouter :

Quand la liberté n'existe plus, l'espèce humaine prend une autre face. Une sorte de division en castes s'introduit dans l'intelligence, comme dans l'organisation matérielle de l'état social. [...] Il en résulte une absence d'idées générales et un perfectionnement de détail sur lequel le despotisme s'extasie⁴⁵.

Ce que Constant attribue ici à la présence ou l'absence de la liberté, Schiller l'attribue à l'antithèse de deux principes déterminateurs : les Grecs ont reçu leurs formes de la nature qui réunit tout, et les modernes, de l'entendement qui divise tout⁴⁶. Schiller adapte donc l'opposition entre l'imagination et la raison que nous avons relevée non seulement chez Constant, mais aussi chez Perault, Fontenelle et M^{me} de Staël. Mais chez les trois derniers, cette opposition s'efface dans la mesure où, conformément à leur idée du perfectionnement linéaire de l'espèce humaine, ils considèrent l'imagination et les sens comme une forme inférieure du raisonnement, considération qui entraîne chez eux une dépréciation de la poésie et des beaux-arts par rapport aux sciences et à la philosophie⁴⁷. Schiller, au contraire, partant du dualisme kantien entre *Sinnlichkeit* et *Vernunft*, érige en antithèse dialectique les deux opposants et les applique à l'histoire. Le maximum que réalise l'humanité grecque, qui ne pouvait «ni persister à ce degré, ni s'élever plus haut», dut donc faire place à son antithèse, à savoir une «activité unilatérale des forces»⁴⁸. Si cette activité dégrade l'homme en tant qu'individu, elle s'avère avantageuse pour l'espèce dans la mesure où elle entraîne un «perfectionnement de détail» — pour reprendre l'expression de Constant. (Tout comme Schiller, Constant considérera à son tour la division du travail comme la «base du perfectionnement de tous les arts et de toutes les sciences»⁴⁹.) Schiller ajoute que l'idéal consiste à retrouver, dans une troisième étape, l'unité naturelle par notre propre effort et donc à un niveau supérieur, idéal infini dont l'humanité ne peut s'approcher que par degrés, grâce à un perfectionnement indéfini. Dans le traité *Poésie naïve et Poésie sentimentale*, Schiller applique cette dialectique tant aux deux genres de la poésie qu'au développement de l'homme et de l'humanité :

La voie que suivent les poètes modernes est au reste celle dans laquelle l'homme en général est obligé de s'engager tant dans ses activités isolées que dans la totalité de sa personne. La nature le crée d'accord avec lui-même, l'art le dissocie et le divise; par l'idéal il revient à l'unité⁵⁰.

Unité de sentiment et de composition est donc le trait caractéristique de la poésie naïve qui peut se borner à l'imitation de la nature, dont l'unité perdue est regrettée par le poète sentimental, moderne:

Celui-ci *réfléchit* sur l'impression que les objets produisent sur lui et c'est sur cette réflexion seule qu'est fondée l'émotion qu'il éprouve et qu'il nous fait éprouver⁵¹.

La notion commune supérieure qui d'après Schiller peut seule conférer un sens à la comparaison des poètes anciens et modernes, c'est donc la dialectique de l'histoire elle-même⁵². De la sorte, Schiller n'est ni un «ancien» ni un «moderne», il est les deux à la fois. Chez lui, la relativisation esthétique à laquelle avait abouti la Querelle des anciens et des modernes se double du programme d'une synthèse. Cette dialectique garantit l'unité et le sens de l'histoire à laquelle elle confère un caractère systématique.

Frédéric Schlegel propose une systématisation dialectique de l'histoire et par conséquent de la distinction entre les anciens et les modernes qui me semble analogue à celle de Schiller. «Tout système est historique et vice-versa»⁵³, écrit Schlegel dans une note manuscrite, et dans les «Fragments» de l'*Athenäum* il remarque que «l'histoire est une philosophie en devenir et la philosophie une histoire achevée»⁵⁴; dans un autre fragment, il établit que «l'objet de l'histoire est la réalisation de tout ce qui est pratiquement nécessaire»⁵⁵. La différence entre les anciens et les modernes est donc à la fois historique et systématique: dans l'*Athenäum*, Schlegel attribue à Winckelmann le mérite d'avoir, par la «perception de la différence absolue entre ce qui est ancien et ce qui est moderne», jeté les bases d'une archéologie matérielle, et il ajoute que seulement après avoir trouvé le point de vue et les conditions de l'identité absolue de ce qui est ancien et de ce qui est moderne, on pourra se mettre à réaliser cette science⁵⁶. Le programme littéraire de l'école dite romantique, c'est donc, comme l'a souligné Ernst Behler⁵⁷, la synthèse antithétique des littératures ancienne et moderne, classique et romantique. Pour Schlegel, la culture (*Bildung*) en général coïncide avec une telle synthèse:

Bildung ist antithetische Synthesis⁵⁸.

Le caractère antithétique de cette synthèse garantira le progrès et la dynamique de l'histoire que Schlegel, se réclamant de Condorcet⁵⁹, considère comme la réalisation du perfectionnement indéfini. «Rien n'est aussi évident que la théorie de la perfectibilité», remarque-t-il dans *De l'étude de la poésie grecque*⁶⁰. Schlegel développe dans cet essai sa célèbre opposition entre la poésie objective, ancienne, belle d'une part et la poésie artificielle, moderne, intéressante d'autre part. S'inspirant comme Schiller des analyses que Kant avait faites de la nature du beau et du jugement esthétique, il établit que la poésie des anciens est une poésie objective dans la mesure où elle relève du beau, qui est une finalité sans fin (*zwecklose Zweckmässigkeit*), à laquelle nous prenons un plaisir désintéressé (*uninteressiertes Wohlgefallen*) et non divisé⁶¹. Par contre, la poésie moderne est une poésie artificielle dans la mesure où elle repose sur la prépondérance de l'intellect avide de connaissances et de ce qui est «neuf, piquant, frappant», bref : intéressant. Or, tout ce qui est intéressant est relatif et ne peut donc jamais prétendre à l'objectivité. De la sorte, le but de la poésie moderne n'est pas esthétique mais «didactique»⁶² : en caractérisant un individu intéressant, elle s'applique à enseigner des connaissances. Tout comme Constant dix ans plus tard, Schlegel fait ressortir le caractère intellectuel de la poésie moderne, qui d'après lui atteint son apogée en créant la tragédie philosophique, dont l'archétype est le *Hamlet* de Shakespeare. Le héros shakespearien se distingue par une «discordance de la force pensante et de la force agissante» («Missverhältnis der denkenden und der tätigen Kraft»), par un intellect oisif surabondant qui anéantit la faculté d'agir⁶³ — caractéristique qui, ce me semble, ne laisse pas d'annoncer le fameux dédoublement dit constantien. Retenons que pour Constant, Schiller et Schlegel, la prédominance de la réflexion est la principale caractéristique de la poésie moderne comparée à celle des anciens.

Selon Schlegel, seul l'exemple «légiférant» de la poésie grecque, qui est *l'archétype de l'art et du goût*⁶⁴, permettra à la poésie moderne de se rapprocher de la beauté et de l'objectivité.

Le traité *De l'étude de la poésie grecque* ne manque d'ailleurs pas non plus d'allusions à la Révolution française et à la liberté des républiques anciennes⁶⁵. Il devait faire partie d'un vaste ouvrage intitulé *Les Grecs et les Romains* auquel Schlegel fait allusion dans la préface de 1797, annonçant que par la suite, l'ouvrage traitera aussi «la culture politique des peuples classi-

ques», à savoir grec et romain. Le projet ne fut pas exécuté; l'annonce démontre pourtant que Schlegel se rendait compte de la nécessité de définir non seulement la poésie, mais aussi la liberté des anciens par rapport à celle des modernes.

Peter Szondi a souligné une tendance principale de l'esthétique allemande du temps de Goethe: les grands écrivains comme Frédéric Schlegel, Hölderlin, Schiller et Hegel procèdent dans leurs écrits théoriques à l'historisation des systèmes de poétique et à la systématisation de l'histoire de la poésie, processus qui s'inscrit dans celui, plus général, de la traduction de l'histoire en philosophie de l'histoire⁶⁶. Ajoutons la question suivante: dans quelle mesure Constant, par sa distinction entre la liberté des anciens et celle des modernes, procède-t-il, conformément à cette tendance de l'esthétique allemande, à l'historisation du système des principes politiques et à la systématisation de l'histoire politique?

IV

Nous avons dégagé plus haut les raisons pour lesquelles la Querelle du grand siècle resta, par son contenu, une querelle esthétique, nous avons en outre indiqué les conséquences qu'entraîna pour la théorie politique cette limitation de la distinction entre les anciens et les modernes au domaine de l'esthétique. Il semble qu'en France, Condorcet se soit servi le premier de la distinction entre les anciens et les modernes pour procéder à une historisation des principes politiques⁶⁷. Dans son premier *Mémoire sur l'instruction publique* (1791), il établit que contrairement aux idées de «plusieurs philosophes», les principes de l'éducation qui étaient en vigueur chez les anciens ne peuvent s'appliquer aux nations modernes. C'est qu'ils supposaient l'existence de l'esclavage — idée que M^{me} de Staël et Constant reprendront.

L'égalité, dit Condorcet, qu'ils [les anciens] voulaient établir entre les citoyens, ayant constamment pour base l'inégalité monstrueuse de l'esclave et du maître, tous leurs principes de liberté et de justice étaient fondés sur l'iniquité et la servitude⁶⁸.

Condorcet se révèle encore partisan fervent des «modernes», quand, s'adressant aux admirateurs de l'Antiquité, il dit des

anciens que «leur indomptable amour de la liberté n'était pas la passion généreuse de l'indépendance et de l'égalité, mais la fièvre de l'ambition et de l'orgueil»⁶⁹. Ils n'avaient donc aucune notion du genre de liberté que représente l'indépendance des opinions, conclut-il dans un passage cité par Constant⁷⁰. — Chez Condorcet, l'historisation des principes politiques, qui découle de l'application du paradigme des anciens et des modernes au domaine politique, correspond donc au principe du perfectionnement progressif et linéaire de l'espèce humaine.

Constant puisa également des idées dans M^{me} de Staël, notamment dans le traité posthume intitulé *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution* (1798), dont il fit, comme l'a montré Etienne Hofmann, une copie partielle qui lui fournit quelques passages insérés dans les *Principes de politique*⁷¹. Il est vrai que dans un chapitre de son livre, M^{me} de Staël esquisse déjà les distinctions principales entre l'état social des anciens et celui des modernes, que Constant développera plus tard; mais il semble qu'à l'instar de Condorcet, elle attribue les différences politiques et sociales entre les anciens et les modernes au perfectionnement progressif linéaire de l'espèce humaine, à ce qu'elle désigne à la fin de son chapitre comme «la perfectibilité dans l'art social»⁷².

Si telle est, comme nous l'avons déjà souligné, l'image de la perfectibilité qui marque aussi le livre *De la Littérature*, M^{me} de Staël y élargit toutefois ses analyses dans la mesure où, appliquant à la littérature la méthode de Montesquieu⁷³, sa distinction entre les anciens et les modernes embrasse désormais la littérature aussi bien que les institutions sociales. De la sorte, M^{me} de Staël transpose la distinction entre les anciens et les modernes du plan politique sur le plan littéraire et inversement; en matière d'esthétique aussi bien qu'en matière de politique, elle est partisane des «modernes», réunissant, grâce à sa notion de la perfectibilité et sa distinction entre l'imagination et le raisonnement, les idées de Perrault et de Fontenelle d'une part et de Condorcet d'autre part.

Que l'appartenance de Constant aux «modernes» soit moins évidente, nous l'avons souligné au début en dégageant dans les *Principes de politique* les traces de l'image d'un déroulement cyclique de l'histoire, image aboutissant à la vision antithétique des deux mondes ancien et moderne, qui exclut la notion d'un perfectionnement linéaire et irréversible. Elle favorise par contre le travail d'historisation des principes politiques, que Condorcet et M^{me} de Staël n'avaient qu'amorcé. Les remarques critiques sur Montesquieu qui figurent dans les *Principes de politique* me sem-

blent propres à éclaircir ce travail d'historisation, d'autant plus que Constant cite Montesquieu comme un écrivain «dont le nom seul fait autorité»⁷⁴. Selon Constant, Montesquieu a pourtant, lui aussi, «méconnu toutes les limites de l'autorité sociale»⁷⁵. Les citations de *De l'Esprit des Lois*, qui figurent dans les pages que Constant consacre à la distinction entre les anciens et les modernes, révèlent comment il explique cette méconnaissance: à plusieurs reprises, il applique à des distinctions établies par Montesquieu l'antithèse des anciens et des modernes. Ainsi, passant en revue quelques écrivains du XVIII^e siècle qu'il accuse de moralisme anachronique, Constant cite d'abord le passage suivant du troisième Livre de *De l'Esprit des Lois*:

Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même⁷⁶.

Constant commente ce passage de la façon suivante:

Il [Montesquieu] attribue cette différence à la république et à la monarchie; il faut l'attribuer à l'esprit opposé des temps anciens et des temps modernes. Citoyens des républiques, sujets des monarchies, tous veulent des jouissances, et nul ne peut, dans l'état actuel des sociétés, ne pas en vouloir⁷⁷.

Ce commentaire est d'un double intérêt: premièrement, il indique comment s'opère chez Constant le travail d'historisation des principes politiques, voire des formes de gouvernement. La différence entre vertu patriotique et esprit commercial que Montesquieu attribue à deux formes différentes de gouvernement et aux principes qui les font agir, Constant les rapporte à ce qu'il nomme «l'esprit opposé des temps anciens et des temps modernes», qui selon lui est également responsable des formes de gouvernement et de leurs principes. Schiller avait établi que, «maniés par les poètes sentimentaux, [...] il n'est pas un seul genre poétique qui soit resté tout à fait ce qu'il était chez les anciens; et que sous les noms anciens l'on a fort souvent réalisé des espèces très nouvelles»⁷⁸. La manière dont Constant commente, dans le passage cité, les assertions de *De l'Esprit des Lois* révèle qu'il historise de façon tout à fait analogue les «genres» de gouvernement aussi bien que la liberté et les principes qu'elle renferme. Il est évi-

dent que sous les noms anciens de liberté, d'égalité ou de république, on a fort souvent «réalisé des espèces très nouvelles».

Deuxièmement, la remarque de Constant sur le passage de Montesquieu nous ramène au problème de son évaluation pessimiste de la Modernité. «[...] si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers»⁷⁹, constate Montesquieu ailleurs, et Constant relève cette phrase également pour en tirer une conclusion lourde de conséquences puisque, comme nous l'avons dit au début, c'est l'esprit de commerce qui a remplacé chez les modernes l'enthousiasme guerrier :

[...] il [en] résulte que les nations étant unies, elles se confondent, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de patriotisme et que les particuliers n'étant pas unis, il n'y a plus que des commerçants, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de citoyens⁸⁰.

«Il n'y a que des individus dans le monde»⁸¹, constate-t-il ailleurs, et dans l'Introduction de 1829 aux *Mémoires sur les Cent-Jours* il s'exclame : «L'unité de marche, de doctrines, de croyances est impossible désormais», ajoutant que «l'espèce n'est au fond que l'agrégation des individus»⁸². On pourrait citer quantité de remarques analogues qui toutes démontreraient que par son analyse de l'homme moderne et de l'espèce de liberté qui lui convient, Constant touche au problème du nihilisme moderne, dont il fait lui-même l'expérience, comme le témoignent ses lettres, ses Journaux intimes et *Adolphe*⁸³. Dans ces écrits intimes, perce parfois un dégoût profond de la Modernité. Ainsi, il écrit en 1812 à Prosper de Barante qu'il partage l'opinion de celui-ci sur le factice, et il ajoute :

Mais je distingue pourtant entre deux classes d'êtres, et vous aussi, puisque vous convenez que les anciens étaient différents de nous. Que ce soit l'individualité qui crée le factice est parfaitement juste. Aussi les anciens sont-ils d'autant moins factices qu'ils sont moins individuels⁸⁴.

Hésiode, poursuit-il, est plus factice qu'Homère, Euripide l'est plus que Sophocle, Euripide, dont Constant dit dans son Journal intime qu'il est «un poète tout à fait moderne, c'est-à-dire n'ayant rien de la simplicité, de la bonne foi, de la sincérité des Anciens»⁸⁵, jugement qu'on trouve presque dans les mêmes termes chez Schiller et les frères Schlegel⁸⁶. Dans sa lettre à Barante, Constant conclut que «le factice vient [...] de l'individuel opposé au général».

Si Constant, tout comme Schiller et Schlegel, confère à l'Antiquité littéraire ou à l'Antiquité en général la valeur d'antithèse critique de la Modernité, ne se distingue-t-il pas des deux auteurs allemands par le renoncement à l'«idéal», à une synthèse de ce qui est essentiellement ancien avec ce qui est essentiellement moderne? La définition même que donne Constant de la liberté des modernes, n'est-elle pas la consécration résignée de leur état social?

Le but des anciens, dit-il, était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances⁸⁷.

Pourtant, dans la mesure où, chez Constant aussi, l'antithèse des anciens et des modernes revêt un caractère de plus en plus absolu et exclusif, son apparente incompatibilité avec l'idée de la perfectibilité disparaît, pour autant que celle-ci ne se résume plus en un perfectionnement linéaire. Contrairement à Schiller et Schlegel, Constant n'était certes pas adonné à la réflexion dialectique. Mais il semble qu'en dernier ressort, ses remarques qui ont trait à la distinction entre les anciens et les modernes trahissent objectivement une dialectique, dont il ne se rend vraisemblablement pas compte. Dans les *Principes* de 1806, il a déjà abandonné l'idée d'un perfectionnement progressif et linéaire, idée chère tant aux «modernes» du grand siècle qu'à Condorcet et M^{me} de Staël. La vieille image d'un déroulement cyclique de l'histoire, dont il s'y sert à plusieurs reprises en assimilant la marche de l'espèce humaine à celle de l'individu, semble même logiquement exclure toute idée d'un perfectionnement indéfini. De la sorte, l'image de la Révolution française telle qu'elle ressort des *Principes* est sombre, comme l'a montré M. Hofmann dans sa thèse⁸⁸; la Révolution semble un effort vain, voire anachronique⁸⁹. Pourtant, dans les *Principes* mêmes, cette idée d'un déroulement cyclique, organique et par conséquent fatal de l'histoire aboutit à une vision antithétique des deux mondes ancien et moderne. Cette vision implique une dialectique d'abord herméneutique car la compréhension de la Modernité requiert l'antithèse de l'Antiquité. Reste à savoir dans quelle mesure cette dialectique herméneutique conduit Constant à la perception de l'unité absolue des mondes ancien et moderne et de la sorte à l'idée d'une synthèse des deux formes de liberté.

Or, les variantes qu'offre le texte de la conférence de 1819 par rapport aux textes de 1806 et de 1814 sont révélatrices à cet égard. Non seulement il ne reste, dans la conférence de 1819, aucune trace de l'idée d'un déroulement cyclique de l'histoire (la remarque sur les anciens qui étaient dans la jeunesse de la vie morale et les modernes qui sont dans la maturité, peut-être dans la vieillesse n'y figure donc plus); Constant y effectue en outre une révision du jugement qu'il avait porté sur la Révolution. La qualifiant dès lors d'«heureuse», il appelle maintenant ses auteurs «des hommes bien intentionnés», bien qu'ils aient causé des maux infinis: «[...] leur erreur même était excusable», ajoute-t-il⁹⁰. Une révision analogue se fait jour dans la *Pensée* détachée déjà citée:

La révolution a éclaté; et, de quelques désastres que la témérité de l'Europe et notre propre imprudence l'aient accompagnée, elle a eu cet important avantage, que sa violence même a rompu les compartimens factices au moyen desquels on parquait les hommes pour les gouverner⁹¹.

A cette nouvelle image de la Révolution, qui marque maintenant aux yeux de Constant un progrès incontestable, correspond, dans la conférence de 1819, la relativisation mutuelle de la liberté antique et de la liberté moderne et par conséquent la réactualisation de la première:

Le danger de la liberté antique était qu'attentifs uniquement à s'assurer le partage du pouvoir social, les hommes ne fissent trop bon marché des droits et des jouissances individuelles.

Le danger de la liberté moderne, c'est qu'absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique.

Or, poursuit Constant, ce n'est pas au bonheur particulier seul, «c'est au perfectionnement que notre destin nous appelle; et la liberté politique est le plus puissant, le plus énergique moyen de perfectionnement que le ciel nous ait donné»⁹². De la sorte, la distinction entre les anciens et les modernes aboutit chez Constant à l'intuition que la véritable solution du problème réside dans la combinaison, voire la synthèse de ce qui est essentiel à la liberté antique avec ce qui est essentiel à la liberté moderne. Alors que le libéralisme des *Principes de politique* repose sur le dualisme radical des sphères publique et privée — la liberté politique n'y est

définie que comme le moyen de garantir la liberté civile — la conférence de 1819 surmonte ce dualisme et se termine sur une idée nouvelle, que Sismondi, auquel Constant renvoie ici, avait développée dans le dernier volume de son *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*⁹³:

L'œuvre du législateur, dit Constant, n'est point complète quand il a seulement rendu le peuple tranquille. Lors même que ce peuple est content, il reste encore beaucoup à faire. Il faut que les institutions achèvent l'éducation morale des citoyens. En respectant leurs droits individuels, en ménageant leur indépendance, en ne troublant point leurs occupations, elles doivent pourtant consacrer leur influence sur la chose publique⁹⁴.

V

Pour comprendre comment s'opère chez Constant la transposition de la Querelle des anciens et des modernes sur le plan politique, nous avons eu recours à quelques réflexions de Schiller et de Frédéric Schlegel, deux auteurs allemands que Constant connaissait. Il serait certes abusif de vouloir assimiler les analyses de Constant, esprit pragmatique et trop discret pour plonger dans l'utopie, aux réflexions de deux représentants de ce qu'il appelait «la nouvelle philosophie allemande», philosophie à l'égard de laquelle, tout en l'admirant, il éprouvait une profonde méfiance⁹⁵. C'est en premier lieu la méthode dialectique dont se servent Schiller et Schlegel en reprenant la distinction entre les anciens et les modernes, qui me semblait susceptible d'éclaircir la reprise de cette distinction chez Constant. Toutefois, si la distinction reste chez Schiller et Schlegel une distinction esthétique, l'esthétique se définit chez eux par rapport à la politique, notamment la Révolution française. Et si cette distinction que Constant, après Condorcet et M^{me} de Staël, transpose sur le plan politique, est chez lui une réplique à la Révolution française, la politique englobe dans sa pensée l'esthétique, notamment la littérature, puisque, comme il le dit dans les *Principes*, «La littérature porte toujours l'empreinte du caractère général»⁹⁶ d'une époque.

Après avoir, grâce au paradigme des anciens et des modernes, historisé la liberté et le système de principes qu'elle renferme, Constant indique la nécessité — pour reprendre l'expression de Frédéric Schlegel — de réunir ce qui est essentiellement ancien

avec ce qui est essentiellement moderne. A l'historisation du système des principes politiques correspond la systématisation de l'histoire politique. Le «concept commun supérieur» implicite, qui préside chez Constant à la distinction entre les anciens et les modernes, c'est donc l'histoire de l'humanité en tant qu'histoire de la liberté.

Bonn.

Markus WINKLER.

NOTES

¹ Benjamin Constant: *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*. Texte établi d'après les manuscrits de Lausanne et de Paris avec une introduction et des notes par Etienne Hofmann, Genève 1980, pp. 429-430. Cette édition constitue le t. II de la thèse d'Etienne Hofmann: *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant. La genèse d'une œuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789-1806)*. Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne, Genève 1980.

² Cf. p. ex. E. Harpaz: *L'école libérale sous la Restauration*, Genève 1968, pp. 31-32; Guy H. Dodge: *Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism*, Chapel Hill 1980, pp. 39-51.

³ Constant consacre le Livre I des *Principes* de 1806 à la critique de Rousseau (cf. éd. Hofmann, pp. 19-46); il la reprend presque dans les mêmes termes, mais de façon moins développée, dans les ouvrages qu'il publia à partir de 1814; cf. notamment les *Principes de politique* de 1815, ch. I (*Œuvres*, Pléiade, Paris 1957, éd. de 1964, pp. 1071-1075), et les *Réflexions sur les constitutions [...]*, *Additions et notes*, n.A (*Cours de politique constitutionnelle*, éd. Laboulaye, Paris 1961, t. I, pp. 273-285). Sur Constant critique de Rousseau, cf. en dehors des remarques d'Etienne Hofmann (*Les «Principes [...]*», t. I, pp. 310-325) Jean Roussel: *Rousseau en France après la Révolution*, Paris 1972, pp. 489-522, et S. Goyard-Fabre: «L'idée de souveraineté du peuple et le 'libéralisme pur' de Benjamin Constant», in: *Revue de métaphysique et de morale*, LXXXI/1976, pp. 289-327.

⁴ *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in: *Cours [...]*, éd. Laboulaye, t. II, pp. 539-560, ici p. 551.

⁵ *Principes [...]*, éd. Hofmann, p. 432.

⁶ *Ibid.*, p. 435.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 436 et *De la liberté des anciens [...]*, pp. 555-556.

⁸ *Œuvres* (Pléiade), p. 959 (*De l'esprit de conquête*, II). Le lien qui selon Constant unit l'esprit guerrier des peuples anciens et la souveraineté illimitée de la volonté générale a été interprété avec perspicacité par A. Zanfardino: *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di Benjamin Constant*, Milano 1961. Zanfardino remarque que l'esprit des républiques antiques «era essenzialmente bellicoso ed appunto per questo la mobilitazione dei cittadini intorno al potere era

ritenuta essenziale, in quanto il potere era veramente, all'interno, et soprattutto nei rapporti esterni, l'elemento decisivo» (p. 120).

⁹ *De la liberté des anciens [...]*, p. 545.

¹⁰ Dans les *Principes* de 1806, Constant développe même cette comparaison de la marche de l'espèce humaine avec celle des âges de l'individu (cf. éd. Hofmann, p. 433). Sur la tradition de cette comparaison et son rôle contradictoire chez Fontenelle, cf. H.R. Jauss: *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der 'Querelle des Anciens et des Modernes'*. Einleitung zur Neuauflage von Perraults «Parallèle des Anciens et des Modernes», München 1964, pp. 22-23.

¹¹ *Principes [...]*, éd. Hofmann, p. 419.

¹² Ibid., pp. 419-420.

¹³ La Bruyère: *Les caractères de Théophraste [...]* avec *Les caractères ou les mœurs de ce siècle*. Ed. R. Garapon, Paris 1977, p. 13.

¹⁴ Cf. *Principes [...]*, éd. Hofmann, pp. 437-444 et *Œuvres* (Pléiade), pp. 1014-1018 (*De l'Usurpation*, VII).

¹⁵ Cf. ibid.

¹⁶ *Œuvres* (Pléiade), p. 1018.

¹⁷ Cf. ibid., p. 961 (*De l'esprit de conquête*, III).

¹⁸ *Principes [...]*, éd. Hofmann, p. 431.

¹⁹ Ibid., p. 430.

²⁰ M^{me} de Staël: *De la Littérature*. Ed. v. Tieghem, Genève - Paris 1959, p. 42.

²¹ La différence qui sépare les deux auteurs est révélée par la référence même que donne Constant au livre de M^{me} de Staël: après avoir, dans les passages cités, opposé les littératures ancienne et moderne, il remarque: «Une femme d'un esprit très supérieur a remarqué avec beaucoup de sagacité combien il y avait moins de raffinement dans la sensibilité des anciens que dans la nôtre, en comparant l'Andromaque de Racine avec l'Andromaque de Virgile, qui est néanmoins incontestablement le plus sensible des anciens poètes» (*Principes [...]*, pp. 430-431). Le mot «raffinement» semble ici d'une valeur nettement péjorative. Or, M^{me} de Staël se sert de la comparaison évoquée par Constant pour défendre une de ses idées principales: «J'ai soutenu que, dans les bons ouvrages modernes, l'expression de l'amour avait acquis plus de délicatesse et de profondeur que chez les anciens, parce qu'il est un certain genre de sensibilité qui s'augmente en proportion des idées» (éd. v. Tieghem, p. 9; cf. aussi pp. 58 et sv.).

²² Ibid., p. 91. Sur la reprise de la Querelle des anciens et des modernes dans *De la Littérature*, cf. Simone Balayé: *Madame de Staël. Lumières et liberté*, Paris 1979, p. 86.

²³ Cf. H.R. Jauss: «Schlegels und Schillers Replik auf die 'Querelle des Anciens et des Modernes'», in: H.R. J., *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/M. ³1973, pp. 67-106.

²⁴ Sur la notion du paradigme dans l'histoire littéraire, cf. H.R. Jauss: «Paradigmenwechsel in der Literaturwissenschaft», in: *Linguistische Berichte* 3/1969, pp. 44-56. Il me semble qu'on pourrait interpréter la distinction entre les anciens et les modernes comme un paradigme intéressant virtuellement, depuis la Querelle, l'histoire politique aussi bien que l'histoire littéraire, paradigme toujours en vigueur dans l'histoire des idées et des institutions politiques: cf. p. ex.

Isaiah Berlin: *Four Essays on Liberty*, Oxford - New York - Toronto - Melbourne 1969, pp. 118-172 («Two Concepts of Liberty»); Moses I. Finley: *Démocratie antique et démocratie moderne*. Tr. p. M. Alexandre, Paris 1976.

²⁵ Fontenelle: *Œuvres complètes*, Genève 1968, t. II, p. 364. (Réimpression de l'édition de Paris, 1818, 3 vol.) Pour une vue d'ensemble de la préhistoire de la Querelle, cf. H. R. Jauss: «antiqui/moderni», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. J. Ritter, t. I. Pour l'interprétation de la *Digression sur les anciens et les modernes*, cf. le chapitre qu'y consacre Dirk Hoeges, in: *Einführung in das Studium der französischen Literaturwissenschaft*. Ed. Wolf-Dieter Lange, Heidelberg 1979, pp. 198-208.

²⁶ Ibid., p. 355.

²⁷ Cf. Perrault: *Parallèle [...]*, réimpr. München 1964, appendice au premier dialogue.

²⁸ Cf. H. Kortum: «Die Hintergründe einer Akademiesitzung im Jahre 1687», in: W. Krauss et H. Kortum: *Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1966.

²⁹ Perrault: *Parallèle [...]*, Premier dialogue, pp. 92-93.

³⁰ Cf. le jugement lucide que Constant porte sur le traité *Der geschlossene Handelsstaat* de Fichte, qu'il semble avoir parcouru après une conversation avec Auguste Guillaume Schlegel «sur le commerce et ses conséquences»: «C'est [...] un projet pour réduire les nations à leur commerce intérieur en introduisant une monnaie sans valeur au dehors et trop lourde pour être transportée, en défendant les relations extérieures, etc., etc. Dieu les bénisse avec leurs idées spartiates au milieu de la civilisation moderne, des besoins devenus partie de notre existence, des lettres de change, etc. Ce sont des fous qui, s'ils gouvernaient, recommenceraient Robespierre, avec les meilleures intentions du monde» (*Journaux intimes*, 27 mai 1804, in: *Œuvres*, Pléiade, p. 277).

³¹ Cf. Fontenelle: *Œuvres complètes*, t. II, pp. 357, 361-362 et les remarques de Jauss: *Ästhetische Normen [...]*, pp. 44 et sv.

³² Cf. Jauss: *Ästhetische Normen [...]*, pp. 61-62.

³³ Par la suite, nous nous proposons d'indiquer brièvement ce que les «répliques» de Schiller et de Schlegel ont en commun, négligeant par conséquent l'opposition traditionnelle entre «Klassik» et «Romantik» sur laquelle repose l'interprétation détaillée de M. Jauss (cf. «Schlegels und Schillers Replik [...]», en part. p. 105) et que Ernst Behler a depuis mis en question (cf. E. Behler: «Kritische Gedanken zum Begriff der europäischen Romantik», in: *Die europäische Romantik*, Frankfurt/M. 1972, pp. 7-43). Ce «fonds commun» tient évidemment à la réflexion dialectique de l'idéalisme allemand, dont M. Jauss fait abstraction dans son article (cf. «Schlegels und Schillers Replik [...]», p. 83).

³⁴ Lettre du 27 février 1794 à Auguste Guillaume Schlegel, in: *Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*. Ed. Oskar Walzel, Berlin 1890, p. 170.

³⁵ Cf. *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*. Ed. Ernst Behler, München - Paderborn - Wien 1958 et sv., t. I, p. 207; cf. aussi p. 354.

³⁶ Schiller: *Nationalausgabe*, t. XX, Weimar 1962, p. 439. Sur le rapport entre le traité de Schlegel et celui de Schiller, question fort souvent débattue, cf. en plus de l'article de H. R. Jauss R. Brinkmann: «Romantische Dichtungstheorie in Friedrich Schlegels Frühschriften und Schillers Begriffe des Naiven und Sentimentalischen», in: *DVJ* 32/1958, pp. 344-371, et les remarques de E. Beh-

ler dans sa récente Introduction au t. I. de la *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe* (op. cit., pp. CLXXI-CLXXIV). — Pour la traduction française de *Poésie naïve et poésie sentimentale* et des *Lettres sur l'éducation esthétique*, nous nous sommes servis des éditions bilingues qu'a établies P. Leroux de ces deux traités (Paris 1947, *Poésie naïve*, et 1943, *Lettres*).

³⁷ Sur ce problème, cf. les articles que groupe le volume *Deutsche Literatur und Französische Revolution* (Göttingen 1974), notamment l'article de G. Kaiser sur Schiller et celui de R. Brinkmann sur «Frühromantik und Französische Revolution».

³⁸ *Nationalausgabe*, t. XX, p. 323; tr. Leroux, p. 109.

³⁹ Cf. éd. Hofmann, p. 366: «Un auteur célèbre a dit ingénieusement que l'autorité cherchait à diviser les facultés de l'homme, comme elle divise les citoyens entre eux, pour les tenir plus facilement dans la servitude.»

⁴⁰ *Nationalausgabe*, t. XX, p. 316; tr. Leroux, p. 87.

⁴¹ Rousseau: *Œuvres complètes* (Pléiade), t. III (Du Contrat social, écrits politiques), Paris 1964, p. 361.

⁴² *Nationalausgabe*, t. XX, p. 312.

⁴³ Ibid., p. 315.

⁴⁴ Cf. ibid., pp. 321-322.

⁴⁵ *Pensées détachées*, 16, in: B. Constant, *De la perfectibilité de l'espèce humaine*. Ed. Pierre Deguise, Lausanne 1967, pp. 124-125.

⁴⁶ Cf. *Nationalausgabe*, t. XX, p. 322.

⁴⁷ Cf. Fontenelle: *Œuvres complètes*, t. II, p. 358; Perrault: *Parallèle [...]*, IV, p. 293; M^{me} de Staël: *De la Littérature*, éd. v. Tieghem, p. 51. Sur le rôle de la poésie chez M^{me} de Staël, notamment dans *De la Littérature*, cf. P. Bénichou: *Le sacre de l'écrivain (1750-1830)*, Paris 1973, pp. 240-245.

⁴⁸ Cf. *Nationalausgabe*, t. XX, pp. 326-327; tr. Leroux, pp. 113-115. Sur l'équivoque de la dialectique conceptuelle dans *Poésie naïve et poésie sentimentale*, cf. Peter Szondi: «Das Naive ist das Sentimentalische. Zur Begriffsdialektik in Schillers Abhandlung», in: *Euphorion* LXVI/1972, pp. 174-206.

⁴⁹ *Principes [...]*, éd. Hofmann, p. 203; cf. *Œuvres* (Pléiade), p. 1168.

⁵⁰ *Nationalausgabe*, t. XX, p. 438; tr. Leroux, p. 131.

⁵¹ *Nationalausgabe*, t. XX, p. 441; tr. Leroux, p. 139.

⁵² Cf. là-dessus aussi Jauss, «Schlegels und Schillers Replik [...]», pp. 96-97.

⁵³ *Kritische Ausgabe*, t. XVIII («Philosophische Lehrjahre»), p. 85.

⁵⁴ *Kritische Ausgabe*, t. II, p. 221 (Athenäums-Fragment Nr. 325).

⁵⁵ Ibid., p. 178 (Athenäums-Fragment Nr. 90).

⁵⁶ Ibid., pp. 188-189 (Athenäums-Fragment Nr. 149).

⁵⁷ Cf. E. Behler, «Kritische Gedanken [...]», pp. 10-22 («Die Dialektik von Klassik und Romantik»).

⁵⁸ *Kritische Ausgabe*, t. XVIII, p. 82.

⁵⁹ Cf. son compte rendu de *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (in: *Kritische Ausgabe*, t. VII. pp. 3-10) et Athenäums-Fragment Nr. 227 (*Kritische Ausgabe*, t. II, p. 202).

⁶⁰ *Kritische Ausgabe*, t. I, p. 263.

⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 241-242 et 253.

⁶² Cf. *ibid.*, pp. 228-231 et 242.

⁶³ Cf. *ibid.*, pp. 247-248.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 288.

⁶⁵ Cf. là-dessus W. Weiland: *Der junge Friedrich Schlegel oder Die Revolution in der Frühromantik*, Stuttgart 1968.

⁶⁶ Cf. Szondi: «Das Naïve [...]», pp. 174 et sv; cf. aussi les cours de Szondi sur «Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit» (éd. posthume in: Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, Frankfurt/M. 1974) et «Von der normativen zur spekulativen Gattungspoetik» (in: *Poetik und Geschichtsphilosophie II*, Frankfurt/M. 1974).

⁶⁷ S'il est bien question des anciens et des modernes dans la théorie politique du XVIII^e siècle avant Condorcet (cf. Dodge: *Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism*, pp. 30 et 43-44), seule l'expérience des premières années de la Révolution française semble conduire à la perception de l'essentielle différence historique entre les anciens et les modernes et leurs principes politiques.

⁶⁸ Condorcet: *Œuvres*. Nouvelle impression en facsimilé de l'édition Paris 1847-1849. 12 vol. Stuttgart-Bad Cannstadt 1968, t. VII, pp. 197-198.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 198.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 202 et Constant: *Principes [...]*, éd. Hofmann, p. 419.

⁷¹ E. Hofmann: *Les «Principes [...]*», t. I, pp. 268-270.

⁷² M^{me} de Staël: *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution [...]*. Ed. L. Omacini, Genève - Paris 1979, p. 112.

⁷³ Cf. S. Balayé: *M^{me} de Staël [...]*, p. 83.

⁷⁴ *Principes [...]*, éd. Hofmann, p. 515.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, pp. 27, 65, 93.

⁷⁶ *De l'Esprit des Lois* III, 3; éd. R. Derathé, t. I, Paris 1973, p. 27.

⁷⁷ *De la liberté des anciens [...]*, pp. 550-551; *Œuvres* (Pléiade), p. 1013, n. (De l'Usurpation, VI); *Principes [...]*, éd. Hofmann, p. 450.

⁷⁸ *Nationalausgabe*, t. XX, p. 467, n.; tr. Leroux, p. 227. Sur cette historisation des genres poétiques cf. Szondi: «Das Naïve [...]», pp. 188-190.

⁷⁹ *De l'Esprit des Lois* XX, 2; éd. Derathé, t. II, p. 3.

⁸⁰ *Principes [...]*, éd. Hofmann, p. 617.

⁸¹ *Ibid.*, p. 616.

⁸² Constant: *Mémoires sur les Cent-Jours*. Ed. O. Pozzo di Borgo, Paris 1961, p. 15.

⁸³ Cf. l'article de Kurt Kloocke sur «Benjamin Constant et les débuts de la pensée nihiliste en Europe», à paraître prochainement in: *Benjamin Constant, M^{me} de Staël et le groupe de Coppet: actes du Congrès de Lausanne et de Coppet (15-19 juillet 1980)*. M. Kloocke établit des rapports intéressants entre Constant et la littérature allemande (Goethe, K. Ph. Moritz, Jacobi, Jean Paul, *Nachtwachen von Bonaventura*).

⁸⁴ Lettre du 21 juillet 1812 à Prosper de Barante, in: *Revue des Deux Mondes* XXXIV/1906, p. 558.

⁸⁵ *Journaux intimes*, 15 avril 1804; *Œuvres* (Pléiade), p. 259.

⁸⁶ Cf. Schiller: *Nationalausgabe*, t. XX, p. 432; F. Schlegel: *Kritische Aus-*

gabe, t. II, p. 293 («Gespräch über die Poesie»); A.W. Schlegel: *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, Teil I. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1966, pp. 100 et sv. (Kritische Schriften und Briefe V, éd. E. Lohner).

⁸⁷ *De la liberté des anciens [...]*, p. 548.

⁸⁸ Cf. E. Hofmann: *Les «Principes [...]*», t. I, p. 336.

⁸⁹ Cf. P. Thompson: «Constant et les vertus révolutionnaires», in: *Europe* 467/mars 1968, pp. 49-62.

⁹⁰ *De la liberté des anciens [...]*, pp. 540 et 548.

⁹¹ *De la perfectibilité [...]*, éd. Deguise, p. 126; cf. supra, n. 45.

⁹² *De la liberté des anciens [...]*, pp. 558-559.

⁹³ Cf. Sismondi: *Histoire des républiques italiennes du Moyen Age*. 16 vol. Paris 1809-1818, t. XVI, pp. 405-406.

⁹⁴ *De la liberté des anciens [...]*, p. 560. Divers interprètes de la conférence de Constant ont suggéré, sans précision suffisante, qu'en dernière analyse, Constant aspire à une combinaison de la liberté antique et de la liberté moderne; cf. B. Croce: «Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni», in: B. Croce: *Saggi filosofici VI*, Bari ²1943, pp. 294-301; G. Calogero: «La 'Libertà degli antichi' e la 'Libertà dei moderni'», in: G. Calogero: *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Bari 1947, pp. 56-73; A. Zanfarino: *La libertà dei moderni [...]*, pp. 135-136; Dodge: *Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism*, p. 41. Ces auteurs omettent pourtant de faire ressortir la dynamique dialectique et les diverses étapes de la pensée de Constant qui concerne la liberté des anciens comparée à celle des modernes.

⁹⁵ Sur Constant et la «nouvelle philosophie allemande», cf. la récente mise au point de Carlo Violi: «Benjamin Constant e la 'Nouvelle philosophie' tedesca. Una polemica con Kant», in: *Quaderni dell'Istituto Galvano della Volpe* n. 3/Messina 1981, pp. 1-64. Selon M. Violi, «La questione da accertare resta [...] quella relativa all'influenza esercitata su Constant dalla cultura tedesca e, quindi, anche dalla filosofia» (pp. 56-57). — Nous avons par contre voulu proposer l'étude des rapports systématiques qui existent entre la pensée pragmatique de Constant et la philosophie spéculative des idéalistes allemands.

⁹⁶ Ed. Hofmann, p. 430. Cette association de la littérature à l'ensemble des activités socio-culturelles d'une époque est l'idée directrice de la critique littéraire de Constant telle qu'elle s'exprime dans les *Fragments d'un essai sur la littérature dans ses rapports avec la liberté*, que Kurt Kloocke a récemment édités (in: *Annales Benjamin Constant* 1/1980, pp. 173-200), et dans les *Réflexions sur la tragédie* (in: *Œuvres*, Pléiade, pp. 901-928). Ces deux essais s'appuient donc également sur la distinction entre les anciens et les modernes. Dans la mesure où, dans les *Réflexions sur la tragédie*, Constant établit que l'ordre social moderne est le contraire de la fatalité des anciens et présente un ressort tragique équivalent à celle-ci, il suggère à son tour l'idée d'une synthèse antithétique des deux littératures ancienne et moderne. — L'Antiquité serait-elle présente même dans *Adolphe*? Cf. là-dessus Claude Reichler: «Adolphe et le texte enfoui», in: *Critique* 33/1977, pp. 131-145: «Comme l'*Énéide*, *Adolphe* rappelle la prévalence de la sommation paternelle. Selon la transcription moderne, l'oracle et le destin antiques sont détrônés par la mise en scène du discours social. S'il y a un texte enfoui dans l'écriture de Constant, ce ne peut être que l'épopée virgilienne» (p. 144).