

«LIBERTÉ» MODERNE ET «VERTU» ANTIQUE: BENJAMIN CONSTANT ET LA THÉORISATION DE LA DÉLIMITATION ENTRE PRIVÉ ET PUBLIC

L'idée qu'il est nécessaire d'établir une séparation, ou plus exactement une délimitation de la sphère privée et de la sphère publique s'inscrit dans le prolongement des débats d'idées nés de la Révolution française et des Lumières. La définition d'une «liberté» protectrice des individus dénonce les excès de la Terreur commis au nom des principes républicains et d'une «vertu» inspirée de l'Antiquité dont on sait quel usage obsessionnel a fait le personnel politique révolutionnaire, nourri d'humanités classiques. Cette idée de séparation ou délimitation constitue l'un des fondements de la pensée libérale, théorisé au début du 19^e siècle par la publication posthume des *Considérations sur la Révolution française* de Mme de Staël (1818), puis par la célèbre conférence de Benjamin Constant à l'Athénée royal en 1819, *De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. À la recherche des causes profondes de la Révolution, ces deux textes classiques du libéralisme politique définissent la vision d'un événement révolutionnaire à deux faces, l'une libérale et positive, l'autre dictatoriale et catastrophique. Plus spécifiquement, Benjamin Constant prend clairement position en faveur d'une vision historicisée des institutions et des pratiques politiques; à partir du constat que le monde des Modernes n'a plus grand chose de commun avec Lacédémone ou la Rome républicaine, il montre que le modèle antique fondé sur le principe générateur de la «vertu» n'est pas transposable aux sociétés européennes de la Révolution industrielle: l'imitation des Anciens porte en elle des effets funestes et destructeurs.

En opposant la liberté des Anciens, règne de la «vertu» où s'abolit la distinction entre privé et public, et la liberté des Modernes, Constant a tout à la fois forgé une distinction capitale et historicisé la notion de liberté en montrant que son extension ne peut se définir en dehors des circonstances propres à une société donnée. L'historiographie de la Révolution en est restée marquée tout au long du XIX^e siècle et bien au-delà; par ailleurs, l'idée d'une délimitation des domaines de compétence, qui quelques décennies plus tard constitue le socle du concept de laïcité, permet de nuancer le constat communément admis que le modèle républicain s'est élaboré en repoussant

aux marges l'apport des Libéraux, de Benjamin Constant à Tocqueville.

Il convient tout d'abord d'éclaircir le contexte et les termes du débat entre privé et public à l'époque de la Révolution. D'emblée, toutes les esquisses de définition de la liberté posent le problème de la délimitation du privé et du public. Il s'agit en effet d'élaborer les modalités d'exercice de la liberté individuelle au sein de la cité. La politisation de la vie quotidienne entraînée par la succession de bouleversements a pour conséquence une redéfinition plus nette de l'espace privé, qui correspond à un clivage plus fortement affirmé entre les rôles attribués aux deux sexes; la Révolution a fortement contribué à fixer et légitimer, en prolongeant l'inspiration rousseauiste de l'*Émile*, l'assignation féminine à l'espace domestique privé qui constitue le modèle dominant au 19^e siècle. Par ailleurs, le discours politique révolutionnaire¹ établit une distinction nette entre privé et public²: les intérêts privés sont opposés à la volonté générale, les «factions» ou les «partis» à la «nation».

Dans ce contexte, «privé» signifie «factieux», soupçonné de complot, c'est-à-dire de visée séparatiste brisant l'unicité de la volonté générale et du corps de la nation. Ce qui explique et justifie l'exigence de «transparence» dans la vie publique, la nécessité d'une vigilance de chaque instant (comité de salut public, comité de sûreté générale, certificats attestant la qualité de «bon citoyen»), synonyme de service constant de la chose publique. Ce souci obsessionnel de tenir les intérêts privés à l'écart de la vie publique tend paradoxalement à effacer les frontières du public et du privé. Certains attributs de la personne privée, comme par exemple le vêtement (la cocarde, le pantalon qui remplace la culotte, le bonnet phrygien), sont ainsi érigés en «système sémiotique qui révèle la signification publique de l'homme privé»³. L'extension des domaines soumis à la puissance réglementatrice de l'État paraît illimitée: elle englobe le costume – en mai 1794, la Convention demande au peintre-député David des projets de «costume national», inspiré de l'Antique, avec toges, tuniques, chlamydes –, la vie familiale (lois sur le divorce, sur les successions), le bouleversement du calendrier, et enfin l'ins-

1. L. JAUME (dans *Échec au libéralisme. Les Jacobins et l'État*, Paris, Kimé, 1990, ch. IV, p. 91, n. 1) remarque à juste titre que le maniement de catégories mobilisatrices (vertu, égalité, unité) et la pratique même de mobilisation et d'organisation ne constituent pas pour autant une «idéologie» et qu'il est donc préférable de parler de «discours jacobin» (cf. aussi du même auteur, *Le Discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989).

2. L. HUNT Révolution française et vie privée, dans *Histoire de la vie privée*, P. ARIÈS, G. DUBY (dir.), Paris, Le Seuil, t. 4: De la Révolution à la Grande Guerre (M. PERROT, dir.), pp. 21 sq.

3. *Ibid.*



truction publique, au nom du principe, rappelé par Danton, que «les enfants appartiennent à la République avant d'appartenir à leurs parents»⁴.

Parallèlement, les attitudes, le langage, l'emploi du tutoiement, là encore inspiré par une volonté de «simplicité» censée rappeler l'idéal antique, se voient assigner une fonction de «marqueurs» de patriotisme, estompant ainsi la démarcation entre l'homme public et l'homme privé. Au nom de la «transparence», l'engagement privé ne saurait déroger à l'obligation de publicité: dans ses *Fragments d'Institutions républicaines*, Saint-Just réclame que les citoyens adultes déclarent publiquement leurs attachements individuels: l'homme qui n'a pas d'ami ou qui refuse d'en faire état publiquement devant la communauté des citoyens sera puni de bannissement. Les symboles révolutionnaires envahissent l'espace privé; les marques de la vie privée envahissent l'espace public.

Les discours de Robespierre ou de Saint-Just transmettent une vision d'inspiration rousseauiste qui se nourrit du paradoxe suivant: d'un côté, la nécessité, qui découle des attributs de la volonté générale, de ne pas représenter les intérêts privés au sein de la sphère publique, de l'autre, le postulat que l'attitude privée et les vertus publiques sont indissociablement liées. Par exemple: «Nous voulons substituer, dans notre pays, la morale à l'égoïsme, la probité à l'honneur, les principes aux usages, les devoirs aux bienséances, l'empire de la raison à la tyrannie de la mode». Ou encore: «Dans le système de la Révolution française, ce qui est immoral est impolitique, ce qui est corrompateur est contre-révolutionnaire». Enfin: «La qualité de la vie publique dépend de la transparence des cœurs»⁵. La médiation entre l'État et les individus n'est donc pas possible; la révolution que les individus doivent accomplir dans leur cœur doit refléter celle qui transforme en profondeur l'État et les structures sociales. Le règne révolutionnaire de la «vertu» opère la politisation de la vie privée.

Dans ce contexte, la liberté est conçue comme l'exercice et la récompense de la «vertu», c'est-à-dire le «mâle comportement du citoyen»⁶, la participation civique, la juste visée de l'intérêt général qui implique la subordination consciente et volontaire de l'intérêt particulier à l'intérêt général. La vertu, effort à la fois intellectuel et moral, désigne un fait politique. Ses sources sont évidemment antiques, mais aussi chrétiennes dans la mesure où l'idéal de fraternité la sous-tend. Les discours de Robespierre sont éclairants à cet égard: «L'âme de la République, c'est la vertu; c'est à dire l'amour de

4. Cité dans C. VETTER (a cura di), *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, t. 1, Trieste, Edizioni università di Trieste, 2005, p. 36.

5. 5 février 1794, cité dans C. VETTER, *op. cit.*, pp. 23-24.

6. C. NICOLET, *L'Idée républicaine. Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 493.

la patrie, le dévouement magnanime qui confond tous les intérêts privés dans l'intérêt général»⁷; «Un homme qui manque de vertus publiques ne peut avoir de vertus privées»⁸. Vertu privée et «vertu politique» – Robespierre parle aussi de «vertu républicaine» et de «vertu civique» – sont indissociables. En d'autres termes: c'est la politique qui, grâce aux lois, rend le bonheur individuel possible⁹.

Il est indispensable de restituer cette vision dans le prolongement des débats menés par les Lumières européennes autour des notions de liberté, d'intérêt individuel, d'égoïsme, débats liés à l'essor de la Révolution industrielle. Il s'agit de déterminer si la vertu antique, dont Montesquieu fait le principe générateur des républiques, est compatible avec la société moderne du «doux commerce» et de la division du travail, qui repose sur l'équilibre des intérêts et des passions individuelles, par exemple le souci d'enrichissement (Mandeville, *Fable des abeilles*, 1714). Avant Rousseau, l'auteur de *L'Esprit des Lois* souligne l'inadéquation de la «vertu», capacité désintéressée à sacrifier son intérêt particulier à l'intérêt général, à la structure des grands États modernes. Mais les conclusions qu'en tire Montesquieu, maître à penser du libéralisme, divergent profondément des conceptions développées par Rousseau, grand admirateur de Lacédémone, qui met au contraire l'accent sur le malheur de l'homme «divisé» caractéristique de la société libérale, marquée par l'inégalité, corrélativement par l'envie et la frustration. Dans cette optique, la société moderne consacre la prédominance sur le «citoyen» du «bourgeois», l'homme qui, refermé sur lui-même, distingue son bien propre du bien commun, mais pour trouver son bien propre, a besoin des autres, qui en est dépendant, tout en cherchant à les exploiter»¹⁰. Sa «médiocrité» contraste avec le patriotisme des citoyens de la cité antique (Sparte, Athènes), unis dans un intérêt commun. «Dans son patriotisme, le citoyen antique confondait son intérêt propre avec celui de la cité; il n'était pas divisé, il était un, et parce qu'il était un, il était à la fois heureux et vertueux»¹¹.

Ces débats se sont poursuivis pendant la Révolution au sein même du camp républicain, même si la vision rousseauiste, popularisée par le *Livre du Républicain* (recueil de citations et morceaux choisis de Rousseau), a joué d'emblée un rôle prédominant, comme en témoigne la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen (26 août 1789). On retrouve un écho de ces débats dans le clivage entre Girondins modérés (Condorcet) et Jacobins d'obéissance

7. Lettre du 19 octobre 1792, citée dans VETTER, *op. cit.*, p. 28.

8. Cité dans VETTER, p. 45.

9. *Sur la Constitution*, 10 mai 1793, cité dans VETTER, p. 30.

10. P. MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann Lévy, 1987, pp. 147-148.

11. *Ibid.*, p. 150.

plus strictement rousseauiste (Robespierre, Saint-Just). Selon les premiers, la société civile peut fonctionner de manière autonome grâce à ses propres lois internes d'équilibre; une bonne constitution et l'universalité de la loi se bornent à fixer les règles générales d'organisation. Les intérêts particuliers indispensables au bonheur privé ne constituent pas un danger dans la sphère publique; le bonheur des gouvernés ne dépend pas de leur vertu, mais de l'élaboration et de l'application des mécanismes d'une bonne constitution. Les seules qualités dont ont besoin les gouvernés sont celles des «associés d'une affaire de commerce»¹².

Pour les Jacobins au contraire, la constitution ne peut tirer sa vitalité que de la «moralité» du citoyen soucieux de la chose publique; la vertu est le principe même du gouvernement républicain. «Tout gouvernement légitime est républicain», car lorsque l'État est régi par des lois, «alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose» (*Contrat Social*, II, 6). Ou encore: «Mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des citoyens. Il y a même beaucoup moins d'affaires privées, parce que la somme du bonheur commun fournissant une portion plus considérable à celui de chaque individu, il lui en reste moins à chercher dans les soins particuliers (III, 15). Selon Rousseau, contempteur de la société du «laissez faire, laissez aller» et de la «main invisible», l'État est perdu lorsque l'«activité de l'intérêt privé» et les soins domestiques absorbent toutes les énergies. Il en résulte que pour avoir de bonnes lois, il faut cultiver la vertu, laquelle exige des mœurs austères et frugales, en bref, «spartiates» (III, 15): «Donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers. Ce mot de finance est un mot d'esclave, il est inconnu dans la cité» (III, 15).

L'analyse très critique du projet constitutionnel girondin que Saint-Just rédige en avril 1793¹³ s'inspire étroitement de ces passages célèbres du *Contrat social*. Saint-Just souligne que les mœurs ont plus d'importance que les lois et qu'une société véritablement républicaine, c'est-à-dire guidée par la vertu, pourrait se dispenser de lois. La régénération morale rendrait inutile l'appareil de contrainte juridique et politique. Contraindre les intérêts privés, c'est rétablir les mœurs: de là la nécessité de rejeter hors du «peuple» tout ce qui dans les mœurs ou les intérêts est synonyme d'autonomie privée. Dans cette optique, la religion civile que Robespierre (discours du 18 floréal an II) veut instituer (culte de l'Être suprême, qui fait écho au «conscience, instinct divin» du Vicaire savoyard) s'impose comme une nécessité destinée à éra-

12. L.-P. ROEDERER, analysé par L. JAUME, dans *Échec au libéralisme. Les Jacobins et l'État*, Paris, Kimé, 1990, p. 61.

13. L. JAUME, *Échec au libéralisme*, op. cit., pp. 64 sq.

diquer le vice intrinsèque de l'Ancien Régime: l'écart entre une sphère publique corrompue et la sphère privée où est reléguée la moralité. La référence antique – la rude frugalité des Spartiates – étaie et conforte la vision rousseauiste qui fournit substrat conceptuel et outillage mental aux hommes de la Révolution, soucieux de régénération, mais aussi héritiers d'une absolutisation de l'État et de l'unité du corps politique ancrées sur la très longue durée historique en France¹⁴. Tradition et régénération, Ancien et Nouveau, semblent ainsi se concilier dans le projet politique jacobin.

La «fête» apparaît ainsi comme l'indispensable complément du système de législation. Sa fonction est la refondation du lien social par l'instauration d'une sacralité. En effet, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen a inauguré le sacre des individus juridiquement et ontologiquement égaux, affranchis des déterminations sociologiques, mais aussi des solidarités organiques: la «liberté» et l'«égalité» renvoient l'individu à la «tremblante nudité de l'humaine nature» (Burke, *Considérations sur la Révolution de France*, 1790). La sacralité unanimiste qu'institue la fête, selon les modes du biologique (les âges de la vie), du social (la scénographie du serment qui n'est pas simple plagiat de l'Antiquité mais qui s'efforce de montrer le «théâtre sacré du contrat social»)¹⁵, du civique (la patrie, expression de l'unité collective) réconcilie les individus en communauté de citoyens, estompant les divisions dans un culte de la vertu inséparablement privée et publique. Le législateur fait des lois pour le peuple, mais c'est la fête qui fait le peuple pour les lois¹⁶.

Lucien Jaume a mis en lumière les contradictions et apories du jacobinisme au pouvoir. Le postulat que de bonnes mœurs sont indispensables pour avoir de bonnes lois permet certes de justifier le caractère expéditif des lois adoptées par le gouvernement révolutionnaire et la Terreur, en arguant qu'il s'agit là de conséquences inévitables de la «corruption des mœurs»; il enferme cependant la société politique dans un cercle vicieux. «Mais en pratique, le jacobinisme au pouvoir n'avait pas remplacé le rapport lois-intérêts par le rapport lois-vertu: il a soumis la société à une puissance d'État illimitée»¹⁷. Car la lecture jacobine de Rousseau méconnaît le fait que l'utopie ou l'uchronie de Rousseau met l'accent non sur l'État, mais sur la loi et que le peuple du *Contrat social* n'est pas identifié à l'État au sens d'appareil d'État spécialisé distinct de la société. Confrontés aux dures lois de la réalité et à la nécessité pressante d'administrer l'État, les Jacobins se coulèrent

14. Cf. à ce sujet L. JAUME, *Le Discours jacobin et la démocratie*, op. cit.

15. M. OZOUF, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, Folio, 1976, p. 470.

16. M. OZOUF, op. cit., p. 18.

17. L. JAUME, *Échec au libéralisme*, op. cit., p. 67.

dans le modèle étatique forgé sur la longue durée et s'approprièrent l'héritage monarchique: centralisation et modèle souveraineté absolue, légitimés par la référence à la «volonté générale»...

Telle est la toile de fond événementielle et politique sur laquelle Constant a élaboré sa distinction devenue classique entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes. La première, qui différenciait l'homme libre de l'esclave, «se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif»¹⁸. Dans le contexte des sociétés antiques où l'activité était orientée vers la guerre, les citoyens se partageaient la totalité du pouvoir, mais ce dernier s'exerçait sur l'ensemble de leur vie, y compris dans ses dimensions les plus intimes: «l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés»¹⁹. Le Lacédémonien, rappelle Constant, ne pouvait visiter librement sa jeune épouse.

Héritier des Lumières libérales, Constant part du principe que les institutions politiques n'ont d'autre fonction que de garantir les droits et les libertés individuels qu'il ne déduit pas d'un «état de nature» abstrait, mais de circonstances historiques et sociales particulières. Constatant que le commerce et les échanges ont supplanté les conflits armés dans «l'état ordinaire des nations» soucieuses de jouir en paix de la prospérité, Constant montre que l'individu moderne – l'*homo oeconomicus*, dans la terminologie de Louis Dumont, ou l'homme «démocratique» décrit par Tocqueville – est absorbé par ses affaires privées, dont la recherche du bien-être et des richesses: il ne dispose pas du loisir, au sens antique de l'*otium*, nécessaire pour s'occuper des affaires publiques. Par ailleurs, la disproportion entre les vastes territoires des États modernes et les cités antiques de taille réduite constitue aussi un facteur essentiel de différence: l'individu moderne est plus réticent à s'engager dans la vie publique car il a conscience de ne représenter qu'une fraction infime de la volonté générale et de ne pouvoir en conséquent exercer qu'une influence minime.

On voit qu'à partir d'un même constat, Constant et Rousseau tirent des conséquences radicalement différentes. Pour le dernier, l'impossibilité de rassembler le peuple dans un État très petit «où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres», où «une grande simplicité de mœurs» prévienne «la multitude d'affaires et les discussions épineuses» débouche sur l'affirmation que la démocratie, laquelle ne peut exister sans vertu, «n'existera jamais» et n'a, à proprement parler, jamais véritablement existé, même au cœur, de la cité athénienne, car elle n'est réalisable que par un «peuple de

18. B. CONSTANT, De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, dans *Les Libéraux* (texte édité et présenté par P. MANENT), Paris, Gallimard, réédition de 1981, p. 446.

19. B. CONSTANT, *op. cit.*, p. 441.

dieux» (*Contrat Social*, III, 4). À l'uchronie rousseauiste s'oppose la vision «sociologiste» de Constant qui admet l'imperfection humaine comme donnée fondamentale: il faut chercher à élaborer les accommodements et compromis qui permettent de réaliser, en fonction et adéquation avec les faits et réalités sociales du moment, le meilleur équilibre politique possible.

En d'autres termes: «Puisque nous vivons dans les temps modernes, je veux la liberté convenable aux temps modernes»²⁰, c'est-à-dire la «jouissance paisible de l'indépendance privée» ou la «sécurité dans les jouissances privées», dont les institutions politiques sont garantes. La liberté des Modernes, c'est «pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir ni être arrêté, ni détenu ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer; de disposer de sa propriété, d'en abuser même; d'aller, de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches»²¹. Constant se situe là dans le droit fil de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen (Article 11): «La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi».

Selon Constant, les révolutionnaires ont commis une erreur fondamentale et lourde de conséquences tragiques pour la liberté: pour mettre en application la souveraineté du peuple, ils ont voulu transposer dans la France de la fin du XVIII^e siècle les structures et principes de la cité antique. Ils ont donné la priorité à la participation au pouvoir politique et social par rapport au respect des libertés individuelles. La notion de limite, et corrélativement de délimitation, est ici déterminante: la nécessaire modération du pouvoir politique se fonde sur le partage des domaines de compétence, le respect des frontières entre le privé et le public, l'indépendance individuelle par rapport au pouvoir et la participation obligée à la vie collective. «Les progrès de la civilisation, les changements opérés par les siècles commandent à l'autorité plus de respect pour les habitudes, pour les affections, pour l'indépendance des individus. Elle doit porter sur tous ces objets une main plus prudente et plus légère»²².

Dans l'esprit de la Constitution de 1791, Constant n'oublie pas, toutefois, que l'homme se réalise aussi dans la participation à la chose publique et à l'exercice de la souveraineté; mais héritier des Lumières libérales britan-

20. *Ibid.*, p. 454.

21. B. CONSTANT, *op. cit.*, p. 440.

22. B. CONSTANT, *op. cit.*, p. 455.

niques, il établit une corrélation entre la liberté et la propriété qui autorise le vote et la jouissance des satisfactions privées. Il en résulte que le «bonheur», but ultime de l'homme, relève d'une aspiration individuelle et privée qu'il faut soustraire par tous les moyens à l'emprise du pouvoir. Constant fait écho, pour la récuser, à la Constitution montagnarde qui affirme que «le but de la société est le bonheur commun»: les dépositaires de l'autorité «sont si disposés à nous épargner toute espèce de peine, exceptée celle d'obéir et de payer. (...) Prions l'autorité de rester dans ses limites. Qu'elle se borne à être juste; nous nous chargerons d'être heureux»²³.

Il faut souligner que Constant se prononce en faveur d'un équilibre entre la liberté des Anciens et celle des Modernes dont il ne méconnaît pas les dangers, plus explicitement mis en lumière par Tocqueville²⁴: repli sur la sphère des intérêts domestiques et matériels au détriment du soin de la chose publique, développement de l'envie, de l'égoïsme, érosion du lien social²⁵, et ce qu'on pourrait appeler dans une terminologie contemporaine la désaffection civique. Tocqueville trace un portrait saisissant de l'homme démocratique, homme rangé et lâche citoyen²⁶ qui tout entier s'attache à «remplir régulièrement les petits devoirs domestiques et à être, comme on dit au Père Lachaise, bon père, bon époux et bon fils»²⁷. Les libéraux conçoivent la démocratie comme la voie étroite où s'instaure un équilibre fragile entre les aspirations privées et la participation civique: à la différence du modèle rousseauiste hostile aux corps intermédiaires et à la reconnaissance des différences dans l'espace public mis en application par la III^e République, ils accordent une place essentielle aux médiations entre les individus et un État dont ils délimitent scrupuleusement les domaines d'intervention.

Toutefois, un fil conducteur relie leur pensée à un élément central du modèle politique français: l'idée de la nécessaire délimitation des domaines de compétence entre le privé et le public qui fournit le substrat conceptuel du concept de laïcité telle qu'exprimé dans la célèbre formule de Jules Ferry: «La République s'arrête au seuil des consciences». Ce qui n'est certes pas

23. B. CONSTANT, *op. cit.*, p. 458.

24. Cf. à ce sujet A. S. KAHAN, *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis De Tocqueville*, Oxford, Oxford U. P., 1992.

25. Sur le déclin de la dimension du public dans les sociétés modernes, cf. les travaux de Marcel GAUCHET sur la «déliation générale», l'incivilité qui résulte de «l'effacement de la prééminence du social» (Essai de psychologie contemporaine, 1 Un nouvel âge de la personnalité, *Le Débat*, 99, 1998).

26. Cf. TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Avant-propos, dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2004, pp. 48 sq.

27. Lettre à Louis de Kergorlay, 23 mars 1854, cité dans A. ANTOINE, *L'Impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003, p. 81.



fortuit... Benjamin Constant le libéral et les pères fondateurs de la laïcité ont en effet trouvé dans le criticisme kantien une source commune d'inspiration: le principe épistémologique de délimitation de l'inconnaissable et sa traduction juridique, la délimitation des domaines de compétences. Les «lectures françaises de Kant» menées tout au long du 19^e siècle constituent un cas exemplaire de transfert culturel, c'est-à-dire d'acculturation d'éléments conceptuels intégrés et amalgamés aux débats intellectuels et politiques autour de l'avènement de la société née de la Révolution²⁸.

Bibliographie

- ANTOINE, A. *L'Impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003.
- CONSTANT, B. De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, Conférence prononcée à l'Athénée royal, dans P. MANENT (éd.), *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, 1981.
- HUNT, L. Révolution française et vie privée, dans *Histoire de la vie privée*, P. ARIÈS, G. DUBY (dir.), t. 4 De la Révolution à la Grande Guerre, M. PERROT (dir.), Paris, Le Seuil, pp. 21 sq.
- JAUME, L., *Échec au libéralisme. Les Jacobins et l'État*, Paris, Kimé, 1990.
 ——— *Le Discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.
- KAHAN, A. S. *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis De Tocqueville*, Oxford, Oxford U. P., 1992.
- MANENT, P. *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann Lévy, 1987.
- NICOLET, C. *L'Idée républicaine. Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982.
- OZOUF, M. *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, Folio, 1976.
- VETTER, C. (a cura di) *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, Tomo 1, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2005.

B. KRULIC
(Paris)

28. B. KRULIC, Un cas de transfert culturel: les néokantiens de la III^e République, *Philosophia*, 39, 2009, pp. 279-295.

**ΣΥΓΧΡΟΝΗ «ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ» ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΑ «ΑΡΕΤΗ»:
Ο BENJAMIN CONSTANT ΚΑΙ Η ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ
ΤΗΣ ΟΡΙΟΘΕΤΗΣΗΣ ΜΕΤΑΞΥ ΙΔΙΩΤΙΚΟΥ ΚΑΙ ΔΗΜΟΣΙΟΥ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ ἀνάγκη διαχωρισμοῦ τῆς ιδιωτικῆς σφαίρας ἀπὸ τὴ δημόσια ἐγγράφεται στὸ πλαίσιο τῆς συνέχισης τῶν ιδεολογικῶν συζητήσεων ποὺ γεννήθηκαν μετὰ τὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση καὶ τὸν Διαφωτισμό· αὐτὴ συνιστᾶ ἓνα ἀπὸ τὰ θεμέλια τοῦ φιλελεύθερου στοχασμοῦ, ποὺ θεωρητικοποιεῖται στὴν ἀρχὴ τοῦ 19^{ου} αἰῶνα μὲ τὸ ἔργο *Considérations sur la Révolution française* τῆς Madame de Staël (1818), καὶ στὴ συνέχεια ἀπὸ τὸν Benjamin Constant τὸ 1819, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴ διάλεξή του μὲ τίτλο *De la Liberté des Anciens comparé à celles des Modernes*. Ὁ ὀρισμὸς μιᾶς «ἐλευθερίας» ποὺ προστατεύει τοὺς ἀνθρώπους καταγγέλλει τὶς ἀκρότητες τῆς περιόδου τῆς Τρομοκρατίας ποὺ διεπράχθησαν στὸ ὄνομα τῶν δημοκρατικῶν ἀρχῶν καὶ μιᾶς «ἀρετῆς» ἐμφορούμενης ἀπὸ τὰ ἰδανικὰ τῆς Ἀρχαιότητας. Ὁ Benjamin Constant παίρνει θέση ὑπὲρ μιᾶς ἱστορικῆς ὀπτικῆς θεσμῶν καὶ πολιτικῆς πρακτικῆς ξεκινώντας ἀπὸ τὴ διαπίστωση ὅτι ὁ κόσμος τῶν συγχρόνων δὲν ἔχει πλέον πολλὰ κοινὰ μὲ τὴν ἀρχαία Σπάρτη ἢ τὴ Ρωμαϊκὴ δημοκρατία, δείχνει ὅτι τὸ ἀρχαῖο πρότυπο ποὺ βασιζέται στὴ γενεσιουργὸ ἀρχὴ τῆς «ἀρετῆς» δὲν μεταβιβάζεται στὶς εὐρωπαϊκὲς κοινωνίες τῆς Βιομηχανικῆς Ἐπανάστασης· ἡ μίμηση τῶν ἀρχαίων φέρει ἐντὸς τῆς συνέπειες ὀλέθριες καὶ ἀποτρόπαιες. Ἀντιδιαστέλλοντας τὴν ἐλευθερία τῶν ἀρχαίων, ὅπου βασιλεύει ἡ ἀρετὴ καὶ καταργεῖται ἡ διάκριση μεταξὺ ιδιωτικοῦ καὶ δημοσίου, καὶ τὴν ἐλευθερία τῶν συγχρόνων, ὁ Constant δημιούργησε μιὰ οὐσιώδη διάκριση καὶ ἔδωσε ἱστορικὴ διάσταση στὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, δείχνοντας πῶς τὰ ὄριά της δὲν μποροῦν νὰ ἐκτείνονται πέρα ἀπὸ τὶς εἰδικὲς συνθήκες μιᾶς δεδομένης κοινωνίας.

Brigitte KRULIC
(μτφρ. Ἄννα ΤΑΤΣΗ)