

La liberté : un concept d'esclaves (3)

Le nomos et la physis

L'essor de la démocratie, contemporain du développement de la philosophie, accrut l'intérêt pour l'individu à plus d'un titre. L'homme fut désormais considéré, selon la formule de Protagoras, comme « la mesure de toutes choses » et la figure de l'individu naturellement libre entra sur la scène de l'histoire. Tous les concepts en vinrent à être interprétés d'une manière subjective et relativiste.

Kosmos et polis étaient les deux réalités centrales de la politique des cités-Etats de l'Attique.

Le genos est le groupe des familles nobles qui descendent d'un auteur commun et pratiquent le même culte et la polis est le genos constitué en une société politique indépendante, ayant son gouvernement, ses lois, sa religion et ses mœurs propres. « Chaque cité [a] non seulement son indépendance politique, mais aussi son culte et son code ; la religion, le droit, le gouvernement, tout [est] municipal » (1). En effet, chaque polis a ses propres lois et, en particulier, nulle ne connaît le concept d'« humanité ». La polis est un monde clos, autarcique, hiérarchique ; son organisation hiérarchique est fondée sur le sang. Tous les êtres y occupent la place et la fonction qui leur convient réellement en raison de leur nature propre. Les qualités des êtres déterminent leur activité et ce n'est qu'en occupant la place qui leur est propre et en accomplissant la fonction qui leur est propre qu'ils peuvent atteindre leur perfection propre et contribuer ainsi à la perfection du kosmos. Les êtres ne peuvent s'accomplir que dans le cadre politique et social de la polis, chacun selon ses aptitudes. Une polis n'est juste que si elle donne aux politai la possibilité de réaliser pleinement leur nature propre, chacun selon ses aptitudes.

Le kosmos constitue un monde (un « ordre », un « monde harmonieux » et clos), au bon fonctionnement duquel sont nécessaires themis (« ce qui est établi comme règle ») – la justice des dieux – et diké – la justice humaine dans ses aspects moraux et pénaux ; dans la mythologie, Diké naît de l'union de Zeus et de Themis. Le cosmos comprend la phusis (non pas exactement ce que l'on appelle aujourd'hui la « nature », mais, étymologiquement, le processus de croissance d'une chose, de sa naissance à sa maturité), l'ethos (la coutume, l'usage et, par extension, la manière d'être d'une ethnie), le nomos (la loi ; manifestation de Zeus et personnification de la loi divine (2)).

Jusqu'au sixième siècle, nomos représente encore quelque chose de divin, car l'Hellène « ignorait ou considérait comme absurde l'idée que l'on puisse parler de lois et que l'on puisse exiger qu'elles soient obéies, si les lois avaient simplement une origine humaine, qu'elle ait été individuelle ou collective.

Toute loi, pour être considérée comme objective en tant que telle, devait avoir un caractère « divin ». Mais une fois que le caractère « divin » de la loi avait été sanctionné et que son origine avait été rapportée à une tradition non humaine, son autorité devenait absolue ; cette loi était regardée comme quelque chose d'ineffable, d'inflexible, d'immuable et d'impeccable, qui n'admettait aucune discussion ; et toute infraction à la loi était moins un crime contre la société qu'un sacrilège, une impiété (*asébeia*), un acte qui compromettait le destin spirituel du coupable et de ceux à qui il était socialement lié » (3).

Lorsque les Hellènes, sous l'influence des doctrines philosophiques en particulier, se détachèrent de leurs dieux, le terme de *nomos* tomba dans les domaines politique, moral et judiciaire. Avec la rationalisation de la procédure administrative de la justice dans les cités-Etats, *nomos* revêtit le sens de « coutume », de « forme écrite de la coutume », en tant que codification des traditions et des coutumes qui, parce que fruits d'une longue expérience, sont respectées par tous les citoyens ; à ce titre, *nomos* fut considéré comme l'incarnation de la cité-Etat et la condition sine qua non de son existence. Or, qui dit « coutume, usage » dit « opinion générale », d'où « convention ». De là, *nomos* en arriva tout naturellement à signifier « la coutume ayant force de loi » et, finalement, la « loi », la « loi humaine », dans son double aspect de « loi morale » et de « loi judiciaire » (4). Comme le fondement transcendant de *nomos* avait été perdu de vue et que *nomos* en était venu à être compris dans un cadre strictement juridique et dans un sens purement rationaliste, rien ne s'opposa plus à ce que la « convention », désormais regardée comme fondée sur des critères purement humains, fût contestée. « Les citoyens acceptaient d'être soumis à certaines règles ; la légitimité de ces règles reposait uniquement sur le fait qu'elles avaient été acceptées par les citoyens et ils pouvaient les modifier quand bon leur semblait. Cette conception du droit devint possible à partir de la seconde moitié du Ve siècle avant J.-C., en grande partie à cause de la diffusion des théories des philosophes présocratiques (les physiologoi) et, notamment, de la thèse qui était la leur de l'opposition entre *nomos* et *physis*.

« Les physiologoi avaient sécularisé l'univers et tout ce qui était en son sein. Ils retirèrent de la scène cosmique les dieux homériques et les forces divines qui étaient leurs alliées. Le monde dans son ensemble était la *physis* et il n'y avait pas de place pour les dieux dans la *physis*. D'autre part, l'univers ne doit pas son existence à une intervention divine. Les efforts de certains des premiers présocratiques, comme Thalès [de Milet] ou Anaximène [de Milet], pour trouver une substance universelle dont provenait tout le reste dans l'univers firent place, par exemple chez Héraclite, à la tentative d'explication des principes invariables qui régissent le fonctionnement de l'univers. L'hypothèse commune à ces penseurs était que tout ce qui se produit dans l'Univers est dû à l'interaction de ses parties, qui ont la même *physis*, ou nature. Anaxagore avança que l'univers était mû par un esprit ou un principe intelligent, mais réduisit ce principe à un phénomène mécanique immanent. L'ordre de l'univers était imposé par la *physis* et ne provenait pas d'une source extérieure à celle-ci. »

« Les efforts de certains des premiers présocratiques, comme Héraclite [Éphèse] et Anaximandre [de Milet], pour trouver des principes communs qui s'appliquent à la fois au monde physique et au monde politique et moral des hommes ne trouvèrent pas grâce auprès des philosophes atomistes de l'époque suivante, Démocrite [d'Abdère] et Leucippe [de Milet], pour qui il n'existe aucune relation entre la physis et les valeurs humaines. Les valeurs ne pouvaient être qu'humaines et n'étaient admises que par suite d'une convention. Démocrite affirma la séparation du nomos de la physis : « convention [Nomos] que le doux, convention que lamer, convention que le chaud, convention que le froid, convention que la couleur ; et en réalité : les atomes et le vide » (5). La séparation du nomos de la physis fut également proclamée à la même époque par Hippocrate de Kos dans son *Peri `aeron, hydaton, kai topon* (Airs, eaux, lieux) (6) et par Archelaos de Millet, le professeur de Socrate. L'hypothèse de leur séparation conditionnerait dorénavant le développement de la pensée politique grecque et, plus particulièrement, l'hypothèse de leur opposition exercerait une grande influence sur le concept de liberté.

Ce n'est pas par hasard que cette théorie incuba dans le « brassage des cultures » qui fut provoqué par les guerres du Péloponnèse et qu'elle trouva un terreau favorable dans les profonds changements que ces guerres entraînèrent dans l'économie de l'Attique. De plus, « La complexité croissante de la vie dans la cité-Etat grecque, l'essor du commerce et de l'industrie, demandèrent de plus en plus de connaissances techniques. Les dirigeants politiques durent acquérir les connaissances et les compétences nécessaires pour traiter les problèmes économiques, sociaux et politiques résultant de l'accroissement de toutes les formes d'activités commerciales » (7). Les membres d'une certaine secte étaient en mesure de répondre à ces besoins, aussi longtemps que l'on pouvait les rémunérer : les sophistes.

Malgré leur manque d'intérêt pour les idées et les activités scientifiques, ils en vinrent à subir l'influence de la philosophie présocratique dans la forme comme dans le contenu. « Ils cherchèrent consciemment à appliquer aux questions pratiques de la vie publique et privée les méthodes de la pensée abstraite qui avaient été conçues par les philosophes spéculatifs pour expliquer l'univers. Et cela les conduisit rapidement à poser une série de questions cruciales sur les origines et la légitimité de la loi et de la moralité » (8). Tous les sophistes ne soutenaient pas la thèse selon laquelle la physis et non le nomos était la source principale de la loi, des coutumes et des mœurs humaines, mais même les sophistes qui donnaient la primauté au nomos n'acceptaient pas l'idée que les conventions aient été divinement inspirés et sanctionnés. Ils développèrent une nouvelle conception de l'importance de la convention dans les affaires humaines.

« Les discussions des sophistes sur la signification des conventions humaines s'inscrivirent dans le cadre des questions soulevées par les philosophes présocratiques concernant la possibilité de connaître ou d'étudier la nature de l'univers. La science est une quête d'une connaissance universellement valide et la notion de validité implique certains critères, soit pour vérifier que nos connaissances sont conformes

à la réalité qu'elles sont censées éclairer, soit pour juger si nos connaissances sont vraies. La question de la validité ne se posait pas – au moins de manière consciente et explicite – dans le cadre des modes religieux traditionnels et mythopoïétiques de compréhension du monde. La pertinence d'un mythe traditionnel était établie par sa rémanence et les récits mythopoïétiques mutuellement contradictoires d'un phénomène donné ou d'une pratique sociale donnée semblaient être tolérés sans provoquer de tensions ouvertes. L'idée d'établir un critère pour évaluer la validité des connaissances fut cependant un problème crucial pour les présocratiques. Et, dès le début, ce problème les mena dans deux directions parallèles, mais distinctes » (9).

Selon Démocrite, le premier à les explorer, notre connaissance du monde est dérivée de l'expérience sensorielle. Faisant fi de toutes les différences d'ordre qualitatif entre les individus, il déclara : « Que les expériences de tous les hommes doivent être sensiblement les mêmes (c'est-à-dire universelles) provient du fait que nous sommes faits de la même façon et que nous sommes tous concernés par les mêmes événements. Ces événements donnent lieu à des sensations, lorsque les atomes des objets extérieurs interagissent avec les atomes qui forment les êtres humains et nous nous mettons tout simplement d'accord pour donner certains noms à certains types de sensations. Mais, pour diverses raisons, il est possible pour des personnes différentes de vivre les mêmes événements réels un peu différemment. Ainsi, bien que les données sensorielles sous-tendent notre connaissance de la réalité, il n'y a pas de stricte corrélation entre les événements réels et nos perceptions de ces événements. La régularité fondamentale de l'expérience est en quelque sorte recouverte par une variabilité déterminée par le contexte » (10). Ici, la théorie du milieu est déjà en germe.

A la suite des démocritéens, les sophistes mirent l'accent sur la possibilité d'états sensoriels subjectifs et c'est dans ce cadre qu'ils formulèrent leurs principaux arguments moraux et politiques. D'ailleurs, chez Archélaos de Millet, étudiant du philosophe naturaliste Anaxagore de Clazomènes et futur professeur de Socrate, la philosophie commence à se désintéresser des sujets métaphysiques au profit de thèmes humains. Selon lui, « si le chaud et le froid, lamer et le doux, n'ont pas d'existence dans la nature, mais dépendent simplement de la façon dont nous nous sentons à un moment particulier, il est difficile de supposer que la justice et l'injustice, ou le bien et le mal, puissent avoir une existence plus constante et moins subjective. Certains des premiers arts, comme la médecine et l'agriculture, aident simplement les forces de la nature et peuvent avoir beaucoup de puissance. Mais l'art politique et la législation sont très éloignés de la nature. Ils sont artificiels, comme les dieux, variant d'un endroit à l'autre selon les coutumes locales. Parce que les dieux et les lois n'existent que par convention, non par nature, le juste n'a rien à voir avec la nature, mais doit son existence entièrement à l'artifice. Et si la justice est simplement une création humaine artificielle, elle peut être modifiée à tout moment par les hommes qui choisissent de la recréer » (11). Du point de vue quantitatif à l'adoption du point de subjectif, il n'y avait eu qu'un pas.

La principale contribution des sophistes à la subversion de l'ordre traditionnel hellène avait été de déplacer la règle du sentiment religieux et celle de la politique des coutumes des ancêtres, de l'immuable tradition dans la conscience humaine. « Ils enseignèrent aux Grecs que, pour gouverner un État, il ne suffisait plus d'invoquer les vieux usages et les lois sacrées, mais qu'il fallait persuader les hommes et agir sur des volontés libres. A la connaissance des antiques coutumes ils substituèrent l'art de raisonner et de parler, la dialectique et la rhétorique. Leurs adversaires avaient pour eux la tradition ; eux, ils avaient l'éloquence et l'esprit. Une fois que la réflexion eut été ainsi éveillée, l'homme ne voulut plus croire sans se rendre compte de ses croyances, ni se laisser gouverner sans discuter ses institutions. Il douta de la justice de ses vieilles lois sociales et d'autres principes lui apparurent. Platon met dans la bouche d'un sophiste ces belles paroles : « Vous tous qui êtes ici, je vous regarde comme parents entre vous. La nature, à défaut de la loi vous a faits concitoyens. Mais la loi, ce tyran de l'homme, fait violence à la nature en bien des occasions ». Opposer ainsi la nature à la loi et à la coutume, c'était s'attaquer au fondement même de la politique antique et de l'esprit traditionnel hellène qui la sous-tendait et l'animait. « En vain les Athéniens chassèrent Protagoras et brûlèrent ses écrits ; le coup était porté ; le résultat de l'enseignement des Sophistes avait été immense. L'autorité des institutions disparaissait avec l'autorité des dieux nationaux, et l'habitude du libre examen s'établissait dans les maisons et sur la place publique » (12). En même temps, la liberté ne venait à ne plus être regardée comme le statut politique des seuls citoyens libres ayant le droit et le devoir de participer à la vie de l'Etat, mais comme une qualité naturelle possédée par tous les êtres humains, sans distinction de race, de sexe et condition. Le sophiste Alcidamas déclara : « Dieu nous a tous créés libres : la nature ne fait pas d'esclaves (13). » « Et ce n'était pas là une simple déclamation, c'était un vibrant appel à soutenir les îlots messéniens luttant alors pour leur liberté contre le pouvoir spartiate (14). »

Les implications éthiques et politiques de la philosophie sophistique étaient le résultat logique de son principe théorique, à savoir que l'ego individuel peut arbitrairement déterminer ce qui est vrai, juste et bon. Les sophistes enseignaient que toute pensée repose uniquement sur les perceptions et l'impression subjective et que, par conséquent, le principe de toutes les valeurs est l'utile, ce qui sert à la vie ou au bonheur individuel. Une philosophie qui » s'était d'abord présentée comme une protestation contre l'état des choses était devenue », au moins potentiellement, « une condamnation du devoir, car elle était fondée sur l'idée que tout homme devait se soumettre à la loi qu'il peut découvrir par un examen persévérand de lui-même » (15). La religion grecque, quant à elle, n'avait proclamé aucune loi morale, pas plus qu'elle n'avait entrepris de guider la conscience des hommes par des préceptes ou par des exemples.

Le sophiste découvrit qu'il était lui-même le monde et, dès lors, tout examen eut un but personnel. Incertain de pouvoir arriver à une connaissance positive du monde de la nature, il se tourna vers la vie sociale, plus facile à comprendre. C'est alors qu'apparut la première tentative d'étude de l'esprit, qui fut ensuite approfondie par Socrate. Ainsi, les sophistes, dans une perspective individualiste, Socrate et ses disciples, d'un point de vue universaliste, étudièrent l'esprit humain dans son aspect social.

L'individualisme et l'universalisme, on l'a déjà pressenti et on le verra encore plus clairement par la suite, vont de pair : plus l'individu en tant que tel est absolutisé, plus ce qu'il a de commun avec tous les autres individus ressort, au détriment de ce qui le rattache à sa propre tradition, à sa propre race, à tout ce qui fait de lui un élément qualitatif (16).

Hegel a bien résumé les tenants et les aboutissants de la subversion sophistique : « Pour le Grec, la patrie était une nécessité hors de laquelle il ne pouvait vivre. Les sophistes, les maîtres de sagesse furent les premiers à introduire la réflexion subjective et la doctrine nouvelle, à savoir que chacun devait agir suivant sa propre conviction. Dès que la réflexion survient, chacun a son opinion propre, on recherche si le droit ne peut être amélioré, au lieu de s'en tenir à ce qui existe, on trouve la conviction en soi-même et ainsi commence une liberté subjective indépendante où l'individu est capable de tout sacrifier à sa conscience, à l'encontre même de la constitution existante. Chacun a ses principes, et comme il y est attaché, il est aussi convaincu que c'est là ce qui vaut le mieux et ce qui doit être informé dans la réalité (17). »

Socrate, par certains côtés cynique avant l'heure, « tout en réprouvant l'abus que les Sophistes faisaient du droit de douter, était pourtant de leur école. Comme eux, il repoussait l'empire de la tradition, et croyait que les règles de la conduite étaient gravées dans la conscience humaine. Il ne différait d'eux qu'en ce qu'il étudiait cette conscience religieusement et avec le ferme désir d'y trouver l'obligation d'être juste et de faire le bien. Il mettait la vérité au-dessus de la coutume, la justice au-dessus de la loi. Il dégageait la morale de la religion ; avant lui, on ne concevait le devoir que comme un arrêt des anciens dieux ; il montra que le principe du devoir est dans l'âme de l'homme. En tout cela, qu'il le voulût ou non, il faisait la guerre aux cultes de la cité. En vain prenait-il soin d'assister à toutes les fêtes et de prendre part aux sacrifices ; ses croyances et ses paroles démentaient sa conduite. Il fondait une religion nouvelle, qui était le contraire de la religion de la cité. On l'accusa avec vérité « de ne pas adorer les dieux que l'État adorait ». (18) Comme les sophistes, il rejeta entièrement les spéculations physiques auxquelles ses prédécesseurs s'étaient livrés et partit des pensées et des opinions subjectives des hommes. Il essaya d'extraire de l'intelligence prétendument commune d'une soi-disant « humanité » une règle « objective » de vie pratique. Il s'efforça de détourner l'esprit des philosophes et l'esprit des hommes d'Etat, respectivement de la contemplation de la nature et de l'action, pour l'orienter vers l'examen de ses propres phénomènes. Il croyait que tout homme a en lui les germes de la connaissance et que la seule façon par laquelle les hommes peuvent trouver cette vérité est de lutter courageusement avec eux-mêmes pour sa possession. Les Grecs avaient une morale coutumière ; mais Socrate entreprit de leur enseigner ce qu'étaient les vertus morales et les devoirs moraux. L'homme moral n'est pas seulement celui qui veut et fait ce qui est juste, mais celui qui est conscient de ce qu'il fait. Socrate, en attribuant à la cognition, à la conviction, la cause profonde des actions humaines, jugea l'individu capable de prendre des décisions morales définitives, par opposition à la morale coutumière et publique et manifesta ainsi une volonté de révolutionner l'État athénien. « On le fit périr pour avoir attaqué les coutumes et les croyances des ancêtres, ou, comme on disait, pour avoir corrompu la génération

présente. Mais la révolution que les Sophistes avaient commencée et que Socrate avait reprise avec plus de mesure ne fut pas arrêtée par la mort d'un vieillard. La société grecque s'affranchit de jour en jour davantage de l'empire des vieilles croyances et des vieilles institutions » (19).

A la suite de Socrate « les philosophes continuèrent de discuter en toute liberté les principes et les règles de la cité et du gouvernement. Les grands problèmes de l'organisation de l'État, de l'autorité et de l'obéissance, des devoirs et des droits, se posèrent à tous les esprits. Platon, Criton, Antisthène, Speusippe, Aristote, Théophraste et beaucoup d'autres, écrivirent des traités sur la politique. »

« Sans doute la pensée ne peut pas se dégager aisément des liens que lui a faits l'habitude. Platon subit encore, en certains points, l'empire des vieilles idées. L'État qu'il imagine, c'est encore la cité antique ; il est étroit ; il ne doit contenir que 5 000 membres. Le gouvernement y est encore réglé par les anciens principes, la liberté y est inconnue ; le but que le législateur se propose est moins le perfectionnement de l'homme que la sûreté et la grandeur de l'association... Pourtant au milieu de tout cela, les idées nouvelles se font jour. Platon proclame, comme Socrate et comme les Sophistes, que la règle de la morale et de la politique est en nous-mêmes, que la tradition n'est rien, que c'est la raison qu'il faut consulter, et que les lois ne sont justes qu'autant qu'elles sont conformes à la nature humaine » (20).

Ces conceptions sont encore plus précises chez Aristote. « La loi, dit-il, c'est la raison. » Il enseigne qu'il faut chercher, non pas ce qui est conforme à la coutume des pères, mais ce qui est bon en soi. Il ajoute qu'à mesure que le temps marche, il faut modifier les institutions... L'État, dit-il, n'est pas autre chose qu'une association d'êtres égaux recherchant en commun une existence heureuse et facile » (21). Ainsi la philosophie rejette les vieux principes des sociétés, et, sous le prétexte de chercher un fondement nouveau sur lequel elle puisse appuyer les lois sociales et l'idée de patrie, elle les mine.

B. K.

(1) Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, Durand, 184, p.

(2) Cf. Hymnes orphiques, LXI. Il faut souligner que le logos n'y sera intégré qu'à l'avènement de la philosophie. Dérivé du verbe *legein*, qui, comme l'a bien vu Heidegger, signifie « rassembler, cueillir, choisir » (cf. *Iliade*, XXIII, 239), « logos », à l'origine, n'a aucun lien direct avec « langage » et encore moins avec « raison » ; il n'a pris le sens de « parole » que chez Hésiode (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*).

(3) J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Rome, Méditerranée, 2007, p. 65.

(4) L. Monsengwo, La Notion de « Nomos » dans le pentateuque grec, 2005, Rome, Ed. Pontificio Istituto Biblico, 2e édition, p. 28.

(5) R. Hall, Plato, Londres, Routledge, 2004, p. 13-14.

(6) Voir F. Heinemann, Nomos und Physis : Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1980, p. 125.

(7) Hall, R., op. cit., p. 14. Les sophistes ont pu être décrits par un contemporain comme un groupe « d'éducateurs professionnels, étrangers itinérants qui font commerce de leur sagesse, de leur culture, de leurs compétences, comme les héraïres de leurs charmes », (Cassin, Encyclopaedia universalis, Volume 21, p. 333, 1990).

(8) R. Olson, Science Deified and Science Defied : The Historical Significance of Science in Western Culture, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1983, p. 88.

(9) Ibid., p. 91.

(10) Ibid., p. 92

(11) Ibid., p. 93.

(12) Fustel De Coulanges, op. cit., p. 431.

(13) Aristote, I, 13, 1373b 18.

(14) A. W. Benn, History of ancient philosophy, Watts and Co, 1912, p. 63.

(15) C. H. S., Davis, Greek and Roman Stoicism and some of Its Disciples, Boston, Herbert B. Turner & co., 1903, p. 29. Il n'est guère besoin d'insister ici sur les similitudes entre le schéma de pensée des sophistes du Ve siècle avant notre ère et les sophismes de la pensée libérale du XVIIe et du XVIIIe siècle. Cf. D. Ritchie, Natural Rights : A Criticism Of Some Political And Ethical Conceptions, Vol. 11, Londres, Routledge, 2004, p. 25. Ce qui devait être connu plus tard sous le nom d'individualisme, à la fois comme croyance – la croyance en l'importance primordiale de l'individu et de l'indépendance personnelle – et comme doctrine – la doctrine prônant l'absence de réglementation gouvernementale dans le domaine des objectifs économiques de l'individu et soutenant que les intérêts de l'individu doivent primer sur les intérêts de l'Etat, était déjà in nuce dans la corruption sophiste et cynique de la notion d'eleutheria.

(16) Incidemment, il est intéressant de noter que, de même que, dans le christianisme, « l'âme individuelle reçoit valeur éternelle de sa relation filiale à Dieu et dans cette relation à laquelle chaque âme est partie se fonde également la fraternité humaine, ainsi, chez les précurseurs du christianisme, comme, par exemple, le stoïcisme, l'âme individuelle n'acquiert sa véritable valeur que dans sa relation avec la Raison, qui, parce qu'elle est posée comme le propre de tous les hommes, fait de tous les hommes des frères. Sur les liens étroits entre l'individualisme et la conception chrétienne de la société, voir Essai sur l'Individualisme, eternautes.free.fr/decouv/03lect.doc).

(17) F., Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1967, p. 195.

(18) Fustel de De Coulanges, op. cit., p. 467.

(19) Ibid., p. 468.

(20) Ibid. p. 468-69.

(21) Ibid., p. 469.