

ARCHAÏSME ET MODERNITÉ: LA LIBERTÉ DES ANCIENS

Le thème de la différence entre la liberté des anciens et celle des modernes, lorsqu'il fait son apparition, a pour arrière-plan une opposition plus générale entre les anciens et les modernes, laquelle a elle-même pour corrélats une confiance dans le progrès dont témoigne, de manière exemplaire, l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet (1794), et l'expression d'une satisfaction, manifeste durant les Lumières, à l'idée de tout ce qui a été gagné par les hommes en matière de richesses, de connaissance, d'humanité et d'organisation politique. Par contraste, il arrive aux anciens de faire pâle figure. Même Chateaubriand finit par devenir désobligeant lorsque, devenu plus ouvert aux mérites de la modernité, il se réjouit avec réticence; désormais: «On n'est plus obligé de labourer soi-même son petit champ, de maugréer les arts et les sciences, d'avoir les ongles crochus et la barbe sale pour être libre»¹. D'un autre côté, l'éloge différentiel dont se trouve alors bénéficier la modernité ne fait sens que rapporté à une admiration tout aussi profonde des anciens, nourrie de culture classique. Ainsi Chateaubriand se montrait-il d'abord «plein d'enthousiasme pour les peuples classiques»². Cette culture a, au besoin, fourni des armes à la critique des Lumières par elles-mêmes, comme chez Rousseau.

Le thème précis de la différence entre la liberté des anciens et celle des modernes, et de la supériorité de la seconde, n'est pas une invention de Benjamin Constant: il est déjà présent avant lui chez d'autres, par exemple chez F. J. de Chastellux, *De la félicité publique ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes périodes de l'histoire* (1772); mais c'est avec Benjamin Constant (1767-1830) que le thème effectue son entrée en force.

Benjamin Constant et les libéraux sur la liberté des anciens opposée à celle des modernes

Même s'il ne met le pied en France qu'en 1795, Constant a vingt-deux ans

1. F. R. de CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, 1^{ère} partie, livre 6, ch. 7; cité par J.-F. SPITZ, *La liberté politique*, Paris, PUF, «Léviathan», 1995, pp. 491-493.

2. *Ibid.*



quand éclate la Révolution, qu'il approuve, parce qu'elle est la «lutte du système électif contre le système héréditaire»³ alors que «la perfectibilité de l'espèce humaine n'est autre chose que la tendance vers l'égalité»⁴, tout en entretenant avec cette Révolution une relation critique en raison de ses aspects liberticides. Une ambivalence analogue est déjà présente dans la relation de Constant à Rousseau: admettant qu'on ne saurait contester la suprématie de la volonté générale sur la volonté particulière⁵, Constant n'en redoute pas moins «une calamité dans l'application», et la disparition des libertés individuelles en raison de l'affirmation même du principe⁶, estimant que la préservation de la liberté individuelle constitue la limite à laquelle devrait être bornée la juridiction de la souveraineté populaire. On discerne là des préoccupations qui seront celles du libéralisme politique au XIX^e siècle. Constant, pour sa part, sera opposant à Napoléon (malgré un bref ralliement plutôt opportuniste en 1815, lors des Cent jours), puis encore opposant après la Restauration.

La période révolutionnaire vue par Constant nous offre ainsi deux figures opposées de la modernité: la Révolution est moderne, laissant derrière elle inexorablement «les débris d'institutions de tout genre»⁷, mais la critique de la Révolution est plus moderne encore. Comment assurer la promotion de la critique libérale de la Révolution comme plus moderne encore que cette Révolution même? C'est à cette fin précise que répond l'introduction de la distinction entre liberté des anciens et liberté des modernes. Il n'est que de déceler dans le processus révolutionnaire, comme déjà dans la pensée de Rousseau, des composants archaïques. Outre que l'autoritarisme révolutionnaire perpétue l'autoritarisme monarchique de l'Ancien Régime, comme l'affirmait déjà Sieyès, on dira qu'une partie de la production révolutionnaire repose sur une erreur de *casting*, sur une confusion entre les époques. Du point de vue des critiques libérales de la Révolution, les révolutionnaires sont pour une bonne part des nostalgiques de l'Antiquité gréco-romaine.

En sens inverse, d'ailleurs, la nostalgie des temps anciens nourrit tout aussi bien des pensées réactionnaires⁸, soit parce que l'esprit antique semble une

3. B. CONSTANT, *Fragments d'un ouvrage abandonné*, cité par M. GAUCHET dans sa préface à Benjamin CONSTANT, *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques*, présenté par M. GAUCHET, Paris, Hachette, «Pluriel», 1980, p. 31.

4. IDEM, *Mélanges de littérature et de politique* (1829), De la perfectibilité de l'espèce humaine, repris dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques, op. cit.*, p. 591.

5. IDEM, *Principes de politique* (1815), repris dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques, op. cit.*, p. 269.

6. *Ibid.*, p. 270.

7. IDEM, *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier* (1796), cité par F. FURET, *La Révolution. Tome 1. De Turgot à Napoléon (1770-1814)*, Paris, Hachette, «Pluriel», 1988, p. 301.

8. Les grands représentants de cette pensée en France sont L. de BONALD (*Théorie du pouvoir politique et religieux*, 1796) et J. de MAISTRE (*Considérations sur la France*, 1797).

alternative à l'artificialisme et au volontarisme déjà dénoncés par Burke dans les *Réflexions sur la révolution de France* (1790), par exemple lorsque Aristote affirme la nature politique de l'homme; soit parce que des temps anciens, certes surtout en Palestine puis dans les sociétés chrétiennes médiévales, mariaient davantage religion et politique. Il n'en est pas moins vrai qu'après avoir nourri à l'aube de la modernité politique la pensée de Machiavel, qui juge que sous l'influence du christianisme et surtout depuis que l'Empire romain a détruit les Républiques, «on ne voit plus chez les peuples autant d'amour de la liberté qu'autrefois»⁹, l'admiration pour l'Antiquité a animé la pensée du chantre de la volonté générale et du refus de la représentation.

Cette admiration est présente, déjà, dans le *Premier discours* (1750): «Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent. [...] Ils évaluent les hommes comme des troupeaux de bétail. Selon eux, un homme ne vaut à l'État que la consommation qu'il y fait; ainsi donc un Sybarite aurait bien valu trente Lacédémoniens»¹⁰. La même admiration se retrouve dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771): «Quand on lit l'histoire ancienne, on se croit transporté dans un autre univers et parmi d'autres êtres. Qu'ont de commun les Français, les Anglais, les Russes, avec les Romains et les Grecs? Rien presque que la figure. Les fortes âmes de ceux-ci paraissent aux autres des exagérations de l'histoire. Comment eux qui se sentent si petits penseraient-ils qu'il y ait de si grands hommes? Ils existèrent pourtant, et c'étaient des humains comme nous. Qu'est-ce qui nous empêche d'être des hommes comme eux?»¹¹.

On retrouve un tel attachement à l'Antiquité chez bien des révolutionnaires, parmi lesquels Saint-Just et Robespierre, attachés à une politique de la vertu dont Saint-Just faisait l'alternative à la Terreur¹². À ce propos, on se rappellera non sans ironie qu'au tout début du *18 brumaire de Louis Bonaparte* (1851), à la différence de Constant qui prend au sérieux la référence

9. N. MACHIAVEL, *Première décade de Tite-Live*, II, 2.

10. J.-J. ROUSSEAU, Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs, dans *Du contrat social et autres textes politiques*, Paris, Garnier, «Classiques Garnier», 1975, p. 14. B. CONSTANT signale ce que Rousseau doit ici à MONTESQUIEU (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, 1814, dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques, op. cit.*, p. 185 n.; cf. également dans le même recueil *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819, p. 504).

11. J.-J. ROUSSEAU, dans *Du contrat social et autres textes politiques, op. cit.*, ch. 2, p. 343.

12. SAINT-JUST, *Frammenti sulle istituzioni repubblicane*, A. SOBOUL (éd.), Torino, Einaudi, 1952, p. 49: «un gouvernement républicain a la vertu pour principe, sinon la terreur», cité par Miguel ABENSOUR, dans F. CHATELET, O. DUHAMEL, É. PISIER (éds.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, «Quadrige», 1986, 2001, p. 1010.

révolutionnaire à l'Antique, Marx fait de la «République romaine» un simple «costume» dans lequel se «drapait» la Révolution, alors même qu'elle s'occupait de «créer quelque chose de tout à fait nouveau», à savoir une société et un État bourgeois, dont Marx érige explicitement Constant en l'un des soutiens. L'enthousiasme pour l'Antiquité, en tous cas, perdurera jusque dans le jeu de mots d'Hannah Arendt, envisageant comme vie «idiote» et de privation le *bios idiotès*, la «vie privée»: «Le domaine public, écrit-elle à propos de l'Antiquité grecque, était réservé à l'individualité; c'était le seul qui permettait à l'homme de montrer ce qu'il était réellement, ce qu'il avait d'irremplaçable»¹³.

Dans tout cela, on doit donc à Benjamin Constant la thématization libérale de l'opposition entre les anciens et les modernes, et tout d'abord, la distinction entre deux libertés: «L'une est la liberté dont l'exercice est si cher aux peuples anciens; l'autre celle dont la jouissance est particulièrement précieuse aux nations modernes»¹⁴. Voici comment Constant décrit la liberté des modernes: «C'est pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de n'être ni 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 [...]. C'est pour chacun le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer de ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours et ses heures [...]. Enfin, c'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration du gouvernement [...]»¹⁵. Voici maintenant la description de la liberté des anciens: «Celle-ci consistait à exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté tout entière, à délibérer, sur la place publique, de la guerre et de la paix, à conclure avec les étrangers des traités d'alliance, à voter les lois, à prononcer les jugements [...]; mais en même temps que c'était là ce que les anciens nommaient liberté, ils admettaient, comme compatible avec cette liberté collective, l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble. Vous ne trouverez chez eux presque aucune des jouissances que nous venons de voir faisant partie de la liberté chez les modernes. Toutes les actions privées sont soumises à une surveillance sévère. Rien n'est accordé à l'indépendance individuelle, ni sous le rapport des opinions, ni sous celui de l'industrie, ni surtout sous le rapport de la religion»¹⁶.

13. H. ARENDT, *The Human Condition*, 1958, trad. fr. *Condition de l'homme moderne*, 1961, Plon, «Agora», 1983, pp. 76, 80.

14. B. CONSTANT, De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques*, op. cit., p. 493.

15. *Ibid.*, pp. 494-495.

16. *Ibid.*, p. 495.

Constant tire ainsi le bilan de cette comparaison (qui n'est d'ailleurs pas en tous points favorable aux modernes): «Ainsi chez les anciens, l'individu souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans les rapports privés. [...] Chez les modernes, au contraire, l'individu indépendant dans la vie privée n'est, même dans les États les plus libres, souverain qu'en apparence»¹⁷. Deux facteurs en particulier jouent un rôle dans la détermination de cette opposition. Le premier est la taille respective des États; des cités antiques suffisamment petites rendent possible l'exercice direct de la souveraineté populaire, tandis que la taille des États modernes requiert la pratique de la représentation: «Le républicain le plus obscur de Rome et de Sparte était une puissance. Il n'en est pas de même du simple citoyen de la Grande-Bretagne ou des États-Unis»¹⁸. Le «républicain» antique peut ainsi goûter aux «jouissances du pouvoir», lequel devient «fictif» dans le système moderne de la représentation et ne suscite plus qu'un «plaisir de réflexion»¹⁹; «perdu dans le multitude, l'individu [aujourd'hui] n'aperçoit presque jamais l'influence qu'il exerce», alors que les anciens «étaient disposés à faire beaucoup de sacrifices pour la conservation de leurs droits politiques et de leur part dans l'administration de l'État»²⁰. Second facteur: nous vivons à une époque «où le commerce remplace la guerre»; celui-là constituant désormais «l'état ordinaire, le but unique, la tendance universelle, la vie véritable des nations», et ne laissant plus comme faisait la guerre des «intervalles d'inactivité» permettant de se consacrer à «l'exercice perpétuel des droits politiques, la discussion journalière des affaires de l'État»; de telles activités, selon Constant, n'offriraient plus «que trouble et fatigue aux nations modernes», en lesquelles l'activité commerciale suscite en revanche un «vif amour pour l'indépendance individuelle»²¹.

Chacun des deux systèmes offre une contrepartie négative:

«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»²².

17. *Ibid.*, p. 496.

18. *Ibid.*, p. 499.

19. IDEM, De l'esprit de conquête et de l'usurpation, dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques, op. cit.*, p. 184.

20. IDEM, De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques, op. cit.*, p. 501.

21. *Ibid.*, pp. 498-499.

22. *Ibid.*, pp. 512-513.

De là, la liberté politique étant tout de même «le plus énergique, le plus puissant moyen» du «perfectionnement» auquel «notre destin nous appelle»²³, l'aspiration un peu vaine à une synthèse: «Loin donc, Messieurs, de renoncer à aucune des deux espèces de libertés dont je vous ai parlé, il faut, je l'ai démontré, apprendre à les combiner l'une avec l'autre»²⁴.

Si la perspective de l'effectuation réelle d'une telle synthèse existait, cette dernière devrait en tout cas différer, dans l'esprit de Constant, de la confusion caractéristique des pensées de Rousseau, de Mably ou en général de la Révolution. En effet, «la liberté qu'on a présentée aux hommes à la fin du siècle dernier était empruntée des républiques anciennes»²⁵; «[...] faute d'avoir aperçu ces différences, des hommes bien attentionnés avaient causé des maux infinis durant notre longue et orageuse révolution». «À Dieu ne plaise que je leur adresse des reproches trop sévères», ajoute Constant qui concède qu'«on ne saurait lire les belles pages de l'antiquité [...] sans ressentir je ne sais quelle émotion d'un genre particulier, que ne fait éprouver rien de ce qui est moderne»²⁶. Bel hommage rendu à l'adversaire. Il n'empêche: «Les hommes qui se trouvèrent portés par le flot des événements à la tête de notre révolution, étaient par une suite nécessaire de l'éducation qu'ils avaient reçue, nourris des opinions antiques et devenues fausses, qu'avaient mises en honneur les philosophes dont j'ai parlé»²⁷. Alors: «Les partisans de la liberté antique devinrent furieux de ce que les modernes ne voulaient pas être libres, suivant leur méthode. Ils redoublèrent de vexations, le peuple redoubla de résistance, et les crimes succédèrent aux erreurs»²⁸.

L'opposition politique des anciens et des modernes a de beaux jours devant elle: elle a même retrouvé vigueur au cours des dernières décennies. Elle se trouve au cœur de la distinction opérée par Léo Strauss entre droit naturel classique et droit naturel moderne, dans *Natural Right and History* (1953), ou encore habite la critique de la dislocation du langage moral contemporain par MacIntyre, qui en rend partiellement responsables les Lumières, et sa tentative de réhabilitation de la problématique de la vertu, dans la perspective de la téléologie aristotélicienne. Laissons de côté des approches parfois qualifiées de néo-aristotéliciennes, pour nous en tenir à la question plus restreinte de la liberté, et à celle du caractère plus ou moins individualiste de

23. *Ibid.*, p. 513.

24. *Ibid.*, p. 514.

25. IDEM, De l'esprit de conquête et de l'usurpation, dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques, op. cit.*, p. 182.

26. IDEM, De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques, op. cit.*, p. 502.

27. *Ibid.*, p. 505.

28. IDEM, De l'esprit de conquête et de l'usurpation, dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques, op. cit.*, p. 191.

la conception qu'on s'en fait. Sur ce point, l'ouvrage jadis influent de l'historien Fustel de Coulanges, *La cité antique*, paru en 1867, dont l'idée directrice, non reprise de Constant, est que le fondement de la cité antique, «constituée comme une Église», est religieux, constitue une référence obligée. L'analyse de Fustel de Coulanges rejoint pourtant celle de Benjamin Constant lorsqu'il estime que la cité antique exerçait sur tous ses membres un «empire absolu», et que: «C'est donc une erreur singulière entre toutes les erreurs humaines que d'avoir cru que dans les cités anciennes l'homme jouissait de la liberté. Il n'en avait même pas l'idée». Fustel de Coulanges, qui implique au passage Platon et Aristote dans l'énoncé de cette thèse sur l'autoritarisme antique, ne distingue même plus entre deux libertés: il passe directement de l'assertion: «la liberté individuelle ne pouvait pas exister» à cette autre plus radicale: l'homme de l'antiquité n'avait «même pas l'idée» de la liberté, la «vraie liberté» n'étant autre que la liberté individuelle²⁹.

À la postérité de l'opposition mise en place par Constant appartient encore la distinction opérée par Isaiah Berlin, entre ce qu'il appelle des «sens» «négatif» et «positif» de la liberté. Cette distinction, établie en 1958 et liée à des thèses qu'un critique a jugées «souvent fragiles, naïves et peu cohérentes»³⁰, a été très discutée³¹; elle est considérée comme fondatrice pour les discussions du dernier demi-siècle en philosophie politique, dans une perspective libérale.

La notion de liberté négative³² est assez claire: c'est celle de l'absence d'interférence humaine intentionnelle rencontrée sur une trajectoire individuelle, et elle entend répondre à la question de la place laissée à l'action et à l'identité individuelles. La notion de liberté positive est plus difficile à cerner, d'autant qu'il s'agit en grande partie de la récuser: elle répond davantage à la

29. F. de COULANGES, *La cité antique*, Paris, Hachette, 1963, pp. 265 et 269.

30. J.-F. SPITZ, *La liberté politique*, op. cit., p. 83.

31. Mentionnons G. C. MACCALLUM Jr, *Negative and Positive Freedom*, 1967, repris dans P. LASLETT et alii (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 4th Series, Oxford, Blackwell, 1972, pp. 174-193; C. B. MACPHERSON, *Berlin's Division of Liberty*, dans *Democratic Theory: Essays on Retrieval*, Oxford, Clarendon, 1973, pp. 95-119; Q. SKINNER, *The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives*, dans R. RORTY et alii (edd.), *Philosophy in History: Essays in the Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge UP, 1984, pp. 193-221; C. TAYLOR, *What's Wrong with Negative Liberty*, dans A. RYAN (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford UP, 1979, pp. 175-193 (trad. fr. dans C. TAYLOR, *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, pp. 255-283).

32. S'agissant des origines de cette notion, on renvoie parfois à J. BENTHAM dans une *Lettre à Lind*: «je vous ai fait part d'une sorte de découverte selon laquelle l'idée de liberté ne comportait rien de positif, qu'elle était simplement négative et que je la définissais par suite en termes d'«absence de restrictions»» (cité après D. LONG par P. PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, 1997, trad. fr. *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard «NRF Essais», 2004, p. 67).

question du fondement de l'autorité et à une préoccupation pour la maîtrise de soi. Prolongeant la distinction opérée par Constant, Berlin rattache la recherche de la liberté positive à l'Antiquité, et fait de la recherche de la liberté négative la recherche vraiment digne d'être poursuivie à notre époque de pluralisme, mais méconnue des anciens: «Dans l'Antiquité, explique Isaiah Berlin, le concept de liberté individuelle n'était pas explicitement posé comme un idéal politique [...]. [...] la notion de droits individuels était absente des conceptions juridiques des Grecs et des Romains [...]. L'idée que la vie privée, le domaine des relations interpersonnelles, sont sacrés de droit découle d'une conception de la liberté qui, malgré de profondes racines religieuses, ne remonte, sous une forme développée, guère plus loin que la Renaissance ou la Réforme»³³.

Le républicanisme

Depuis plus d'une trentaine d'années, la discussion a pris un nouveau tour. La pensée libérale a pu faire la démonstration de sa force: si la liberté individuelle, envisagée comme préservation vis-à-vis des interférences, est un bien, et elle est souvent considérée comme telle par les particuliers, alors chacun est porté à admettre qu'il convient de la prémunir par l'État de l'action agressive des autres libertés individuelles, tout en la protégeant elle-même de l'intervention étatique par les dispositifs appropriés (constitution garantissant les libertés, séparation des pouvoirs, etc.). En sens inverse, l'individualisme libéral s'expose cependant à de très nombreuses critiques: on peut lui reprocher de reposer sur la fiction d'un individualisme originel humain (ce que Marx appelait des «robinsonnades»); de rendre vaine les discussions qu'il autorise, puisque se trouve par principe refusé tout arbitrage autre qu'éventuellement quantitatif sur les valeurs, objets de débat; de ne pas proposer de protection suffisante contre le désintérêt des citoyens envers la politique, occupés qu'ils seront au *business* et aux loisirs, ouvrant ainsi la voie à l'émergence de nouvelles formes de tyrannie; ou de poser dogmatiquement qu'il ne faut pas s'occuper du bien commun au-delà de la préservation de la sécurité, ni du lien social, ni se soucier ensemble du bien de chacun au travail, dans ses revenus, sa santé ou l'éducation qu'il reçoit – sinon par goût.

La valeur de la liberté comme préservation des interférences conduit la conscience contemporaine à se montrer hostile à tout projet politique jugé liberticide, d'où la force de l'idéologie libérale. Le libéralisme s'expose cependant à des critiques tellement évidentes qu'il ne peut parvenir à lui seul

33. I. BERLIN, Deux conceptions de la liberté (1958), repris traduit dans *Éloge de la liberté*, Paris, Calman-Lévy, 1988, pp. 171 et 178.

à occuper l'intégralité de l'horizon politique, au détriment de toute autre perspective. Prendre en considération les critiques légitimes auxquelles ses travers exposent le libéralisme, sans pour autant encourager quelque menace que ce soit à l'endroit des libertés individuelles, c'est en somme le projet mesuré, parfois craintif dans son expression tant l'adversaire est de taille, auquel a répondu le regain du «républicanisme», sous l'impulsion de travaux tels que ceux de J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien*³⁴, de Quentin Skinner, dans *Des fondements de la politique moderne*³⁵ et *La liberté avant le libéralisme*³⁶, ou de Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*³⁷.

Pocock définit ainsi³⁸ le noyau dur du libéralisme, qu'il s'agirait pour lui de dépasser: «[...] individualisme, théorie des droits naturels, thème de l'origine contractuelle de la société civile, fiction de l'état de nature, récusation de la fonction éthique de l'existence politique dans l'accomplissement de l'humanité de l'homme, indifférence à la vertu collective, privatisation et réorientation de la définition de l'excellence humaine vers la politesse dans les rapports privés et l'honnêteté dans les échanges; enfin réduction du politique au juridique et redéfinition de l'État comme instance neutre d'arbitrage entre les intérêts. Dans une telle philosophie [...] la liberté se définit moins par la participation égale des citoyens à l'instauration et à la préservation d'un ordre juste que par la protection qu'une loi stable et consentie offre aux droits individuels attachés à la personne humaine [...]».

Par opposition à cette pensée libérale, mais aussi à son contraire, organisiste et autoritaire, que Constant aurait décrit comme attachement à un idéal archaïque, Pettit s'affirme à la recherche d'une philosophie «qui soit à la fois anticollectiviste et antiatomiste»³⁹, philosophie, selon lui, somme toute moins opposée au libéralisme qu'au libertarianisme⁴⁰; une philosophie qui ne rechercherait pas seulement à éviter les interférences réelles, mais aussi les interférences possibles liées aux diverses formes de «domination», et ac-

34. J. G. A. POCOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton U.P., 1975, trad. fr. L. Borot, *Le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997.

35. Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge U.P., 1978 (2 vols.), trad. fr. *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.

36. IDEM, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge U.P., 1998, trad. fr. *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, «Liber», 2000.

37. P. PETTIT, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit.

38. J. G. A. POCOCK, *Le moment machiavélien*, op. cit., pp. VII-VIII.

39. P. PETTIT, *Républicanisme*, op. cit., p. 9 de la préface à la traduction française, où PETTIT renvoie à son *The Common Mind*, New York, Oxford U.P., 1993.

40. *Ibid.*, p. 28.

cepterait cependant les interférences non arbitraires de la loi; qui se soucierait, en outre, de la «civilité»⁴¹.

Nous n'entendons pas traiter davantage ici du républicanisme, sinon pour observer que la façon dont celui-ci envisage un dépassement du libéralisme par le haut montre que s'inspirer des anciens, dans le paysage récent de la philosophie politique, ne se trouve ici plus perçu comme une manifestation d'archaïsme, mais plutôt de modernité, moyennant une renaissance. Pocock peut ainsi écrire que son livre «vient de raconter une partie de l'histoire de la renaissance, dans l'Occident moderne, de l'idéal antique de l'homme politique (le ζῶον πολιτικόν d'Aristote [...])»⁴², et Pettit, pour qui la pensée néo-républicaine est du reste d'inspiration romaine⁴³ et non pas athénienne⁴⁴, estimer qu'à Rome déjà, on se souciait de la liberté négative⁴⁵.

Les travaux de Pocock ont aidé à redécouvrir, dans l'histoire politique de l'Italie de l'humanisme civique, dans celle de la Grande-Bretagne aux XVII^e-XVIII^e siècles, dans celle encore de la nouvelle Amérique (mais pas dans celle de la France, que la Terreur n'en finit pas de rendre peu recommandable), la présence forte d'une tradition républicaine, elle-même inspirée par l'exemple antique, particulièrement celui de la République romaine transmis par Cicéron ou des historiens tels que Polybe (208-126) et Tite Live (59-17); la tradition républicaine puise à cette inspiration antique dans son projet de réhabilitation de l'*homo politicus*, opposé au seul *homo mercator* qu'idolâtrèrent les temps modernes. Pettit démarque ainsi⁴⁶ les anciens que revendique le néo-républicanisme des anciens de Benjamin Constant: «Contrairement aux idées reçues, la conception de la liberté adoptée par la longue tradition républicaine n'est pas la conception positive; en particulier, cette tradition n'a pas adopté la conception de la liberté comme maîtrise de soi démocratique que Benjamin Constant décrit comme la liberté des Anciens».

Corrélatrice de cette renaissance, dans la philosophie politique contemporaine, de l'idéal antique républicain, est l'idée que le libéralisme avait intérêt à se donner pour frère ennemi un épouvantail: l'idéal politique, réputé héritier de l'Antiquité, d'un holisme autoritaire, responsable non seulement de la terreur révolutionnaire mais aussi, au siècle passé, des excès d'un socialisme totalitaire entraînant dans l'opprobre les socialismes modérés. De ce point de vue, il faudrait voir l'opposition des anciens et des modernes inau-

41. *Ibid.*, ch. VIII.

42. J. G. A. POCK, *Le moment machiavélien*, *op. cit.*, p. 568.

43. P. PETTIT, *Républicanisme*, *op. cit.*, pp. 38 et 380.

44. Ceci contre M. J. SANDEL, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard, Harvard UP, 1996. Cf. P. PETTIT, Reworking Sandel's republicanism, *Journal of Philosophy*, 95, 1998, pp. 73-96.

45. P. PETTIT, *Républicanisme*, *op. cit.*, pp. 47-48.

46. *Ibid.*, p. 363.

gurée par Constant et poussée en avant par Berlin comme constituant un piège, destiné à ne donner comme autre au libéralisme qu'un adversaire répugnant et vaincu d'avance. La conviction républicaniste est qu'il faut échapper à ce piège, et qu'on peut éviter de se rallier au libéralisme tout en s'abstenant avantageusement de renier la référence à l'Antiquité (d'où, parfois, l'idée d'une troisième sorte de liberté, telle la non-domination de Pettit). En montrant qu'en dépit de son refoulement, le républicanisme a été bien vivant dès les débuts de la pensée politique de l'époque moderne, et qu'il porte en germe un dépassement du libéralisme, affranchi de tout risque liberticide dans la société «post-vertueuse»⁴⁷, les néo-républicains font en somme de la référence à l'antique un élément dynamique constitutif de ce qu'il y a de plus moderne dans la modernité. La liberté des anciens partiellement réinterprétée cesse d'être l'autre de la liberté des modernes, ou sa part d'archaïsme, tandis que l'archaïsme vient alors affecter davantage les espoirs naïfs placés dans le développement des affaires et du commerce.

Le méli-mélo de l'ancien et du moderne

L'opposition libérale entre liberté des anciens et liberté des modernes est sans doute éclairante et d'une certaine fécondité, mais outre qu'elle peut sembler constituer un piège politique, nous venons de le voir, elle se heurte à des objections de principe.

Tout d'abord cette description comparative présuppose une certaine unité de l'Antiquité; or, il y a loin du monde héroïque d'Homère, qui n'a cessé de nourrir l'imaginaire hellénique, à la République romaine, en passant par les cités grecques. Cette variété est d'ailleurs reconnue par Constant, lorsqu'il souligne la différence déjà entre Athènes et Sparte. Selon Benjamin Constant, «toutes les républiques grecques, *si nous exceptons Athènes*, soumettaient les individus à une juridiction sociale presque illimitée»⁴⁸. Il y aurait ainsi un fait marginal, «athénien», excusez du peu, car «de tous les États anciens, Athènes est celui qui a le plus ressemblé aux modernes»⁴⁹. Constant est cohérent lorsqu'il explique cette ressemblance par une activité commerciale d'Athènes – que Platon et Aristote, du reste, ne goûtaient guère: «Athènes était de toutes les républiques grecques presque la plus commerçante, aussi accordait-elle à ses citoyens infiniment plus de liberté individuelle que Rome et que Sparte. Si je pouvais entrer dans les détails historiques, je vous ferais voir que le commerce a fait disparaître de chez les Athéniens plusieurs des

47. J. G. A. POCKOCK, *Le moment machiavélien*, op. cit., p. 554.

48. B. CONSTANT, De l'esprit de conquête et de l'usurpation, dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques*, op. cit., p. 183 (les italiques sont nôtres).

49. IDEM, De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques*, op. cit., p. 496.

différences qui distinguent les peuples anciens des peuples modernes». Et avec enthousiasme: «observez combien leurs mœurs ressemblaient aux nôtres»⁵⁰. Ainsi Athènes était-elle moderne chez les anciens, de l'aveu même du promoteur de l'opposition entre la liberté des anciens et celle des modernes, dont il est clair que, nourri sans doute de la lecture de Platon et d'Aristote, il pense l'ancien surtout à partir du Spartiate.

On produit une seconde objection de principe en appliquant ce qui vient d'être dit au monde moderne, qui a connu lui-même bien des manifestations d'autoritarisme et même de totalitarisme – monde par ailleurs considérablement plus vaste dans l'espace, et à propos duquel se pose inévitablement la question du *terminus ad quem*. Si l'attachement aux libertés individuelles et parfois, sous diverses formes, un certain recul du politique peuvent apparaître comme des caractéristiques du monde moderne, ce recul étant maintenant hâté par le poids toujours plus grand de l'activité économique et financière, les échanges internationaux, des tendances au désinvestissement de l'État, l'homme moderne ou contemporain n'en apparaît pas moins à certains égards comme ultra-politisé, et les administrations fiscales, policières et militaires, dont les fichiers s'informatisent et se croisent, n'ont jamais été dotées de techniques aussi puissantes; dans le monde moderne ou contemporain, l'État s'est souvent mêlé d'économie, quand les pays ne viraient pas à la dictature d'un parti unique.

En troisième lieu, on ne doit pas sous-estimer la capacité de la conscience moderne à s'illusionner sur son propre compte de même que sur celui des anciens. Ainsi, la thèse de Constant (contemporain pourtant de Bonaparte), largement inspirée de Montesquieu⁵¹, selon laquelle, dans le monde moderne, le commerce remplace la guerre, si elle n'est pas dénuée de toute pertinence, n'est pas empiriquement irréfutable.

Si ces objections de principe ont quelque justification, et il nous semble que c'est le cas, il doit être possible de venir au secours des Grecs anciens, gravement accusés d'avoir en somme cultivé le politique au point d'en être liberticides (les Romains, on l'a vu, ne manquent pour leur part pas de défenseurs dans le milieu du républicanisme)⁵².

Une approche consiste à regarder de près la réalité politique antique, en s'abstenant de poser en principe que le politique que cultivent les cités grecques quand elles promeuvent explicitement des valeurs de liberté et

50. *Ibid.*, p. 500.

51. C. de Segondat de MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, livre XX, ch. 2.

52. Sur le propos des deux pages qui suivent, nous nous permettons de renvoyer à R. LEFEBVRE, Le statut de l'individu dans la cité antique, dans E. Moutsopoulos, M. Protopapas-Marneli (eds.), *The Notion of Citizenship in Ancient Greek Philosophy*, Athènes, 2009, pp. 11-26, dont nous reprenons quelques formulations.

d'égalité dans le rapport à la loi s'affirme nécessairement au détriment des libertés individuelles: après tout, on ne voit pas en vertu de quelle incompatibilité essentielle l'épanouissement de l'individu ne pourrait pas passer par de bonnes institutions et par la participation à l'exercice du pouvoir. Si les Athéniens ont mis à mort Socrate dans une période de crise morale, à Athènes, ainsi que le disait Démosthène⁵³, il était permis de louer même la constitution des Spartiates, et comme on l'a souvent fait observer, Platon n'était pas inquiet quand il critiquait sévèrement le régime démocratique. Toujours au témoignage de Démosthène, et à défaut sans doute d'une notion bien établie de société civile, la distinction entre domaine public et domaine privé a cours en Grèce⁵⁴. Selon Mogens Hansen, Athènes interdisait l'exécution sans procès, la torture, garantissait la protection du domicile et des biens, la liberté d'expression, le droit d'attaquer les magistrats, etc.⁵⁵. Il ne faut donc sans doute pas exagérer quand on affirme que l'Antiquité ne connaissait pas la protection des droits individuels, même si nous sommes évidemment loin de toute proclamation des droits de l'homme et du citoyen. Une idée générale semble pouvoir être retenue: les Grecs ont peut-être, comme le montraient Meier et Finley, inventé le politique⁵⁶, dont ils ont sans doute une puissante et intense expérience, mais ils n'en ont pas forcément démesurément agrandi le champ. Si le risque et même le choix permanents de la guerre contraignent à la solidarité, contrairement à ce qu'on a pu dire l'État semble souvent ne se soucier beaucoup ni d'économie, ni du lien entre les particuliers, ni de ce que pensent les uns et les autres, et il n'a guère sa place dans les foyers. Selon Aristote, on ne voit qu'à Sparte et dans un petit nombre de cités la législation s'occuper de l'éducation ou du genre de vie des citoyens: ailleurs, chacun vit comme il l'entend, en dictant sa loi, comme font les Cyclopes, à ses enfants et à sa femme⁵⁷.

On pourrait tenter de secourir les anciens par une seconde approche: l'invocation des mânes de Platon et d'Aristote. Hélas, ce serait cette fois apporter de l'eau au moulin de Benjamin Constant. Le fait est que Platon entend dissoudre l'intérêt individuel dans l'intérêt commun, et au-delà, dans le bien cosmique, sans répugner à la censure, à la propagande et à la mise à

53. DÉMOSTHÈNE, *Contre Leptine*, 20, 105-108.

54. IDEM, *Contre Timocrate*, 24, 192.

55. M. HANSEN, *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, 1998, trad. fr. *Polis et Cité-État. Un concept antique et son équivalent moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, pp. 137-140.

56. C. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a. M., 1980, trad. fr. *La naissance du politique*, Paris, Gallimard, «NRF Essais», 1995; M. FINLEY, *Politics in the Ancient World*, 1983, trad. fr. *L'invention de la politique: Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris, Flammarion, 1985.

57. ARISTOTE, *EN*, X, 10, 1180 a 25.



mort des impies. Dans cette recherche de l'unité, même la vie des dirigeants politiques semble manquer d'attrait. On peut envisager de plaider le dossier, mais il faudrait aller chercher profond. Le cas d'Aristote est sans doute un peu plus complexe, mais il est clair que le Stagirite se désintéresse du sort des femmes, des non-Grecs et des travailleurs manuels en les jugeant incapables de bonheur, jugeant des autres hommes que l'État leur est organiquement antérieur. Selon la fin de *Politique*, VIII, 1: «il n'est pas exact de penser qu'un citoyen s'appartient à lui-même: en réalité tous appartiennent à l'État, car chaque citoyen est une partie de l'État et le soin de chaque partie est naturellement orienté vers le soin du tout. À cet égard, les Lacédémoniens ne sauraient mériter que des éloges». Aristote dénonce la chrématistique et malgré des nuances⁵⁸, il n'est parfois pas moins dirigiste que Platon en matière d'éducation, comme lorsqu'il écrit que celle-ci «doit nécessairement être une et identique pour tous», et ne pas relever de l'initiative des particuliers⁵⁹. En sens inverse, il est juste de mentionner la conception de la cité comme ordonnée à la recherche du bonheur, y compris celui de ses membres pris séparément⁶⁰, la défense de la propriété privée et de l'amour-propre entreprise contre Platon au livre II de la *Politique*, ou encore l'assertion selon laquelle nul ne voudrait vivre en étant quelqu'un d'autre⁶¹. Dans l'ensemble, il serait tout de même difficile d'éviter de faire d'Aristote un ancien, au sens de Constant.

Cette évocation rapide des pensées politiques de Platon et d'Aristote nous fournit une de nos remarques de conclusion: la cité antique qui ne laisse que peu de place à la liberté, c'est la spartiate, mais c'est aussi en grande partie celle de Platon, et celle d'Aristote dans les deux derniers livres de la *Politique*. Ce sont donc ces géants de l'histoire de la philosophie qui seraient particulièrement «anciens», pas nécessairement la pensée politique qui leur est contemporaine. L'idée, par exemple, selon laquelle le bien est objectif, unique ou hiérarchisé, jugée insupportable par les libéraux mais appréciée des néo-aristotéliens, semble ainsi devoir davantage à Platon, voire à Aristote, qu'à Athènes, ses citoyens et ses dirigeants. Comme le notait déjà Polybe⁶², la cité de Platon n'est toutefois pas homologuée parmi les cités réelles.

Cela dit, la philosophie grecque, ce n'est pas seulement Platon et Aristote, c'est également l'incivisme cynique; après le déclin de la cité, le retrait hédoniste épicurien et déjà cyrénaïque de la politique, ou encore le cosmopolitisme stoïcien. C'est tout d'abord, lorsqu'au V^e siècle avant J.C., la philoso-

58. Cf. *ibid.*, 1180 b 7, où Aristote fait au contraire l'éloge de l'éducation privée.

59. IDEM, *Politique*, VIII, 1, 1337 a 22.

60. *Ibid.*, III, 6, 1278 b 15-25.

61. IDEM, *EN*, IX, 1166 a 19.

62. POLYBE, *Histoire*, VII, 47.



phie se tourne vers les affaires humaines, la pratique socratique d'une discussion hypercritique et à certains égards apolitique. C'est aussi les sophistes, et notamment le relativisme de Protagoras, déjà moderne, si l'on doit en croire Constant («nous n'avons presque sur rien qu'une conviction molle et flottante»)⁶³, aussi bien que MacIntyre (sur l'absence de tout «moyen rationnel de parvenir à un accord moral dans notre culture»)⁶⁴; ou une théorie de l'origine de la société politique qui l'envisage comme artifice postérieur à l'effort individuel naturel afin d'assurer sa subsistance et sa sécurité, puis à la constitution du lien social; à l'héritage sophistique appartient même un certain contractualisme, comme chez Lycophron; qu'un dispositif politique jugé conventionnel soit apprécié pour la protection qu'il assure à l'individu, ou blâmé au motif qu'il porterait atteinte aux intérêts individuels naturels, comme chez Hippias pour qui, au témoignage du *Protagoras*, 337 c «la loi n'est qu'un tyran pour les hommes et fait maintes fois violence à la nature», dans tous les cas, nous voyons ces visiteurs étrangers manifester leur intérêt pour le sort de l'individu, et parfois nous les voyons sortir l'individu du cadre étroit de l'État pour le resituer dans le règne de la nature et dans l'ensemble de l'humanité.

Voici donc la deuxième remarque de conclusion. De même que les anciens, selon certains, sont à l'origine d'une tradition autoritaire et holiste, dont la reprise acritique serait venue polluer la modernité lors de la Révolution française, l'individualisme libéral, modernité des modernités, peut être envisagé à son tour comme une tradition plongeant des racines dans l'Antiquité et plus spécialement à Athènes, où furent vivants tout à la fois l'esprit aristocratique et l'esprit démocratique. C'est ce que suggère MacIntyre, lorsqu'il écrit: «Et tout comme les traditions les plus anciennes sont capables de survivre au sein de la modernité libérale, pour la simple raison qu'elles sont l'expression de traits de la vie humaine et de modes de relations humaines qui peuvent apparaître dans des formes culturelles et sociales très différentes, de même le libéralisme moderne a eu des précurseurs dans des cultures antérieures, notamment [...] dans certains aspects de la pensée et de la pratique politiques grecques rejetés par Socrate, par Platon et par Aristote, mais défendus entre autres par certains sophistes»⁶⁵. Ainsi, dans l'usage de l'opposition entre les anciens et les modernes, il faut avant tout éviter le simplisme.

63. B. CONSTANT, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814), dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques*, op. cit., p. 185.

64. A. MACINTYRE, *After Virtue*, trad. fr. *Après la vertu*, Paris, PUF, «Léviathan», 1997, p. 9.

65. IDEM, *Whose Justice? Whose Rationality?*, 1988, trad. fr. *Quelle justice? Quelle rationalité?*, Paris, PUF, «Léviathan», 1993, p. 422. MacIntyre renvoie en note à E. A. HAVELOCK, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, Yale U.P., 1957.



Si les continuateurs libéraux de Constant ont raison, la modernité de la modernité comporte un certain rejet de la démocratie active et même de l'État, du bien et du bien commun, ou encore de la recherche de la vertu: tout cela, ce serait de l'ancien dans le moderne. Mais si MacIntyre est dans le vrai, le libéralisme a aussi des racines anciennes. À chacun ses anciens, par conséquent, et sa lecture des anciens. Peut-être certains jugeront-ils que les libéraux restent animés parfois par l'esprit de Calliclès, bien qu'il ne soit certes pas un «bourgeois». Nous le citons évoquant, dans le *Gorgias*⁶⁶ de Platon, les hommes de forte nature: «Ce sont des hommes qui peuvent jouir de leurs biens, sans que personne y fasse obstacle, et ils se mettraient eux-mêmes un maître sur le dos, en supportant les lois, les formules et les blâmes de la masse des hommes! [...] Écoute, Socrate, tu prétends que tu poursuis la vérité, eh bien, voici la vérité; si la facilité de la vie, le dérèglement, la liberté de faire ce qu'on veut demeurent dans l'impunité, ils font l'excellence et le bonheur. Tout le reste, ce ne sont que des manières, des conventions, faites par les hommes, à l'encontre de la nature».

Le callicléisme constitue-t-il donc le plus moderne de la modernité ou au contraire un archaïsme? Ce que voyons en tous cas, c'est que la référence aux anciens est prégnante dans le discours de la philosophie politique jusqu'à aujourd'hui, que traiter de la liberté des anciens revient le plus souvent à user d'une notion moderne polymorphe, dans la perspective de polémiques et de conflits strictement modernes ou contemporains, et que l'opposition entre liberté des anciens et liberté des modernes est plus que tout idéologique.

R. LEFEBVRE
(Rennes)

66. PLATON, *Gorgias*, 492 b-c (trad. M. Canto).

**ΑΡΧΑΪΣΜΟΣ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ:
Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΤΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Υπό την ώθηση του Benjamin Constant που αντιπαραβάλλει την έννοια της ελευθερίας των αρχαίων προς την ελευθερία των σύγχρονων προς όφελος της δεύτερης, ή οποία κατέληξε στον στοχασμό του Isaiah Berlin να αποκαλείται «αρνητική ελευθερία», η ελευθερία παράδοση απαξιώνει συγκεκριμένες πολιτικές τάσεις που θεωρεί ότι τροφοδοτούνται από μια «ενοχλητική» προσκόλληση σε αξίες της αρχαιότητας, εμφανείς, κατά την άποψη αυτή, κατά την περίοδο της Γαλλικής Έπανάστασης. Ο τρόπος αυτός της αντιπαραβολής του αρχαίου με το νέο, ο οποίος και συνδέεται με μια απλουστευμένη αναπαράσταση της κάθε εποχής, είναι κατά μεγάλο μέρος ιδεολογικός και λειτουργεί ως παγίδα. Η «δημοκρατικήζουσα» κριτική του φιλελευθερισμού τροφοδοτεί από μόνη της αναφορές στην αρχαιότητα, μάλλον στη ρωμαϊκή αυτή τη φορά, καταδεικνύει ότι μεταξύ του αρχαίου και του νεωτερικού οί ρόλοι είναι τόσο περισσότερο εναλλάξιμοι όσο περισσότερο ποικίλες είναι, στην πραγματικότητα, και οί ρίζες του αρχαίου είναι, και με τέτοιο τρόπο δέ που τις περισσότερες φορές δεν όμολογείται. Πηγή έμπνευσης ή μηχανισμός απώθησης ή αποτίμηση του αρχαίου, εν τούτοις, δεν ύπολείπεται της επικαιρότητας κατά τον σύγχρονο πολιτικό διάλογο, και έρχεται να προσθέσει στην αρχαία πραγματικότητα την πολλαπλότητα των αντιλήψεων που ό διάλογος αυτός παρουσιάζει στο πλαίσιο των καθαυτò συγχρόνων προκλήσεων.

René LEFEBVRE

(μτφρ. Μαρία Πρωτοπαπιά-Μαρνελη)

