

J.-T. DELOS

LE PROBLÈME DE CIVILISATION

LA NATION

II

LE NATIONALISME
ET L'ORDRE DE DROIT

ÉDITIONS DE L'ARBRE

Practs de l'hôte = ^{independant} personnel 156
at home
national: = dépenses 152
156

Il y a deux copies par page.
Reo. Fr: polaire, (au 11 national)
Fr: pas de l'at de l'at, au 11 national
Usage des l'at 23.
Volat = personification de l'at.
Libération: = composition des l'at's
publies avec les l'at's national
36.
Nationality: 36 ff.
Total the: can o'ite regr. l'uni
unil. 80, 139.
Journal de la Revue 112. Fr
...
Unanimité fait, au 11 national
...
L'at - l'at - l'at: 139;
Total l'at's au 11 national
l'at: 140
Personification: 145

J.-T. DELOS

*Professeur de Droit International Public à la Faculté Catholique
de Droit de Lille et à la Faculté des Sciences Sociales
de l'Université Laval, Québec.*

LE PROBLEME DE CIVILISATION

LA NATION

II

*LE NATIONALISME
ET L'ORDRE DE DROIT*

ÉDITIONS DE L'ARBRE
60 ouest, rue Saint-Jacques
Montréal

sans doute le continuera un jour. Nous essaierons de montrer, dans nos derniers chapitres, comment se fait le passage du régime d'État national au stade de l'organisation internationale ; indiquons ici parallèlement combien le régime d'État diffère du système féodal qui l'a précédé.

La féodalité apparaît aux regards des sociologues comme une décomposition de l'État qui entraîne celle des autres liens sociaux, tandis que le régime d'État reconstitue l'État, le dégage spécifiquement de la *société* qu'il régit, distingue la vie publique de la vie privée tant pour les citoyens que pour les institutions. Il se manifeste enfin essentiellement par la création d'un ordre de droit ou de légalité, objectif et général.

Par le vasselage, — qui est le premier élément caractéristique de la féodalité, — une personne, le *vassus*, se subordonne à une autre, le *senior*, elle lui jure fidélité et reçoit en échange sa protection. Le plus souvent, le vassal devient en même temps bénéficiaire : il reçoit une terre qu'il exploite moyennant redevances ou services. Ainsi s'établit un régime dans lequel un lien personnel se substitue au lien civique et politique disparu : c'est en devenant l'homme d'autrui qu'on s'assure une protection qu'on ne trouve plus dans un système juridique objectif et impersonnel et qu'on ne peut plus attendre du pouvoir central.

L'immunité, qui s'ajoute au vasselage et au bénéfice, attaque plus directement encore le pouvoir d'État : le roi fait abandon de ses droits souverains aux grands propriétaires du sol, qui rendent la justice et perçoivent

nale » du XIVE siècle avait eu ses légistes, ainsi la Révolution eut-elle les siens. Légistes, ses hommes le sont tous ; — jusqu'à Napoléon siégeant à la commission du Code Civil. Hommes de loi, et mâtinés de philosophie. Ils ont trouvé des termes juridiques pour exprimer les revendications nationales, tandis que les philosophes, les politiques et les publicistes tiraient de l'idée de souveraineté nationale un corps de doctrine et un programme d'action politiques. S'il est encore prématuré de parler d'un nationalisme, on en a cependant déjà plus que l'amorce. Né à l'abri du régime d'État, il se pose maintenant en face de lui, et on en peut noter les caractères distinctifs.

II

Les éléments du nationalisme libéral

Le plus apparent est sans doute son caractère politique. Cette Révolution qui revendique les droits de la nation, les consigne dans une *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, où le *national* est ignoré, où la nation n'apparaît que pour donner un support à la souveraineté étatique. Si ses émeutiers comme ses soldats se battent pour la Nation, si celle-ci est placée avant la Loi et le Roi, elle n'est cependant jamais définie et cette Révolution nationale semble n'avoir pas de conception spécifique de la nation.

C'est qu'elle n'en a pas besoin ; ou plutôt, elle croit en posséder une, et elle est politique. La nation qui se soulève est le corps de citoyens, dressé en face du pou-

voir qui le gouverne. Ce qui est en jeu, c'est l'exercice de la souveraineté, et non la sauvegarde d'une nationalité ou d'une culture. Le problème de l'origine du pouvoir, même quand il reçoit une solution nationale, reste un problème politique. Et ce problème domine cette nouvelle époque.

Par où l'on voit que la Révolution de 1789 continue la période d'ancien régime plus encore qu'elle n'innove. Comme nous l'avons reconnu, la formation de la nation et la reconstitution du régime d'État ont marché de pair, en s'aidant mutuellement. La nation s'est reconnue dans la royauté, la royauté a triomphé en prenant appui sur son peuple ; la monarchie a été « nationale » et la nation a adhéré à elle et lui a fourni à mesure sa substance politique. Si la Révolution de 1789 en vient à opposer la nation à la monarchie, si elle les met aux prises, jusqu'à ce point où la monarchie succombe, c'est parce qu'elle agite le problème de la souveraineté, c'est parce qu'elle prétend le résoudre et assurer l'unité politique de la Nation et de l'État.

C'est du reste un caractère de cette Révolution d'être politique avant tout, même quand elle prend l'aspect d'une révolution sociale. Elle abolit les privilèges féodaux, libère les biens et les échanges, permet à une nouvelle classe sociale, le Tiers-État, de prétendre devenir « Tout » après n'avoir été « rien » ; mais c'est au nom de l'égalité, de la liberté individuelle, des droits civiques qu'elle déclenche ces bouleversements sociaux. Quand Babeuf demandera

L'autonomie de la volonté s'applique à l'État comme elle s'applique à l'individu. La loi qu'édicte l'État est l'expression de sa volonté ; il est autonome, et son autonomie s'appelle souveraineté, car il n'a pas au-dessus de lui d'autre volonté impérante. À vrai dire, il est difficile de concilier l'autonomie de l'individu et celle de l'État, la souveraineté de l'un et celle de l'autre : Rousseau croira résoudre cette antinomie par le contrat social : chacun renonce librement à sa volonté pour constituer la Volonté générale. Ainsi est consacrée l'autonomie de la volonté individuelle dans l'état de nature, et celle de la Volonté générale après le contrat social.

L'autonomie de la volonté inspirera les institutions juridiques et le droit public du XIXe siècle ; mais, quelque forme que prenne le volontarisme, il conduit nécessairement à la personnification subjective de l'État ou de la société. Il faut bien, en effet, qu'une volonté appartienne à un sujet. Elle constitue elle-même un sujet. Les droits fondés sur l'autonomie de la volonté ne peuvent donc être conçus que comme des droits subjectifs ; ils manifestent la liberté d'un être, — homme ou État, — d'une personne douée de volonté. Il devient donc nécessaire de considérer l'État sous l'angle de la personnalité et de faire de la souveraineté un droit subjectif de la Personne-État. Dans un régime où le roi peut dire : l'État, c'est moi, la personne du prince et la personnalité de l'État ne se distinguent plus, et la Souveraineté s'exerce comme un même droit subjectif de l'un et de l'autre.

Dans un régime sans dynastie ou dans un régime où le roi règne mais ne gouverne pas, la personnalité de l'État demeure et on lui construit le support d'une personnalité subjective, puisque l'autorité et la souveraineté sont un pouvoir de vouloir.

Comment la conception de la nation eût-elle échappé à l'ambiance philosophique du XVIII^e siècle ? Elle en subit d'autant plus les effets qu'elle est plus politique qu'ethnique et qu'elle voit dans la nation la substance interne de l'État. « La souveraineté réside essentiellement dans la nation » : mais la souveraineté est un pouvoir de vouloir ; c'est la volonté nationale qui est souveraine, et ses attributs, comme ceux de toute volonté, sont la liberté et l'autonomie. La nation est personnifiée, au moins verbalement ; la souveraineté qu'elle possède est une propriété subjective et une source de droit. L'influence de Rousseau s'est ajoutée aux influences antérieures. « ...Comme il n'y a pas de droit sans sujet, on dote l'ensemble des signataires du Contrat social, titulaire du droit subjectif de souveraineté, de la personnalité juridique : c'est la nation. Le « moi commun », la « volonté générale » de Rousseau sont ainsi coulés dans le moule de la personnalité morale et on aboutit au principe de la souveraineté nationale... d'après lequel la souveraineté dans l'État est comme un droit subjectif appartenant à une personne juridique : la nation ¹. »

¹ P. Duez, *op. cit.*, 10'62-6.

sincère et après lui le XIXe siècle excella dans les études historiques.

Mais il faut remarquer que, fidèles sans doute à l'impulsion première, ces études ramenèrent l'attention des peuples vers leur propre passé. Le XIXe siècle est un grand siècle pour l'histoire, mais c'est l'histoire nationale qu'on écrit. Elle sera encore nationale, par son objet et par ses thèmes préférés, alors que ses méthodes seront devenues parfaitement objectives. Elle tourne à la connaissance de chaque peuple par lui-même et à sa glorification, plutôt qu'elle ne met en lumière et ne réveille dans la conscience les éléments communs qui nourrissent les cultures nationales et leur assurent l'homogénéité d'une même civilisation. Par leurs résultats positifs, qui sont considérables, les études historiques ont grandement contribué à accroître le sentiment du particularisme national, et par leur orientation elles ont parfois contrecarré la formation d'une conscience collective basée sur la communauté de culture et de civilisation, pourtant réelle, des nations entre elles. Elles ont contribué à vulgariser la notion, jamais définie, de droits historiques, et à ancrer au cœur des peuples le sentiment d'une originalité irremplaçable qu'ils transforment volontiers en signe d'élection divine.

Nous avons observé déjà ce phénomène : dans le second tiers du siècle, s'éveille l'idée d'une vocation providentielle et d'une mission historique propre à chaque nation. Nous n'y reviendrons pas. Mais il faut mainte-

chie, est si étroitement liée à la reconnaissance des droits et des libertés des nations que souvent on les identifie. La démocratie est alors un régime qui remet au peuple la source du pouvoir, la désignation des gouvernants, le contrôle de leurs actes. Mais ce peuple qui forme le corps politique de l'État, on le confond avec la nation. Ainsi la démocratie libérale et le nationalisme libéral ont une source commune : la liberté souveraine de la nation personnalisée, et ses droits dont on modèle la théorie d'après la conception volontariste. Aussi revendique-t-il les libertés démocratiques et les libertés nationales sous un même nom ; le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes les couvre toutes deux et son imprécision même est un signe de la confusion entre État et nation qui est inhérente au nationalisme politique et libéral.

Qu'entend-on par peuple, en effet, quand on formule ce principe ? Parle-t-on du peuple comme corps politique de l'État, des citoyens ? — ou du groupe ethnique, caractérisé par ses mœurs et sa culture ? et le droit de libre disposition est-il le droit de choisir soi-même les formes gouvernementales les mieux adaptées au bien commun, ou est-ce un droit à l'indépendance politique, basée sur l'autonomie de la volonté nationale ? Cette dernière hypothèse répond certainement à l'intention profonde de la théorie. Un projet de Décret de la Constituante disait, en 1790 : « L'Assemblée déclare solennellement 1°) qu'elle regarde l'universalité du genre humain comme ne formant qu'une seule et même société ; 2°) que dans cette grande

société générale les peuples et les États considérés comme individus jouissent des mêmes droits naturels et sont soumis aux mêmes règles de justice que les individus de sociétés partielles et secondaires... » Le projet soumis par l'abbé Grégoire à la Convention disait : « Chaque peuple a le droit d'organiser et de changer la forme de son gouvernement... Un peuple n'a pas le droit de s'immiscer dans le gouvernement des autres. » Et en l'An III, il proposait d'insérer dans la Constitution de la République : « Les nations ont le droit de s'organiser, de se lier, de s'incorporer en traitant d'égale à égale. » Toute la conception moderne du droit des peuples est là : elle identifie le peuple, la nation et le corps politique qui forme la substance humaine de l'État ; elle confond les libertés nationales avec les libertés politiques et le principe démocratique, elle confond la revendication des libertés nationales avec celle des libertés publiques. Cette équivoque se perpétue durant tout le XIXe siècle et jusqu'à aujourd'hui. La différenciation de la nation et de l'État est un processus historique inachevé ; la distinction des droits ethniques et des droits politiques, des libertés nationales et des libertés des citoyens, souffre le même retard.

Au milieu du XIXe siècle, le nationalisme libéral a laissé s'introduire une autre confusion, qui se glisse à la faveur du *principe des nationalités*. Ce principe reconnaît à chaque nationalité le droit de se constituer en État ; la coïncidence de l'État et de la nation semble un idéal vers lequel doit tendre une politique qui s'appuie sur le droit

comme si l'*État national* était le terme désirable et normal de l'évolution politique, aussi ce principe présage-t-il la doctrine de l'État-Nation, ou plutôt il la contient en germe. Quoique en général le mouvement de revendication qui s'appuie sur lui, prenne pour point de départ la nation et s'achemine vers l'indépendance politique, il ne faudra pas longtemps cependant pour qu'on s'avise que le même principe autorise la marche inverse : si chaque nation peut prétendre devenir un État, chaque État peut vouloir devenir une nation *une*, c'est-à-dire se défendre contre les allogènes soumis à sa juridiction, chercher l'assimilation et l'uniformisation au profit de la nationalité dominante, celle de l'État.

Ce principe qui a semblé d'abord n'être qu'une nouvelle expression du dogme de la souveraineté nationale, s'est naturellement propagé sous le couvert du nationalisme libéral et de la démocratie, lié comme eux à l'autonomie de la volonté nationale. On s'est aperçu d'abord qu'il introduisait un élément nouveau, de nature à faire sortir le nationalisme libéral de sa voie traditionnelle. Dans la théorie du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, « l'élément volonté, est prédominant, dit justement M. G. Scelle, et la contexture du groupe social à peu près indifférente » ; la situation juridique du groupe se détermine selon le principe de l'autonomie et de la liberté individuelle. « Dans la *théorie des nationalités*, continue-t-il, *c'est la contexture de (la) collectivité et ses éléments de fait qui légitiment la déclaration de vo-*

libéralisme. En acceptant le principe des nationalités, il accepte le principe d'un déterminisme qui le ruinera un jour.

L'insuffisante différenciation de l'État et de la nation a permis de croire, dans le contexte philosophique du XVIIIe siècle, que tous deux se manifestaient par les décisions d'une volonté autonome ; la volonté nationale et la volonté de l'État, la souveraineté nationale et la souveraineté de l'État semblaient analogues et pouvaient être assimilées l'une à l'autre ; l'idéal était qu'elles coïncidassent ; l'ordre de civilisation aurait alors son assiette la plus solide, celle que lui donnerait un ensemble de nations parvenues à l'indépendance politique de l'État Souverain.

Mais à mesure que s'avance le XIXe siècle, la nationalité gagne sur l'État. La pesée se fait plus lourde sur la politique. À une liberté et à une autonomie qui menacent de conduire à l'anarchie internationale, sous le couvert de la double souveraineté de l'État et de la nation, va succéder un nationalisme ethnique et racial qui conduit au totalitarisme. Mais c'est là entrer dans un autre univers philosophique.

ments de la reconstruction de l'État. Mais ce n'est pas vers le régime d'État que ramène l'exemple des anciennes tribus germaniques. Christopher Dawson oppose leur type d'organisation tribale à celui de la Cité¹. « La caractéristique essentielle de la société barbare consiste en ce fait qu'elle repose sur la parenté, non sur la qualité de Citoyen ou sur l'autorité absolue de l'État. » Tandis que dans la Cité et dans le régime d'État la situation de chacun se définit par rapport avec l'État, — et ce ne peut être qu'une définition juridique, qui fixe les droits et obligations réciproques, — dans le régime tribal et barbare, elle se définit par la position que donne la parenté ou le lien avec le chef. Aux liens de droit, objectifs et universels, se substituent des liens personnels, dérivés du sang ou fondés sur l'engagement de l'homme envers l'homme ; ils exaltent la fidélité envers le chef, et l'honneur qui en rejaillit. Le sens de la communauté, qui est massive, tient la place du sens de l'État, qui est politique, juridique et analytique ; c'est dans le rapport de l'homme avec l'homme qu'émerge la personnalité, et non dans son rapport avec la Cité. La tribu et le clan ne sont pas sans attache avec le sol, mais ils ne connaissent pas l'individualisme juridique de la propriété du droit romain, traditionnel en Occident.

Il semble qu'en s'inspirant avec prédilection d'un passé si lointain que l'histoire ne peut le dégager de ses brumes,

¹ Cf. notre Tome I, Introduction, p. 17, note 2.

en accordant une importance primordiale aux liens du sang et de la parenté, en préférant la communauté à l'État, la fidélité envers le chef à l'obéissance à la loi, en attribuant à des vertus individuelles et morales le rôle qui revient à des vertus civiques, en aimant la liberté enfin mais sans la fonder sur une interprétation rationnelle de la nature de l'individu et de ses droits, le sentiment allemand s'est donné à lui-même une orientation et des marques auxquelles il n'a depuis lors jamais renoncé. Il faut se défier des rapprochements superficiels et des explications qui font trop bon marché de la complexité du réel et de sa diversité ; on comprend cependant qu'en puisant à de telles sources, le nationalisme sera de préférence ethnique et racial, et non point libéral, rationnel, appuyé au régime d'État comme le serait un « nationalisme de civilisation » ; la communauté de sang, l'engagement personnel envers le chef, la foi en une prédestination dans laquelle les origines commandent l'avenir, y tiendront une place majeure ; on s'étonnera moins s'il s'oriente, non pas vers le nationalisme des démocraties occidentales, mais vers une « civilisation sans régime d'État », si paradoxale que soit l'expression, vers un régime de vie collective qui ne repose pas essentiellement sur la distinction de la vie privée et de la vie publique, vers un statut politique où l'État n'a plus pour fonction essentielle d'assumer le protectorat de la vie individuelle et de ses droits.

ce sera une floraison aussi courte que brillante. Les chants de guerre de la libération napoléonienne exalteront le sentiment national et reprendront l'idée d'une élection du peuple allemand ; le romantisme débordera le domaine de la littérature et développera, par les apports les plus inattendus, un sentiment « infiniment sérieux » : l'obscur croyance à l'existence d'une âme du peuple dont les vertus primitives s'expriment dans les légendes, les mythes et les épopées. Cette âme populaire est réputée inspirer l'évolution des institutions sociales et juridiques ; par elle, l'art et la pensée se tiennent en communion avec les forces de la nature ; elle donne au nationalisme politique la profondeur d'un instinct et d'une passion collective.

La spéculation philosophique reçoit du romantisme une impulsion qui renouvelle ses ambitions. « Toute extériorité, toute isolation et toute division de la vie spirituelle devait disparaître si l'on démontrait l'unité de toutes choses, si toutes les formes de la vie pouvaient être les stades et les phases à travers lesquelles se meut une seule et même vie infinie. Non seulement la vie de conscience de l'individu, mais encore la vie de l'espèce dans l'histoire et — par la voie de l'analogie — la vie de la nature apparaîtraient ainsi sous un aspect tout nouveau. Et ce ne serait pas seulement expliquer une face isolée de la vie de l'esprit humain : le principe directeur étant saisi à une profondeur suffisante, il ferait nécessairement dépasser la limite qui sépare la science de la religion et de

Tout et au divin. De là l'effort pour absorber la science, l'art, et la religion dans une philosophie qui les dépasse ; de là la pénétration de l'intuition mystique et de la volonté dans les déductions et les spéculations philosophiques. Schelling, le Schelling même d'avant la théosophie, est le philosophe de l'Identité. Fichte a toujours rejeté le mysticisme et son intuition immédiate de Dieu, mais il possède cependant « la veine mystique qui fait descendre dans les profondeurs de l'âme »¹. Il a rejeté le naturalisme et son Dieu immanent à la nature, mais sa pensée trouve son achèvement dans le « christianisme philosophique » que nous retrouverons chez nombre de ses contemporains. Le christianisme donne un sens à l'histoire, mais quel christianisme ? L'incarnation du Verbe en est le dogme fondamental ; mais « cette incarnation, c'est le développement progressif de la moralité et de la raison dans le monde ». Ainsi est-ce la philosophie qui fait de l'homme l'instrument de Dieu dans le monde. « Nous étions invités à faire œuvre humaine, nous voilà collaborateurs d'une œuvre divine »². Même chose avec Hegel : du premier moment où il a pris conscience de sa pensée, elle baigne dans un panthéisme mystique qui demeurera un des traits les plus impressionnants de sa philosophie. Schelling enfin substitue « le Dieu du mysticisme, à devenir intérieur », au Dieu statique de la théologie rationnelle ; Dieu se réalise par un mouvement dont le processus contient l'histoire

¹ H. Höffding, *op. cit.*, p. 144.

² E. Bréhier, *op. cit.*, p. 710.

et de la liberté que je poursuis en moi-même, devient éducation des autres dans la vie sociale et l'on sait quelle place l'éducation tient dans la pensée et dans les *Discours* de Fichte. Ainsi la réalisation de la liberté est-elle le développement de l'humanité en moi et dans les autres.

Mais ce serait prendre le change que de confondre cet idéal de liberté avec l'idéal démocratique du libéralisme occidental, et il ne servirait de rien, pour rallier Fichte à cet idéal, d'arguer de sa sympathie pour la Révolution française. En réalité, c'est l'idéalisme philosophique lui-même qui est incompatible avec cet idéal démocratique. Il amènera Hegel à diviniser l'État, expression dernière de la liberté et de la moralité objective ; il conduit Fichte non pas à l'étatisme hégélien, mais à un résultat aussi éloigné du libéralisme démocratique, à une conception socialiste qui est en même temps libertaire. C'est que l'idéalisme contient à la fois un principe d'anarchie et un principe de despotisme. L'individu, en qui se réalisent la conscience et la liberté, est, par là, exalté jusqu'à l'absolu ; et cet individualisme pourrait fonder l'égalité civique et juridique des hommes dans la société. Mais la même raison qui donne à l'individu cette valeur, la lui enlève, car l'individualité n'est que le moyen d'une fin universelle. Pourquoi les individus en effet, sinon pour réaliser l'Idée du Moi. Ainsi le terme de l'éthique est de réaliser la raison dans des êtres libres, et, finalement, de manifester « le moi pur » dans la collectivité des êtres raisonnables. L'individu particulier n'est donc pas un terme suprême,

pouvoir ou de despotisme personnel. Car la liberté que sauve ici l'idéalisme germanique, ce n'est point l'ensemble des libertés démocratiques, fondées sur l'égalité de nature et l'égalité de droit des individus également protégés par la loi ; c'est la liberté qui manifeste le Moi pur, la Conscience et la raison. Et comment cette liberté, le moi pur ne se manifesteraient-ils pas dans le philosophe et le savant, « prêtre de la vérité », plus que dans ceux qui sont incapables de le comprendre et qui le prouvent par leur attitude ou leurs actes ? En réalité, c'est la *liberté de la mission* de l'esprit qui est ainsi « sauvée » dans le monde ; heureux donc celui qui a reçu cette mission. À lui le pouvoir et le droit. Plus tard, le national-socialisme attribuera le pouvoir et le droit absolus à ceux en qui se manifestera davantage l'esprit transpersonnel ; cet esprit sera désormais attaché à la Race ; c'est toujours la liberté de sa mission qu'il faudra sauver, — absolument, dans le monde, personnellement dans le Chef chez qui l'esprit de la race parle plus clairement ; on sera passé de l'idéalisme au racisme, mais la coupe du système demeurera.

L'image que nous nous faisons de la collectivité, nation ou État, n'est souvent qu'une transposition de notre conception philosophique de la personne individuelle. Ainsi le nationalisme libéral transfère-t-il à la nation les droits de l'individu. De même la liberté que Fichte réclame pour le peuple allemand, dans ses *Discours à la Nation Allemande*, est-elle analogue à celle que le philosophe réclame pour lui-même. Le peuple allemand a mission éducative.

« C'est vous, (Allemands) qui parmi tous les peuples modernes, possédez le plus nettement le germe de perfection humaine, et à qui revient la préséance dans le développement de l'humanité..., si vous sombrez, l'humanité tout entière sombre avec vous sans espoir de restauration future¹. »

D'où vient cette mission ? Nous retrouvons ici le nationalisme raciste-linguistique auquel nous avons fait allusion dans notre premier volume². Fichte l'a pour longtemps ancré dans la mentalité allemande. Tous les peuples n'ont pas l'avantage d'avoir une langue vivante, qui mette l'homme en communion avec la nature et ses énergies mères. L'Allemagne a ce privilège : c'est le secret de son génie et celui de sa destinée. La possession de cette langue fait la gloire du peuple germanique, elle permet de comprendre son histoire, sa mission, ses droits. « L'esprit allemand ouvrira des puits nouveaux, introduira la lumière et le jour dans leurs abîmes, lancera d'énormes blocs de pensées dont les siècles futurs se construiront des demeures³. » Ceux de ses fils qui sont allés coloniser l'Europe — les *Émigrés* — ouvrent au loin la voie à la pensée germanique ; mais ceux qui sont restés fidèles au sol germanique, les *Autochtones*, demeurés à la source, sont les dépositaires de la mission historique allemande

¹ X. Léon, *Fichte et son temps*, t. II, Paris, Alcan, 1924, p. 68. Cf. E. Bréhier, *op. cit.*, p. 689.

² Cf. chapitre III, vi, *Les Institutions Culturelles*.

³ Cf. V. Basch, *op. cit.*, p. 96.

la liberté individuelle et de la contrainte sociale, de la souveraineté de l'individu et de la souveraineté de l'État ? au nom de quel principe moral supérieur réconcilier ces contraires, rendre l'unité à la vie en même temps qu'à la pensée ?

Ce problème de la liberté se double d'un second. Ou plutôt, le même se présente sous une autre forme. L'individu est particulier. La société, la collectivité, c'est l'universel. De là un nouvel aspect de l'antinomie originelle. La conscience individuelle est autonome ; elle est raison, volonté et liberté. Comment la réconcilier avec l'universel ; comment faire vivre l'individu de la vie de la raison et de la liberté universelles, comment l'y élever ? Enfin, puisque cet universel prend une existence concrète dans la collectivité, n'est-ce donc pas dans celle-ci, par celle-ci, que l'individu, raison et liberté, rencontrera et rejoindra la raison et la liberté universelles ?

C'est là, à vrai dire, le problème de la civilisation moderne. Le XVIIIe siècle, ce siècle initiateur, a amorcé deux solutions, proposé deux voies pour opérer le retour à l'universel. La rupture qui déchire notre civilisation est l'effet de cette divergence ; et d'autre part la crise morale et politique où se débat chacune des parties de ce monde divisé résulte de l'inefficacité des solutions proposées par l'idéalisme allemand et le nationalisme individualiste.

Répondant à un même problème, la pensée française et la spéculation allemande du XVIIIe siècle ont un même but : rationaliser la vie sociale et politique. Il

principe : dans l'état de nature, l'individu est souverain, libre et autonome. La société a pour base un contrat social, un accord des volontés individuelles. Par là, Rousseau tient de son temps. Mais il innove par sa conception de la Volonté Générale. Du contrat social et de l'aliénation des libertés individuelles, — et celle-ci est complète, sinon elle serait inefficace et absurde, — résulte une Volonté Générale, Une, indivisible, inaliénable, — comment en effet une volonté s'aliénerait-elle sans se perdre, où et comment se perdrait la Volonté Générale ? ; — toujours juste et bonne sans pouvoir errer, précisément parce qu'elle est la Volonté Générale. Elle est la liberté ; et c'est en se conformant à sa loi que, libéré à son tour, l'homme agit selon l'universel.

Ainsi y a-t-il, sinon deux Rousseau, au moins deux aspects de sa doctrine. Par l'un, il est fidèle à l'individualisme qu'il renforce par la théorie du Contrat social ; c'est cet aspect que retiendra surtout la tradition française. Mais par sa doctrine de la Volonté Générale, il libère l'État en lui conférant la Souveraineté absolue et en le délivrant de l'égoïsme et de la limite. C'est en lui que les individus s'affranchissent et deviennent libres. Ce Rousseau étatiste, qu'on pourrait dire totalitaire, n'a point été suivi par l'histoire, et il est resté, en quelque sorte, un sujet d'étonnement pour la tradition démocratique chaque fois qu'elle l'a rencontré. Mais on ne peut manquer de le rapprocher de Hegel.

Pour celui-ci aussi, le but est d'accommoder la liberté

sant à d'autres cette difficile histoire, le sociologue peut relever certaines similitudes d'attitudes et il n'est pas prématuré de le faire dès maintenant.

Comme nous venons de le dire, l'une des plus fondamentales est sans doute le sens du devenir, le sens du mouvement qui ne se déploie qu'en rencontrant contradiction, du progrès qui ne se réalise que par une lutte, une destruction et une victoire. Ce n'est pas là seulement constater le fait universellement expérimenté que le bien rencontre partout des obstacles et ne se réalise que par la lutte ; nous sommes en présence d'une conception philosophique, c'est une vue qui nous révèle une nécessité de l'être, et, en son sens le plus profond, une loi de la Vie. La triade hégélienne est le mouvement de la réalité qui se pose, rencontre sa limite, la vainc et se retrouve en soi, dans une nouvelle intériorité qui est celle de l'être développé et supérieur.

On a parlé d'un manichéisme métaphysique chez Fichte¹ ; il est commun à la plupart des manifestations de la pensée allemande du début du XIXe siècle, et il a ses origines plus haut. Mais on remarquera que cette position antithétique, que cette division de l'être contre lui-même, cette lutte qui le déchire intérieurement tout en assurant sa victoire sur lui-même, supposent un monisme plus profond : l'absolu a besoin d'un adversaire pour se réaliser lui-même, et sa victoire suit la défaite d'un autre ;

¹ E. Bréhier, *op. cit.*, p. 696.

le droit ; la notion de personne et celle de propriété suffisent à fonder l'ordre juridique qu'il conçoit ; la vie publique cesse d'être une manifestation privilégiée de la vie du droit.

On a dit justement qu' « il y a peu de choses qui donnent plus à méditer sur le sens profond de la philosophie de Hegel que cette séparation radicale du politique et du juridique »¹. Cette conception, qui s'écarte des sources mêmes de la vie juridique et politique occidentale, se retrouvera, sous une forme différente, dans les théories politiques du nationalisme totalitaire.

Mais qu'est-ce donc que l'État ? Pour entendre la réponse de Hegel, il faut d'abord poser la question comme lui ; on comprendra alors que sa réponse fournisse un calque aux théories du nationalisme totalitaire. Quand l'individualisme considère le problème de l'État, il a en vue ses rapports avec l'individu. Ce n'est point ainsi que procède Hegel. Il envisage l'État en sa réalité propre, comme source d'activités indépendantes. On pourrait dire que c'est un point de vue réaliste et sociologique, opposé au point de vue individualiste et psychologique des théories du droit naturel.

Ainsi considéré, l'État apparaît comme la réalisation suprême de la *moralité* : il est la réalité de l'idée morale, il est la moralité objective. Il y a en effet une moralité subjective : elle est l'expression de la conscience subjec-

¹ E. Bréhier, *op. cit.*, p. 765.

sa fin et le produit de son activité¹. » En lui s'unissent l'*individualité autonome* et la *substantialité universelle*. Il est, « en soi et pour soi, le tout moral », « la moralité pure ».

De là la divinisation de l'État. Il est à la foi « terrestre » et « divin », le « véritable dieu », le « dieu réel », car il est l'Esprit se réalisant dans l'histoire. « La présence de Dieu au sein de l'univers exige que l'État soit », dit Hegel ; il est en effet l'Esprit qui devient réel et qui se manifeste pour lui-même, au travers et sous les formes des divers États historiques. On comprendra toujours mal le nationalisme totalitaire du XXe siècle, si on ne s'est pas familiarisé avec l'idée de l'*individualisation* de l'*universel moral* dans une *collectivité*, — éventuellement, dans l'État, — avec l'idée de la réalisation de l'Esprit dans le Réel social, de la moralité, de l'Idée, de la Volonté, et de la liberté dans une communauté ; si l'on ne comprend pas que c'est ainsi qu'ils pénétrèrent dans les individus, deviennent leur réalité morale, tandis que les individus eux-mêmes donnent réalité à la société et à l'Esprit².

Mais que devient l'individu, quels sont ses rapports avec l'État hégélien ?

¹ Cf. V. Basch, *op. cit.*, p. 213.

² Pratiquement, sous une forme moins liée à l'idéalisme hégélien, on dira simplement que les *valeurs spirituelles* ultimes sont des *valeurs collectives*, réalisées dans une Communauté temporelle.

La spéculation allemande a vu autrement que le nationalisme français le problème posé à la civilisation moderne. Peut-être le mysticisme et le romantisme l'ont-ils rendue sensible à certains aspects de la réalité sociale.

Comme nous l'avons dit, le développement de l'individualisme, qui caractérise l'ère moderne, a fait apparaître la nécessité « d'universaliser » l'individu ; il faut le ramener à une vie « générale », à la vie de la substance universelle. Le rationalisme individualiste tente d'y parvenir en lui fournissant une règle de conduite *rationnelle, sociale* et *universelle* ; la Déclaration des Droits de l'Homme et les doctrines de la Révolution française proposent une règle de droit naturel qui unit tous les hommes dans une commune liberté, par le lien de l'égalité de chacun et de tous devant le droit. Mais cette unité demeure évidemment rationnelle, juridique, et, en un sens, psychologique et morale. Avec Hegel, la pensée s'engage dans une autre voie. L'Idée morale s'objective ; la moralité, grâce à laquelle l'individu vit selon l'Idée, devient *Sittlichkeit*, mœurs et institutions sociales ; l'universel se réalise dans l'histoire et c'est en lui que l'individu comblera ses déficiences et réalisera ses aspirations. L'universel n'est plus seulement une règle rationnelle, il n'a plus seulement une existence intentionnelle et morale, mais aussi sociale et historique. Une nouvelle réponse apparaît : la solution du problème n'est plus seulement rationnelle, elle est sociologique et totalitariste, en raison de la conjonction de l'universel et du social, de l'idée morale et de l'État,

nécessairement concret et historique. Elle est idéaliste avec Hegel : l'Idée est en marche dans le monde, et c'est pourquoi il faut que l'État soit ; l'État est l'idée même. Quand l'idéalisme proprement hégélien s'effacera, l'Idée de la nation, l'Esprit du peuple, l'Âme de la race, ou d'autres succédanés prendront la place laissée libre par l'Esprit hégélien ; mais l'ensemble de la conception demeurera.

En tous les cas, l'individu est absorbé par l'État ou par la collectivité. Mais c'est à l'État que pense Hegel, plutôt qu'à la société, ou à l'Humanité au sens comtiste, — et peut-être au sens fichtéen, — du mot. Son totalitarisme est étatique.

Puisque l'État est la « réalité de l'Idée morale », l'Esprit moral (objectif) a pleins pouvoirs sur l'individu. « Cette unité substantielle, fin en soi absolue et immuable, en qui la liberté arrive à sa pleine réalisation, a des droits souverains sur les individus dont le devoir suprême est d'être membre de l'État »¹.

Comment s'en étonner ? C'est par l'État que l'individu accède à la moralité, à la liberté et qu'il s'élève à l'universel. « Étant donné que seul, l'État est Esprit objectif, l'individu ne peut avoir d'objectivité, de vérité, et de moralité objectives qu'en tant qu'il fait partie de l'État. C'est précisément l'union des citoyens dans le tout de

¹ Cf. V. Basch, *op. cit.*, p. 213.

l'État qui est leur véritable contenu et leur fin vraie »¹, car la mission de l'individu est de mener une « vie générale », et où la trouver, sinon dans l'État ? Les formules hégéliennes sont celles même du totalitarisme, idéaliste et étatique avec Hegel, nationaliste avec le néo-hégélianisme fasciste, national-raciste dans l'Allemagne du XXe siècle. L'État, parce qu'il est Esprit, est intime à l'individu ; il en est la réalité substantielle, et c'est en s'ouvrant à ses valeurs que l'individu se grandit jusqu'à une vie générale et universelle.

On comprend sans doute maintenant pourquoi nous avons attaché tant d'importance à la séparation hégélienne du politique d'avec le juridique. La société civile au sens hégélien du mot repose encore sur l'atomisme des personnes et de leurs échanges, sur celui des propriétés et des contrats. Mais l'État est autre chose. Pour qu'il apparaisse, il faut faire appel à l'Idée, au « rationnel en soi », qui est volonté libre. On s'élève ainsi à un principe divin qui est en soi et pour soi, *das in und für sich seiende Göttliche*². Ce Spirituel pourra être le « fondement » du droit, cette volonté pourra en être le « point de départ » en se réalisant ; mais, fondement et point de départ,

¹ V. Basch, que nous citons ici, innocente Hegel de pangermanisme. D'accord ; mais non de totalitarisme ; répétons que les deux notions sont différentes. La seconde seule pose le problème de civilisation, et entend le résoudre.

² V. Basch, *op. cit.*, p. 214.

de l'Univers exige que l'État soit : sa cause est le pouvoir de la raison se réalisant comme Volonté¹. »

De là une conception de la liberté propre aux totalitarismes, et que la spéculation philosophique, jointe à une certaine expérience mystique du Tout, et à une tradition politique due à l'histoire, fera pénétrer profondément dans les idées et dans la mentalité collective. L'individu est libre de la liberté de l'État ; il se libère en se donnant à lui. De quoi s'évade-t-il alors ? de son individualité même. La liberté résulte d'une négation de soi-même ; c'est en se niant au profit de l'État que l'individu se dégage de ses limites et de son égoïsme ; il accède à la seule liberté, celle de l'Idée, celle de l'État. C'est donc en se perdant au profit de l'État que l'homme, délivré de son immédiateté individuelle, accède à la liberté comme il s'élève à l'universel. Il vit alors de la liberté de l'État ; il participe à sa nécessité, qui est celle même de l'idée et de la volonté libre. C'est, on le voit, le renversement de l'ordre de civilisation dans lequel la liberté appartient à la personne individuelle, l'État est son garant, et le droit, l'expression sociale de cette garantie. La place occupée par la conscience individuelle est dévolue à la conscience en soi, dans l'étatisme hégélien ; mais elle le serait aussi bien à l'Idée nationale, à l'âme de la race ou la conscience de classe.

Dans tous les cas, on aboutit à une contre-religion, ou

¹ Cf. V. Basch, *op. cit.*, p. 216.

mieux, à un système qui inverse le christianisme et l'absorbe. Ce sera un trait commun aux totalitarismes, encore qu'ils lui donnent plus ou moins de relief. En son principe, la spéculation hégélienne est un effort tenté pour dépasser la religion par la philosophie. Non que les religions n'aient joué un rôle nécessaire dans l'histoire du monde et la marche de l'esprit : usant d'images et de symboles, elles ont apporté des vérités à l'humanité. Soumises elles-mêmes, en leur développement et en leurs dogmes, à un processus dialectique, elles trouvent dans le christianisme la plus parfaite des religions révélées, celle où le concept de la Divinité comme Esprit est davantage « pris au sérieux ». Les religions historiques sont les étapes d'un long développement dialectique, qui conduit au christianisme, « religion absolue ou religion vraie, où l'esprit se dévoile »¹. L'histoire des religions retrace les moments d'une sorte d'évolution de Dieu « qui coïncide avec celle de l'humanité ».

Hegel fait entrer la révélation chrétienne dans la substance de sa philosophie², et par conséquent dans la pensée

¹ Cf. E. Bréhier, *op. cit.*, p. 782.

² « Qu'est-ce que la religion pour Hegel ? C'est essentiellement, le christianisme, dont les dogmes sont le Verbe incarné et la rémission des péchés : le Verbe s'incarne, c'est-à-dire : la séparation entre la conscience humaine et l'universel cesse dans l'Homme-Dieu ; les péchés sont remis, c'est-à-dire que les chutes et les imperfections sont considérées comme des conditions de l'avènement de l'Esprit. La révélation chrétienne entre donc dans la substance de la philosophie hégélienne ; elle y était dès le début ; l'image qui flotte à travers tout le système, c'est la passion d'un Dieu, condition du triomphe qui suit. Mais, par un système de correspondance allégorique, le dogme devient vérité philosophique. Lorsque

qui importent ici, ni l'enchaînement de ses déductions ; c'est le rôle attribué à l'Individu, et la nature de son pouvoir. La collectivité aboutit à une « pointe individuelle », *individuelle Spitze* ; mais, s'il faut qu'il en soit ainsi pour qu'un peuple soit un État, en réalité cependant, le chef ne couronne pas la collectivité en tirant d'elle son pouvoir : il manifeste l'individualité de l'État, et celui-ci représente l'Idée morale, l'idée en soi, un dieu véritable. Ainsi d'une part, cette « subjectivité sûre d'elle-même », cette « auto-détermination abstraite, et, partant, non motivée de la volonté dont dépend le dernier moment de la décision », trouvent leur réalisation dans un individu en chair et en os, dont l'absolutisme personnel est solidement établi ; et d'autre part, l'origine de ce pouvoir est transcendante, il dérive de l'Idée, de l'Esprit, de l'absolu. Ainsi se trouve établi l'absolutisme personnel, radical et transcendant du chef, phénomène *sui generis*, contraire, en son principe même, à la doctrine de la souveraineté populaire. La conception qu'en ont les révolutionnaires de 1789 dérive de l'individualisme et du volontarisme ; la volonté de la nation, ou la volonté générale manifestée par les volontés individuelles, fait la loi. Tout autre est l'absolutisme personnel propre aux totalitarismes. Il trouve son principe, non pas dans la collection des individus, mais dans l'Idée, dans l'Esprit qui, même réalisé dans un peuple, une race ou une nation, est un Absolu. L'État souverain de Hegel se manifeste comme une conscience personnelle, mais celle-ci devient celle d'un individu qui bénéficie de sa

siècle, les conceptions politiques qu'ils fondent ont une similitude qui les rend inintelligibles si on ne les rapproche pas. Elles tendent à idéaliser le concret, à immerger l'Esprit dans le réel historique, et à l'incarner dans un individu qui doit son pouvoir à sa proximité avec l'Esprit immanent à la collectivité.

Sur un point, ces spéculations politiques semblent concorder avec le nationalisme libéral du XVIIIe siècle. Comme lui elles sont incapables de s'élever à l'idée d'une société supérieure à l'État ou d'un ordre de droit qui se le soumette ; les États ne peuvent former qu'une poussière d'individus dont chacun jouit d'une liberté absolue. La souveraineté externe est un attribut essentiel de l'État. Mais si le résultat est le même, la motivation est autre, et cette différence réduit la similitude à une pure apparence. L'individualisme libéral s'appuie sur l'autonomie de la volonté et en déduit une théorie de souveraineté externe de l'État ; l'hégélianisme pense qu'« Un peuple, en tant qu'État, est l'esprit dans sa rationalité substantielle et sa réalité immédiate, et, partant, puissance absolue sur terre »¹. Il est la liberté absolue. La conception hégélienne des rapports entre États coïncide donc avec celle du plus pur volontarisme : chaque État jouit d'une autonomie complète, son droit absolu est de la voir reconnaître par les autres États ; c'est leur libre volonté qui

¹ V. Basch, *op. cit.*, p. 243.

détermine le contenu des traités qu'ils passent ; il n'y a d'autre moyen que la guerre de régler leurs différends. Mais ni la philosophie individualiste, ni celle de Hegel ne peuvent s'en tenir à un pur atomisme ; il faut un principe d'unité. Fidèle à lui-même, le libéralisme le demande à la conception individualiste. Les rapports des États sont des rapports de droit ; sa conception de l'État est essentiellement juridique ; il en sera de même de leur société, l'ordre politique universel est un ordre juridique, fondé sur l'égalité de droits des États souverains.

L'universel hégélien ne peut être que celui de l'Esprit. Si la divinisation de l'État force à lui reconnaître une liberté absolue l'esprit ne peut s'en tenir à ce morcellement. C'est le processus infini de l'Esprit dans le monde qui assure l'unité ; elle se traduit par la domination d'un peuple. « Tout peuple qui l'emporte sur les autres et assoit sur eux sa domination, a pour lui non seulement le fait, mais le droit, parce que, au moment où il triomphe, il représente le plus parfaitement la conscience de l'Esprit du monde ¹. » Ainsi arrive-t-on à une domination, à une hiérarchisation, où le fait signifie le droit, où le succès de la guerre manifeste la présence de l'Esprit. La divinisation de l'État divinise le peuple conquérant qui réussit et son succès même prouve qu'il « représente le plus parfaitement la conscience de l'Esprit du monde ».

Cette représentation de l'Esprit n'échoit pas toujours

¹ V. Basch, *op. cit.*, p. 319.

au même peuple. L'Empire hellénique a succédé à l'Empire oriental, l'Empire romain à celui de la Grèce. Vient enfin l'heure de l'Empire germanique. Ainsi la divinisation de l'État et la grandiose conception de la marche du divin dans l'histoire, aboutit finalement à magnifier la race germanique. Elle est l'élue finale de l'esprit du monde. Elle est, grâce à ses qualités naturelles, plus ouverte aux révélations de l'Esprit. Elle possède une intériorité que n'ont point les autres. « La pure intériorité de la nation germanique, écrit Hegel, a été le terrain propre pour la libération de l'esprit ; les nations latines, au contraire, ont conservé au fond de l'âme un dédoublement ; issues d'un mélange de sang latin et de sang germain, elles conservent toujours en elles une hétérogénéité ¹. » Il leur manque la synthèse qui unit l'esprit et le sentiment, et qui donne l'Unité profonde de la conscience.

Pas plus que ses contemporains, Hegel ne cherche à préciser ce que signifient race et nation. Quel rapport, par exemple, entre le mélange de sangs, et « l'hétérogénéité » ou le maintien des abstractions qu'il attribue aux nations latines ? Il est certain qu'il n'entend pas la race dans le sens biologique que lui reconnaîtra le XXe siècle. Mais son silence même accroît la confusion qui favorise le passage de l'étatisme totalitaire au nationalisme racial.

C'est, à vrai dire, un glissement difficile à éviter. On ne peut traiter de l'État et l'idéaliser de la façon la plus

¹ E. Bréhier, *op. cit.*, p. 776.

abstraite sans cependant en venir à lui donner une substance concrète, celle d'un peuple ou d'une nation. Le propre de la spéculation hégélienne est d'unir l'idéal et le concret, l'universel et l'individuel, d'immerger l'Idée dans le monde, de penser l'historique et l'empirique en une traduction idéale. Aussi verra-t-on ce théoricien de l'État, et non point de la nation, exprimer la pensée, dans le *System der Sittlichkeit*, que « la forme sous laquelle se manifeste l'Idée de la moralité, est la nation, subromption de tous sous quelque chose d'universel... Les citoyens d'une nation se sentent immédiatement et intuitivement identiques avec l'universel et cette universalité individualisée et personnifiée constitue la divinité de la nation ». « La moralité absolue n'est ni amour de la patrie, ni amour du peuple, ni amour des lois, mais la vie absolue dans le peuple et pour le peuple. » Car c'est dans l'ensemble du peuple que l'esprit se réalise, et c'est par les citoyens du peuple que la conscience s'affirme avec certitude de soi. On en pourra tirer sans effort que l'Esprit en marche dans le monde, est celui d'une nationalité ou d'une race.

Lorsque le fascisme italien cherchera à se donner l'appui d'une philosophie, il le demandera à l'interprétation néo-hégélienne de la nation ; elle est Idée qui s'actualise dans le monde. Le national-socialisme abandonnera l'idéalisme hégélien ; il introduira l'idée de race, à laquelle il liera le sort de l'Esprit et de la culture. Mais il conservera la coupe du système ; il aura lui aussi une philosophie du mouvement, une conception dialectique de la lutte et

de sa nécessité ; il croira à l'immanence du divin dans l'histoire de l'esprit et de la vie dans la race, la nation et l'État ; il aura une conception « physico-spiritualiste » de l'histoire et de son processus ; il cherchera au-dessus de l'État le principe du droit, le mettra dans des valeurs supérieures, celles mêmes de l'esprit inhérent à la race, établira au-dessus de l'ordre juridique une réalité mystique qui dépasse le rationalisme du droit naturel, et néanmoins, par la conjonction de l'État et de la race, il fera bénéficier l'État de cette valeur suprajuridique et mystique ; il résoudra enfin le problème de l'origine du pouvoir du Chef et le problème de sa désignation par un recours à ce même Esprit. L'hégélianisme, avons-nous répété après M. Bréhier, en commençant notre étude, c'est le XVIIIe siècle renversé ; son apport est certainement considérable dans le courant qui au XXe siècle précipite vers le totalitarisme nationaliste et racial. La ligne de partage de deux nationalismes est celle de deux *Welthanschauung*, de deux conceptions de l'ordre de civilisation. Mais on remarquera aussi que, profondément différents comme ils le sont, tous deux en viennent à joindre ou à identifier la nation et l'État, la différenciation sociologique n'est faite ni dans l'histoire, ni dans la pensée, et la pensée semble constamment se dérober devant elle.

paysanne établie sur une base d'égalité, où les terres sont périodiquement redistribuées et d'où l'on sort librement. Herzen voudrait moderniser cette communauté paysanne, qui donnera à la Russie sa vraie structure sociale. Ainsi « la fin des temps », l'aboutissement de l'histoire universelle selon le schéma hégélien, conduisent simultanément en Russie comme en Allemagne, à un individualisme anarchique et nihiliste, à un universalisme sociologique de contenu nationaliste, et toujours enfin à un « esprit révolutionnaire, qui, bien différent de celui des droits de l'homme, cherche appui et réalité dans une tradition nationaliste »¹.

L'influence de Hegel sur la pensée de K. Marx et de Engels est universellement connue. C'est son décalque hégélien qui sépare fondamentalement leur socialisme du socialisme idéologique français de la même époque.

La spéculation hégélienne fait un effort pour penser le monde, pour le convertir en idée. Marx ne veut plus penser le monde, mais agir sur lui ; non plus traduire le réel, mais le transformer. C'est une différence fondamentale ;

¹ Consulter : Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, Paris, Alcan, 1929 ; et E. Bréhier, *op. cit.*, p. 798. Herzen « se plaît... à trouver l'expression « de son culte pour la Sainte Russie » chez l'hégélien B. Bauer ; après avoir indiqué comment B. Bauer, comme Schopenhauer, mais par une voie différente, arrivait au nihilisme, il ajoute : « Il sera peut-être intéressant pour les Russes de savoir que Bauer les juge comme les instruments prédestinés pour réduire à néant tout ce qui existe. Cela est exposé dans son livre : *Russland und das Germanentum* ; et rien n'est plus hégélien que la confiance qu'il témoigne au tsarisme et surtout à Alexandre II pour opérer la révolution qui doit libérer la communauté paysanne. »

spoliée ; c'est cet antagonisme qui engendre la lutte des classes.

Le matérialisme historique lui-même, qui contredit formellement l'idéalisme hégélien, n'est pas sans rapport avec sa décomposition. Nous avons vu que Hegel déjà avait immergé l'esprit dans le réel. L'Idée cesse d'être indépendante du réel, extérieure et transcendante ; un peuple, en tant qu'État, est l'Esprit dans sa rationalité substantielle ; la marche de l'histoire est celle de l'esprit dans le monde ; le divin est intérieur à l'histoire. Mais, demandera le marxisme, qu'est-il besoin de l'idée ? le mouvement suffit. C'est l'idéalisme qui est rejeté, mais non le mouvement et le processus dialectique. Ce sont eux qui sont inhérents au réel et à la matière. Le monde se développe suivant les lois du mouvement de la matière, et n'a besoin d'aucun « esprit universel »¹.

Ce matérialisme n'exclut nullement la conscience ; il ne nie en aucune façon l'influence des éléments psychiques et idéologiques sur la marche de la société ; la conscience de classe est au contraire un facteur décisif des transformations sociales. Mais Marx refuse de voir dans la conscience et dans les fins subjectives ou conscientes la cause

¹ J. Staline, *Histoire du Parti Communiste*, p. 105. « Contrairement à l'idéalisme qui considère le monde comme l'incarnation de l' « idée absolue », de l' « esprit universel », de la « conscience », le matérialisme philosophique de Marx part de ce principe que le monde, de par sa nature, est matériel, que les multiples phénomènes de l'univers sont les différents aspects de la matière en mouvement... que le monde se développe suivant les lois du mouvement de la matière et n'a besoin d'aucun « esprit universel ».

de dernière instance des processus sociaux. « La conscience est une donnée seconde, dérivée, car elle est le reflet de la matière, le reflet de l'être ¹. »

Ainsi le matérialisme historique implique-t-il, « selon l'expression de Masaryk, un *illusionisme*, c'est-à-dire une conception d'après laquelle « les fins consciemment poursuivies par les individus ne sont pas les causes suffisantes de l'évolution sociale ». On remarquera que Hegel admet un illusionisme semblable, et pour des causes analogues. La marche du divin dans le monde, la divinisation du réel, impliquent l'exclusion « de l'influence raisonnée et volontaire des hommes sur le cours de l'histoire » ; mais tandis que pour Hegel cela signifie que l'histoire est une théodicée, cela signifie pour Marx, qu'il n'y a pas de théodicée ; il ne reste que le mouvement de l'histoire, seul absolu ².

On s'étonnerait donc bien à tort de l'importance attribuée à la conscience de classe dans une conception matérialiste de l'histoire. C'est que la conscience est à la fois un reflet qui dénote le haut degré de perfection de la

¹ J. Staline, *op. cit.*, p. 105.

² Cela suppose, comme le fait remarquer M. Bréhier, une harmonie complète entre la nature et la liberté. « Le principe spirituel que représente un peuple n'est pas pour (Hegel) « chose de choix » ; il provient d'abord de l'instinct naturel ». En réalité, les grands hommes eux-mêmes sont menés : ils croient n'agir que pour des motifs personnels, mais la raison use de ruse avec eux, ils ne voient pas ce qu'il y a de « substantiel » dans leur acte ; ils construisent une histoire qu'ils ignorent, et l'histoire les jugera sur cette œuvre dont ils ont été les instruments, non selon leurs fins personnelles ». E. Bréhier, *loc. cit.*, p. 774.

matière et une manifestation du mouvement de l'histoire qui l'accélère et qui l'achève. Grâce à elle, l'antagonisme fondamental, moteur de l'histoire, prend connaissance de lui-même.

Mais cette conscience, à son tour, anime le Parti. Celui-ci mène la lutte, la précipite, organise la victoire. « Le socialisme, (de Marx) a-t-on dit, est le passage de la société de l'existence en soi au savoir de soi, comme la philosophie hégélienne » ; le Parti est la manifestation et l'instrument de ce « passage ». La doctrine du Parti Unique, cette innovation par excellence du communisme, du national-socialisme, et du fascisme est ici en germe. Nous en parlerons plus loin ¹ ; mais déjà sa signification nous apparaît. C'est une conception politique liée à la foi en l'existence d'un dynamisme social immanent au réel et et à la collectivité. Le Parti est la manifestation de ce dynamisme, l'instrument par lequel il agit dans l'histoire et exerce son action sur le peuple lui-même ; de là son caractère unique et ses droits. Peu importe que ce dynamisme ait sa source originaire dans l'Idée universelle de Hegel, dans l'antagonisme et la lutte des classes marxistes, dans l'esprit du peuple et de la race ou dans celui de la nation au sens du néo-hégélianisme fasciste ; en tous les cas, il y a immersion d'un absolu et d'un principe dynamique dans le réel, c'est-à-dire dans la collectivité et dans l'histoire, et ils ont une priorité de fait et de droit sur la conscience

¹ Cf. également notre Tome I, chap. III, § v, p. 139.

individuelle. Nous nous retrouvons donc toujours en face du même schéma ; des philosophies différentes en remplissent les cadres — (la plupart d'entre elles porteront du reste la marque du temps où elles ont été conçues : le matérialisme marxiste est lié au développement des sciences naturelles et à l'évolutionisme, comme le totalitarisme raciste l'est à la biologie et aux doctrines de l'hérédité) — mais le principe est unique, et, en attribuant les valeurs universelles à la collectivité avant de les attribuer à la personne individuelle, il conduit toujours à un totalitarisme.

Il faut remarquer que le nationalisme par l'un de ses caractères naturels, s'offre lui-même à cette insertion dans le schéma socialisant ou totalitariste. La nation, nous l'avons vu ¹, est un idéal incarné dans l'histoire, un milieu génétique, qui prend l'homme dans son devenir. Elle considère l'individu comme un être « produit », et non pas dès l'abord comme une source originale de décisions autonomes. L'individu est formé, mû et dirigé par la nation, reçoit d'elle des valeurs qui ont une existence historique et collective avant de surgir dans la conscience individuelle. Pour qui ne pousse pas plus loin son analyse, ou ne dépasse pas les cadres de la nation, — et tout nationalisme a tendance à s'y enfermer, — l'antériorité et la supériorité des valeurs collectives sur celles qui se réalisent dans la personne individuelle semblent évidentes, et avec elles s'impose un schéma socialisant et totalitaire.

¹ Cf. notre Tome I.

d'être réalisées dans l'action politique, de grossir et d'accélérer le *Mouvement*.

En dépit de cette dégradation des valeurs, le national-socialisme hitlérien reste constamment chargé de philosophie, — de résidus philosophiques ; il en a conscience, et il le veut de façon délibérée. Il sait qu'il se rattache à une philosophie, qu'il en tire sa force, et qu'il doit à ce fait sa place unique dans l'histoire. Il veut réaliser une doctrine par son *Mouvement*, et il se voit sans cesse lui-même dans son rapport avec le problème de civilisation : il apporte, dit-il, la solution de ce problème. C'est pourquoi il professe qu'il inaugure un ordre « valable pour mille ans », c'est-à-dire pour un avenir indéfini. « Oui, dit Hitler, résumant sa pensée, tout ce que nous pouvons apprendre dans le passé, c'est à fixer à notre action politique un double objectif : le territoire, but de notre politique extérieure, et une nouvelle doctrine philosophique, but de notre politique intérieure ¹. » Extension territoriale et réalisation d'une doctrine philosophique dans ces cadres agrandis, voilà le but. Il était « évident que le nouveau mouvement ne pouvait espérer acquérir l'importance et la force nécessaires à cette lutte gigantesque que s'il réussissait dès le premier jour à éveiller dans le cœur de ses adhérents la conviction sacrée que la vie politique n'en rece-

¹ *Mein Kampf*, p. 619. Nous citerons d'après l'édition intégrale hors commerce en dépôt à la Librairie Critique, 18, rue Cels, Paris. Les textes étant souvent assez verbeux, nous soulignerons parfois, dans une citation, le passage auquel nous nous référons particulièrement ; les soulignements seront donc de nous, sauf indication contraire.

ment, se sert de l'idée adverse comme d'un terme négatif afin de s'affirmer et de se dépasser soi-même. C'est pourquoi tant d'exposés ou de discours du Chef ou de ceux qui le suivent sont « irréfutables », parce que « insaisissables » intellectuellement. Idées et faits y sont travestis sans aucun souci d'objectivité ; il n'y a de *vrai* que le *mouvement* d'une pensée qui suit son propre cours et qui ne rencontre les rives que pour rebondir sur elle-même et précipiter sa marche. La même nécessité dialectique qui s'impose à la pensée, s'impose aussi à l'action. Tout se passe comme s'il était besoin d'un ennemi pour s'exciter à vouloir et se diriger, non pas tant contre cet ennemi instrumental, que vers ses propres buts. On pourrait dire également que la pensée hitlérienne est essentiellement politique ; et nous avons montré déjà comment sa notion de politique repose sur un antagonisme, sur l'opposition ami-ennemi ; la conscience de l'autre, ou de l'ennemi, permet de dégager et de définir l'ami : les amis de nos ennemis sont nos ennemis ; les ennemis de nos ennemis sont nos amis ; les amis de nos amis sont nos amis ; les ennemis de nos amis sont nos ennemis.

Quoi qu'il en soit des raisons pour lesquelles Hitler fait si souvent appel aux exemples puisés dans l'histoire du marxisme, il est frappé par un fait qui, à ses yeux, explique la puissance de cet autre mouvement : il « n'est lui-même que la transformation, par le Juif Karl Marx, en une doctrine politique précise, d'une conception philosophique générale déjà existante... la doctrine marxiste

est, en résumé, l'essence même du système philosophique aujourd'hui généralement admis »¹.

Mais cette philosophie n'est point doctrine abstraite, elle n'est point Programme, Manifeste ou Déclaration de Droits, au sens où l'entendrait le rationalisme démocratique. Elle est Mouvement, *Bewegung* ; elle est à la fois collectivité, pensée et action. « Cette transmutation d'un système philosophique idéalement vrai en une communauté politique de foi et de combat nettement définie, organisée rigidement, animée d'une seule croyance et d'une même volonté, voilà le problème essentiel : toutes les chances de victoire d'une idée reposent entièrement sur l'heureuse solution de ce problème. »

Le Mouvement est donc différent des anciens partis politiques. Sans doute ceux-ci s'inspirent d'une doctrine ; mais c'est pour en tirer un programme qu'ils offrent à la discussion ; ils s'adressent à l'opinion publique par des voies rationnelles. Le mouvement est la doctrine philosophique vraie, en formation de combat. De là son intransigeance : les partis politiques transigent ; les doctrines philosophiques jamais. « Les partis composent même avec leurs adversaires ; les doctrines philosophiques se proclament infaillibles »². « Ici encore, il nous faut pren-

¹ Le monde bourgeois, lui, n'a qu'un fatras d'idées périmées et rapetissées ; mais au fond il appartient au même monde philosophique qu'il combat ; aussi est-il « impossible et même ridicule » d'attendre de lui une lutte efficace.

² *Mein Kampf*, p. 433.

dre les leçons de l'Église catholique. Bien que son édifice doctrinal sur plus d'un point, — et souvent d'ailleurs d'une manière surtout apparente, — heurte la science exacte et l'observation, elle se refuse pourtant à sacrifier la plus petite syllabe des termes de sa doctrine. Elle a reconnu très justement que sa force de résistance... (résistance) dans son attachement inébranlable à des dogmes établis une fois pour toutes, et qui seuls confèrent à l'ensemble le caractère d'une foi¹. »

Nous pouvons donc dire que le Mouvement est une doctrine au combat. « Car il s'agit bien ici d'un combat » : il faut détruire d'abord, et c'est plus difficile que de construire. « Aussi le soldat de notre nouvel idéal doit-il, malgré tout son enthousiasme positif, mener d'abord une lutte négative pour se défaire de l'état actuel. Une jeune et noble doctrine, aux principes neufs et d'une importance essentielle, devra, si désagréable que cela puisse être à chacun, manier d'abord sans ménagement l'arme de la critique². »

L'auteur raille ici ceux qui, même autour de lui, répètent « à tout propos — et ceci prouve bien le peu de profondeur de leurs vues en matière historique, — qu'ils refusent de se vouer à une *critique négative*, pour consacrer toute leur activité à un *travail constructif* ; balbutiement puéril et stupide... preuve... que l'histoire de leur propre époque n'a pas laissé la moindre trace dans ces

¹ *Ibid.*, p. 438.

² *Ibid.*, p. 431-432.

des schèmes ; elle continue. « On n'avait jamais compris que la force d'un parti politique ne réside nullement dans l'intelligence et l'indépendance d'esprit de chacun de ses membres, mais bien plutôt dans l'obéissance et l'esprit de discipline avec lesquels ceux-ci suivent le commandement spirituel ¹. » « Une compagnie de deux cents hommes intelligents autant que capables deviendrait, à la longue, plus difficile à mener que si elle contenait cent quatre vingt-dix hommes moins bien doués et dix autres ayant une formation supérieure ². » Ce qui importe, c'est que les chefs aient en main la troupe « la mieux disciplinée, la plus aveuglément obéissante, et la mieux entraînée » ³. « Ceci est une notion fondamentale que nous ne devons jamais perdre de vue, lorsque nous examinerons la possibilité de transposer dans la réalité un système philosophique ⁴. » Ainsi s'annonce la dictature du *Mouvement*, qui sera celle d'une philosophie, d'une Idée.

2° Le naturisme

Mais quelle philosophie ?

L'idéalisme hégélien et « son panthéisme de la Culture » conduisaient à un totalitarisme étatique. En l'État divin et bureaucratique, se réalisent l'Idée morale absolue,

¹ *Ibid.*, p. 436.

² *Ibid.*, p. 435.

³ *Ibid.*, p. 436.

⁴ *Ibid.*, p. 436.

la liberté et la « vraie philosophie ». Passant de la dialectique idéaliste à la dialectique du matérialisme, le marxisme aboutit encore à une orthodoxie d'État, à la dictature du prolétariat, au Parti Unique. À son tour, le national-socialisme hitlérien coule l'histoire dans les mêmes schèmes, mais y introduit un nouveau moteur : l'idée hégélienne et le mouvement marxiste sont remplacés par un principe vital. Inhérent à la vie biologique, il met en continuité les forces élémentaires de la nature et les plus hautes manifestations de l'esprit, il est l'expression de la Destinée dans le monde, de la pensée divine dans la nature et dans l'histoire. — Le résultat, c'est un naturisme, qui, si on le presse, échappe difficilement à un panthéisme, et à une immersion de l'esprit dans la nature, qui unit et confond le culte de l'énergie vitale et l'aspiration à la culture, introduit des séquelles darwinistes dans un schème hégélien, et substitue un vitalisme biologique au matérialisme historique de Marx.

La nature et ses énergies premières se manifestent par la volonté de vivre, par la tendance à la durée et au progrès. Leurs manifestations, diverses à l'infini, obéissent à une loi fondamentale : elles suivent le processus, étroitement limité, de la reproduction et de la multiplication, qui entraîne la lutte pour la vie et la sélection ¹.

Le vouloir-vivre de la nature impose l'élimination des faibles. « Tout croisement de deux êtres de valeur inégale

¹ *Ibid.*, p. 269.

du privilège des races supérieures, sont-ils la forme fondamentale de l'acquiescement aux lois de la nature et du Créateur ; le racisme prend place dans une théodicée. Ce n'est donc point sur une définition scientifique de la race que s'appuie le système ; les constatations de la science, lorsqu'elles pourront être utilisées, ne serviront que de prétexte et d'appoint. C'est une conception générale du monde, une philosophie de la nature et une morale biologique qui conduisent à l'idée de race, en déterminent le contenu, et le cas échéant, l'imposent à la science. La lutte pour l'idée de race, contre le principe d'égalité et contre toute doctrine du salut individuel, est la forme essentielle de la lutte du Bien contre le Mal, et l'on retrouve ici le manichéisme foncier si fréquent dans la pensée allemande. L'égalité des hommes ne peut être que l'invention d'une race inférieure, désireuse de désarmer les races supérieures et d'instaurer son hégémonie sur leurs ruines. C'est ce qui donne une grandeur apocalyptique au combat engagé contre le judaïsme. C'est une lutte inexpiable, inextinguible, celle de la nature et du principe du Bien contre le principe du mal. Qui, en effet, sinon le judaïsme, a introduit dans le monde et défendu avec passion un monothéisme qui permet les relations personnelles de l'individu avec Dieu ? Il a planté l'homme, dans son individualité spirituelle, en face de Dieu, l'entourant d'un réseau de droits, suscitant la passion de la justice et le sens de l'égalité, rompant au profit de l'homme, même le plus misérable, l'enchaînement et la

de la divinisation hégélienne de l'État. Mais c'est une apparence plus qu'une réalité. Déjà, l'État hégélien devait sa vertu au fait qu'il était lui-même l'Idée morale objective et qu'il la réalisait. L'État *völkisch* n'est pas la race ; mais en fait il l'incarne et la réalise dans l'action ; il en exerce donc les droits, il en détient les pouvoirs, et comme la race ne prend pas d'existence sociale et concrète en dehors ou au-dessus de lui, l'État *völkisch* dispose souverainement du droit et de la source du droit, car c'est l'État qui institue le peuple-race et le « fait parvenir au plus haut degré de liberté¹. » L'idéalisme qui soumet l'individu à la communauté et le pousse à se sacrifier totalement pour elle, l'absorbe désormais dans l'État, personification de la race. Le nationalisme raciste aboutit au totalitarisme d'État, et il lui donne une forme plus concrète et plus matérielle que ne pouvait le faire l'idéalisme hégélien.

En même temps, l'État national-raciste institue l'inégalité des droits. L'ordre qu'il établit est une hiérarchie qui reproduit la hiérarchie de races tant entre les individus d'un même peuple qu'entre les peuples eux-mêmes. « Ce serait une absurdité de vouloir estimer la valeur des hommes d'après leur race et par suite de déclarer la guerre ou point de vue marxiste « un homme en vaut un autre », sans être décidé à pousser jusqu'aux dernières conséquences... De même que je suis obligé d'apprécier

¹ *Ibid.*, p. 372.

VII

Conclusions

Nous avons souvent mis en garde le lecteur qui croirait trouver ici une histoire complète du sentiment national. Il sait maintenant que ces pages ne la contiennent pas. Nous pensons cependant que nos recherches éclairent la liaison historique du problème du nationalisme et du problème de la civilisation.

L'individualisme de la Renaissance et de la Réforme devait faire surgir le problème de l'individu, de l'État et de leurs rapports. Ce problème se précise et s'impose particulièrement, tant à la philosophie qu'à la politique, avec la reconstitution de l'État au cours de l'époque moderne, avec l'éveil de la conscience politique et l'avènement de la démocratie.

La Révolution française de 1789 est une solution du problème de l'origine du pouvoir : la souveraineté qui appartenait au roi réside, dit-elle, essentiellement dans la nation. Aussi apparaissent simultanément le principe démocratique et la revendication des droits de la nation. Mais celle-ci se confond en apparence avec la revendication des droits de l'homme et du citoyen. Sur cette base se développera au cours du XIXe siècle une conception politique, démocratique, libérale et volontariste de la nation. Elle est pleinement respectueuse de la dignité de

l'individu humain ; elle fait constamment appel au droit naturel ; elle est rationnelle ; on serait tenté de dire intellectualiste.

Elle a deux lacunes pourtant : plus politique et plus rationnelle qu'ethnique, elle confond la nation et l'État, et en même temps elle néglige un ensemble de valeurs et de forces qui, plus proches peut-être de l'histoire, de la nature et de l'instinct collectif, font cependant partie du patrimoine humain ; il faut en tout cas les explorer, les faire affleurer à la conscience, en utiliser le dynamisme tout en le soumettant aux ordres de la raison. D'autre part, par l'autonomie qu'elle attribue à la volonté, par sa conception volontariste du droit, par la notion de la souveraineté nationale ou étatique à laquelle elle conduit, cette doctrine s'interdit de poser les bases d'un ordre supra-national et superétatique organique.

Aux idées claires qu'évoquent le rationalisme des doctrines individualistes et les théories du droit naturel, une autre doctrine substitue des notions dont le propre est de défier toute réduction à l'évidence cartésienne. C'est la conception de droit historique dont l'origine première s'enfonce dans la nuit des temps, et qui porte le nom du droit sans pouvoir cependant alléguer un fondement rationnel. C'est l'appel à des forces de nature, à un vitalisme ou à une volonté de puissance plus instinctive que rationnelle, c'est l'influence d'un « mysticisme », où si l'on peut dire, d'un « mythisme », prêt à substituer les

abandons d'une foi aveugle et mystique aux discussions rationnelles des régimes démocratiques ; c'est enfin une tendance au panthéisme, connexe au mysticisme naturiste.

À ce fond psychologique et sentimental, la philosophie a joint son apport. Nous ne rappellerons que deux aspects de cette spéculation. L'un est l'immersion de l'idéal dans le réel et l'identification de la marche de l'idéal avec le processus de développement du réel. L'autre souligne la nature dialectique de ce mouvement. Il tend à l'infini et il se développe par une série d'antagonisme et de luttes, grâce auxquels après avoir nié ou détruit, la victoire absorbe dans un ordre supérieur ce contre quoi s'est déployée la lutte.

De quelque façon qu'on entende cette doctrine, on est toujours conduit à une certaine idéalisation et divinisation de ce qui est ou de ce qui veut être dans le concret, c'est-à-dire à une divinisation du mouvement et du devenir, de l'histoire, des forces collectives qui sont un des moteurs de la vie sociale, et finalement de la nature et de son dynamisme. Il y a loin de l'idéalisme de Hegel et du panthéisme de la culture qu'il dessine, au matérialisme historique de Marx, au matérialisme sociologique et aux conceptions raciales d'Hitler. Mais entre ces doctrines, il y a communauté de coupe, de schème, voire de principe. Si l'esprit est immergé dans le monde, s'il y est en marche et s'il n'y a au fond qu'un unique devenir de l'esprit et du monde, il faut bien que la manifestation de l'Esprit, qui est universel, soit révélée par les manifes-

tations de vie d'une collectivité, forme temporelle de l'universel. À l'époque moderne, cette collectivité ne peut trouver qu'une personnification : l'État. L'État sera donc divinisé. Mais à l'État il faut un contenu, — à la fois contenu idéal, et contenu humain. Sa substance humaine, à la même époque, ne peut être conçue qu'en terme de *peuple* et de *nation*. Son contenu idéal, incorporé au réel, sera tour à tour d'Idée morale objective hégélienne, l'idée de la nationalité dans le néohégélianisme fasciste, l'Esprit de la race, forme de l'esprit universel et source de la civilisation avec le naturisme raciste hitlérien.

* * *

Cette conception aboutit au totalitarisme, aussi logiquement que la conception libérale et volontariste conduit au juridisme de l'« état de droit » fondé sur le droit naturel et sur les droits de l'Homme.

On a pris l'habitude, — fâcheuse, car elle repose sur une erreur et entraîne la confusion, — de désigner sous le nom de totalitarisme tous les systèmes politiques, dans lesquels le pouvoir de l'État dépasse la marge qu'on estime légitime. Tout fait d'absolutisme, de despotisme, de dictature, de tyrannie, tout dépassement de pouvoir sont assimilés au totalitarisme, alors pourtant que ce sont des phénomènes spécifiquement distincts.

Ce qui définit le totalitarisme, c'est comme son nom l'indique, une conception du Tout. Elle sert à définir les rapports des parties avec lui, des parties entre elles. Si l'on

politique et des théories nationales. Les valeurs ultimes se réalisent-elles sous une forme collective ou sous une forme personnelle ? Le divin, qui doit être Tout et rendre raison de Tout, est-il un principe collectif ou une Personne ? Cette forme du problème de l'universel et de l'individuel, — problème même de la civilisation et de la culture, peut-on dire, — s'est à notre époque posé sous le couvert de l'État, de la Nation, du groupe ethnique, et, en quelque sorte, sous leur nom ; — et cela est significatif.

C'est pourquoi il s'est souvent énoncé en termes juridiques. Le totalitarisme consiste alors à fonder l'ordre interne de la société, non pas sur la reconnaissance des droits individuels, — définis, du reste, différemment selon les philosophies, — mais sur les seuls droits de la collectivité et les seuls devoirs de l'individu envers elle.

En termes politiques enfin on peut dire que le totalitarisme est l'identification de la société et de l'État, la confusion du contenu sociologique et pluraliste, — économique, culturel, religieux, national, — de l'État avec l'État lui-même, forme organisatrice et unifiante. Le totalitarisme se reconnaît alors à la suppression du principe de discrimination entre le public et le privé, — entre la vie publique et la vie privée, le droit public et le droit privé. Car, si l'ordre politique n'est plus une superstructure établie au-dessus de la personne humaine, et au-dessus des manifestations privées de son activité libre, alors ni l'individu, ni les groupes privés ne trouvent un point d'arrêt à leur absorption par l'unique collectivité.

Le rempart de la personnalité et de l'individualité spirituelle, c'est le droit. Si, comme le pense Hegel, l'État n'est pas un cas particulier de la vie du droit, — un cas supérieur, mais un cas particulier, — fondée sur le droit de la personne humaine, alors le particulier disparaît, absorbé par la vie publique et par l'universel.

De même le totalitarisme ne peut-il être un système qui spontanément se limite à un seul peuple, — non plus que la conception rationnelle basée sur les *Droits de l'homme* ne peut renoncer à sa valeur universelle. Le totalitarisme, est une conception de la civilisation et de son ordre, une décision sur le problème de l'universel.

Existe-t-il une connexion particulière entre le totalitarisme et le nationalisme ? Celui-ci est-il sollicité de glisser, à son insu peut-être, vers les formes politiques du premier ? Si la question semble étrange on notera cependant que le mot a été utilisé, sinon forgé, pour désigner les systèmes politiques nés du nationalisme et de ses déviations.

En réalité, il ne peut y avoir de totalitarisme que si la collectivité s'approprie l'individu. Or, la nation ou le groupe ethnico-racial considère l'homme dans son devenir. Ils voient en lui un être contingent qu'ils engendrent de quelque façon, et qui leur appartient à ce titre, à la manière dont l'enfant appartient aux parents. Pour s'élever à la notion de personne et de sujet de droit, il faut sortir des cadres immédiats de la nation, il faut considérer la spiritualité de l'homme, sa personnalité incommunicable,

sa qualité de fin en soi. Mais c'est par ces caractères qu'il échappe à la nation, qu'il s'élève à une sociabilité fondée sur la raison, et qu'il accède sur le plan de droit. Si l'on reste dans le cadre des valeurs ethniques, si l'on ne consent pas à s'élever à l'universel de la raison, nécessairement la nation prédomine sur l'État ; elle se l'approprie ; la subordination de l'individu à l'État sera la suite de sa subordination à la nation, — une appropriation, et non plus la soumission à un ordre de droit. L'État, assimilé à la nation, se croira, comme elle, « principe » de l'individu : La Nation-État tend à se personnifier dans un État-Totalitaire¹.

De même en est-il de la structure générale du monde, converti en République socialiste d'ouvriers et de paysans : elle est conçue comme un fédéralisme dans lequel les groupes entrent et d'où ils sortent librement.

¹ Il n'est pas sans intérêt de remarquer que le système social basé sur le principe marxiste, — dont on connaît les empiétements sur la liberté naturelle des individus, — résiste logiquement par certaines de ses exigences au totalitarisme proprement dit. Il conserve en effet l'idée égalitaire, c'est une cause du mépris que l'hitlérisme a pour lui. Loin de tendre à l'absorption idéale et finale de l'individu dans le tout, — quelque liberté qu'on lui laisse à titre de moyen, comme le totalitarisme allemand, — cet autre système confisque l'usage des droits individuels et certains de ces droits même, à titre de moyen et en vue de parvenir à une égalité finale des individus.

ces droits et les *Droits de l'homme et du Citoyen*. Les *Déclarations*, qui les ont enregistrés au cours de l'histoire, montraient, par leur titre même, qu'elles rattachaient les droits du *citoyen* à la nature de *l'homme*. C'est à celle-ci aussi que nous rattacherons les droits du *national*, mais en les distinguant des droits du *citoyen*.

La terminologie anglo-saxonne et celle du nationalisme libéral emploient aussi volontiers l'une que l'autre le mot Nation dans un sens politique et étatique. Ainsi la *Déclaration des Droits et Devoirs des Nations*, de l'Institut américain de Droit International de 1916, qui figure dans le *Projet de Convention* établi à la demande de l'Union Panaméricaine pour la codification du Droit international américain, proclame-t-elle que « la nation est une personne morale et juridique, création de la loi, et subordonnée à la loi comme la personne naturelle dans la société politique ».

Le nationalisme ethnique et totalitaire commet une confusion semblable, ou plutôt, disons qu'au regard du nationalisme libéral, les droits de l'homme et du citoyen masquent les droits du national, tandis qu'au regard du nationalisme ethnique, les droits issus de la nationalité masquent les droits du citoyen et les conditionnent.

Notre sociologie de la nation nous a débarrassés des erreurs du nationalisme ethnique et elle a réparé les omissions du nationalisme libéral. Elle nous permet d'avoir une conception des droits du national appuyée sur les faits.

Il n'est, au fond, d'autre sujet de droit que l'homme même. C'est lui qui, avec son individualité spirituelle, est à l'origine de toute institution de civilisation, au centre de tout système de relations sociales. Les droits que l'on reconnaît aux groupes, et à l'État intime, sont toujours relatifs ; ils ont la nature du droit, non pas parce qu'ils sont sous l'attribut d'un Absolu, le groupe ou l'État, mais parce qu'ils tendent à un *but* qui, en dernière analyse, est un bien humain, requis par la nature de l'homme.

Certes, admettre que l'homme est le seul sujet de droit originaire n'est point une position originale. L'ordre de civilisation individualiste et libéral repose sur cette assertion ; et des juristes sociologues qui entendent baser l'ordre juridique sur le simple fait de la solidarité, — comme Duguit en France, et ceux qu'il inspire, — le reconnaissent à leur tour. Mais notre accord avec eux n'est qu'apparent. Pour nous, la notion même de droit suppose un jugement de valeur, porté sur l'homme, un discernement de sa nature. Nous nous élevons par là au-dessus de la constatation du simple fait de la solidarité, sur laquelle un Duguit établit l'ordre de droit. Et, d'autre part, notre conception de la personne humaine ne se confond pas avec celle de l'individualisme du XVIIIe siècle. Disons, une fois de plus, que l'homme « est un individu qui se tient lui-même en main par l'intelligence et la volonté ; il n'existe pas seulement d'une façon physique... il surexiste spirituellement en connaissance et en amour. Il est ainsi en quelque manière un tout, et non pas seule-

ment une partie, il est un univers à lui-même, un microcosme dans lequel le grand univers tout entier peut être contenu par la connaissance, et qui par l'amour peut se donner librement à des êtres qui sont à lui comme d'autres lui-mêmes, — relation dont il est impossible de trouver l'équivalent dans tout l'univers physique... La personne humaine, si dépendante qu'elle soit des moindres accidents de la matière, existe de l'existence de son âme, qui domine le temps et la mort. C'est l'esprit qui est la racine de la personnalité ¹. »

Ainsi la notion de personnalité implique celle de totalité : non pas la totalité d'une collectivité, mais celle de l'individu qui, ayant le double privilège d'être doué d'intelligence et capable d'amour, peut entrer en rapports avec l'univers entier et le réaliser intentionnellement en lui. Elle implique aussi l'indépendance : non pas certes l'isolement ou l'absence de relations propres à l'état de nature tel que le concevrait l'individualisme. Mais, alors même que la connaissance et l'amour le mettent en relations avec tout ce qui existe, l'homme a l'indépendance d'un être qui ici-bas n'appartient à aucun autre et qui n'est susceptible d'être approprié par aucun. C'est lui au contraire qui s'approprie l'univers par la connais-

¹ Nous avons déjà exposé ces idées dans notre 1er volume, *La Nation*. Nous nous excusons de les répéter ici. Mais ce rappel est nécessaire à la clarté de notre présent exposé ; ce serait en rompre l'enchaînement que de renvoyer purement et simplement le lecteur à notre 1er volume. Cf. J. Maritain, *Les Droits de l'Homme et la Loi naturelle*, New York, Ed. de la Maison Française, 1942, p. 14-16.

l'homme, manifeste sa maîtrise et sa « surexistence spirituelle » au-dessus de la nature et de l'organisation sociale elle-même.

En est-il du national comme du citoyen ? Loin de manifester la supériorité et la maîtrise de l'homme sur lui-même et sur la nature, la nation le montre dans sa dépendance à l'égard du temps, de l'histoire et du devenir universel. Le national est l'homme marqué par un particularisme qui voile sa personnalité sous les traits ethniques du français, de l'anglais, ou de l'allemand... Ce n'est plus l'égalité qui est au principe de la vie sociale, c'est un particularisme imposé par l'histoire, c'est une originalité qui divise ; à la liberté succède la dépendance à l'égard du milieu génétique.

Il faut cependant reconnaître, à côté des droits de l'homme et du citoyen, ceux de l'homme et du national.

Il est vrai que celui-ci est tributaire des lieux, des institutions et de l'histoire, affecté par eux dans sa pensée, sa sensibilité intime et son génie. Mais les caractères du milieu national s'impriment profondément en l'homme, et ils l'enrichissent en l'unité de son être réel. Participer au devenir ethnique, en subir l'influence, n'est pas une nécessité qui s'impose à l'homme pour qu'il obtienne la dignité de personne ; mais les effets de cette participation affectent sa personnalité selon une loi de nature bienfaisante. Ils remplissent une fonction dans l'épanouissement de la personnalité ; ils aident les activités qui la mani-

festent ; et cette fonction est si conforme à la nature du sujet vivant qu'elle fait partie de ses droits.

On voit, une fois de plus, combien nous nous écartons des doctrines qui se sont partagé un siècle et demi de l'histoire du nationalisme. Le nationalisme volontariste du XVIIIe siècle, n'a eu en vue que l'individu, son autonomie, sa liberté ; il en a tiré une théorie des droits de l'homme et du citoyen, mais il a ignoré ceux du national, les confondant avec l'autonomie de la volonté et les droits civiques et politiques. Le nationalisme ethnique, au contraire, a perdu de vue la personne humaine, pour ne plus considérer que le groupe auquel l'homme est lié par le fait du devenir. Dès lors, le problème fondamental posé à la civilisation, — celui des rapports de l'Esprit humain avec le monde, — s'est posé en termes essentiellement sociologiques. L'esprit s'est immergé dans l'histoire, l'absolu s'est réalisé dans une collectivité, et pour participer, non seulement aux avantages de la civilisation, mais à la vie de l'esprit, l'homme a dû se soumettre à la collectivité : c'est elle qui donne à l'existence individuelle un sens et une valeur. L'homme est alors livré à un devenir sans arrêt, car le groupe ethnico-national est un groupe génétique qu'anime le mouvement même de la vie et de la génération, et plus rien, ni dans l'individu humain, ni dans la conception de l'Esprit, ne permet d'arrêter le mouvement du devenir. La caractéristique du totalitarisme n'est pas seulement d'absorber l'homme dans le groupe, mais aussi de le livrer au devenir.

dance commune qui base le droit sur l'histoire elle-même, comme si la succession des événements passés s'imposait au présent et à l'avenir avec quelque force d'obligation morale. Ce serait vrai si le sens suivi par l'histoire manifestait une volonté impérative du maître des événements, ou un déterminisme auquel on ne pourrait échapper sans rompre l'ordre du monde. À vrai dire, la foi en ce déterminisme est rarement parfaite et consciente ; elle reste implicite, renforcée par le fait que les revendications des droits historiques offre un alibi à l'intérêt. Elle permet de soustraire des revendications collectives à l'analyse rationnelle et au jugement moral. Il faut reconnaître du reste que, pour un groupe qui incarne le devenir collectif, la tentation est grande de justifier par l'invocation de l'histoire, c'est-à-dire par le devenir lui-même, les appels du vouloir-vivre instinctif. Mais l'homme seul a originellement un droit à l'histoire, le droit d'user du temps pour des fins qui dépassent le temps.

Les droits fondés sur la nationalité sont affectés de *relativité* dans leur source même, et ce caractère les distingue des droits de l'homme et du citoyen. Ceux-ci sont absolus, en ce sens que le citoyen, n'est autre que l'homme même, considéré dans sa sociabilité la plus générale. Ils ont un caractère universel, comme la nature même qui est leur fondement immédiat. Mais être français, grec ou persan n'est qu'une manière d'être homme et l'on n'y prétend comme à un droit qu'en raison de la relation qui existe entre ces caractères et la réalisation de l'idéal

ne sont un moyen qui permet de vivre en homme : ils sont de l'homme même. Ainsi, être français, espagnol ou anglais n'est pas un moyen de devenir un homme, c'est une manière de l'être.

Jean Racine a éprouvé l'amour, l'ambition, la haine, tous les sentiments humains et la manière dont il les a ressentis eût été différente s'il était né dans l'Angleterre de Shakespeare ou si, comme Goethe, il avait vécu à la petite cour allemande de Weimar. Mais ni la nuance française de ses sentiments, ni la musique de ses vers, ni la galanterie de ses amants, ni la courtoisie de ses personnages et le sens de la mesure qu'ils gardent jusque dans l'explosion de leurs passions, ne sont pour Racine des moyens d'exprimer ses sentiments : ce sont ses sentiments mêmes et la forme qui les qualifie français. De même, pour le lecteur de Racine qui subit l'influence française, ces rythmes, ces thèmes psychologiques, cette esthétique ne sont pas un moyen de devenir un homme cultivé, mais une façon de l'être.

Une fois de plus, nous rejoignons les conclusions de nos analyses sociologiques : la nation est une incorporation des valeurs humaines dans le monde extérieur et les institutions historiques ; le problème qu'elle pose est celui de la réalisation de l'homme et de l'Esprit dans le temporel social sous une forme collective.

La relativité qui atteint les droits du national signifie que ces droits n'ont pour fondement, ni la nature humaine universelle et l'homme intemporel, ni, non plus, les carac-

pouvoir de décision dans la marche de la société ou pour le fonctionnement de ses institutions. Le droit de vote, par exemple, manifeste le pouvoir du corps social de choisir le titulaire d'un poste parmi tous les candidats possibles ; arrêter ce choix est un acte libre ; le corps social voit dans le système électoral l'expression de sa liberté, et l'individu qui y participe exerce une de ses libertés civiles. Chaque liberté organise l'exercice d'un de ses droits, ou, si l'on veut, donne une expression déterminée à son droit d'agir dans la vie sociale en personne humaine, responsable, pour sa part, du bien général et de la marche de la société. L'exercice de sa liberté en vue du bien social est le droit fondamental d'un être que sa nature a fait libre ; c'est pourquoi la corrélation établie entre droits et libertés touche aux fondements même de l'ordre de civilisation.

Les droits du national sont eux aussi des droits de l'homme. Il est normal qu'à ce titre ils s'exercent sous le couvert d'une revendication de la liberté. Mais pour comprendre la nature de celle-ci, il faut revenir aux caractères particuliers du lien national.

Il ne procède pas de la liberté. Les caractères ethniques sont un résultat de l'histoire et des dispositions de la nature. L'individu en reçoit la marque et les apports grâce à l'action de son milieu. Ce sont là des « faits-conditions » dans lesquels n'apparaît pas la liberté, non plus que le droit. Mais nous savons de quel éveil ils sont suivis. La communauté prend conscience d'elle-même, de son unité

et de ses caractères propres, le patrimoine spirituel de la nation est évalué, mesuré, jugé, aimé, voulu ; l'appel contenu dans l'histoire est entendu ; une réponse est donnée à la vocation nationale. À mesure que s'éveille la conscience, l'adhésion voulue se substitue à la réception passive ; et l'adhésion initiale fait entrer le groupe ethnique et ses membres dans une vie pleine de libres adhésions, et de décisions qui engagent sa responsabilité. Pour conserver, défendre, développer les valeurs nationales et le caractère ethnique, il faut vouloir, il faut choisir, il faut agir. — Les libertés civiles affirment la personnalité de l'homme et de ses droits subjectifs dans la cité ; la souveraineté que revendique l'État affirme sa personnalité morale ; les libertés nationales n'ont pas leur fondement dans l'autonomie d'une volonté nationale, dans l'exercice d'une volonté subjective et personnelle du groupe ethnique, car cette volonté n'existe pas ; elles ne sont pas non plus la libre manifestation d'un vouloir-vivre attribué à la race dont la vitalité fonderait le droit. Ce sont des libertés qui appartiennent aux hommes dans leur ascension solidaire vers la culture et dans l'accomplissement d'une mission historique commune.

IV

Les revendications fondamentales du droit

Quel est le domaine des libertés nationales, quel est l'objet des revendications du droit ? On ne s'étonnera pas

des sujets de droits, pensés en termes juridiques, — les droits du national, au contraire, s'ils envisagent bien l'homme, le considèrent dans son devenir. La nation n'est qu'un groupe communautaire, incapable d'arriver à la personnalité et à la subjectivité juridique sans prendre un autre nom qu'elle-même. Les droits du national ne prennent donc forme actuelle et déterminée qu'au regard de certaines situations de faits, historiques, sociales ou politiques ; ils gardent jusqu'alors un aspect potentiel et indéterminé, et on doit se borner à énoncer les divers domaines où ils apparaîtront, les catégories essentielles qui les encadreront à mesure que l'histoire le requerra.

La nation est avant tout un milieu vital ; elle embrasse toutes les institutions, elle contient tous les facteurs qui, de fait, influent sur la vie humaine. De même qu'aucune institution particulière, aucun facteur isolé ne peuvent être considérés comme le critère de la nationalité, ni la langue, ni la race, ni l'action d'une dynastie, de même aucune institution de la vie sociale ne peut-elle être exclue du milieu national ; la nation est un complexe dont les éléments, par leur action convergente, marquent le devenir des individus et leur première culture. Cette action formatrice, et génétique, donne au milieu ethnique son unité et manifeste son existence historique ; le maintien de cette unité, de ce réseau d'influences et de mœurs, est le plus fondamental des droits des nationaux.

Mais on voit dès l'abord combien nous avons raison de souligner le caractère spécial que gardent les plus

sociale et la justice distributive exigent que les fonctions de l'État soient attribuées aux candidats les plus aptes, et ce serait aller contre les droits des nationaux que d'exclure ou de favoriser un candidat en raison de ses caractères ethniques, à égalité de mérite. De ce que l'exercice des professions doit être ouvert à tous avec les mêmes facilités, il ne résulte pas que les industries ou la richesse économique doivent être réparties entre les membres des groupes ethniques au prorata de leur importance numérique. On ne peut prétendre ici qu'à l'égalité de droit ; l'essor économique ou la répartition de la richesse dépendent de facteurs individuels ou sociaux, entièrement différents ; si la justice a son mot à dire, c'est pour que les plus doués ou les plus industriels soient récompensés de leur travail et de leur talent par le succès, quels que soient leurs caractères ethniques.

Enfin il importe de noter la place très particulière que la liberté d'association et de fondation prend dans la définition des droits du National et dans leur exercice. Nous l'entendons moins au sens de droit positif qu'en un sens sociologique, proche de l'étymologie. C'est en quelque sorte le droit d'organiser la vie privée et la vie sociétaire sur la base des *Communautés*. Nous savons en effet que la nation est une *Communauté structurée*, une communauté de communautés. C'est pourquoi, contrairement à l'État, elle n'a pas la personnalité morale, et elle ne peut la posséder que sous le nom d'autrui ; elle n'y accède, peut-on

nales un caractère politique et révolutionnaire. Aussi la protection la plus efficace des droits nationaux a-t-elle semblé l'indépendance politique, qui arrachant la nation à ses gouvernants antérieurs, la constituait elle-même en État souverain. Il semblait que cette souveraineté rendrait l'oppression impossible, en tarirait les sources. De là les revendications d'indépendance, de là la conquête progressive de l'État par la nation ; de là cette vue idéale, imprimée dans tant d'esprits, d'un ordre international où les nations devenues libres coïncideraient chacune avec un État qui porterait son nom. Cet ordre de liberté serait à la fois la manifestation et la garantie du droit, l'ultime agencement requis par la civilisation.

Un phénomène aussi général, une croyance aussi commune ont sans doute des raisons historiques profondes et valables.

Il est certain que le même corps social peut fournir à la fois le corps d'une nation et la substance humaine d'un État. La sédentarisation de la vie humaine, son incorporation au sol, sa densité croissante, le nombre et la valeur des institutions sociales font naître la nation. Au terme de son développement, elle offre le spectacle d'une population munie de toutes les institutions de la vie civilisée et fortement ancrée au sol. C'est une similitude avec l'État, et, à vrai dire, pour constituer un État, il ne manque à cette population que la volonté d'organiser un ordre universel du droit qui assure la sécurité et la paix. Il ne lui manque que l'idée de l'État.

Le milieu ethnique ne la lui fournit pas. Si l'idée politique, comme le sens du droit et de l'ordre, est propre à l'homme, inhérente à la civilisation, ce n'est point dans ses caractères ethniques, c'est dans sa nature, dans sa qualité de personne, que l'homme la puise. Ce n'est pas le sens de l'État qui naît avec la nation, c'est le désir de *particulariser* l'État.

Ce désir trouve un point d'appui complice dans l'État lui-même. Celui-ci est en effet sollicité par deux tendances : l'une, et elle lui est propre, le tourne vers l'universel : il déclare les droits de l'homme et du citoyen, et non ceux d'un groupe ethnique ; il a cherché le droit et la justice, dont le règne est aussi étendu que le droit naturel de société et de communication des hommes. Le bien commun qu'il procure est celui même de la nature humaine ; la civilisation tend à unir tous les hommes et tous les peuples sous une loi de justice et d'entraide. — L'autre tendance, au contraire, soumet la vie de l'État aux contingences historiques, aux nécessités du temps, aux caractères des individus qu'il régit. Le poids même de la terre l'entraîne et le fixe : car il exerce son autorité sur un territoire, et il en fait un élément de son ordre institutionnel ; il en subit les conditions ; il en reçoit ses limites. Sans doute ne peut-il se laisser absorber dans le particularisme sans corrompre l'idée politique, mais il adapte constamment la réalisation de cette idée à la géographie et aux mœurs. Aussi rencontre-t-il les aspirations

du groupe ethnique qui, lui, tend à « nationaliser » l'État et les fonctions publiques.

La revendication des libertés sociales semble, elle aussi, rapprocher la Nation et l'État, et conduire à la formule de l'État National. Les droits de l'homme et du citoyen sont à la base de la vie politique. Mais les droits du national se réfèrent aux droits de l'homme. Les libertés nationales ont droit d'asile dans la Cité. Parler sa langue, conserver ses traditions, harmoniser les institutions avec les besoins de la nation sont des libertés qui ont droit à la sécurité juridique comme toutes les libertés privées, individuelles ou collectives. Parce que les droits du citoyen et les droits du national ont une racine commune, — les droits de l'homme, — parce que les uns et les autres garantissent à l'individu ses libertés dans la vie sociale, il est aisé de les confondre, et d'oublier qu'en dépit de leur ultime enracinement dans la nature humaine, ils sont cependant différents, aussi distincts que le citoyen et le national. Comme les mêmes hommes peuvent revendiquer à la fois les libertés du citoyen et les libertés du national, — comme ils revendiquent les libertés du chef de famille ou les libertés ouvrières, — on perd de vue que ces revendications ne se confondent pas, que ces libertés n'ont pas les mêmes fondements immédiats et qu'elles s'exercent à des fins différentes.

Mais nous touchons ici à l'une des causes fondamentales de la confusion qui, en identifiant l'État et la nation, le politique et le national, a fourni au XIXe siècle l'idéal

international de l'État-Nation. Le citoyen se réclame de la liberté et de ses droits ; les nations également. Nous n'admettons pas que la liberté soit un droit-fonction, car elle a un fondement absolu dans la nature : l'homme est libre, et on ne peut dénier le caractère premier de cette propriété sans détruire la personnalité. Mais l'exercice de la liberté est toujours finalisé ; la liberté est un pouvoir d'auto-décision qui s'exerce en vue d'une fin, et celle-ci échappe en dernière analyse à la liberté ; car elle se réfère à notre nature, à ce bien rationnel dont nous ne pouvons vouloir dévier sans cesser d'agir en homme et sans déchoir du droit. C'est pourquoi l'exercice de la liberté est comparable à un *droit-fonction*, car il est finalisé par le bien commun et il tombe à ce titre sous le contrôle de la société. En dehors de cette contribution au bien commun, il n'y a pas pour l'individu de véritable droit, mais abus du droit ; ses libertés sont au regard de la société des compétences ou des capacités. Les libertés nationales et les libertés civiques et politiques sont spécifiquement distinctes parce qu'elles s'exercent à des fins aussi différentes que le sont l'idée de l'État et l'idée de la nation, les fins politiques et celles du groupe ethnique.

Mais la philosophie politique issue du XVIIIe siècle a refusé de voir que l'exercice de la liberté est finalisé ; elle lui a reconnu l'autonomie. Dès lors les droits se ramènent à un unique fondement : l'affirmation de l'autonomie, la manifestation d'un pouvoir de vouloir inconditionné. Exercer ce pouvoir, c'est le droit même. Les droits

du citoyen et ceux du national sont donc également fondés sur la liberté et l'autonomie de la volonté ; plus rien ne les distingue. La Nationalisation de l'État trouve sa justification dans la décision de la volonté collective qui la revendique, et non plus dans l'adaptation des institutions politiques aux besoins nationaux, pour mieux servir l'homme, simultanément engagé dans les liens de la cité et dans ceux du particularisme ethnique. Ainsi apparaît-il une fois de plus que la fausse notion de la liberté et de l'autonomie de la volonté a vicié la conception de l'État et celle de la nation ; au lieu de maintenir entre eux une interdépendance et une relation *fonctionnelle*, elle les a confondus dans l'idéal de l'État-Nation.

À cette raison fondamentale, s'en joignent d'autres, plus proches de l'histoire et de la politique que de la philosophie, mais qui n'ont pas joué un rôle moins important dans la formation de cet idéal. L'État moderne est à la fois un État individualiste, un État libéral, et un État fort, conscient de son unité et de sa souveraineté. Appuyé sur des traditions millénaires et sur le droit naturel, l'État moderne n'en est pas moins une forme politique récente et particulière, pour laquelle on a dû créer, au début de l'époque moderne, un vocable nouveau : l'État, — *State*, *Estado*, *Staat*, *Stato*, — que n'a pas connu le latin auquel on affecte de l'emprunter. Car le *Status* latin est autre chose que l'État ; et Bodin, au XVI^e siècle, est plus près du latin quand il désigne du nom de République, non pas un régime politique, mais « un droit gouvernement

avec puissance souveraine », c'est-à-dire un État. L'État moderne, a-t-on dit, est une création de l'Europe, « un chef-d'œuvre de machinerie européenne »¹. Machinerie destinée à l'exportation, en tout cas ; et élément caractéristique de la civilisation où il est né.

Cet État moderne est fortement centralisé. Il cherche l'unité de législation, il tend à l'administration uniforme, il se dote d'un système économique et culturel propre, et définit sa personnalité par des frontières linéaires à l'intérieur desquelles il s'arme en permanence. C'est qu'il a fortement conscience de sa puissance, de son droit et de son unité.

Cependant, il est individualiste et libéral. Il ne retient, à l'intérieur de ses cadres, qu'une poussière d'individus, et il ne s'effraie pas de l'autonomie de chacun de ces atomes. Il reconnaît aux individus l'égalité et la liberté ; il les favorise toutes deux dans la vie politique et dans la vie économique ; il les consacre par le droit, et chacun des individus fait équilibre à l'État lui-même dans les plateaux de la justice. L'État moderne a ouvert à l'individualisme le triple domaine civique, économique et juridique, tout le champ de la vie sociale, et cette attitude lui a semblé conforme aux aspirations démocratiques qui peu à peu le pénétraient.

Il a donc dû chercher ailleurs la cohésion sentimentale et le ciment moral sans lesquels son besoin d'unité eût

¹ Voir les réflexions de L. Febvre, *De l'État historique à l'État vivant*, Encyclopédie française, 10^o8-14.

manqué de support psychologique. Le sentiment national le lui a fourni. Il a trouvé dans la nation, née avec lui à l'époque moderne, une structure solide qui compensait l'atomisme de sa conception individualiste, le lien étroit, intime, passionnel, qui empêchait son libéralisme de dissoudre le corps social et d'en laisser disperser les membres. Grâce à la nation, il s'est appuyé sur l'histoire ; son territoire a été aimé et défendu comme une patrie ; le sentiment national et ses passions sont devenus une arme entre ses mains et parce que la nation est peuple, il a puisé dans ses rapports avec elle la conviction de favoriser la démocratie. Ainsi l'État moderne a-t-il été aidé par la nation à rester un État fort et uni sans renoncer à être individualiste et libéral.

Des raisons historiques analogues ont sans cesse poussé la nation vers l'État, excité son désir de le conquérir ou de se l'approprier. En lui, elle trouvait la personnification qui l'aidait à prendre conscience d'elle-même, à avoir d'elle-même une image sinon plus exacte, du moins plus précise et plus déterminée. L'État lui apportait des moyens d'expression juridique, à une époque où l'État était considéré comme la source du droit et sa manifestation souveraine. Il lui apportait aussi la puissance et les moyens de lutte en un siècle qui est le « siècle des nationalités », où elles bataillent contre elle-même ou contre autrui, mais qui est aussi le « siècle des États » et de leurs luttes individualistes. La façon dont les problèmes de l'origine du pouvoir et de la souveraineté a été posé à l'aube de

la Révolution française, forçait la nation à voir dans la reconnaissance de sa souveraineté, l'attestation de son existence et de ses droits. Enfin, dans une communauté internationale où chaque État jouit d'une indépendance absolue et trouve dans sa souveraineté externe la garantie de sa liberté, comment le groupe ethnique n'aurait-il pas cherché dans le pouvoir d'État, la protection la plus efficace dont il puisse jouir parmi les nations ?

Ainsi s'explique que l'époque moderne ait pu voir dans la généralisation du régime de l'État national l'étape ultime de l'ordre de civilisation.

Mais au cours même de cette époque, certains faits invitaient à mettre en doute la validité de cette opinion.

Si, en effet, se transformer en État, nationaliser l'État et ses buts, est l'ultime garantie des droits du national, que penser des groupes allogènes qui demeurent au sein de l'État national ? Sans cesse exposés aux efforts assimilateurs du nationalisme d'État, ils ne trouveront de réconfort psychologique que dans l'espoir d'une libération qui leur apportera l'indépendance. Même si les intéressés ne la souhaitent point pour le présent, cet espoir crée cependant secrètement une orientation séparatiste qui amène la réaction contraire du pouvoir. La tendance au morcellement étatique indéfini fait la faiblesse d'un tel ordre international. L'État, qui en épousant les contours de la nation et en se subordonnant à ses buts, aurait cru cimenter une cohésion interne, s'aperçoit que le principe sur lequel il s'appuie consacre l'irréductibilité des éléments

étrangers, à moins qu'il ne réussisse dans ses efforts d'assimilation et d'uniformisation, contraires au principe de libertés nationales. Le même principe, auquel l'État se fiait pour assurer sa force et son unité, les brise.

Seule en effet une vue théorique et abstraite de monde peut faire croire à une coïncidence territoriale des États et des Nations. Elle n'existe pas dans les pays comme l'Europe, où, en raison de l'ancienneté de la vie sédentaire et de la valeur de la vie civilisée, les nationalités prennent leurs racines dans les sédiments profonds de l'histoire et où les États font figure de superstructure aux frontières mobiles. La coïncidence territoriale de l'État et de la nation n'existe pas davantage dans les pays neufs, où les zones de souveraineté sont délimitées avant qu'aient pu naître les nations, œuvre de l'histoire. Là, l'État s'est organisé bien avant qu'on ait pu savoir si une nation se constituerait, si elle résulterait de la fusion d'éléments ethniques divers en une unité nouvelle, ou si chacun d'eux, conservant son individualité, grandirait au sein de l'État et exigerait un jour la rupture de l'unité politique. Si l'on sort du cadre de la civilisation occidentale et moderne, et si l'on considère les peuples de vieille civilisation comme les peuples de l'Islam et ceux de l'Orient, on se trouve manifestement en présence de faits autres que ceux pour lesquels nos concepts modernes ont été élaborés. Ce serait être victime du verbalisme de croire que la nation est un mot d'égale signification chez des Tchèques, des Français ou des Italiens d'Europe, des Arabes, et des Berbères

cate, par l'affinement de sa culture, il tend à dessiner le contour de nouveaux groupements à l'intérieur des zones de civilisation.

Personne ne peut tomber dans l'erreur de croire que l'évolution sociale tend à établir les individus de même nationalité sur un territoire homogène, suffisant pour constituer un État. On a pu concevoir dans ces dernières années l'idée d'un échange de populations ou d'un « rapatriement » forcé des co-nationaux épars en divers États, afin d'en faire une masse homogène sur le territoire d'un seul État national ; mais si ces échanges de populations valent mieux qu'un massacre sur place des allogènes, et s'ils se justifient par la crainte d'un plus grand mal, ils n'en restent pas moins un expédient aussi contraire aux droits de l'homme et du national qu'à une vraie conception des rapports de l'État et des nationalités.

D'une part, avec un illogisme qui n'est qu'apparent, le nationalisme d'État a conduit à ce qu'on est convenu d'appeler, — et il faudrait faire toutes réserves sur la propriété de ce terme, — les impérialismes. Il y a là, semble-t-il, un paradoxe. La nation en effet est un groupement *clos*, qui défend ses caractères ethniques, et les prend pour assiette de la vie sociale. La société politique au contraire est une société *ouverte* : elle vise à l'universel, elle tend à procurer à l'homme son lien complet ; c'est pourquoi elle recule indéfiniment les limites de son action, et elle étend indéfiniment le cercle de ses relations. L'État-Nation opère la conjonction de la tendance parti-

culariste de l'un et de la tendance à l'extension universelle de l'autre ; il doit à sa nature d'État son appétit universel, et son nationalisme renforce sa tendance à s'appropriier individuellement ressources et puissance. L'autorité et les forces de l'État sont mises au service du particularisme ; et l'appropriation particulariste suit l'extension de l'État. Le phénomène se vérifie sur le plan politique comme sur le plan économique, au cours de l'histoire moderne : ainsi, par un paradoxe explicable, impérialisme économique et nationalisme économique semblent-ils se rejoindre. Le phénomène s'est accentué, par la dramatique injustice de certains États : et l'on a vu ceux qui se réclamaient le plus du nationalisme et réalisaient le mieux la Nation-État, dévorer les nationalités d'Autriche, de Tchécoslovaquie, pour ne rien dire de l'Albanie et de l'Éthiopie. La Nation en devenant Nation-État, a été amenée à renier le principe national.

Un autre changement est moins paradoxal, mais non moins important. L'État national superpose la frontière politique, et la frontière ethnique. Il tend à leur superposer la frontière économique, à cause du caractère politique de l'économie, il incline enfin à nationaliser toutes les institutions, y compris les institutions religieuses. L'histoire montre que l'État et la nation pèsent tous deux volontiers dans ce même sens. On peut donc dire que le système de l'État national valorise au maximum la notion de frontière.

Or, l'observation des faits internationaux montre, non

pas une dévalorisation de l'idée de frontière, — l'expression nous semble imprécise, — mais une dissociation des divers éléments qui composent la frontière. C'est ainsi par exemple que la frontière d'État est une limite de souveraineté ; mais la souveraineté elle-même, qu'on croyait une et simple, se dissocie et laisse voir qu'elle est un faisceau de fonctions. La frontière de l'État continue à marquer une certaine limite de sa compétence et de ses fonctions juridiques ; mais elle ne marque plus par exemple la limite où s'exerce sa fonction de sécurité : la ligne de sécurité ne correspond plus avec la ligne frontière, car la sécurité est collective, tandis que la frontière territoriale individualise l'État. Ainsi en est-il des limites de l'économie qu'on ne peut confondre avec la frontière douanière. Ainsi enfin des limites ethniques. On ne peut plus croire qu'il suffit de dessiner les contours géographiques d'un groupe culturel et de l'enclorre dans une frontière territoriale. Outre que les groupes ethniques connaissent des dégradés et des nuances qui rendent difficile cette délimitation territoriale, on peut dire qu'avant d'avoir des limites géographiques, ils en ont de qualitatives, qui dépendent du degré ou de l'intensité de la culture et de son rayonnement. Ainsi apparaît-il que les diverses formes de la vie sociale et nationale ne peuvent plus être encloses dans les frontières territoriales qui définissent la personnalité de l'État et ses compétences. Nations, États, régions culturelles, aires de civilisations ont chacune leur manière de se délimiter.

II

*Les rapports de la nation et de l'État*1° *Principe d'harmonie*

Les rapports de la Nation et de l'État, — ou, en termes plus généraux et plus exacts, de l'ordre politique et de la nationalité, — posent un des problèmes essentiels que notre civilisation aura à résoudre. Si nos analyses sociologiques ont montré qu'il était impossible d'identifier les deux ordres, rectifiant ainsi une erreur commune aux nationalismes issus du XIXe siècle, elles laissent voir d'autre part qu'il y a entre eux une connexion nécessaire. Le principe de cette connexion, c'est le droit. Des droits de l'homme découlent, de façon du reste différente, les droits du citoyen et les droits du national. Or, la protection du droit est une raison d'être de l'État.

Il n'a pas la direction immédiate de la vie économique, culturelle, religieuse ou familiale ; chacune d'elles au contraire suit ses lois propres. Mais la Politique en gouverne l'ensemble, donnant à tous ce qu'aucun ne peut s'assurer à lui seul, quoique chacun en ait besoin : la protection du droit. La sécurité de la vie privée sur la base du droit est en effet le bien le plus général. L'ordre social qui institue le règne du droit, — l'ordre de droit lui-même, — tel est vraiment le bien commun auquel tous ont part,

car les rapports les plus généraux des hommes sont des rapports juridiques : la seule chose vraiment commune à tous les hommes, c'est leur nature, c'est le fait d'être une personne, et la personnalité se manifeste par la qualité de sujet de droit, ainsi que nous l'avons montré. Le réseau enchevêtré des relations sociales doit se développer selon le droit de chacun et de tous ; et telle est la société politique : le corps social organisé en un ordre de droit. L'État l'institue directement sur un territoire déterminé et il coopère à établir l'ordre de droit qui enveloppe tous les hommes et tous les groupes, un ordre de droit inter-étatique et superétatique.

La distinction des fonctions de l'État et de la nation fournit la règle théorique de leurs rapports. L'État est le protecteur de la vie privée des individus, et des groupes ; il dégage les valeurs juridiques et leur donne une expression positive.

Si la nationalité est pour l'homme un patrimoine de valeur, si le cadre national lui fournit le milieu qui le stabilise et l'éduque, l'État apparaît comme le garant des institutions nationales qui servent efficacement la cause de l'homme et de la culture. De même qu'il y a des droits de l'homme et de la famille, des droits de l'homme et des travailleurs, de même y a-t-il des droits de l'homme et du national ; et à tous les droits de l'homme, l'État doit protection, à toutes les activités humaines il doit la garantie juridique de l'ordre.

Le nationalisme individualiste et le nationalisme tota-

litaire, par des voies entièrement différentes, arrivent à un résultat analogue sur un point : l'identification de la nation et de l'État. C'est la source des conflits internes, rendus insolubles par le volontarisme ou la théorie de la volonté de puissance. Deux volontés autonomes, — celle de l'État et celle de la nation, — ne peuvent que s'affronter. Chacune perd le terrain qu'elle concède à l'autre. Elles peuvent se tenir momentanément en équilibre, mais, comme en tout équilibre de forces, une lutte latente subsistera entre les groupes ethniques et l'État. Ou bien, il y aura fusion des deux volontés en une, et l'on aboutit à un étatisme à tendances totalitaires.

Cette situation disparaît, si l'on admet la différence des deux groupes et celle de leurs fonctions. La nation assure le service de l'homme comme peut le faire un milieu culturel génétique ; l'État le fait par les moyens d'un ordre de droit impératif. Ainsi est trouvé entre eux, non seulement un principe de distinction, mais un principe d'harmonie. Où réside-t-il ? « Dans la commune finalité, dans le but ultime poursuivi par l'un et l'autre », à savoir le service de la personne humaine. Pénétré chacun de leur véritable rôle de *serviteur*, l'État et les groupes nationaux... ne sont plus des rivaux... mais des collaborateurs dont la double action doit se dépenser au service d'un même but ultime ¹. » Il n'y a donc aucune contradiction de

¹ Nous nous excusons de renvoyer encore à *La Protection internationale des libertés culturelles et le problème des minorités nationales*, p. 18 et ss.

ordonnés entre eux par la pensée de l'homme et la hiérarchie de ses besoins. La question se pose de savoir si le progrès de la vie sociale n'attend pas de nouveaux développements, si l'État national n'est pas une forme politique qui appelle une épuration sociologique, et si le groupe national, qui a ses valeurs, ses institutions et ses fins culturelles propres, ne doit pas, sans rompre ses relations avec l'État, chercher à s'en distinguer au lieu de tendre à s'identifier avec lui. En se dépouillant de son caractère patrimonial, en abandonnant des fonctions spirituelles ou religieuses que la Cité antique, le césaropaxisme ou la théocratie lui reconnaissaient, l'État a pu organiser la vie publique, et assumer la protection de tous les droits civiques, y compris la liberté de conscience. De même, s'il cesse de s'identifier avec une nationalité ou une culture, pourra-t-il protéger tous les droits culturels et toutes les libertés nationales. Personne ne peut dire si l'avenir verra se produire ce phénomène de différenciation et d'organisation ; mais dès maintenant la sociologie peut en marquer la place, et souhaiter voir dénouer par ce progrès la crise que provoque la croissance de la nation et de l'État, à une étape du développement de la civilisation.

2° *Idée impériale, fédéralisme, statut personnel*

L'aménagement pratique des rapports de l'État et de la nation n'est plus affaire de sociologie, mais de science

politique : il n'est pas de notre domaine. La sociologie cependant ne laisse pas que de donner quelques orientations.

En soi, le rôle de l'État n'est point affecté par le nombre et la diversité des groupes ethniques qu'il abrite sous son ordre juridique. L'espace étatique peut servir d'habitat à une nationalité homogène, à plusieurs nationalités hétérogènes, à une portion d'un groupe ethnique qui relève de plusieurs souverainetés politiques. Le nationalisme étatique inclinerait, dans le premier cas, à accorder plus étroitement la nation et l'État, à épurer une masse dans laquelle les nationaux ne présentent pas tous les mêmes caractères d'authenticité originaire, à procéder dans la masse même à des discriminations et à réserver aux plus purs certains droits ou certains avantages. Dans le second cas, il conduirait au séparatisme ; dans le troisième à un esprit de conquête destiné à « libérer » des frères en nationalité. La pensée allemande a largement représenté cet esprit de conquête. — Mais la fonction réelle de l'État est d'établir un ordre juridique qui protège tous les droits. De même que la paternité, le travail, la foi religieuse font apparaître des droits que protège l'État, de même l'existence des valeurs ethniques est-elle le *fait-condition* qui trace à l'État sa ligne de conduite. Elle consiste ici à assurer le respect des droits de l'homme et garantir les libertés nationales. L'aménagement positif de l'ordre juridique différerait dans l'État uninational, dans l'État plurinational et dans celui qui partage avec d'autres la protection des

politiques et ethniques dont chacune possède une individualité. Il semble que les grands empires durables ont été ceux qui, laissant aux peuples leur caractère ethnique, les ont associés dans l'unité politique, administrative et militaire d'où résulte la paix. Aujourd'hui, le passage de grands systèmes coloniaux modernes au stade de l'Empire, — phénomène commun que le XXe siècle a hâté, — a coïncidé avec une modification de l'idée coloniale ; il a été imposé à la fois par le développement des peuples colonisés et par l'évolution des idées ; c'est un phénomène vaste et complexe qui n'est que partiellement relié au problème ethnique et national ; mais nous n'avons pu le passer sous silence. La formule impériale prête par sa nature même à une organisation politique qui protège les systèmes ethniques particuliers¹ des populations de culture retardataire.

Elle achemine aussi à l'application de l'idée fédérale.

L'idée impériale est imprécise, c'est un pur concept historique. L'idée fédérative est riche. On y a vu une *loi constante* de l'évolution des sociétés. « C'est que le fédé-

¹ L'idée impériale est autre chose que l'impérialisme. Là où l'empire n'est pas seulement une variante historique du royaume ou de la république, mais désigne une forme politique particulière, il semble qu'on puisse le définir : un vaste ensemble de collectivités politiques et ethniques, qui conservent leur individualité, sont soumises à une souveraineté politique une mais pluraliste, avec une tendance à superposer hiérarchiquement leurs systèmes sociaux. Nous avons dit que l'impérialisme, — économique, politique, culturel, — naît au contraire de la conjonction de nationalisme et de l'idée étatique, et soumet aux intérêts d'un seul les intérêts d'autres peuples, d'autres États, ou d'une collectivité internationale.

ralisme concilie deux besoins, en apparence contradictoires, mais, en réalité, complémentaires et également essentiels des groupements politiques. D'une part, c'est le besoin d'*autonomie* et de *liberté* dans la recherche de leurs fins propres, dans la gérance de leurs solidarités particulières ; le besoin de self-government, qui est une condition du progrès, du libre développement des génies ou particularités ethniques. D'autre part, c'est le besoin non moins pressant d'*ordre* et de *sécurité*, de travail libre et productif, dont la réalisation exige le contrôle, la hiérarchie, l'*autorité*, si l'on veut, mais consentie et organisée, en vue de procurer le respect de cette autre solidarité plus large qui unit dans la paix les collectivités en contact permanent »¹. Le fédéralisme applique aux sociétés politiques la loi fondamentale des sociétés humaines : la loi de différenciation et d'intégration, la loi de multiplicité et d'unité qui introduit la division du travail dans la société et dans ses organes, mais qui restaure ensuite par l'organisation et la coopération fonctionnelles, l'unité du corps social. Ainsi le fédéralisme rompt-il l'unité territoriale de l'État, fractionne la souveraineté, atténue le poids du pouvoir central, en brise la ligne d'application, mais rompt l'uniformité sans détourner de l'unité. Il permet d'adapter l'exercice du pouvoir politique aux besoins de liberté des groupes ethniques qui se partagent sa population. Il prête aux combinaisons les plus souples,

¹ G. Scelle, *op. cit.*, p. 188.

qui moulent la structure politique sur le relief, différemment accusé, jamais stable, des groupes ethniques. L'organisation fédérative a donc paru souvent offrir une solution privilégiée au problème des libertés nationales ; et l'avenir fera sans doute apparaître de nouvelles formes de fédéralisme, pour répondre au double besoin de notre civilisation : le besoin d'une unité croissante et le besoin de liberté des peuples plus conscients de leur individualité.

Mais si l'on voit avec faveur les applications de l'idée fédérative, est-ce à dire qu'elle résolve définitivement le problème de la protection des libertés nationales ? Nous ne le croyons pas, et nos analyses, en distinguant le national du politique, donnent la raison de son insuffisance. Le fédéralisme est une forme d'organisation politique. Il donne sa structure à l'État ; il l'assouplit ; il brise la rigidité de chacun de ses éléments ; il fournit donc des cadres politiques que leur souplesse permet d'adapter aux besoins particuliers des groupes qu'ils contiennent ; mais ces groupes sont des collectivités politiques, puisque de leur ensemble résulte soit un État fédéral, soit un corps politique confédéral. Quelle que soit la nature juridique qu'on reconnaisse au fédéralisme, un fait est pour nous hors de conteste : il n'y a de fédéralisme que dans le cas où les organes des collectivités composantes gardent la nature des *gouvernants*, si limités que soit par ailleurs leur compétence. Il faut donc à la fois qu'ils soient organes des collectivités locales, et qu'ils exercent des compétences

gouvernementales¹. Cela s'entend : l'État exerce un faisceau de compétences en vue d'un but déterminé, le bien commun, l'ordre, la sécurité juridique ; l'organisation fédérale confie quelques-unes de ces compétences au groupe local, incapable du reste de les exercer toutes et de devenir un État souverain, faute d'individualité et de personnalité suffisante. Quelles que soient l'origine et la contexture du groupe composant, le fédéralisme le considère sous l'angle des fonctions et des droits politiques.

Non pas sous l'angle des droits du national. C'est seulement par la souplesse des formes étatiques qu'il va au-devant de ces droits.

Aussi la nature politique et étatique de l'organisation fédérale l'empêche-t-elle de se présenter comme la solution spécifique du problème. La collectivité ethnique ou nationale ne trouve sa protection naturelle dans le fédéralisme que si elle est en même temps une collectivité politique, de nature étatique ; et l'on retombe dans l'identification du groupe national avec un groupe politico-étatique — dans l'identification des droits du national avec ceux d'un groupe territorial, — illusion toujours dommageable par quelque endroit à la protection des droits et libertés nationales.

C'est ainsi par exemple qu'une collectivité ne peut participer au fédéralisme que si elle a une base territoriale. Qu'elle soit État-membre dans un État fédéral, Province

¹ Cf. dans le même sens, G. Scelle, *op. cit.*, p. 203.

dans une fédération, quelque statut qu'elle ait, il lui faudra toujours un territoire, parce que l'assiette territoriale est essentielle à l'État. Une collectivité qui est, d'une part, membre organique d'une association *étatique*, et qui, d'autre part, a elle-même des *gouvernants* dont la compétence est de nature politique, doit nécessairement se définir par un territoire. — Or la nationalité a une délimitation culturelle et qualitative, mais non pas toujours des frontières territoriales. Si concentré que soit l'habitat géographique des nationaux, ils auront toujours des co-nationaux qui habitent sur d'autres terres, — et il y aura toujours des allogènes sur un territoire. Interdire leur présence serait une entreprise impossible et contre nature. Du reste, les nationaux occupent un territoire, l'incorporent à leur vie, à leur culture, en font passer le reflet et l'amour dans leurs mœurs ; mais ils ne le possèdent pas comme le fait l'État¹. Il en résulte que vouloir assurer la protection des droits du national sur une base spécifiquement territoriale laisse toujours des droits hors de cette protection et maintient de plus la tendance au morcellement, inséparable de toute confusion de la nation et de l'État. Le fédéralisme atténue ces défauts, mais ne les atteint pas à la racine.

L'importance des observations sociologiques qui nous ont permis de discerner la nature des droits de l'homme et du national apparaît ici. Le nationalisme libéral et le nationalisme ethnico-racial, incapables de distinguer l'État

¹ Cf. Tome I, Chapitre III, § II, La Terre.

et la nation, sont amenés à voir en cette dernière un groupe territorial, et par conséquent un État en devenir ou un résidu d'État, — dans les deux cas un rival de l'État, qui aspire à le remplacer. En fait, c'est bien comme des résidus d'État ou des États *in fieri* que les nationalités européennes, pour ne pas parler des autres, se sont considérées elles-mêmes, et ont été encouragées ou défendues par d'autres États. On a reconnu, avant la guerre actuelle, que le problème des minorités nationales européennes était insoluble si on ne le « dépoliticisait » pas ; mais c'est un résultat impossible à obtenir tant qu'on considère les groupes ethniques comme des groupes territoriaux, dont les droits ont une base territoriale ; on ne peut pas « dépoliticiser » leurs revendications si on les place eux-mêmes sur la ligne de l'État.

Les droits issus de la nationalité n'ont pas, de soi, une assiette territoriale, ce sont des droits de l'homme et de la *personne*. L'autonomie est ici une autonomie culturelle, et non pas de soi une autonomie étatique ou gouvernementale. Le droit suit l'homme partout où il va, partout où son besoin de culture réclame des institutions et un statut conforme à son génie propre ; nous avons indiqué dans un précédent chapitre sur quoi se mesure l'étendue de ce droit. Établir ce statut culturel et le modeler sur ce droit, telle est la fonction de l'État, quel que soit le nombre des nationalités qui vivent sur son territoire. Il est évident en effet qu'il peut y avoir juxtaposition, sur le même territoire d'un nombre théoriquement indéfini de

nationaux et de cultures, jouissant chacun d'un régime adapté à ces besoins *humains* qui sont l'ultime fondement de leurs droits ; car il s'agit du statut des personnes plutôt que de celui du territoire. Il est clair que ce statut devra tenir compte des possibilités et des charges de l'État ; il est évident aussi qu'en pratique il ne pourra être institué qu'au profit de groupes d'une certaine importance numérique : la culture se manifeste par une vie collective, elle se propage par des institutions et des fondations, et un homme isolé ne peut prétendre avoir pour lui seul écoles et académies, journaux et maisons d'édition ; mais ces conditions de volume et de densité ne changent pas la nature du statut culturel et ne suppriment pas le caractère personnel plutôt que territorial du droit.

Pourrait-on parler d'un fédéralisme culturel, pour désigner cette structure de l'État, qui calquée sur les différenciations ethniques, les réconcilierait dans l'unité de l'organisation politique ? Chaque culture historique pourrait être munie des institutions dont elle a besoin, et celles-ci recevraient le statut juridique qu'appellent le respect du droit et la liberté. Dans les États et les groupements d'États plurinationaux, on verrait ainsi se constituer une série de systèmes, et leur ensemble donnerait à l'État sa structure culturelle et institutionnelle. — Mais, si tel est bien le résultat souhaité, on aurait tort d'y voir un fait de fédéralisme. Celui-ci demeure un phénomène politique ; il désigne une structure de l'État, un certain rapport entre gouvernants et gouvernés, sur une base et à des fins poli-

le sens de la justice, l'habitude de régler sa vie sociale sur des préceptes juridiques, n'y eût-il aucun intérêt ni aucune passion pour soutenir ou étoffer psychologiquement la volonté du droit et de la justice. C'est aussi le sens de la grandeur, de la majesté et de l'autorité. La nation n'en offre pas l'équivalent ; car seul l'État parle ici-bas au nom du bien commun total de l'homme ; et la majesté de la République antique, comme celle de l'État moderne viennent de ce qu'il représente sous une forme accessible et concrète, le bien souverain de l'humanité, et en fait entendre les exigences supérieures. Le sens de l'État se manifeste enfin par le sens du service public ; celui-ci est comme le reflet du premier dans l'âme des « grands commis » qui servent l'État, et dans celle des sujets qui s'en servent en lui obéissant. Si par l'effet de quelque magie, ce qui relève du sentiment ethnique venait à être brusquement séparé des sentiments qui dans l'âme des peuples ont l'État pour objet, on serait sans doute surpris de trouver si mince le réseau psychologique qui constitue le sens de l'État. L'éducation du sens de l'État est la contrepartie nécessaire de l'éducation du sens national : leur développement simultané est une des nécessités de l'ordre de civilisation.

III

Protection internationale des libertés nationales

Custodes ipsos quis custodiet ? Tant que persiste la croyance à la souveraineté externe de l'État, celui-ci est regardé comme l'ultime protecteur du droit, la dernière instance qui accueille ses revendications et les fait triompher. C'est une vue simple et séduisante. L'époque moderne s'est complue dans cette conception de l'esprit. Mais l'expérience a montré qu'elle ne concorde pas avec la réalité.

Nous ne voulons pas dire seulement qu'il faut occasionnellement protéger le droit contre les entreprises de l'État, ainsi que le montre la lutte fréquente des nationalités et des États. Les faits montrent aussi que l'État a cessé d'offrir une aire territoriale suffisante à aucune des activités sociales ; il ne peut pas plus être le cadre qui les contient qu'il n'en est le centre ; l'individu est sans cesse affecté par des situations extraétatiques et superétatiques, et toutes ses relations ont un aspect international. Il en est de même, par conséquent, du réseau des obligations juridiques qui les protège. De là, sur le même territoire, une superposition des ordres juridiques qui débordent le cadre de l'État ou dont le centre lui échappe.

C'est ainsi que l'État particulier, sans perdre sa personnalité juridique, apparaît de plus en plus comme un

organe chargé de *compétences* qu'il exerce sur un territoire déterminé. Compétences à un certain degré discrétionnaires, — sinon il perdrait individualité et personnalité, — mais plus ou moins *liées*, aussi, comme l'implique la notion même de compétence : car nous l'entendons d'un pouvoir lié à une fonction et à un but social comme l'est toute activité qui s'exerce organiquement et validement dans une société. Mais les buts pour lesquels l'État agit sur son territoire dépassent l'État lui-même et son ordre territorial. La compétence de l'État, même discrétionnaire, a sa source en dehors de lui ; ses fins ont la même portée et la même extension que la sociabilité humaine et avec son développement actuel, la civilisation fait surgir de partout une communauté politique et juridique plus vaste que l'État particulier ; celui-ci devient un organe qui au sein de cette communauté a compétence pour un territoire déterminé.

Ce sont des conclusions auxquelles conduit la conception institutionnelle, objectiviste, du droit et de l'État ; car elle fonde les pouvoirs sociaux, y compris celui de l'État, sur leur finalité. Mais le développement de la civilisation et les faits suffiraient à renverser la conception volontariste et subjectiviste de l'État et de sa souveraineté. C'est l'évidence des faits qui a provoqué dans le droit public un changement, intéressant à noter, même s'il se rapproche de notre juridiction sans toujours faire appel aux mêmes raisons. On en trouverait des exemples dans la jurisprudence internationale. « La souveraineté terri-

ne peut être établi par une société que particularise son territoire et ses intérêts. Seule la communauté internationale a l'extension nécessaire ; seule aussi elle a le droit et la compétence requise ; c'est en elle que l'ordre politique et l'ordre du droit se réalisent dans leur universalité et c'est dans cet ordre que les droits de l'homme trouvent leur ultime garantie. Non pas que l'État se voie dépouiller de ses fonctions, privé de sa raison d'être ; mais la collectivité au sein de laquelle il l'exerce organiquement se réalise désormais dans l'histoire. L'État particulier peut sembler un moment l'ultime collectivité humaine, mais ce n'est qu'un moment ; son titre est précaire et il en jouit dans une position d'attente. Ce développement de la civilisation lui assigne sa véritable place : il est un organe territorial différencié, qui exerce ses propres compétences à l'intérieur d'une collectivité plus vaste ; il établit sous sa propre responsabilité, un ordre de droit qui contribue pour sa part à l'ordre de droit général.

Ainsi les droits de l'homme ne trouvent-ils pas leur protection de dernière instance dans l'État territorial. Ils sont d'intérêt général et humain, extraétatique et superétatique, et c'est dans la société internationale qu'ils reçoivent leur expression définitive. Ils sont commis aux États territoriaux et aux autres groupes qui composent la communauté internationale ; mais de même que celle-ci fournit les principes les plus généraux de l'ordre juridique, de même est-ce à elle d'en contrôler l'application. Tel est le *monisme* de l'ordre juridique ; comme les civilisations

ont un principe d'unité, une ultime mesure des valeurs humaines, comme les cultures sont humanistes, de même les ordres juridiques territoriaux et étatiques servent à déterminer un ordre juridique qui trouve dans la société internationale son principe et sa garantie.

C'est à cette lumière qu'il faut envisager non seulement la protection des droits de l'homme et du citoyen, mais aussi celle des droits de l'homme et du national. L'État doit en assurer l'exercice sur son propre territoire par l'usage de ses propres compétences ; mais les droits de l'homme constituent un bien commun des hommes et des États. Les libertés nationales culturelles ne diffèrent pas, sous cet aspect, des droits civiques et politiques. Le respect des valeurs ethniques, le libre épanouissement des cultures, l'enracinement de l'homme dans une patrie et un milieu historique, sont des biens qui appartiennent à la civilisation ; leur sécurité sous l'égide du droit est un bien commun d'humanité. Les droits du national doivent s'inscrire dans l'ordre juridique international ; il les convertit en obligations internationales à la charge des États. Comme pour les autres obligations du même genre, il appartient à l'État de les traduire dans son ordre juridique interne ; mais sa compétence, discrétionnaire dans le choix des voies et moyens, est liée par ses obligations internationales, et elle est soumise à un contrôle de droits dont la dernière instance ne peut lui appartenir.

Par quelles techniques arriver à cette protection des droits ? Nous nous interdisons volontairement toute étude

les Chartes des Mandats internationaux institués en vertu de l'article 22 du Pacte, et les Traités dits de Minorités, assurent à des populations déterminées la jouissance d'un certain nombre de droits de l'homme, comme la liberté de conscience et la liberté du culte, et leur assurent une garantie internationale positive.

La distinction entre les droits du citoyen et les droits du national n'est pas clairement établie dans les essais de construction des droits nouveaux ; et l'état embryonnaire où est demeurée leur protection suffirait à l'expliquer ; mais les droits du national ont cependant retenu l'attention du droit positif. Les Traités dits de Minorités présentent ce caractère particulier d'avoir été passés d'une part entre un État particulier, qui s'oblige, et un groupe d'États, d'autre part, — les Principales Puissances, Alliées et Associées, États-Unis d'Amérique, Empire britannique, France, Italie et Japon. — La protection stipulée par les clauses des Traités, n'atteint que les ressortissants de l'État sur qui pèsent les obligations et les restrictions de souveraineté qu'elle implique. Ainsi est-ce contre leur propre État que sont protégés les ressortissants. D'autre part, de toute évidence, les autres contractants, les Principales Puissances Alliées et Associées, interviennent ici par dédoublement de fonction, et font office de gouvernement international, gérant non point leur propre intérêt, mais des intérêts généraux du droit, de l'humanité et de la paix. Les mesures de protection prises en faveur des mino-

rités « constituent, est-il stipulé, des obligations d'intérêt international... »

C'est pourquoi, en vertu même des Traités, les Principales Puissances Alliées et Associées s'effacent devant la société internationale et ses organes en formation. Ces obligations, dit le Traité, « seront placées sous la garantie de la Société des Nations... » Un organe est établi et sa compétence précisée : « Tout membre du Conseil de la Société des Nations aura le droit de signaler à l'attention du Conseil toute infraction ou danger d'infraction à l'une quelconque de ces obligations », et « le Conseil pourra procéder de telle façon et donner de telles instructions qui apparaîtront appropriées et efficaces dans la circonstance ». Ainsi se trouve établie la compétence de la société internationale en matière de protection des droits des nationaux.

Nous n'avons pas à prononcer de jugement sur la manière dont ces institutions ont fonctionné, sur les développements qu'elles ont pris, et ceux qu'on leur a refusés. Cette étude technique et positive n'entre pas dans nos vues ; elle a été faite du reste souvent, et de points de vue très différents. Notons seulement le caractère limité de l'expérience. La protection envisagée est demeurée une mesure occasionnelle ; elle établit un droit d'exception. Les obligations ne pèsent que sur certaines Puissances, et, parmi elles, il n'y a aucune des grandes Puissances. C'est qu'on n'a pas voulu protéger les droits de l'homme et du national, mais les droits des minorités historiques, groupes

revendications politiques irrédentistes et des revendications culturelles.

Aussi faut-il sans doute suivre la voie inverse. Au lieu de chercher, dans la protection des droits des minorités, groupes politiques en même temps que nationaux, un point de départ pour un régime juridique international, il faudrait, semble-t-il, prendre les droits de l'homme et du national pour base des constructions juridiques. Sans doute il va de soi que la situation spéciale de certaines minorités territoriales et les dangers qu'elles courent peuvent appeler des mesures de protection particulières ; mais, ces dispositions particulières ne peuvent résoudre les problèmes d'organisation juridique que pose notre civilisation, et le rôle qu'y joue la nationalité. Il faut édifier progressivement un régime international de protection juridique des droits de l'homme, ceux du national comme ceux du citoyen. Il faut, pour cela, partir de bases et de principes généraux.

On argue parfois qu'il faut procéder du particulier au général, établir d'abord des règles valables pour certains cas et certains peuples ; le règlement d'un grand nombre de situations particulières n'équivaut-il pas, en matière de droit international, à un règlement général ?

C'est un problème de méthode qui est ainsi posé. Nous reconnaissons que le droit international demeure dans une large mesure un droit coutumier, et que la répétition de cas est un mode de formation de ce droit. Nous pen-

TABLE DES MATIÈRES

<i>Chapitre V</i> : LE RÉGIME D'ÉTAT MODERNE ET LE NATIONALISME LIBÉRAL.....	7
I — Régime d'État et nation	8
II — Les éléments du nationalisme libéral ...	22
III — Les apports reçus par le nationalisme libéral	29
<i>Chapitre VI</i> : LE NATIONALISME TOTALITAIRE ...	41
I — Une autre leçon de l'histoire	42
II — Romantisme, spéculation et mysticisme ..	47
III — Les connexions avec la pensée de Fichte..	56
IV — Influences hégéliennes	64
1 — <i>Le problème</i>	65
2 — <i>Les lignes générales de la réponse</i>	67
3 — <i>L'influence de la doctrine de l'État</i>	77
4 — <i>Étatisme et nationalisme totalitaires</i>	89
V — Jalons de route	98
VI — La place de l'hitlérisme	108
1 — <i>Le Mouvement : une philosophie au combat</i>	108

2 — <i>Le naturisme</i>	116
3 — <i>La nature, la race et la civilisation</i>	119
4 — <i>L'idéalisme</i>	125
5 — <i>L'État national-raciste</i>	129
VII — Conclusions	137
<i>Chapitre VII : LES DROITS DE L'HOMME ET DU</i>	
NATIONAL	147
I — Droits de l'homme, du citoyen, du national	147
II — Le problème des droits historiques, de la	
relativité et de l'égalité des droits ...	155
III — Droits ou libertés	162
IV — Les revendications fondamentales du droit	164
<i>Chapitre VIII : LES DROITS DU NATIONAL ET</i>	
L'ORDRE JURIDIQUE	175
I — La solution de l'état national moderne ..	175
II — Les rapports de la nation et de l'État ...	189
1 — <i>Principe d'harmonie</i>	189
2 — <i>Idée impériale, fédéralisme, statut</i>	
<i>personnel</i>	193
III — Protection internationale des libertés na-	
tionales	206