UNIVERSITÉ DE GENÈVE

INSTITUT UNIVERSITAIRE DE HAUTES ÉTUDES INTERNATIONALES

THÉORIE

DE LA

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE

THÈSE

PRÉSENTÉE À L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR L'OBTENTION DU GRADE DE DOCTEUR ÈS SCIENCES POLITIQUES

PAR

PANAYIS A. PAPALIGOURAS
de Corinthe.
Licencié ès sciences politiques et économiques et licencié ès sciences juridiques de l'Université d'Athènes.
Etudiant de l'Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales.

Thèse N° 47.

IMPRIMERIE KUNDIG, GENÈVE
1941

En vente aux
EDITIONS POLYGRAPHIQUES S. A. ZURICH

THÉORIE
DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE

COTE:
HEIT: H 47
NO : 461'539

-4 JUIL 1941

UNIVERSITÉ DE GENÈVE

INSTITUT UNIVERSITAIRE DE HAUTES ÉTUDES INTERNATIONALES

THÉORIE

DE LA

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE

THÈSE

PRÉSENTÉE À L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR L'OBTENTION DU GRADE DE DOCTEUR ÈS SCIENCES POLITIQUES

PAR

PANAYIS A. PAPALIGOURAS

de Corinthe.

Licencié ès sciences politiques et économiques et licencié ès sciences juridiques de l'Université d'Athènes.

Etudiant de l'Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales.

Thèse N° 47.

IMPRIMERIE KUNDIG, GENÈVE
1941

En vente aux
EDITIONS POLYGRAPHIQUES S. A. ZURICH

La Commission mixte, composée des Doyens des Facultés de Droit, des Lettres et des Sciences Economiques et Sociales, et des Directeurs de l'Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales, sur le préavis de M. J. Piaget, professeur à l'Université de Genève, et de MM. M. Bourquin, C.-J. Burckhardt et P. Guggenheim, professeurs à l'Institut Universitaire, autorise l'impression de la thèse de M. Panayis A. Papaligouras, licencié ès sciences politiques et économiques et licencié ès sciences juridiques de l'Université d'Athènes, étudiant de l'Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales, Genève, intitulée : Théorie de la Société internationale, *sans exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.*

Genève, le 27 décembre 1940.

POUR LA COMMISSION MIXTE:

William E. RAPPARD.
Directeur de l'Institut Universitaire.

PRÉFACE

Ce livre fut écrit dans le but de vérifier une certaine théorie philosophique de la société. En essayant de résoudre un problème particulier, j'ai voulu éprouver une construction théorique générale qui, à première vue, paraît fondée sur un paradoxe.

Il importait, avant tout, de concevoir les relations internationales d'une manière conséquente selon des principes admis a priori. *Pour aborder les problèmes spéciaux, il m'a paru nécessaire d'éclaircir les conditions de leur étude. Tout ce livre demeure en effet incompréhensible hors de certains cadres méthodologiques.*

Au commencement je me suis donc posé la question critique — au sens kantien — des conditions de la sociologie, des limites et du sens de la socialité. L'état actuel des sciences sociales justifiera à lui seul, aux yeux de tous ceux qui exigent de la théorie, même sociologique, quelque rigueur, cette prudence excessive et scolastique.

* * *

L'objet de cette étude — la société internationale — peut être envisagé de divers points de vue. Si en définitive un seul parmi eux, le point de vue sociologique, nous intéresse, nous serons néanmoins obligés (pour déblayer le terrain, pour éliminer les réalités étrangères à la société ou les notions étrangères à la sociologie) d'examiner une série de problèmes d'ordre différent.

L'étude de ces autres aspects de la réalité internationale nous sera d'ailleurs utile pour situer les résultats de nos recherches dans l'ensemble des connaissances. Car, si toutes les théories partielles doivent procéder selon des principes qui leur sont propres, à un degré supérieur de la

connaissance leur autonomie première doit être abandonnée pour une hétéronomie dialectique.

Une théorie de la société internationale ne peut naturellement pas expliquer toutes les sociétés internationales historiques, mais elle doit fournir les principes permettant à celui qui connaît un nombre suffisant de faits de les expliquer. Ces principes ne peuvent être reconnus qu'au cœur même de l'histoire, là où se croisent et s'enchevêtrent les réalités morales, économiques, culturelles, religieuses. Nous ne voulons pas établir des faits historiques a priori, *mais les conditions* a priori *de ces faits.*

* * *

La sociologie moderne est généralement positiviste: elle s'efforce de devenir une science naturelle. On verra pour quelles raisons — tout en laissant à la sociologie positive son domaine de recherche — il faudra procéder à l'examen des faits sociaux en usant d'une méthode différente. Sans contredire les connaissances positives, nous serons forcés d'expliquer une réalité que la sociologie traditionnelle ne peut pas atteindre sans la déformer, sans en altérer profondément la substance.

La théorie proposée dans ce livre est également incompatible avec les doctrines du droit naturel (dans le sens qu'a pris ce terme depuis le XVIII^e siècle) et avec toute autre discipline prétendant établir des normes objectives généralement obligatoires. Nous verrons cependant que le manque d'objectivité des règles morales — c'est-à-dire le fait que leur contenu reste indémontrable par les méthodes des sciences naturelles — n'affecte pas leur sens éthique. Pour comprendre leur fonction sociale, il faut les capter avec un instrument qui convienne à leur nature; et dans ce but, les enseignements de l'éthique classique — d'Aristote par exemple, des stoïciens, ou de saint Thomas — sont infiniment plus utiles que les critiques dissolvantes des sociologues du XIX^e siècle.

Si les parties philosophiques et sociologiques de ce livre s'opposent à ce que l'on a coutume d'appeler les sciences sociales positives, les parties juridiques se basent en principe sur la « théorie pure du droit », telle que l'a formulée Hans Kelsen. En m'appuyant sur les principes de cette théorie, je suis parfois arrivé à des résultats très différents de ceux de Kelsen — comme par exemple dans la question du caractère superétatique

du droit des gens —, mais je me suis malgré tout efforcé de suivre la stricte discipline dont il a donné l'exemple.

Quelques précisions sont cependant nécessaires: la « théorie pure du droit » n'explique pas — ne peut pas expliquer — le droit dans son ensemble. Contrairement à ce que croit Kelsen (qui ne voit que la structure normative de l'ordre juridique et les « idéologies » qui lui correspondent sur le plan social), il existe une réalité juridique d'un tout autre ordre. La « théorie pure » n'est qu'une géométrie, elle ne décrit qu'une technique — la seule technique juridique possible —, sans pouvoir atteindre le corps, la matière du droit, sans en expliquer la fonction sociale. Il est vrai que Kelsen confie cette tâche principalement à une critique idéologique qui essaye de déceler le véritable rôle social des fictions justificatrices et de montrer les « intérêts » se cachant derrière les affirmations juridiques et morales. Une telle critique, même si elle est irréprochable quant à ses constatations positives, n'explique pas pour autant la fonction sociale du droit et de l'éthique. Le problème est beaucoup plus compliqué.

La société, comme la nature, n'existe pas absolument et en soi, mais par rapport à l'être qui la crée en la concevant. Pour comprendre la fonction purement sociale de la morale et du droit, il faudra saisir ce que les normes éthiques et juridiques sont pour l'être social. Dans ce but, il faudra employer une méthode diamétralement opposée à celle de la sociologie positiviste et de la critique idéologique kelsenienne.

La réalité n'existe pas en dehors de la connaissance, et sa totalité ne s'exprime que par une dialectique fondamentale donnant à l'esprit la capacité de connaître selon diverses méthodes et, par conséquent, de créer divers mondes: la nature, la société, le cosmos mystique, le rêve, l'œuvre d'art.

* * *

Outre leur aspect purement social, la morale et le droit possèdent aussi un aspect métaphysique et religieux que les positivistes ont entièrement ignoré ou traité d'une manière simpliste. Nous sommes obligés d'en prendre conscience, à moins de nous laisser leurrer par une pseudo-science superstitieuse et ignorante de ses propres limites.

Autant que de la pseudo-science, il faut cependant se méfier de la

pseudo-métaphysique, tellement en vogue à toutes les époques qui, comme la nôtre, traversent une crise intellectuelle et morale. Aux apocalypses faciles et aux tranquillités métaphysiques imméritées, il faut opposer toute l'acuité agressive de l'esprit objectif, toute la précision coercitive de la science, toute l'ironie et tout le scepticisme de l'être irrémédiablement théorique.

Le théoricien ayant pour objet une réalité historique doit pénétrer l'essence dialectique d'un Protée. Les divers aspects de l'histoire sont autonomes et changeants mais, malgré tout, dialectiquement réductibles à une seule réalité fondamentale. Pour saisir la culture dans son ensemble — et l'on ne peut comprendre les relations internationales qu'en les situant dans le sein de la tradition intellectuelle et morale — il est nécessaire d'étudier analytiquement, sans les confondre, les différentes attitudes humaines, mais aussi de reconstruire synthétiquement leur totalité historique. Celle-ci leur confère cette essence spirituelle et fugitive que prennent les événements lorsqu'on les envisage de ce point d'Archimède, objectif, fictif et irréel (mais dont dépend toute la réalité subjective et matérielle), de ce point de vue absurde et nécessaire de l'historien.

* * *

La société est essentiellement un monde consolidé par des impératifs. Non qu'elle soit un système de règles, ni qu'elle ne puisse être conçue — comme le croient certains théoriciens — autrement qu'à l'aide d'une hypothèse normative. La réalité sociale consiste dans l'efficacité spécifique de certains principes reconnus, plus exactement dans le fait que les êtres sociaux pensent et agissent en admettant l'existence de certaines règles. Cela ne veut pas dire qu'en fait ils se conforment à l'ordre, mais seulement qu'ils prennent les règles sociales, les formes sociales, pour des réalités avec lesquelles il faut compter, envers lesquelles il faut se comporter.

La société existe pour autant que l'être vit dans un monde de limitations et de coercitions formelles (dans ce monde où l'on n'est pas obligé de saluer, mais où l'on est obligé de savoir qu'il faut saluer). La société est remplacée par la nature, par le cosmos mystique, par le rêve, ou par d'autres réalités, toutes les fois que l'être ne reconnaît plus l'existence des

impératifs sociaux qui le concernent. La sociologie doit tenir compte de ce fait fondamental.

Pour le physicien, il n'y a pas de société ; et pour l'orateur politique, pas de nature. Pour le rêveur ou le mystique, la seule réalité est leur monde propre qui, comme le monde du physicien, possède ses lois et demeure fermé, isolé et indestructible comme une monade.

* * *

La sociologie, si elle veut vraiment avoir pour objet la société (et non point les phénomènes naturels qui lui correspondent) doit délibérément reconstruire, à partir des catégories de la raison sociale, cette sphère inviolable que l'être social appelle à la réalité en existant, en agissant, en pensant.

L'erreur que commirent les sociologues positivistes fut, en démasquant les idéologies, de détruire les règles et les formes telles qu'elles existent pour l'être social. Même là où ils ne se sont pas trompés, ils ont fait œuvre de physiciens, non de sociologues, ils ont examiné des phénomènes naturels, non des réalités sociales. Le grammairien peut nous aider à comprendre une tragédie de Racine ; il peut entièrement expliquer l'œuvre du poète, mais sur un plan qui n'est pas poétique. Il n'atteindra évidemment jamais l'essence du drame, elle échappe à ses filets. Le sociologue, pour ne pas laisser fuir à travers ses constructions théoriques, la société tout entière, doit user d'une méthode capable de reconstituer la réalité sociale du dedans, du point de vue du seul être pour qui la société est réelle, de l'être social.

L'être théorique, par exemple le physicien, et l'être social, par exemple l'orateur politique, ne sont raisonnables qu'à leur propre point de vue. L'attitude théorique (cette obstination à vouloir tout ramener à un système fondé sur des catégories arbitraires) et la socialité (cet attachement primitif à un monde qu'une drogue prise suffit à abolir) sont, comme les autres attitudes humaines, pour qui les envisage d'un point de vue transcendant (éventuellement l'une du point de vue de l'autre), profondément irrationnelles et folles absolument. La sagesse consiste à comprendre chacune d'entre elles dans la sphère limitée de sa propre folie transcen-

dantale. Car, là seulement leurs principes mobiles, en se réfléchissant, peuvent ériger une connaissance absolue, hiératiquement précieuse, bien qu'immanente comme celle d'un Narcisse.

* * *

J'ai eu le privilège de pouvoir longuement discuter la plus grande partie de ce livre avec Hans Kelsen, et certaines de ces pages ont gardé jusqu'à la forme même de nos entretiens. Beaucoup de points ont été ainsi précisés, et souvent ce sont les conseils ou les critiques de Kelsen qui m'ont permis de concevoir plus clairement la position philosophique que j'avais choisie. Sans lui, la présente étude n'aurait jamais été écrite.

* * *

Le lecteur reconnaîtra une des principales sources de la théorie constituant le point de départ de cet ouvrage dans la philosophie existentielle de Jaspers et de Heidegger. Sans pouvoir insister sur ce point, il suffira de remarquer que ces deux auteurs, malgré leur kantianisme, ont altéré le caractère apodictique de la philosophie. Si je m'oppose à cette orientation subjective, je me suis en revanche très souvent servi de l'appareil gnoséologique qu'ils ont élaboré et j'ai profité du renouvellement des études kantiennes qu'ils ont accompli dans les parties critiques de leurs œuvres.

C'est principalement à Karl Jaspers que nous devons une théorie de l'existence. Il a posé les problèmes critiques selon une méthode toute nouvelle, qui pourrait être féconde même pour les sciences sociales.

La philosophie existentielle, en devenant plus objective, en essayant de connaître purement les conditions de l'existence du sujet, en le débarrassant de ses apparences psychologiques, nous permettra d'envisager les domaines les plus divers de l'activité humaine selon leur loi propre. Tout en revenant aux objets de la philosophie classique, elle livrera un instrument de connaissance jusqu'ici insoupçonné.

Parmi les sociologues, je citerai Max Weber. Il reste toujours le modèle incomparable du théoricien que hante le souci de l'objectivité et de l'unité de la connaissance. Les événements secondaires, les détails,

n'ont jamais été considérés d'un point de vue à la fois aussi souverain et aussi proche. La multitude des aspects sous lesquels Max Weber envisage l'histoire l'apparente à cette lignée d'esprits universels que le XIX^e siècle a fait disparaître.

* * *

Nous avons beaucoup plus à apprendre de la philosophie classique et de la tradition humaniste en général que des sociologues modernes. Le retour à la théorie antique ne doit cependant pas empêcher la continuation et, si possible, le renouvellement de la recherche. Dans le domaine de la sociologie en particulier, presque tout est encore à faire. Mais pour que notre effort ait quelques chances de succès, il faudra procéder avec une extrême prudence et nous appliquer à une critique transcendantale, souvent sèche et ennuyeuse, mais pouvant seule nous libérer des évidences naïves qui nous aveuglent. Essayons surtout de comprendre les choses simples et quotidiennes, celles qui vont de soi, dont les sociologues ne se sont pas avisés de douter.

* * *

Le présent volume constitue le premier tome de l'ouvrage. Il contient l'introduction générale et une première partie sur « les formes de la société internationale », c'est-à-dire sur les justifications typiques de la politique extérieure.

* * *

En terminant, je tiens à exprimer toute ma gratitude à M. William Rappard et à M. Paul Mantoux, directeurs de l'Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales à Genève, pour leurs conseils et pour la constante bienveillance qu'ils m'ont témoignée.

Genève, le 1^er décembre 1940.

INTRODUCTION

Nous voulons envisager les relations internationales d'un point de vue sociologique. Il ne s'agit évidemment ni de juger les diverses sociétés internationales, ni de les expliquer toutes et de décrire leur fonctionnement dans le détail. Nous essayerons seulement d'élaborer quelques notions formelles permettant de comprendre les relations internationales concrètes. Les questions historiques ne sont traitées dans ce livre qu'accidentellement: nous voulons en dégager un sens sociologique qui les dépasse.

Nous tâcherons de définir certains raisonnements politiques qui caractérisent d'une façon constante les gouvernements appartenant à tel genre ou les Etats d'une société internationale présentant telle particularité. En général, en nous servant de « types idéaux », nous nous efforcerons d'établir des schémas utiles à la compréhension de la politique extérieure et de ses répercussions.

Comme l'ordre international dépend en grande partie de l'ordre interne, comme les événements politiques internationaux et nationaux agissent les uns sur les autres et se conditionnent réciproquement d'une manière fonctionnelle, nous serons obligés de considérer l'organisation étatique elle-même d'un point de vue immanent. Pour pouvoir le faire, il faudra examiner les fondements de l'ordre politique — et par conséquent de l'ordre social —, pénétrer la fonction du droit, de la morale et des autres formes sociales. Or, cette série de problèmes nous amène nécessairement à envisager les rapports de l'ordre éthique et politique, d'une part avec les mouvements intellectuels et religieux, et d'autre part avec l'évolution de la technique et de l'économie. C'est ainsi qu'une théorie de la société internationale — comme toute autre théorie sociologique particulière — est inconcevable en dehors d'une théorie générale de la société, qui devra préalablement répondre aux questions que nous venons d'énumérer sommairement.

* * *

Etant donné que les diverses relations sociales qui appartiennent à divers ordres (politique, moral, économique, intellectuel) se conditionnent réciproquement, nous risquerions, en voulant expliquer les unes par les autres, de nous mouvoir sans cesse dans des cercles vicieux. Pour éviter ce danger, il n'y a qu'un seul moyen: au lieu de nous contenter d'une théorie sociologique qui commence par admettre l'existence des divers faits sociaux, il faut reconstruire ces faits du dedans. Si je choisis comme monade sociologique, comme unité indestructible, le fait social vu du dehors, c'est-à-dire la relation sociale envisagée par un tiers, je ne peux constater que l'interdépendance de tous les événements historiques et je m'engage dans un labyrinthe sans issue. Il faudra donc en brisant l'évidence des faits sociaux, de ces événements quotidiens que l'être social admet naïvement sans se soucier de leur structure interne, étudier leur création transcendantale. Nous définirons les éléments de cette méthode aux chapitres I et II.

* * *

L'observateur de la société cherchant à découvrir les lois qui la constituent est immédiatement frappé par la similitude des justifications sociales, par le fait que dans toute société les actes sont généralement justifiés — et même motivés — par rapport à un nombre relativement restreint de principes. (En politique étrangère par exemple, au XIX^e^ siècle par le principe des nationalités ou de la liberté des mers, au XVIII^e^ par le droit de succession légitime, etc.). Cela veut donc dire que, selon les époques et les lieux, certaines conceptions de justice, de morale, d'équité, d'utilité sont particulièrement efficaces. Nous appelons provisoirement ces principes justificateurs, *formes sociales*.

Les êtres sociaux, sans être obligés d'y adhérer, sont forcés de prendre en considération, lorsqu'ils agissent, l'existence des formes qui les concernent: le voleur qui vole sans savoir que c'est là un délit, ou l'être social qui commet un acte immoral quelconque sans savoir qu'il existe une norme le lui interdisant, peuvent être des somnambules, des fous, autre chose encore peut-être, mais ce ne sont pas des êtres sociaux.

Pour étudier la société internationale — après une introduction méthodologique — nous définirons les diverses justifications, les diverses formes

de justice et de moralité internationales. Nous verrons que certaines d'entre elles ne sont possibles que dans des conditions définissables d'avance ou qu'elles correspondent à une société organisée d'une manière spéciale. C'est après cette étude que nous pourrons aborder des problèmes plus concrets dans la deuxième partie de ce livre.

* * *

En réduisant la société à ses formes (c'est-à-dire en essayant de la définir par les justifications typiques des actes qui sont commis dans son sein), nous risquons de trop simplifier l'objet de notre recherche. Aussi faudra-t-il d'abord déterminer la signification exacte des formes sociales et leur fonction.

Les trois chapitres de l'introduction sont en grande partie consacrés à ce problème. Nous nous efforcerons, en nous posant la question critique des conditions de la socialité, en nous demandant comment la société est possible, de saisir le sens que possèdent pour l'être social les formes justificatrices de son action. Car il est clair que les formes doivent remplir une fonction importante dans le mécanisme social: la politique extérieure, par exemple, est toujours justifiée par certains arguments qui supposent l'acceptation de certaines valeurs. Nous pouvons donc dire que cette argumentation justificatrice est un fait: chaque Etat justifie son action internationale, la proclame juste. Les actes sociaux, et en particulier l'action politique, ont en effet besoin d'être justifiés:

> en premier lieu, pour leur auteur lui-même, qui choisit l'action A et non l'action B, qui dirige sa politique d'après la règle de légitimité, ou d'après le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, ou d'après un idéal de conquête, ou d'après un autre principe;
>
> en second lieu, envers les tiers (éventuellement l'opinion publique interne ou internationale) qui croient à certains idéaux, à certaines formes.

L'importance des justifications de l'action internationale apparaît aussi en temps de guerre: les belligérants ne peuvent pas se passer de justification. Même l'acte international le plus violent, la guerre, est toujours rattaché à une conception de justice ou de moralité, à une forme sociale.

Il est évident qu'il n'y a pas — sur le plan où nous situons notre recherche — une seule justice ou une seule moralité internationales, puisqu'il y a différentes justifications de la politique étrangère s'opposant fréquemment les unes aux autres.

Ces justices, ces formes éthiques, nous intéressent seulement en tant que faits. Nous ne cherchons pas à savoir — parce qu'un tel savoir ne peut jamais être objectif — si elles correspondent à un principe transcendant. Nous voulons expliquer pourquoi il y a différentes conceptions de ce qui est juste, moral, utile dans le domaine international, si ces diverses conceptions ou certaines d'entre elles ont des traits communs, en bref quelle est la fonction des diverses formes justificatrices de l'action internationale.

* * *

Après avoir, dans la première partie de ce livre, élaboré un schéma et défini les formes sociales correspondant aux divers types de sociétés internationales, nous essayerons de voir dans la deuxième partie, à la lumière de quelques exemples historiques, comment prennent effectivement corps ces idéaux de justice, de moralité et d'utilité. Là aussi notre principal but ne sera pas d'éclaircir telle réalité historique, mais de reconnaître à travers elle le mouvement dialectique qui rapproche la forme du fait, la règle du comportement.

Si dans la première partie nous envisageons les relations internationales d'un point de vue essentiellement statique, de celui de la forme, dans la deuxième partie nous les examinons d'un point de vue dynamique.

En réalité les schémas que nous construisons dans la première partie ne sont faits que pour être détruits dans la deuxième. Ce travail de Sisyphe est pourtant utile et, me semble-t-il, indispensable. Il ne faut pas nous leurrer : il n'existe pas de vase théorique assez étanche, assez solide et assez grand pour épuiser la mer historique. Les seuls instruments que nous possédions sont semblables au tonneau des Danaïdes, avec cet inconvénient supplémentaire que nous sommes obligés de les briser et de les forger de nouveau après chaque échec.

* * *

Dans la troisième partie, qui résume dialectiquement les deux précédentes, nous essayerons de comprendre les institutions internationales; j'entends par ce terme les conditions fondamentales de l'organisation interétatique. La paix et la guerre y sont conçues en tant qu'ordres sociaux, en tant qu'institutions, en tant que fonctions essentielles de la société.

Dans cette dernière partie (usant de l'instrument rationnel, systématique mais aveugle, livré par la première, et de la matière colorée, historique mais amorphe, fournie par la deuxième), nous reconstruirons l'appareil politique de la société internationale et nous montrerons les conditions de son fonctionnement.

* * *

Les principes méthodologiques qui seront définis dans l'introduction conditionnent entièrement les trois parties principales. Comme la valeur de toute connaissance dépend de celle de ses conditions transcendantales, les remarques les moins importantes de ce livre perdent leur sens pour peu qu'elles soient envisagées hors du système auquel elles appartiennent et des catégories dont elles procèdent.

En construisant d'une manière déductive la réalité sociale et historique, nous n'avons pas voulu imposer une loi déterminant d'avance le comportement des objets particuliers. En partant d'un point de vue existentiel, nous nous sommes efforcés de recréer théoriquement le monde que crée effectivement l'être social.

La conclusion de ce livre a pour but de situer dans un système philosophique les connaissances acquises. Elle critique leur signification en les ramenant à leurs conditions et en leur imposant des limites.

* * *

Tel est le plan de ce livre. J'ai pourtant été obligé d'envisager parallèlement une série d'autres problèmes, surtout juridiques, pour pouvoir proposer des notions claires et pour éviter des équivoques. C'est ainsi que j'examine aux chapitres V et VI le droit des gens d'un point de vue principalement juridique. Pour éliminer les valeurs absolues chères aux théoriciens du droit naturel, mais aussi les superstitions « scientifiques » et la

«Begriffsjurisprudenz» de certains positivistes, il m'a souvent fallu critiquer le droit international d'un point de vue immanent.

* * *

L'objet de la présente étude n'a pas attiré jusqu'ici l'attention des sociologues. On trouve évidemment des remarques sociologiques sur les relations internationales dans tous les livres d'histoire, mais il n'existe pas, que je sache, d'étude sociologique systématique sur la politique étrangère dans son ensemble. Quelques juristes se sont cependant posé le problème spécial des fondements sociaux du droit des gens. Max Huber a eu le grand mérite, dans une étude intitulée « Die soziologischen Grundlagen des Völkerrechts », de distinguer nettement entre l'aspect juridique et l'aspect sociologique du droit et d'ouvrir la discussion sur les fondements sociaux du droit international [1]. D'autres juristes l'ont suivi [2]. Mais, malgré plusieurs de leurs remarques particulières fort intéressantes, leur sociologie manque de méthode, les problèmes spéciaux ne pouvant être résolus indépendemment d'une théorie sociologique générale. C'est pourquoi Paul Guggenheim insiste avec raison sur l'importance primordiale de la question méthodologique [3]. Maurice Bourquin, dans son étude sur la stabilité et le mouvement de l'ordre international [4], s'occupe également des fondements sociaux

[1] Cette étude, publiée pour la première fois en 1910 (*Jahrbuch des öffentlichen Rechts*, IV, 1910, p. 56 et ss.), fut réimprimée en 1928 (*Internationalrechtliche Abhandlungen*, begründet von Peter Klein und Herbert Kraus, éd. Walther Rothschild, Berlin-Grunewald, 1928).

[2] L'étude de Dietrich SCHINDLER (*Contribution à l'Etude des facteurs sociologiques et psychologiques du droit international*, Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye, 46, 1933, IV, p. 233 et ss.) est la plus détaillée et la plus intéressante; en revanche, celle de Fr. STIER-SOMLO (*Zur Soziologie des internationalen Rechts*, Jahrbuch für Soziologie, III, 1927) est entièrement insuffisante et très superficielle.

[3] *Contribution au problème des bases sociologiques du droit international* (Recueil d'études en l'honneur d'Edouard Lambert, p. 116 et ss.). On trouvera d'ailleurs dans une brochure du Geneva Research Centre (*The science of international relations, Law and Organization*, Geneva Studies, vol. 11, 2, juin 1940) un échange de vues entre Paul GUGGENHEIM et Pitman B. POTTER sur l'aspect méthodologique du problème.

[4] *Stabilité et mouvement dans l'ordre juridique international*, Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye, 64, 1938, II, p. 351 et ss.

et psychologiques du droit des gens. Il explique avec beaucoup de clarté la contradiction nécessaire existant dans le sein de toute société entre les formes et les techniques conservatrices d'une part, et les principes dynamiques d'autre part.

* * *

La littérature sociologique sur les relations internationales est donc à proprement parler inexistante — si l'on en excepte les études sur les fondements sociaux du droit des gens, qui n'examinent qu'une partie du problème posé dans ce livre. Par contre, innombrables sont les auteurs — philosophes, juristes, historiens, économistes, théologiens, moralistes — qui se sont occasionnellement occupés de problèmes de cet ordre ou qui, indirectement, par les renseignements qu'ils nous donnent ou les théories qu'ils développent, peuvent être de grande utilité pour celui qui étudie du point de vue sociologique les relations internationales. Il est donc impossible de donner une bibliographie.

Ce livre ne se sert d'ailleurs des sociétés internationales historiques qu'à titre d'exemple. Il peut par conséquent être indéfiniment complété et rectifié. Les ouvrages historiques que je cite ou les événements auxquels je fais allusion pourraient le plus souvent être remplacés par d'autres, sans que le sens de cette étude en soit altéré.

CHAPITRE PREMIER

FORME SOCIALE ET PHÉNOMÈNE DE LA FORME SOCIALE

I. Valeur, forme sociale et phénomène de la forme sociale.
II. La crise des valeurs absolues.
III. L'impossibilité d'une attitude morale fondée sur des valeurs absolues.
IV. Les valeurs absolues, l'irrationnel et la science.
V. Aperçu historique sur la critique des valeurs absolues.

I. Valeur, forme sociale et phénomène de la forme sociale.

Les valeurs formulent une exigence envers la réalité. Elles existent là où un choix entre ce qu'elles exigent et ce qu'elles veulent exclure est possible, là où il n'y a pas nécessité naturelle. La nature ne nous place jamais devant une alternative et ne nous permet aucun choix. La valeur n'est concevable qu'en dehors de l'ordre naturel. Les normes par lesquelles s'expriment les valeurs ne peuvent être considérées que si l'on fait abstraction de la nature.

La valeur en tant que telle ne se peut concevoir que comme un postulat dont découle un certain ordre moral, comme une norme fondamentale de laquelle toutes les autres normes tiennent leur validité. Le postulat d'Euclide, lui aussi, fonde d'une manière analogue une certaine géométrie. Les théorèmes valent seulement par rapport au postulat. C'est pourquoi la géométrie euclidienne est seulement une géométrie possible. Les valeurs (ou la valeur) fondamentales qui instituent, qui posent une morale concrète, par exemple le système de la morale chrétienne, sont considérées du point de vue éthique (c'est-à-dire du point de vue d'une science ayant des normes

pour objet) comme des postulats. Une discussion éthique, un problème éthique doivent être résolus *ex definitione* par une réduction aux valeurs, comme en géométrie un théorème ne peut être démontré que par la découverte des liens logiques qui le rattachent aux postulats. Pour savoir si une attitude donnée est conforme à un certain système moral, il me faut déduire la norme spéciale qui la réglemente de la norme fondamentale, de la valeur ou des valeurs suprêmes admises.

Je peux évidemment me demander pourquoi choisir le système moral A et non le système B, comme je peux me demander pourquoi admettre les postulats d'une certaine géométrie. Mais je poserais par là un problème qui n'est ni éthique, ni géométrique.

Les valeurs — c'est-à-dire l'ensemble des principes d'après lesquels les actes sont motivés et justifiés — constituent un ordre normatif. Cet ordre n'est pas réel, il n'a qu'une existence logique, une substance formelle et supposée.

Si la valeur est irréelle, inexistante en tant que fait naturel ou social, l'acceptation d'une valeur concrète par certains hommes — l'efficacité d'une certaine valeur — est par contre réelle. Elle existe en tant que fait social et même en tant que phénomène naturel. Prenons un exemple: Le principe de légitimité est considéré comme valeur si l'on suppose que le choix qui me fait prendre parti pour ou contre lui est « libre », c'est-à-dire si l'on fait abstraction du fait de mon choix et des motifs réels qui déterminent effectivement mon attitude à l'égard de ce principe. Dans ce cas, on pose un problème éthique, on considère un système de normes partant de certains postulats (de certaines valeurs indémontrables et non discutées). Mais on peut aussi envisager le principe de légitimité de points de vue différents: analyser par exemple le fait de mon choix concret en faveur de ce principe comme un acte déterminé par ma provenance sociale, par ma constitution psychologique, biologique, naturelle; lier le fait de mon choix à l'ensemble de l'ordre naturel, trouver le lien naturel — « causal » — qui unit le phénomène réel, psychologique, biologique, physique de mon choix (qui n'est plus à proprement parler un choix puisqu'il est déterminé) aux autres phénomènes, à l'ensemble des phénomènes, à la nature. Je pourrais analyser de la même manière non seulement mon « choix » personnel, mais en général l'efficacité du principe de légitimité. Je pourrais chercher pour

quelles raisons « sociales », psychologiques, biologiques s'est formé ce principe, pourquoi certains individus l'admettent, pourquoi d'autres le combattent. Dans ce cas le principe de légitimité n'est pas considéré comme valeur, mais comme phénomène social analysable jusque dans ses « causes » psychologiques, biologiques, naturelles. Dès que je regarde une valeur comme un phénomène, je cesse en réalité d'avoir cette valeur pour objet: je passe de l'ordre normatif à l'ordre des phénomènes, et comme ceux-ci ne peuvent s'ordonner que si l'on admet leur interdépendance — autrement dit, comme il n'y a qu'un seul ordre de phénomènes, l'ordre naturel — je rattache à la nature le phénomène (ou les phénomènes) de l'efficacité d'une valeur. Le principe de légitimité n'est pas seulement une valeur ou un phénomène, il est encore une forme sociale. Avant de pouvoir définir la forme sociale, il faut établir une distinction entre les termes: fait social et phénomène d'un fait social.

A première vue, on pourrait dire que le fait social devient phénomène dès qu'il est considéré comme objet de théorie, plus précisément comme objet d'une science positive. Cette première distinction, si superficielle qu'elle soit, est un point de départ utile. Un premier problème se pose cependant. Pour pouvoir admettre une telle distinction il faut pouvoir connaître d'une part le fait social et d'autre part le phénomène de ce fait. Or nous savons que tout objet d'une science naturelle devient nécessairement, par définition, un phénomène. Comment pouvons-nous donc connaître un fait social que nous admettons différent de son phénomène ? Le fait social serait-il en réalité inconnu, comme le *Ding an sich* de Kant, mais en même temps une hypothèse nécessaire pour la connaissance du phénomène ? Le fait social serait-il ainsi le *Ding an sich* correspondant au phénomène social ? Une telle définition ne serait pas logiquement absurde, mais n'introduirait aucune notion nouvelle. Il ne s'agirait que d'un *Ding an sich* spécial. Nous donnerons du fait social une autre définition. Nous ne le considérerons pas comme l'être absolu et en soi, sur lequel la théorie (l'existence du théoricien) n'a pas marqué son empreinte. Le fait social est un objet connaissable par une autre méthode que celle des sciences naturelles. *La distinction entre le fait social et le phénomène du fait social suppose une distinction entre la méthode des sciences dites positives, naturelles, et la méthode d'une autre science.* Quelle est cette méthode ?

La science naturelle peut être envisagée de deux points de vue. On peut d'abord la regarder comme un fait concret, comme un rapport entre un certain théoricien et un objet. La théorie, plus exactement le sujet théorisant dans son rapport avec son objet deviennent un objet de la théorie, un phénomène psychologique, biologique, naturel. Une science naturelle ayant comme objet le sujet qui fait de la science naturelle est par exemple la psychologie de la connaissance. Mais il existe encore une autre connaissance de la science positive, toute différente. Nous pouvons, au lieu de considérer le phénomène du sujet théorisant, chercher à connaître la théorie en tant que telle indépendamment de ses apparences, du « corps » phénoménal qui l'accompagne. C'est ainsi que la *Critique de la raison pure* essaye de poser les conditions transcendantales de la théorie.

Comme l'attitude théorique, toute attitude peut être envisagée de deux points de vue. En tant qu'objet de la science naturelle, elle devient phénomène. On ne la comprend pas dans son immanence: on ne comprend pas ce que l'attitude est pour l'être qui la prend. On se contente d'examiner ses apparences phénoménales, c'est-à-dire les phénomènes que le tiers théorisant est en mesure de constater. Toute attitude peut aussi être envisagée d'un autre point de vue. Sans la réduire en phénomène, on peut essayer de se mettre à la place de l'être qui pense, qui agit, qui rêve, qui a des extases religieuses ou mystiques. On obtient ainsi une connaissance de nature toute différente de celle que donne la science positive, mais pouvant atteindre en principe le même degré d'objectivité. On ne détermine pas par cette méthode quelles sont les « causes » qui poussent le physicien vers son objet, qui le font penser selon certaines catégories, on ne détermine pas non plus les « causes » psychologiques, biologiques de l'extase ou du rêve. On établit seulement ce que la théorie est pour l'être qui fait de la théorie, ce que l'extase est pour le mystique, ce que le rêve est pour le rêveur. Cette méthode sera analysée au chapitre II.

La principale objection qu'on pourrait faire est la suivante: certes la *Critique de la raison pure*, en posant les conditions de la science naturelle, en érigeant des catégories, définit l'attitude théorique. Mais comment établir des catégories définissant par exemple l'acte social (l'attitude sociale), ou le rêve, ou l'extase religieuse ? Que signifieraient les termes: catégorie de la socialité, catégorie du rêve, catégorie de la mystique ?

Ces prétendues catégories ne s'identifieraient-elles pas simplement avec les « causes » phénoménales de ces attitudes ? Nous répondrons longuement dans le chapitre II à cette objection. Pour le moment nous nous bornerons à quelques remarques qui nous permettront de poursuivre notre exposé.

Nous savons déjà ce qu'est le phénomène d'un acte social. Choisissons un acte extrêmement simple: j'ouvre la porte pour sortir [1]. Considérer cet acte en tant que phénomène, c'est me considérer comme objet de la science naturelle, chercher les « causes » ou plus exactement les rapports qui rattachent mon acte en tant qu'ensemble de phénomènes à la nature. Pour ce faire, je dois enchaîner les « causes » aussi loin que possible, c'est-à-dire soumettre l'objet à une analyse infinie. Je dois définir la relation fonctionnelle entre la chaleur de la chambre, entre le phénomène de mon éducation (elle-même analysable à l'infini), entre la lumière, entre tous les autres phénomènes et le phénomène considéré. Cela est pratiquement impossible. Tel est pourtant le but idéal nécessaire et nécessairement inaccessible de la science positive. Le même acte social peut être considéré non plus comme un phénomène naturel mais en soi, tel qu'il est pour l'être social qui agit. Nous pouvons poser certaines conditions immanentes, certaines catégories sans lesquelles un tel acte est impossible. Exemple: Il est nécessaire pour agir socialement d'admettre l'existence d'un espace concret, différent de l'espace des sciences naturelles [2]. Cet espace n'est pas la cause de mon acte social, mais uniquement une de ses conditions immanentes, transcendantales. Pour l'être social cet espace *spécifique* que nous décrirons plus loin, le monde dans lequel il agit, a une existence obligatoire. Sans cet espace il n'y a pas d'attitude sociale. Un autre exemple: Considérons l'attitude du rêveur. Pour rêver il faut dormir. Le sommeil st seulement une « cause », une des conditions extérieures sans lesquelles le phénomène du rêve est impossible. Il n'est pas une condition transcendantale de l'attitude du rêveur. En revanche un certain espace, non pas celui que constate un tiers lorsqu'il regarde le rêveur étendu sur son lit, mais un espace discontinu régi par des lois tout autres que celui de la physique ou celui commun à tous les êtres sociaux, l'espace que voit et dans lequel

[1] J'expliquerai au chap. II en quoi cet acte m'apparaît un acte social.
[2] Cf. chap. II, p. 63 et ss. et 69.

agit le rêveur en rêvant, est une condition immanente de l'attitude du rêveur et par là une catégorie, au sens kantien, du rêve. Un autre exemple: Pour pouvoir faire de la théorie il faut avoir quelques capacités physiques: avoir une tête, avoir dépassé un certain âge, avoir suffisamment mangé. Pourtant toutes ces conditions extérieures à la théorie, toutes ces « causes » du phénomène de la théorie ne sont pas des conditions transcendantales, ne sont pas des catégories, et Kant a raison de ne pas les citer. En revanche, le principe de l'identité est une catégorie de la connaissance scientifique (sans en être la cause) parce qu'il est une condition de l'attitude théorique.

La différence entre le fait social et le phénomène du fait social ou simplement le phénomène social est donc la suivante: le phénomène social est un objet de la science positive. Le phénomène « social » est en réalité un phénomène naturel. La société en tant que phénomène fait partie intégrante de la nature. On parle du phénomène de l'acte social lorsqu'on cherche les « causes » de cet acte, lorsqu'on décompose le phénomène social en ses origines « sociologiques », psychologiques, biologiques, naturelles; lorsqu'on cherche les « causes » qui m'ont fait ouvrir la porte, les « causes » réelles, c'est-à-dire les « causes » physiques. En revanche, le fait social en tant que tel est l'objet d'une connaissance spécifique. Celle-ci nous renseigne uniquement sur ce que le fait social est pour l'être social. En effet pour ce dernier l'acte d'ouvrir la porte n'est pas situé dans le monde des électrons, dans l'espace du physicien, mais dans un monde compact, immédiatement donné et nécessairement commun pour tous les autres êtres sociaux. Si je demande à un théoricien de la science naturelle pourquoi j'ouvre la porte, c'est-à-dire si je demande les « causes » naturelles d'un phénomène « social », je recevrai la réponse suivante: il existe une série de « causes » qui déterminent simultanément cette action et qui sont toutes naturellement réductibles à d'autres « causes » et ainsi de suite à l'infini. L'acte d'ouvrir la porte est « causé » entre autres par les phénomènes suivants: le phénomène de la faim (je veux sortir de mon bureau pour aller demander mon déjeuner), les phénomènes musculaires, nerveux et généralement les phénomènes biologiques qui accompagnent et qui constituent le phénomène de l'action, le phénomène de la connaissance quotidienne (de la connaissance que j'ai de la porte de mon bureau), le phénomène de l'observation de certaines formes sociales (je ne sors pas par la fenêtre et je ne perce

pas un trou à travers le mur mais je décide de passer par la porte, peut-être même de frapper à la porte avant de l'ouvrir). Toutes ces « causes » sont naturellement dues à d'autres: ainsi le phénomène de la faim est dû à une série d'autres « causes » biologiques et naturelles; le phénomène de la connaissance de la porte, au phénomène psycho-physiologique de la vue; le phénomène de l'observation de certaines formes, au phénomène de mon appartenance à une certaine classe sociale, etc. Il est évident qu'à cette deuxième série de « causes » se superpose une troisième et ainsi de suite à l'infini. Une détermination absolument exacte des « causes » du phénomène de l'acte « social » est impossible mais la science tend toujours à la donner sans jamais pouvoir y parvenir. Si je ne demande plus quelles sont les « causes » naturelles qui déterminent l'acte d'ouvrir la porte, si je veux savoir ce que cet acte est pour l'être social qui agit, je recevrai une réponse toute différente. Ici l'acte n'est pas « causé », il est motivé, il ne s'agit plus de « causes » naturelles. Nous ne cherchons pas à établir les liens qui unissent le phénomène « social » avec le reste des phénomènes. La réponse sera donc la suivante: l'acte d'ouvrir la porte est déterminé, pour l'être social qui agit, par la connaissance spécifique (qui n'est pas une connaissance positive) que cet être a de la porte, par certaines formes de politesse que l'être admet le plus souvent sans les discuter, par la connaissance spécifique (qui n'est pas une connaissance positive) que l'être social a de sa faim et des moyens qu'il possède pour la satisfaire, etc. Cette série de caractéristiques de l'acte social ne sont réductibles, lorsqu'on se met à la place de l'être social, à aucune « cause ». Elles sont simplement fondées sur des catégories, par exemple sur la catégorie de l'espace spécifiquement social. En effet, l'être social ne considère pas la porte comme un ensemble d'électrons ou comme un symbole mystique. Pour lui, la porte n'est pas un phénomène éternellement analysable, mais un objet de sa connaissance quotidienne. De même les règles de politesse régissant son action ou les coutumes communément établies ne sont pas conçues par lui comme des phénomènes complexes dont il faut chercher les causes économiques, psychologiques, biologiques. Ces formes valent pour lui sans raison de validité, plus exactement sans qu'il se pose le problème de leur validité.

* * *

J'appelle *forme sociale* tout ordre imposé à l'être social et considéré par lui comme un ordre objectif. Il est possible que l'être social concret s'oppose à une certaine forme sociale, qu'il refuse par exemple de saluer parce qu'il trouve cette habitude ridicule. L'obligation de saluer sera, d'après notre définition, malgré sa violation par cet être social, une forme, si cet être la reconnaît comme objectivement (c'est-à-dire socialement) valable. Le fait de ne pas saluer est alors autre chose pour lui qu'une pure et simple abstention, il constitue un véritable comportement envers cet ordre social, comportement qui se trouve être accidentellement hostile.

* * *

D'après ce qui précède il faut distinguer entre le fait social (le fait tel qu'il existe pour l'être social agissant) et le phénomène social (le phénomène en tant qu'objet de la science positive).

De même il faut distinguer entre la valeur, la forme sociale et le phénomène de cette forme:

a) la valeur ne peut être considérée que comme un postulat, une norme fondamentale sur laquelle se base un système de normes;

b) la forme sociale est l'ordre imposé à l'être social; elle conditionne son action mais n'en est pas la « cause » naturelle; elle n'existe que pour l'être social. Métaphoriquement on pourrait dire qu'elle cesse d'exister dès que l'être cesse d'être social;

c) le phénomène de la forme est un phénomène naturel analysable et continuellement réductible à ses « causes ».

Prenons de nouveau l'exemple du principe de légitimité. Il est considéré comme valeur lorsque nous l'admettons comme postulat en ayant en vue un système de normes, donc lorsque nous faisons abstraction de la réalité. Le même principe est considéré comme forme sociale par un être social concret, par exemple par un homme politique qui l'applique ou qui le combat (mais qui pour l'appliquer ou pour le combattre admet sa réalité sociale). Le principe de légitimité est enfin un phénomène « social » pour celui qui cherche les « causes » réelles de son acceptation effective par certains individus, par certaines classes, par certains Etats, et les intérêts économiques et surtout les causes psychologiques et biologiques qui les déterminent.

Nous étudierons plus en détail au chapitre II la différence entre le fait social et le phénomène social, entre la forme sociale et le phénomène de cette forme.

* * *

Nous constatons que généralement l'être social éprouve le besoin de justifier ses actes, d'expliquer en quoi ils s'accordent avec certaines formes sociales valables pour le groupe social auquel il s'adresse. Qu'un monarque déclare la guerre, qu'un parlement lève un nouvel impôt, il est extrêmement probable que dans les deux cas une justification quelconque de la guerre ou de l'impôt devra être donnée.

Justifier un acte signifie toujours invoquer une valeur qui en impose l'accomplissement, une valeur dont l'acte n'est qu'une conséquence (l'acte justifié devant être un moyen de réaliser le but idéal posé par la valeur).

Il faut remarquer que les valeurs ne sont pas toujours et nécessairement considérées par ceux qui se justifient comme des postulats, c'est-à-dire comme des principes choisis librement. Elles ont pour certains un caractère universellement obligatoire parce que fondées sur la raison, sur Dieu, sur la nature ou sur un autre principe transcendant. Nous ne discuterons pas ici la signification scientifique d'une telle affirmation. Il suffit de remarquer que les valeurs invoquées par les êtres sociaux correspondent toujours à des formes sociales: lorsque le monarque justifie la déclaration d'une guerre par la nécessité de défendre la foi, il ne considère pas la valeur invoquée comme un postulat mais comme une forme sociale, comme un ordre reconnu « objectivement », socialement, par un certain groupe d'êtres sociaux auquel il s'adresse.

* * *

En général les actes sociaux sont donc justifiés, et justifiés par rapport à des formes sociales.

L'acte social a souvent comme conséquence une justification publique fondée sur une forme sociale. Nous pouvons donc nous servir du schéma suivant:

1° *acte social;*

2° acte de l'invocation d'une forme sociale, que j'appelle *justification sociale;*

3° forme sociale par rapport à laquelle on justifie l'acte, que j'appelle *forme sociale justificatrice.*

J'appelle les termes 2 et 3 de ce schéma *suites sociales* de l'acte social 1 ou simplement *suites* de cet acte.

Le lien entre les trois termes du schéma n'est pas « causal », naturel. Mais, et ceci est particulièrement important, il n'est pas non plus normatif. Tous trois désignent des réalités et non point des normes. Pour les deux premiers cela est évident. Quant au troisième, il est, lui aussi, réel (c'est-à-dire qu'il est un ensemble de faits) puisqu'il ne s'agit pas d'une valeur admise comme postulat, mais de l'acceptation de cette valeur par certains êtres sociaux.

Ce n'est pas le théoricien de la science naturelle qui établit un lien entre ces trois termes en les regardant du dehors, en les considérant comme des phénomènes, mais l'être social qui les produit, ou le théoricien qui voudra se mettre à sa place, qui voudra l'imiter transcendantalement, repenser et, par conséquent, recréer théoriquement le monde que pense et que crée pratiquement l'être social.

La forme sociale n'est pas la cause naturelle de l'acte social et de l'acte de justification sociale. La forme sociale motive ces deux actes seulement en ce sens que pour l'être social (et non pour le théoricien) ces actes apparaissent comme conséquences de la forme. L'être social établit un lien spécifique (que nous savons ne pas être causal) entre ses actes et les formes admises. Pour lui les actes sociaux ne peuvent être commis sans formes sociales. Il agit en considérant comme motif de son acte l'ordre que lui imposent les formes, mais ceci ne signifie pas que ce motif soit la cause naturelle de l'acte.

* * *

L'être social peut commettre un acte social pour réaliser la valeur X et justifier cet acte (consciemment ou non) en invoquant la forme sociale correspondant à la valeur Y.

Exemple: je déclare la guerre en obéissant au principe de légitimité, que je considère comme l'ordre qui doit régler ma politique, mais, sachant que ce principe est impopulaire, je justifie la déclaration de guerre par le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

Il faut donc distinguer entre la justification personnelle de l'acte social et sa justification publique. Les deux peuvent coïncider mais ce n'est pas nécessairement le cas.

Les origines personnelles de l'acte social (que nous appellerons *origines* tout court) ne doivent pas être confondues avec ses « causes » psychologiques et naturelles.

Les origines de l'acte social sont:

I. la valeur motivant l'acte devant l'être agissant, que j'appelle *valeur originelle;*

II. la justification personnelle de l'acte comme moyen de réaliser le but posé par la valeur originelle, que j'appelle *justification originelle.*

La combinaison des origines de l'acte social avec les formes sociales qui seront publiquement invoquées, et que j'appelle *combinaison originelle,* constitue l'acte social.

En ajoutant ces deux termes au schéma précédemment établi, on obtient le schéma suivant:

Origines de l'acte social	I. Valeur originelle. II. Justification originelle.
Acte social	III. Combinaison originelle = acte social.
Suites sociales de l'acte social	IV. Justification sociale. V. Valeur sociale ou forme sociale justificatrice.

Comme je renvoie constamment à ce schéma j'ai été obligé de donner un nom à chacun de ces termes. C'est donc toujours par ces noms que je les désignerai dorénavant.

* * *

Remarques :

a) La valeur originelle ne doit pas nécessairement correspondre à la valeur sociale. La valeur originelle peut même ne correspondre à aucune forme sociale, avoir par exemple un sens purement religieux. L'origine d'un acte social peut être une valeur extra-sociale. Je peux déclarer la guerre parce que je considère cet acte comme imposé par une force mystique dont seul je crois connaître la volonté. Mais, pour que l'acte de la déclaration de guerre soit social, pour que cet acte ait un sens social, il faudra l'harmoniser avec les conditions de la socialité. Il faudra agir en prenant en considération la réalité sociale et les formes sociales valables. Il faudra combiner les origines personnelles de l'acte avec les données sociales. Il faudra agir comme les circonstances sociales l'exigent et se justifier par rapport à des formes socialement reconnues.

b) La combinaison des origines personnelles de l'acte avec la réalité sociale et les formes sociales constitue l'acte social en tant que tel.

* * *

Il faut nous demander si tous les termes de ce schéma sont nécessaires pour chaque acte social. Commençons d'abord par les suites de l'acte. Il est évident que tous les actes ne sont pas expressément justifiés envers les autres. Exemple: j'ouvre la porte pour sortir. Cet acte peut ne pas être justifié. Un autre exemple: un tyran tue un individu; il est possible — quoique extrêmement rare — qu'il ne donne aucune explication de son acte. Encore un exemple: X vole une montre; il est très probable qu'il ne justifiera pas publiquement son acte. Dans le premier cas la justification expresse est inutile parce que tout le monde adhère à la forme sociale (exprimée dans la coutume, dans la pratique quotidienne) qui permet à chacun, sous certaines conditions, de sortir par la porte. La justification est inutile parce que la forme invoquée est évidente et évidemment admise par tous les autres. Dans ce cas la justification sociale manque parce qu'elle est inutile tandis que la forme sociale justificatrice existe, mais tacitement. Dans l'exemple du tyran il peut s'agir d'un cas analogue. Le tyran n'a pas besoin de se justifier expressément parce qu'il est sous-entendu qu'il a le droit de tuer et parce que tout le monde adhère à la

forme sociale instituant son omnipotence; mais il est également possible qu'il s'agisse simplement d'un despotisme imposé par la force physique. Dans ce cas le tyran, en s'attaquant aux formes sociales existantes sans vouloir créer une autre forme, les prend en considération, même s'il s'y oppose, mais ne se justifie pas. L'exemple du voleur est analogue. Le voleur doit agir en tenant compte des formes sociales existantes; ainsi il est obligé de procéder en cachette au vol, parce qu'il sait que la propriété privée est garantie par le droit, par la morale positive, par d'autres formes sociales encore. Il prend donc ces formes en considération même s'il s'y oppose, mais le plus souvent il ne se justifie pas parce qu'il sait que sa justification ne serait pas plausible étant donné les formes sociales existantes.

On peut distinguer deux catégories d'actes sociaux:

a) actes que leur auteur déclare compatibles avec certaines formes sociales existantes;

b) actes considérés par leur auteur comme incompatibles avec ces formes.

Les premiers se rattachent nécessairement à une forme sociale justificatrice mais (lorsqu'il s'agit par exemple d'actes évidemment conformes à l'ordre établi — j'ouvre la porte, je bois un verre d'eau, etc. —) la forme justificatrice peut ne pas être expressément invoquée.

Les deuxièmes, lorsqu'ils ne sont pas justifiés par d'autres formes — car il est possible que deux formes contradictoires existent simultanément dans un certain cadre social —, sont des actes sans suites.

Il faut enfin remarquer que certains actes sociaux n'ont pas besoin d'être justifiés parce qu'ils justifient d'autres actes et parce qu'en les justifiant ils se justifient eux-mêmes. Exemple: l'acte de justification d'une déclaration de guerre. Ici l'acte social et l'acte de la justification sociale sont identiques, l'acte justificateur étant justifié par le fait même qu'il est justificateur, qu'il fait appel à une forme. La forme sociale justificatrice justifie non seulement l'acte social, mais aussi l'acte de justification sociale (qui est naturellement aussi un acte social).

* * *

Nous devons maintenant chercher si les origines de l'acte sont nécessaires, si sans elles un acte social est impossible.

La valeur originelle et la justification originelle représentent les *motifs* personnels de l'action (qu'il ne faut naturellement pas confondre avec ses *causes* psychologiques, biologiques, naturelles, phénoménales). Les questions suivantes se posent donc: L'être social agit-il toujours en ayant conscience des origines de son action ? Que sont en réalité ces origines ?

Il semble au premier abord que la majorité de nos actes quotidiens sont quasi automatiques et que, par conséquent, on pourrait bien parler de leurs « causes », mais non point de leurs origines dans le sens que nous avons donné ici à ce mot.

Commençons par poser successivement les trois questions suivantes:

a) Que signifierait l'absence de l'acte social lui-même ?

b) Que signifierait l'absence de la justification originelle ?

c) Que signifierait l'absence de la valeur originelle ?

a) *Absence de l'acte social.*

Il peut s'agir d'une abstention consciente; dans ce cas il se peut qu'en réalité il y ait un acte social: celui d'éviter un autre acte. Mais il peut aussi s'agir d'un acte où les formes socialement valables n'ont pas été prises en considération. Dans ce cas l'acte peut être mystique, théorique, mais n'est pas social. Ses apparences, son corps extérieur peuvent être considérés comme une réalité sociale par un être social qui les constate: l'attitude théorique, l'attitude du chien, l'attitude du rêveur sont aussi *en tant qu'objets* des réalités sociales, mais ne sont pas des actes sociaux et leur « auteur » n'agit pas en tant qu'être social.

b) *Absence de la justification originelle.*

La justification originelle peut, comme la justification sociale, être sous-entendue, superflue parce que trop évidente. Les actes quasi automatiques — je mange, je m'assieds, etc. — en sont des exemples. Il faut pourtant remarquer que l'acte social doit toujours être imputable à un certain être social. Cela n'est possible que s'il y a une justification originelle explicite ou sous-entendue. Ainsi lorsque je serre mes doigts pour tenir ma plume

ou ma fourchette je n'agis pas socialement. En revanche j'agis socialement lorsque je suis conscient de nettoyer ma plume ou de tenir ma fourchette pour manger. Serrer les doigts ou commettre un autre acte psycho-physiologique ne signifie pas *ipso facto* commettre un acte social. Celui-ci n'est possible que si j'en ai conscience, si en agissant j'existe en être capable de s'imputer des actes à lui-même. La justification originelle est donc toujours indispensable.

c) *Absence de la valeur originelle.*

La valeur originelle est également indispensable, mais elle peut être sous-entendue.

* * *

Les origines de l'acte social ne doivent pas nécessairement être, comme ses suites, de nature sociale. La valeur originelle peut être d'un ordre différent et par conséquent entraîner une justification originelle d'une tout autre nature que la justification sociale, c'est-à-dire invoquant une tout autre valeur que la forme sociale justificatrice. Ceci est possible à condition que l'être s'exprime socialement, même si les origines de son action sont asociales: l'être doit agir en tenant compte de la réalité sociale et des formes existantes. Pour cela il sera peut-être nécessaire de justifier l'acte publiquement, de le rattacher par une justification envers les tiers à une forme sociale.

Il y a donc des actes sociaux dont les origines sont extra-sociales.

* * *

Nous n'examinerons pas plus longuement les origines de l'acte social, cet examen nécessitant la connaissance des principes qui seront exposés au chapitre II. Pour le moment tentons d'étudier le procédé de justification sociale, de justification devant autrui.

La forme sociale justificatrice peut être proposée par l'être social:

a) en tant que forme sociale correspondant à une valeur considérée comme objectivement obligatoire pour certains êtres sociaux

(ou pour tous les êtres), parce que fondée sur la science positive, sur une morale transcendante, sur la raison, etc.;

b) en tant que forme sociale correspondant à une valeur relative, admise comme telle par convention, par un choix qui, lui, n'est pas justifié. Exemple: un architecte justifie son œuvre par les lois de son métier. Il prend celles-ci comme base de sa discussion. Il ne justifie pas les lois de son métier, il veut seulement prouver qu'il a agi conformément à certains principes non discutés, admis. (La question de savoir pourquoi ils sont admis est d'un ordre différent.) Un autre exemple qui ne se présente que très rarement dans la réalité: un homme politique annonce un certain programme dont il ne discute pas la valeur absolue, se bornant à déclarer que son action est conforme à ce programme qu'il admet comme postulat.

Il y a pourtant des justifications fondées sur des valeurs qui ne sont relatives (au sens du cas *b*) qu'en apparence. Prenons un exemple:

1° je donne du poison à X pour le tuer;
2° je dis que je voulais le libérer des maux de cette vie par charité et je fais appel à 3 que je pose comme un postulat;
3° tu aimeras ton prochain.

Remarquons que le lien entre l'acte social et la valeur sociale n'est pas prouvé, n'est pas nécessaire, ne va pas de soi. Même si j'admets la valeur sociale il n'est pas dit que je doive admettre la justification sociale et par conséquent approuver l'acte. Pourtant, en avançant cette justification, je la considère comme objectivement obligatoire pour toute personne admettant le principe posé par la forme sociale justificatrice. Or ceci est faux. En réalité j'admets comme valeur absolue une valeur tacite, qu'exprimerait la proposition: pour libérer des maux de cette terre un homme souffrant tu dois le tuer.

Le schéma véritable serait:

1° je donne du poison à X pour le tuer;
2° je me justifie en disant que je voulais le libérer de ses maux;
3° tu dois tuer ton prochain pour le libérer de ses maux.

Cet exemple vaut la peine d'être étudié de plus près: l'acte social n'est pas nécessairement le moyen de réaliser la valeur sociale contenue dans le principe «tu aimeras ton prochain», mais dans le principe «tu dois tuer ton prochain pour le libérer de ses maux». Cependant la valeur posée par le principe «tu aimeras ton prochain» est vague, de sorte que chacun peut l'interpréter à sa guise. Le lien entre l'acte social et la forme sociale justificatrice que je considère comme objectivement obligatoire n'est pas prouvé, j'admets donc tacitement une autre valeur que la valeur conventionnelle (qui en réalité était inexistante puisqu'on pouvait l'interpréter de diverses manières). Nous reviendrons plus loin sur cet exemple.

Reprenons maintenant la justification de l'architecte:

1° construction d'une maison;
2° invocation de 3;
3° forme sociale selon laquelle les maisons doivent être construites selon les règles de l'architecture.

Remarquons d'abord que ce ne sont pas les règles de l'architecture qui sont admises comme postulat, mais la forme sociale qui les accepte.

La justification sociale est technique, elle est scientifiquement donnée dès qu'on admet comme forme justificatrice la forme sociale précitée. Il n'y a en principe qu'une seule justification technique.

L'exemple du politicien exposant son programme comme postulat:

1° un acte politique quelconque;
2° justification par rapport à 3;
3° forme sociale instituant certains principes moraux.

Après l'acceptation de la forme sociale justificatrice, et à condition que ce terme institue une morale précise, le lien entre l'acte social et la valeur sociale peut en principe être de nature technique. Mais ceci n'est que rarement le cas. D'habitude le lien entre l'acte et la forme sociale justificatrice n'est pas nécessaire, comme il ne l'est pas pour le cas de celui qui tue pour libérer son prochain de ses maux. En général, les valeurs admises par les formes sociales peuvent être interprétées de manières très différentes.

La forme sociale n'exige parfois que l'emploi d'un simple mot. On peut souvent tuer ou voler à loisir mais on est presque toujours obligé de se justifier, et il suffit quelquefois pour voler de déclarer que l'on vole au nom de l'honnêteté.

Si le programme du politicien consistait en ceci: je vais teindre tous les chevaux du département en bleu, la justification de ses actes par rapport à ce programme serait technique et relativement facile. Mais d'habitude les programmes politiques ne sont pas si clairs et les formes sociales elles-mêmes sur lesquelles ils se fondent, pas aussi précises. Ainsi les mots « protéger la propriété » ou « protéger le prolétariat » sont susceptibles de tant d'interprétations différentes que presque tous les actes politiques peuvent être justifiés avec succès par rapport à ces principes.

* * *

Comme nous le verrons dans les parties suivantes de ce chapitre, les valeurs absolues — absolues dans ce sens qu'elles sont nécessairement obligatoires pour tous les êtres sociaux parce que fondées sur la raison, la nature, la morale rationnelle, etc. — sont une illusion. Tout essai de fonder de telles valeurs échoue nécessairement. La science positive ne peut pas répondre à la question: comment faut-il que j'agisse ?

Est-ce que pour cela toutes les justifications des actes sociaux ne sont en réalité que des mensonges, que des « idéologies » ? Cela dépend naturellement du sens qu'on voudra donner à ces mots. Si l'on considère toutes les justifications sociales comme fausses, mensongères et idéologiques parce qu'elles ne peuvent pas se fonder sur la science naturelle, on ne commet aucune erreur scientifique, mais on emploie une terminologie pouvant facilement produire des malentendus. Car les valeurs ne sont pas fausses par rapport à la science positive. Ce qui est faux c'est uniquement l'affirmation qu'elles peuvent être fondées, expliquées, démontrées par elle.

Les valeurs ne sont pas mensongères, elles sont inexistantes pour la science naturelle, elles existent dans un domaine qui, comme nous le verrons, n'est pas celui de la nature. Même l'acceptation ou la négation d'une valeur, même l'adhésion à une forme sociale ou une réaction contre celle-ci (qui sont autant d'actions sociales) ne sont pas fausses du point de vue de

la science positive. La science naturelle ne possède pas d'organe pour les appréhender. Les faits sociaux ne sont pas des phénomènes, ils ne sont pas des objets possibles de la science positive.

Nous pouvons donc dire que toutes les justifications sont fondées sur des formes sociales correspondant à des valeurs indémontrables du point de vue de la science naturelle. La justification d'un acte social et les formes sociales sont toujours inexactes en ce sens, mais ne sont ni nécessairement fausses, ni nécessairement mensongères.

Les justifications fondées sur des valeurs absolues (ou celles soi-disant fondées sur des valeurs relatives, mais en réalité acceptant tacitement une valeur absolue, comme la justification du meurtrier par amour), sont mensongères, idéologiques à un autre titre. Elles s'affirment comme universellement valables tandis qu'elles ne le sont pas, comme nous allons le voir. Qu'elles soient fondées sur la science naturelle, sur la raison ou sur une morale transcendante, elles ne sont qu'illusoires, mais l'illusion consiste ***uniquement*** en ce que leur fondement réel n'est ni la science naturelle, ni la raison, ni la morale objective.

Ceux qui usent de ces idéologies, qui prétendent par exemple que le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes est fondé sur la raison, peuvent être plus ou moins conscients du caractère idéologique, du mensonge de leur affirmation. Une inconscience totale est possible, un cynisme conscient aussi, bien que plus rare.

En justifiant un acte par une valeur quelconque — qu'il s'agisse d'une valeur absolue ou relative — on peut « mentir » en considérant les liens existant entre l'acte social et la forme sociale justificatrice comme nécessaires tandis qu'ils ne le sont pas. Ces liens sont donc de faux liens. Ici aussi le mensonge peut être conscient ou inconscient.

Pour résumer il faut remarquer:

que toutes les justifications sont inévitablement « inexactes », ou plutôt ne sont ni confirmées, ni condamnées par la science naturelle;

qu'une justification peut être mensongère, idéologique, pour quatre raisons:

1° la référence à des valeurs absolues;

2° la conscience du mensonge contenu dans cette référence;

3° l'invocation de faux liens (prétendus objectifs) entre l'acte social et la forme sociale justificatrice;

4° la conscience du mensonge contenu dans cette invocation [3].

* * *

En parlant d'idéologie nous touchons à un problème que soulevèrent les marxistes. D'après ce qui précède, on l'a vu, la méthode suivie ici est tout autre que la leur qui repose soi-disant sur la science positive. Nous aurons un peu plus loin l'occasion d'examiner la doctrine marxiste sur ce point. Avant de le faire essayons de répondre aux questions suivantes: Qui constatera le caractère idéologique des justifications sociales ? Qui constatera leur « inexactitude » ?

[3] Si l'on voulait se livrer au plaisir puéril de dresser une table des justifications sociales, on pourrait s'en tirer de la manière suivante:

Table des justifications sociales.

De tous les types de justification, seul le type Bb n'est idéologique à aucun titre, mais il est évident que même les justifications de ce type sont « inexactes », ou plutôt invérifiables par la science naturelle.

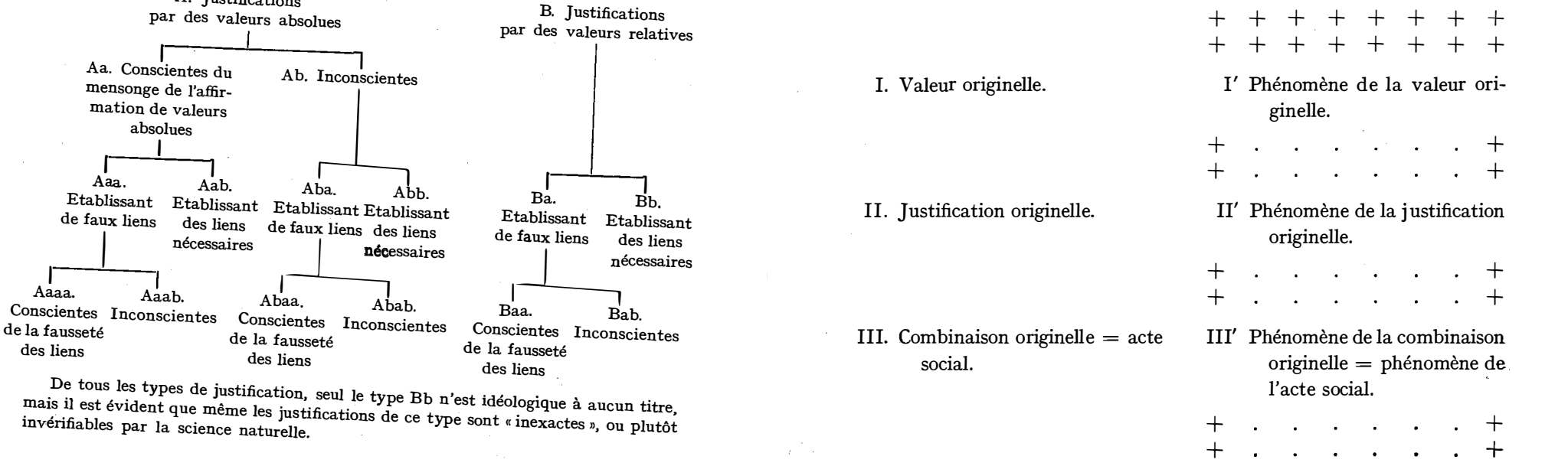
La constatation de l' « inexactitude » des valeurs, c'est-à-dire la constatation qu'il ne peut y avoir de morale fondée sur la science positive, justifiée par cette science, produisit une certaine « crise » que nous décrirons dans la partie II de ce chapitre. Mais en réalité — nous pouvons déjà l'affirmer d'après ce qui précède — l' « inexactitude » des valeurs ne les affecte pas en tant que telles et ne détruit pas non plus la raison de validité des formes sociales qui leur correspondent.

En revanche la constatation du caractère idéologique d'une forme sociale peut diminuer sa force et son efficacité.

Pour mieux comprendre ces réponses il faudra reprendre notre schéma et l'étudier d'un point de vue différent.

* * *

A chaque terme du schéma correspond un phénomène « social », en réalité, comme nous l'avons déjà vu, un phénomène naturel. Nous pourrions donc dédoubler le schéma comme suit:



IV. Justification sociale.	IV′ Phénomène de la justification sociale.
	+ . . . . . +
	+ . . . . . +
V. Valeur sociale ou forme sociale justificatrice.	V′ Phénomène de la valeur sociale ou phénomène de la forme sociale justificatrice.
	+ + + + + + + +
	+ + + + + + + +

La deuxième colonne contient une série de phénomènes. Ceux-ci sont — comme tous les phénomènes — connaissables par la science naturelle. Seulement la connaissance que nous pourrions éventuellement obtenir ne concerne pas les termes correspondants de la première colonne. Même si je parvenais à la connaissance du phénomène de l'acte social je ne saurais rien sur l'acte social en tant que tel. Nous avons déjà parlé de la différence qu'il y a entre l'acte social et le phénomène social correspondant, et plus généralement de la différence entre une attitude quelconque envisagée du point de vue de l'être qui la prend et le phénomène correspondant envisagé du point de vue du théoricien de la nature.

Nous avons vu que les liens entre les termes de la première colonne ne sont pas naturels, tandis que les termes de la deuxième doivent être unis *ex definitione* les uns aux autres (et à tous les autres phénomènes). Le théoricien de la science positive doit chercher à reconstituer la chaîne « causale » qui unit chacun de ces phénomènes au filet de la nature. Il ne pourra pas considérer l'un quelconque de ces phénomènes comme la cause directe d'un autre. Une série de phénomènes intermédiaires (représentés sur le schéma par des points) unira chacun de ces termes à l'autre, et une série de phénomènes marginaux (représentés sur le schéma par des croix) les unira avec le reste de la réalité physique, avec la nature.

Mais tous ces phénomènes (tout ce monde naturel) ne touchent pas le monde ou les mondes auxquels appartiennent les termes correspondants de la colonne de gauche.

Il faut remarquer que la colonne des phénomènes peut se prolonger, doit

se prolonger à l'infini et ceci dans tous les sens. (C'est pourquoi des croix entourent la colonne de droite). En revanche la première colonne contient un nombre *défini* de termes et ne peut pas en contenir davantage. Pour l'être agissant, la valeur, c'est-à-dire le but de son action, est le dernier point auquel il peut remonter. L'être social agissant — en dehors des origines de son acte — ne connaît et n'agit qu'en réfléchissant sur l'acte lui-même et ses suites. Il en est de même pour l'être social qui regarde l'acte social d'un autre être. Il ne considère, en tant qu'être social, que l'acte social et ses suites; il essaie éventuellement de remonter aux origines de l'acte de son prochain, de parvenir à la connaissance de la valeur et de la justification originelles. La valeur originelle est en tout cas pour l'être social le motif dernier de son action. Au contraire le terme phénoménal correspondant est nécessairement « causé » par d'autres phénomènes, nécessairement lié au reste des phénomènes naturels. Alors que pour l'être social la valeur originelle (qui en même temps est une forme) justifie et motive son action, pour le théoricien de la science positive le phénomène de la forme originelle est lui-même « causé ».

Pour bien comprendre la première partie de ce chapitre, l'exposé du chapitre II est nécessaire. Aussi ne s'agissait-il ici que de fournir quelques notions provisoires qui nous permettront de poursuivre notre recherche.

* * *

II. La crise des valeurs absolues.

La justice internationale est un ensemble de valeurs, un ensemble de formes sociales et en même temps un ensemble de phénomènes. On pourrait encore la concevoir autrement, comme idée transcendante si l'on veut, sans même être obligé pour cela de renoncer à son efficacité sur la vie pratique. Il y a des procédés qui servent de pont entre le monde de l'idée, de la raison et le monde de l'expérience quotidienne. Tous les systèmes métaphysiques dualistes se frayent un chemin par lequel l'absolu, l'idée, pourra s'approcher du réel. L'Eglise catholique et sa théorie thomiste de la justice, Platon, Hegel, chacun dans un sens différent mais tous avec un but commun, s'assurent ce passage pour faire dépendre la terre du ciel.

Mais laissons provisoirement ces doctrines de côté et dirigeons nos recherches vers ce qui est empiriquement constatable. Il y a quelque chose qui se produit sur terre au nom du droit ou de l'équité; un nombre de faits qui peuvent nous donner une notion de ce qu'ici-bas on appelle justice. Que celle-ci soit l'incarnation thomiste, la μέθεξις platonicienne, « l'esprit concrètement réalisé dans l'histoire» de Hegel, ou simplement le produit d'un hasard, l'essentiel est qu'elle existe d'une manière aussi certaine que tout autre fait social.

Deux connaissances de ce fait sont possibles. Nous pouvons soit connaître le phénomène de ce fait, chercher le lien « causal » qui l'unit avec la nature, soit le connaître en tant que tel, essayer de le comprendre en nous mettant à la place des êtres sociaux qui connaissent les différentes formes de justice internationale et qui agissent en les considérant. Ces deux connaissances, quoique de nature différente, sont toutes deux obligatoires en principe: le marxiste comme le chrétien seraient forcés de les admettre. D'un autre côté il ne faut pas oublier que ces deux connaissances ne se rapportent pas à la sphère normative et ne concernent pas le domaine métaphysique, le seul dans lequel le marxiste s'opposera au chrétien. Mais il est utile, avant de s'occuper du problème métaphysique, de s'entendre sur les problèmes auxquels la science peut donner une réponse objective. Il faudrait par conséquent examiner d'une part les formes sociales constituant la justice internationale, et d'autre part — si cela nous est possible dans l'état actuel de la science naturelle — les phénomènes correspondant à ces formes. Dans le chapitre II nous verrons pourquoi la réponse à chacun de ces problèmes est en principe objective. Il n'y a pas en effet de contradiction pour un théologien ou pour un marxiste à reconnaître l'évidence des sciences positives ou même, comme nous le verrons, l'évidence de la sociologie ayant non point des phénomènes, mais des faits sociaux et des formes sociales pour objet. Il ne devrait donc y avoir personne qui s'opposât en principe à cet examen, pas même les métaphysiciens, car ces deux méthodes ne prétendent exclure d'avance aucune autre. La première, en analysant le phénomène de la société et des formes sociales justificatrices, accomplit toute sa tache; la seconde, en expliquant le sens que la société et ses formes ont pour l'être social en tant que tel, achève également la sienne. Toutes deux sont limitées, chacune en son propre domaine, mais le peu de vérités qu'elles parviennent à dégager ne sont

pas moins évidentes et obligatoires que celles de la physique ou de l'algèbre.

Les partisans des systèmes métaphysiques dualistes ne peuvent ignorer ni les propositions positivement établies par la science naturelle, ni les connaissances objectivement constatées par la sociologie des faits sociaux et des formes sociales. L'Eglise ne peut parler de Dieu qu'en dehors de la géométrie et de l'astronomie — ce qui d'ailleurs n'atteint aucunement la religion en tant que telle. Les partisans de certains systèmes dualistes, qui s'opposent avec acharnement à toute tentative d'explication de la réalité sociale, n'auraient cependant rien à perdre, en tant que métaphysiciens purs, s'ils commençaient par une étude scientifique positive ou par un examen objectif des formes sociales. Mais il n'y a que très peu de métaphysiciens dont les intentions soient purement métaphysiques. Il n'y en a que très peu qui ne veulent pas tirer des arguments politiques ou moraux de leur science. Si ces soi-disant métaphysiciens feignent quelquefois de se désintéresser de la vie pratique, ce n'est que pour pouvoir s'en rapprocher. Ils trouvent toujours le moyen d'influencer la vie pratique en créant des théories qui ne sont en réalité que des idéologies, des justifications prétendues objectives. Au commencement de cette « métaphysique » fut l'action. Et sa fin aussi est l'action. C'est pourquoi les religions « ont ajouté une vie fiduciaire subséquente à la vie, précisément pour faire à la mort un rôle positif dans les considérations de vie », dit Valéry [4]. Ainsi ce qui paraît être une spéculation sur la mort cache une consécration de certaines valeurs pour la vie. Une telle métaphysique [5] est par principe hostile à l'examen des formes sociales. Quoiqu'elle ne se déclare presque jamais ouvertement en contradiction avec la science, elle refuse à celle-ci le droit de s'occuper de problèmes qui pourraient détruire le rôle qu'elle a si soigneusement destiné à la mort, à la providence, à la justice. (Car la destruction des fictions prétendues métaphysiques, qui servent à régir la société et à influencer l'action concrète, peut devenir dangereuse pour le maintien de l'ordre, de la morale, des banques.)

* * *

[4] *Analecta*, N.R.F., Paris, Gallimard, 1935, p. 286-287.

[5] Qui n'est pas une vraie métaphysique, qui n'est pas une métaphysique pure.

La justice, l'équité, toute autre forme, remplissent leur fonction sociale — révolutionnaire ou conservatrice selon les cas — dans leur indissolubilité. Tandis que pour la science positive elles deviennent des phénomènes du même ordre que la lumière, elles restent pour la vie pratique, qui ne connaît pas de phénomènes, tout autre chose. Une chose trop sacrée — d'où dépendent trop de choses terrestres — pour qu'on veuille l'envisager comme un simple objet. Son importance sociale exclut toute théorie. La société tolère que l'on traite comme des phénomènes le soleil, le ciel, la terre, parfois même Dieu, mais très rarement l'Etat, la liberté politique, la justice.

Ce n'est qu'en opposition à l'ordre représenté par ces idées, dans les luttes politiques et particulièrement la lutte des classes, qu'on s'est servi de la science. Mais seulement pour dissoudre l'idéologie de l'adversaire. Depuis toujours on accusait directement ou indirectement le parti opposé d'idéologie. On lui reprochait de mentir. Depuis le marxisme, on a ajouté qu'il ne pouvait que mentir. La « politique scientifique » qui consiste à faire de la science au détriment d'autrui, jamais de soi-même, traite de phénomènes et explique d'une façon « rationnelle » la justice, la morale, les idées de la réaction. Mais l'argument systématique contre les bourgeois peut aussi bien s'appliquer aux prolétaires. Ainsi cette science décomposa à la longue, en même temps que le droit divin et la morale religieuse des conservateurs, le droit rationnel et la morale conquérante de la révolution mondiale. La thèse des bourgeois, mais aussi celle des prolétaires, et, pour finir, tout argument politique possible paraissait d'abord suspect, ensuite inévitablement coupable d'idéologie. La théorie marxiste de l'histoire poussée jusqu'à ses dernières conséquences conduit à une négation complète de toute possibilité de justesse scientifique dans l'action. Dans l'action des capitalistes comme dans celle des « ouvriers conscients et scientifiquement guidés » [6].

Max Weber en tira les conséquences théoriques. Il n'y a pas de valeurs absolues positivement définissables comme telles. La science naturelle se

[6] Cf. Max WEBER, *Politik als Beruf*, dans *Gesammelte politische Schriften*, München, 1921, p. 396 et ss, et *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, p. 146 et ss.

trouve tout entière en dehors de considérations de valeurs qui, en dernière analyse, expriment nécessairement un choix. Il s'ensuit donc, comme le fait remarquer Karl Mannheim, que les hommes actuels tendent de plus en plus à concevoir les idées comme des idéologies [7].

Il ne faudrait pas d'ailleurs exagérer cette tendance qui est encore loin d'être générale. La « politique scientifique » est toujours l'argument officiel des démocraties et de nouvelles propositions envahissent le monde et prennent une valeur de vérités apocalyptiques. Le sociologue doit peser tout cela et tâcher de voir quelle est la tendance réelle et ce qui en résulte. Et d'abord qu'est-ce qu'une tendance ? Et quel est le sujet qui tend ? (L'homme actuel ? Mais qui est-il, cet homme actuel ?)

Les marxistes furent les premiers à accuser systématiquement d'idéologie la conscience théorique d'une classe sociale, en se créant une méthode qui pourrait leur servir contre les bourgeois. Une méthode qu'ils ont d'ailleurs dès les premiers instants idéologiquement exploitée. Il s'agissait certainement aussi d'une découverte scientifique, mais qui, aussitôt transposée sur le plan pratique, a complètement changé de signification. Il n'y a que quelques théoriciens marxistes qui, en s'occupant du problème de l'idéologie, ont attiré de plus en plus l'attention des théoriciens en général sur un problème de méthode. Marx et les marxistes dogmatiques ne l'ont pas posé. C'est seulement Max Weber qui, dans sa méthodologie des sciences sociales, l'a définitivement formulé [8].

Le marxiste pratique dit simplement, comme tout autre politicien, que les adversaires sont l'incarnation du mal. Dans ce sens, le marxisme n'a découvert qu'une abréviation. Au lieu de dire que A, B, C sont pourris, il le dit des bourgeois en général. Le marxiste militant ignore toute spéculation théorique et n'agit le plus souvent qu'en croyant à la valeur absolue de sa propre idéologie.

[7] Karl MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1930, p. 6.

[8] Dans ce court exposé de l'évolution de la critique idéologique, je ne cite pas l'œuvre de SAINT-SIMON, de COMTE, de DURKHEIM et de LÉVY-BRUHL, parce qu'il sera question plus tard de cette école française dont on pourrait trouver les origines dans l'idéologie de la Révolution. Mon plan, qui ne tient compte que du mouvement marxiste et de l'opposition purement scientifique de Max WEBER, est donc forcément fragmentaire.

La sociologie de la connaissance pose d'une façon complète le problème en niant toute valeur objective. Elle devient ainsi un facteur qui influence le monde pratique mais indirectement seulement. En ce qui concerne donc la tendance constatée par Mannheim, on peut dire qu'elle est uniquement une tendance de théoriciens. La phase intéressante dans l'histoire de la critique idéologique ne commence pas au moment où l'on doute de la conscience théorique d'une classe sociale — car même alors on admet encore qu'il y a possibilité d'agir justement du point de vue de la science — mais dès l'instant où l'on sait que cette possibilité n'existe pour personne, qu'il n'y a donc pas de valeurs objectives, pas de jugements de valeur scientifiques. On se sent alors sans guide et on perd toute sûreté. On ne sait plus se tenir à des normes fixes qui paraissent être les conditions de tout acte. Mais cet état d'esprit ne se produit que chez quelques théoriciens, du moins pour le moment (ce qui n'exclut d'ailleurs pas que la tendance à la destruction du mythe des idées soit un signe de la situation générale). Pour les théoriciens qui poussent leur raisonnement jusqu'à ses dernières conséquences en niant toute possibilité de justesse scientifique dans l'action, il semble se produire une crise que Mannheim a définie par ces mots: « Comment peut-on encore vivre et penser dans une époque où le problème de l'idéologie et de l'utopie sont radicalement posés et conçus jusqu'au bout ? »[9]. Mais je crois que pour ce qui est de « vivre » il ne s'agit aucunement de crise. En ce qui concerne l'action (la possibilité et la « liberté » de l'action), la « crise » n'a produit aucun changement. On agit après elle comme on agissait avant, car la justesse (c'est-à-dire la conformité préconçue et voulue de l'acte avec une norme scientifiquement justifiée) n'a jamais été la condition réelle d'un acte quelconque. Souvent elle était (et elle l'est évidemment encore) une apologie, une justification postérieure, une *ré*flexion, un « *Nach*denken », jamais un moteur essentiel.

Il nous faudra, pour comprendre l'importance effective des idéologies et pour définir exactement le terrain sur lequel s'exerce leur influence, éclaircir d'abord certains aspects de leur fonction et spécialement celle de la morale.

* * *

[9] *Op. cit.*, p. 3.

III. L'impossibilité d'une attitude morale fondée sur des valeurs absolues.

Définissons d'abord l'homme vertueux par rapport à un système concret de normes morales supposé comme valable. Si, au lieu d'un ordre moral, il s'agissait d'un ordre juridique, la réponse serait évidente. L'homme qui est juste par rapport au droit positif serait simplement celui qui se conforme extérieurement aux lois. Dans le cas de la morale, l'homme vraiment vertueux et celui qui n'est soucieux que de sa réputation agiront extérieurement de la même façon. Pourtant leur valeur est différente (le jugement que l'on porterait sur eux du point de vue de la validité du système éthique est tout autre). La théorie la plus généralement admise fait intervenir ici la conviction, qui serait le critère de la vertu.

Mais d'abord que signifie cette conviction ?

Elle peut avoir deux fonctions: premièrement, il peut s'agir d'une conviction raisonnée et (soi-disant) raisonnable. L'homme vertueux porterait à peu près le jugement suivant: les normes prescrites par la morale sont bonnes, donc il faut que je les suive. Deuxièmement, la conviction pourrait signifier un état psychique: une foi.

La « conviction raisonnable » prend son appui en dehors du système concret des normes. Elle se réfère à un critère qui n'est pas immédiatement donné. Elle suppose un jugement par lequel on constate la conformité des lois morales à une valeur absolue. On les juge bonnes. On doit donc se procurer en dehors du système moral la notion de ce qui est bon.

La « conviction psychique » prend aussi un appui[10] qui se trouve en dehors du système moral, un appui manifestement ontologique, Dieu le plus souvent. On pourrait formuler logiquement cette situation en disant que Dieu se porte garant de la justesse, de la « bonté » de l'éthique. Que pour ainsi dire son existence pose et sanctionne la morale.

Mais ces convictions ne suffisent pas pour arriver à la notion de l'homme vertueux. Il nous faut la liberté. Celle-ci est évidemment en contradiction avec les deux convictions dont nous venons de parler. Lorsque l'on justifie

[10] Lorsque l'homme, en se souvenant de sa croyance, parvient à la conscience de sa foi.

rationnellement son adhésion à la morale tout en continuant à croire à la liberté, la vertu se trouve réduite à une qualité purement intellectuelle. Il ne s'agit plus que d'avoir assez d'esprit pour raisonner. La morale devient une science à peu près comme elle paraît l'être pour Socrate. Lorsque l'adhésion à la morale se base sur la foi, la contradiction avec la liberté est évidente.

Il est vrai qu'en réalité le fondement de la morale positive n'apparaît jamais sous une forme exclusivement « rationnelle » ou exclusivement « pieuse ». Aussi notre exemple formel ne sert-il qu'à définir les limites entre lesquelles se réalise la morale concrète.

Dans le cas de la morale chrétienne, il y a des tendances différentes dans les différentes Eglises, mais il n'y a jamais exclusivité. Le catholicisme fait plus de cas de la foi, mais sa scolastique cherche, en continuant la morale formelle d'Aristote, à remplir d'essence religieuse les formules de la philosophie païenne. Le protestantisme, qui est généralement rationaliste dans le sens où on l'était au siècle des lumières, suppose quand même une foi et une conviction qui en dernière analyse ne sont fondées que sur Dieu [11].

Mais malgré ces mélanges la contradiction existe toujours et pour toute théorie morale. Et ce qui est encore plus significatif, la contradiction est immanente aux systèmes religieux eux-mêmes: elle se produit entre la liberté (qui est la condition de la valeur de l'acte humain) et la bonté, la justesse, la valeur absolue des normes morales. La contradiction subsiste entre deux principes coexistant dans l'ordre établi par l'Eglise. La contradiction ne résulte pas d'une « erreur » du dogme, constatée du dehors, par exemple par la science positive, mais d'une incompatibilité entre deux éléments qui sont séparément acceptés par le dogme lui-même.

Un seul argument pourrait aider la morale à sortir de l'impasse. On pourrait prétendre que l'élément essentiel ne consiste pas dans la conviction mais dans le comportement extérieur. On s'approcherait ainsi de l'exemple déjà cité de l'homme se conformant à un système de normes juridiques. On attribuerait donc un caractère de droit à la morale. Dans les cultes où l'adoration de Dieu se fait selon un rituel sévère et détaillé,

[11] Cf. en ce qui concerne la morale officielle de l'Eglise orthodoxe, la note 28.

on peut certainement constater cette tendance à identifier la morale au droit. Ce qui importe pour devenir vertueux et pour sauver son âme ce sont les pèlerinages, les prières, les dons. Mais malgré tout, même dans la conception de l'Eglise catholique, l'idéal de l'homme vertueux se forme d'après les principes généraux que nous avons déjà énoncés.

Après cette analyse immanente, il serait opportun de considérer la fonction réelle des deux pôles contradictoires: la liberté et la croyance en l'existence de valeurs absolues. On peut envisager cette question sans être obligé de décider si la liberté existe ou si le système moral est bien absolument valable. Nous nous intéressons à une relation qu'il importe d'éclaircir. Que les éléments entre lesquels elle se produit soient fictifs ou réels, son efficacité sociale sera la même.

La liberté est nécessaire parce que celui qui se conforme à la morale veut en avoir du mérite. La liberté permet de juger, de récompenser et de condamner. L'ordre social semble ne pouvoir exister que si dans la vie pratique on croit à la liberté ou si du moins on feint d'y croire.

La croyance en la valeur absolue de la morale paraît être aussi nécessaire que la croyance en la liberté. La morale en tant que valeur justifie un ordre social. L'idée de justice est aussi un aspect de la valeur morale. Elle sera examinée dans ce livre en tant que facteur influençant la vie internationale.

Mais quelle a été l'attitude des moralistes, et par exemple celle des Eglises, devant cette contradiction flagrante ?

On a d'abord tâché — inconsciemment le plus souvent — de compliquer la théorie par des subdivisions et de subtiles précisions superflues, ce qui crée séparément autour des deux éléments contradictoires un nombre infini de petits problèmes auxquels il n'est ni difficile ni surtout dangereux de répondre sur le mode scolastique. Quant au conflit lui-même, on se gardait autant que possible de l'aborder de front; la confrontation devenait-elle inévitable, comme lors de la Contre-réformation et au XVII^e siècle, on introduisait alors des éléments intermédiaires, surtout celui de la grâce.

La théodicée de Pascal, que je ne peux naturellement pas analyser ici, veut trouver un certain équilibre autour d'un moyen terme où la contradiction se fait moins sentir. Seules des tendances plus ou moins étrangères

aux intérêts politiques de l'Eglise, telles que le jansénisme [12] ou des siècles avant lui l'augustinisme [13] et en général la tendance mystique [14], ont souvent tenté de concilier ces pôles inconciliables de la morale.

Il résulte de cette analyse que la morale casuistique, c'est-à-dire la morale qui ne se contente pas de donner des formes vagues — comme les préceptes généraux de la morale d'Aristote ou la partie théorique du système moral de saint Thomas —, mais qui arrive à préciser en détail ce qu'elle exige, se trouve en opposition avec les principes mêmes de sa création et de sa validité. L'homme ne détermine donc jamais son action selon la morale systématique traditionnelle. Dire d'un homme qu'il est vertueux selon la morale, c'est contredire au postulat du caractère absolu des valeurs (à cause de la liberté); toute affirmation de ce genre est par conséquent vide de sens. A supposer même qu'une conviction raisonnée puisse être rationnelle, l'acte moral se détruit et devient simplement un calcul mathématique. Il perd tout intérêt éthique.

[12] Comparer, par exemple, le commentaire du Pater Noster de JANSENIUS et spécialement des phrases *Fiat voluntas tua* et *ne nos inducas in tentationem*, comme aussi la récapitulation et l'interprétation sommaire de la prière, qui suit l'analyse du *libera nos a malo :* « Tentari enim plerumque *utile* est, ut probemur, ut exerceamur... *qui enim non tentatus, quid scit* ? Eccles., 34, V, 9. Efficit hoc Deus duobus modis: partim tentationes iuxta vires hominis moderando, ut possit sustinere, partim sua nova gratia animum roborando, ut resistat. *Inducit autem Deus in tentationem*, id est induci *patitur* eum, *quem suo auxilio deseruerit* ». (Cornelii JANSENII, *Tetrateuchus, sive commentarius in Sancta Jesu Christi Evangelia.* Parisiis apud Gervasium Aliot et viduam Guillelmi Pelé, 1643. Comm. in Evang. Math., VI, 13, p. 56.) « ... non voluntatem nostram, ut carnis, aut mundi, aut diaboli... Petitur itaque hic lux et gratia *noscendi* et adimplendi omnia praecepta Dei... consequenter petitur, id quod Tertullianus significatum putat, *ut etiam voluntatem nostram divinae voluntati conformare possimus in adversitatibus perferendis, quae nobis a divina voluntate accidunt :* hoc est enim unum ex praeceptis Dei. » (Comm. in Evang. Math., VI, 10, p. 54.)

[13] Cf. SAINT AUGUSTIN, *De pecat. meritis*, c. 1, 18, 19, etc. Comparer GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans Arch. d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge, t, I. Paris, Vrin, 1926, p. 5 et ss., où sont définis les rapports de SAINT THOMAS avec AVICENNE et AVERROÈS.

[14] Si la morale ne peut être logiquement, scientifiquement fondée, elle peut être conçue d'une façon purement religieuse, comme elle semble l'avoir été par Duns SCOT et en général par l'opposition franciscaine. Toute ma critique ne porte que contre ceux qui veulent donner une base rationnelle aux valeurs. (La foi peut aussi être rationnellement exploitée.) L'attitude religieuse pure est scientifiquement irréprochable et ne se contredit pas comme le fait la théologie systématique. C'est la raison pour laquelle les mystiques ont plus clairement conçu les contradictions de la scolastique thomiste.

S'il s'agit d'une « conviction » basée sur la foi l'acte moral est en contradiction avec la liberté (puisqu'il n'offre aucune prise à l'analyse) [15].

La crise des valeurs, de l'action, cette impossibilité de vivre qu'avait constatée Mannheim n'est qu'apparente. Nous savons déjà que même si l'on croit aux valeurs absolues, il n'en est pas moins impossible de déterminer nos actes d'après des règles concrètes prescrites d'avance par les moralistes.

Il est évident qu'on agit souvent conformément à des règles éthiques prescrites, mais pour des raisons autres que morales, par exemple par religiosité, par peur, par intérêt, par habitude ou à cause d'autres mobiles. Ce qui est impossible, ce n'est évidemment pas qu'un homme concret puisse effectivement se conformer à des normes morales, mais que son attitude puisse être une attitude morale pure.

Les antithèses traditionnelles entre la bonté de Dieu et l'existence du mal, entre la liberté et la nécessité de la grâce, etc., sont toutes du même ordre que les preuves ontologiques de l'existence de Dieu. Il serait absurde de croire connaître le sens de ces dernières parce qu'on a découvert l'erreur formelle, le sophisme sur lequel elles se basent; il est également déraisonnable de se contenter de l'analyse logique que nous venons de faire pour en tirer des conclusions sur la signification totale de la morale. Tout cet exposé ne touche pas l'essence métaphysique et religieuse du problème. Il vise simplement à exclure une certaine argumentation théorique. Il est impossible de concevoir une attitude morale pure dans les cadres de l'éthique traditionnelle, mais il reste toujours possible de définir une attitude religieuse qui, au point de vue immanent, soit irréprochable. Le domaine purement religieux ne peut être atteint par la science.

* * *

IV. Les valeurs absolues, l'irrationnel et la science.

Si les valeurs absolues n'ont à proprement parler jamais conditionné l'action, elles ont en revanche toujours servi de point d'appui à la théorie. L'ordre naturel devient par elles un organisme plein de sens et l'homme une machine à réaliser le bien. Elles fournissent une unité systématique

[15] Cf. la partie IV du présent chapitre.

aux philosophies parce que la certitude de leur validité implique un but unique. Elles renversent la chaîne des causes et des effets pour élever une échelle de moyens et de fins vers le ciel. Les valeurs transcendent le monde et lui donnent une signification finale d'essence normative.

Les valeurs absolues permettent de constater que l'on vit dans le meilleur ou dans le pire des mondes possibles. Elles interprètent moralement le monde et jugent l'action humaine, la société, l'histoire.

Des théories aussi essentiellement différentes les unes des autres que celles de saint Augustin, de saint Thomas, de Pufendorf, de Leibniz, de Duguit, de Stammler ont pourtant ce point de commun: elles portent un jugement de valeur sur le droit positif et le font toujours dépendre d'un droit intérieur, absolu, idéal [16].

Cette fonction « théorique » des idées correspond à un besoin de tranquillité métaphysique sans laquelle le théoricien ne se sent pas le courage de chercher et de douter. Même dans le domaine des sciences positives des hommes comme Galilée, Kepler, Newton, ne pouvaient, selon la juste remarque de Planck [17], poursuivre leur tâche sans une foi en un univers ordonné et cohérent. Cette foi irrationnelle n'est pas sans importance pour la science [18]. Il serait plus exact de dire qu'elle n'est pas sans importance pour l'homme de science. Ce qui n'est pas la même chose. L'idéologie qui fait que le théoricien s'occupe de la science n'influence pas le théorème que le mathématicien va démontrer, bien qu'elle soit la condition sans laquelle cette démonstration est humainement irréalisable. Aussi la croyance de Galilée en Dieu, qui était le mobile de ses recherches, n'a absolument aucun rapport avec les résultats scientifiques qu'il a pu obtenir. Ceux-ci ne sont concevables, en tant que connaissances positives, qu'en dehors de l'homme. Il ne s'agit pas de se représenter l'acte de la création scientifique qui est nécessairement conditionné par des facteurs « irrationnels ». Nous nous intéressons seulement aux résultats objectifs de la recherche qui sont logiquement indépendants de l'acte humain qui les produit.

[16] Ceci est vrai même pour DUGUIT qui se croit positiviste et même pour STAMMLER qui se considère comme kantien.

[17] *Der Kausalbegriff in der Physik,* chez Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1932, p. 25.

[18] PLANCK, *loc. cit.*

La religion grecque influence directement l'homme de science des temps classiques. Les notions mêmes de la loi, de la mesure, de l'idée sont étroitement liées au mythe religieux. Mais l'impulsion religieuse qui fait agir le théoricien n'influe pas sur les mathématiques ou la physique. Le fait qu'elle détermine l'action des pythagoréens et d'Archimède ne nuit pas à la pureté des théorèmes et des lois physiques. Ainsi la foi de Descartes en sa mission scientifique providentielle est naturellement indifférente à la dioptrique et à la géométrie analytique.

Il serait intéressant de décrire plus exactement l'influence exercée sur les théoriciens par les valeurs absolues. Mais nous devrons nous contenter maintenant d'une brève esquisse qui ne nous donnera qu'une explication provisoire.

Il faut surtout montrer comment cette impulsion irrationnelle, dont Planck affirma l'importance, devient elle-même objet de la science et de la philosophie.

Le théoricien ne se contente pas de ce qu'il peut objectivement constater sans recourir à des notions métaphysiques. Dans le domaine strictement scientifique il trouve des réponses seulement à un ordre très limité de questions, qui sont loin d'être les plus pressantes, et, en dehors de ses recherches, sa vie personnelle exige des solutions immédiates. Il est forcé d'agir et de décider; il a tout naturellement la faiblesse de croire que les décisions importantes qu'il est amené à prendre doivent être conformes à la raison scientifique.

La situation se résume en ceci: le théoricien arrive à certaines constatations positives. Il ne peut pourtant s'occuper de la science comme s'il était une machine pure qui n'est là que pour découvrir la vérité. En cherchant des démonstrations mathématiques, il agit.

Cette action a souvent besoin d'être justifiée devant la société. Cette justification est donnée par une apparente analyse scientifique cherchant à trouver une raison socialement approuvée par laquelle l'action de la recherche paraîtra bonne, juste, utile. De là il n'y a qu'un pas à faire pour passer à l'apologie d'une idée politique ou morale. On fait de la science pour faire prévaloir l' « idée ».

Dans un cas comme dans l'autre, on ne fait que voiler l'acte de la recherche scientifique par un mirage de théorie idéologique. Dans le premier on jus-

tifie la théorie par rapport à la société et à l'action, dans le second on justifie quelque chose de pratique, de social, par la théorie. Il est clair qu'on ne peut justifier la théorie qu'en la retouchant et en la transformant de sorte qu'elle puisse devenir compatible avec l'idéal politique et agréer à la société[19]. Entre cette adaptation de la science aux exigences temporelles et la création d'une théorie ne servant qu'à légitimer l'action, la différence n'est que de degré.

L'explication de l'acte de la recherche scientifique — l'explication et la justification de tout acte humain — peut devenir indispensable non seulement devant la société et à cause d'elle, mais aussi devant soi-même, quand l'homme prend conscience de son acte. Elle peut ne pas être extérieurement imposée mais intérieurement désirée et nécessaire. Elle ne prend pas alors la forme concrète d'une idéologie qui vise toujours un effet social, mais se résigne à exercer une influence intérieure et cachée. Le mysticisme philosophique ou scientifique, comme celui des néoplatoniciens ou des hommes de la Renaissance, ne tient pas à s'accorder avec l'ordre des valeurs sociales établies[20]. Il est d'habitude politiquement indifférent. On ne peut que très exceptionnellement parler d'un mysticisme politique sincère[21].

Le mysticisme scientifique de Plotin, de Giordano Bruno, de Copernic reflète une religiosité qui accompagne plus ou moins tout acte humain et par conséquent aussi l'acte de la recherche scientifique.

L'attitude purement mystique ignore les valeurs en dehors de Dieu[22].

[19] Peut-être à un groupe social, car souvent on ne veut se justifier que spécialement envers une classe ou une autre entité sociale quelconque.

[20] Ce qui n'empêche pas que le néoplatonisme, le mouvement franciscain, etc. soient aussi, en partie, des faits sociaux pouvant être soumis, comme n'importe quelle réalité de cet ordre, à une analyse sociologique. Mais il est évident que cette dernière ne pourra expliquer que l'aspect social de ces mouvements.

[21] On pourrait citer comme exemple le soufisme évolué (ses rapports avec les ordres des chevaliers mahométans, etc.). Il faut se garder de considérer comme mystiques tous les mouvements politiques se basant sur un délire souvent momentané, toujours très extérieur et, pour ainsi dire, très social de la masse.

[22] L'antagonisme entre le franciscanisme et le thomisme est à notre point de vue caractéristique. Duns Scot croit que Dieu pourrait établir un autre ordre moral et faire en sorte que ce qui actuellement est mauvais devienne bon du simple fait que Dieu l'aura posé comme tel. Ce positivisme métaphysique s'explique par la tendance mystique qui opposait alors les franciscains au thomisme conservateur prétendant que Dieu ne pourrait pas changer l'ordre moral et poursuivant ainsi, à côté de ses buts religieux, des buts politiques.

Elle ne s'intéresse pas à la société et ne crée pas de théorie morale. Le fameux neuvième traité de la sixième Ennéade plotinienne[23] par exemple, parle de la vertu dans un sens diamétralement opposé à la conception politique de l' ἀγαθόν platonicien[24]. Aussi le fondement métaphysique de l'*unité*, qui est l'essence du bien, prend-il beaucoup plus d'importance dans l'exposé de Plotin que l'aspect moral et pratique du problème. On peut même dire que celui-ci n'est traité que par tradition. En analysant des textes de Platon et d'Aristote, le néoplatonicien ne laisse subsister que l'apparence éthique ou logique du problème pour s'élever à l'essence théologique qui, depuis Origène, était considérée comme la seule importante[25].

Toute science doit faire comme si le scepticisme noologique — tout scepticisme qui nie la raison elle-même[26] — était dépassé. Il n'y a pourtant pas contre une négation totale des principes de la connaissance d'argumentation plausible. On ne saurait prouver la justesse de la raison. Ainsi l'homme qui se consacre à la science doit accorder sa confiance à une chose qui est en dehors de toute preuve et qui, par conséquent, est menacée à chaque instant de destruction par un doute radical et irrémédiable. Cette constatation prouve que l'impulsion scientifique est irrationnelle. Le fait qu'une proposition de logique formelle, telle que A = A, peut non seulement être mise en doute mais, pour m'exprimer plus exactement, être absolument ignorée, ajoute à la connaissance que j'ai de la règle A = A une hypostase négative. Pour faire de la science, malgré la conscience qu'on a de la valeur

[23] Comparer aussi *Ennéade*, I, 2; I, 6; I, 8; V, 5; V, 9; VI, 7.

[24] Bien que Plotin paraisse suivre (*Ennéade*, VI, 9, 1 et 2) l'opinion commune du Portique qui adhérait, en s'opposant à Aristote, à la conception platonicienne.

[25] Voir le *Commentaire du Phèdre* du néoplatonicien Hermias (éd. Couvreur, 92, 6, cité par Bréhier). E. Bréhier insiste avec raison sur le fait que dans ce commentaire le philosophe distingue les mathématiques, la physique et l'éthique de la philosophie proprement dite qu'il identifie à « la folie amoureuse » et l'enthousiasme du véritable initié. (*Histoire de la philosophie*, t. I, Paris, Alcan, p. 492.) L'œuvre de Porphyre est aussi particulièrement intéressante, de nombreux passages de la *Vie de Plotin* surtout. En général toute la littérature et la philosophie hellénistiques sont singulièrement significatives. Les philosophes, partis de la recherche pure de la vérité, s'étaient d'abord inconsciemment tournés vers l'eudémonologie épicurienne et stoïcienne pour évoluer progressivement, au fur et à mesure que le besoin religieux devenait plus intense, dans une direction nettement mystique.

[26] Par exemple l'agnosticisme de Cratyle (Aristote, *Métaphysique*, Γ, 5, 1010, a. 7).

toute relative (relative en ce sens qu'elle peut être radicalement niée) de la logique, en sachant qu'à chaque instant un agnosticisme total est possible, on recourt à une certaine foi [27]. La vraie science doit tenir compte de l'ambiguïté de toute connaissance qui peut à chaque instant être réduite à une ignorance toujours aussi « vraie » que la science elle-même.

Mais, en acceptant que des facteurs irrationnels agissent sur l'homme de science, on n'entame nullement les valeurs absolues [28].

* * *

V. Aperçu historique sur la critique des valeurs absolues.

La philosophie et la science du commencement du XX^e^ siècle marquent une tendance à mettre en doute les valeurs absolues. Cette tendance est souvent plus apparente que réelle. On se sert volontiers idéologiquement d'une science qui prétend à la pureté. Mais il est vrai que parallèlement à cette négation factice des valeurs absolues il y a des mouvements sincères qui se produisent de tous côtés. Certains théoriciens de la phénoménologie, de la philosophie existentielle, de la théorie pure du droit, de la sociologie de la connaissance tendent résolument à s'émanciper des jugements de valeur, même en examinant des objets qui, comme ceux de la philosophie première ou de la théorie du droit, étaient livrés par la tradition à une « science » fondée soi-disant sur la « raison pratique ».

[27] Il est caractéristique que dans tous les cas d'un doute sérieux — même lorsque (comme chez DESCARTES) le doute n'est pas noologique — on surmonte la difficulté en se servant directement ou indirectement de la garantie divine. Les présocratiques et même les sophistes en sont de bons exemples. Sur la nature du doute cartésien, cf. Karl JASPERS, *Descartes und die Philosophie*, Berlin, 1937, p. 15 et ss. (Trad. française dans *Descartes*, Recueil publié par la Revue philosophique à l'occasion du troisième centenaire du Discours de la Méthode, Paris, 1937, p. 39 et ss., sur le doute, p. 50 et ss.)

[28] L'Eglise orthodoxe qui n'a pas produit, comme la théologie catholique romaine, de théorie éthique rationnelle, fonde directement la valeur des normes morales sur Dieu. Son attitude ressemble en ceci, toutes proportions gardées, à la position qu'avait prise Duns Scot devant ce problème. C'est pour cela que la contradiction typique entre la liberté et la valeur absolue est surmontée par une religiosité fondamentale qui est, au point de vue immanent (au point de vue dogmatique), inattaquable.

Il est prudent de signaler que l'attitude apparemment positive de certains théoriciens s'explique par leur lien à certaines traditions politiques. Leurs sources principales sont Auguste Comte et Karl Marx, plus exactement la Révolution française [29] et la « préparation de la révolution mondiale » [30]. Le positivisme français comme le marxisme ne nient que très superficiellement la « métaphysique » et les valeurs [31]. Malgré ce fait il y a des théoriciens issus de ces deux écoles qui, ayant presque perdu tout lien avec leurs origines politiques, arrivent à des résultats contredisant souvent leur propre point de départ. Certains d'entre eux, comme Lévy-Bruhl, se sont tournés vers la science pure à une époque où il était difficile de le faire et ont rendu des services qu'il nous est difficile d'estimer aujourd'hui à leur juste valeur [32].

A travers toute l'histoire de la science on peut discerner un courant destructeur du mythe des valeurs absolues: depuis les origines grecques jusqu'à nos jours, depuis Xénophane et Héraclite jusqu'au kantianisme et à la phénoménologie, une tendance presque continue se manifeste

[29] Il ne peut naturellement pas être question d'expliquer ici les relations entre l'idéologie comtienne et celle de la grande Révolution. Il me faut admettre ce lien comme évident. Aussi, de toutes les influences que la Révolution a exercées et exerce encore sur la science de notre temps, je considère comme seule intéressante à notre point de vue celle qui se manifeste à travers COMTE. (Cf. à cet égard les parties C et D de la digression sur la théorie de Duguit, dans le chapitre sur la fonction idéologique de la théorie du droit des gens dans la deuxième partie de ce livre.)

[30] Ces deux sources agissent idéologiquement sur la science. La « science » traduit plutôt des vœux politiques que des vérités objectives. Les positivistes de l'école française du XIX^e^ siècle, comme les marxistes, se réfèrent à un ordre aussi normatif que l'ancien et attribuent le même caractère absolu à la validité des valeurs nouvelles que les philosophes de la tradition à la validité des anciennes.

[31] On excusera le caractère dogmatique de cette affirmation. Je m'occuperai plus spécialement de ce problème dans la deuxième partie de ce livre et nous pourrons voir par des exemples concrets le sens de cette phrase qui risque de passer pour un aphorisme.

[32] LÉVY-BRUHL, dans *La morale et la science des mœurs*, a posé, pour la première fois à ma connaissance dans le monde français, le problème de la morale d'une façon scientifique. Si son livre n'est pas exempt de jugements de valeur, s'il reflète même manifestement dans la conclusion des notions de progrès et autres qui sont évidemment de provenance idéologique, il a quand même su poser le problème et servir d'impulsion à une recherche objective dont, au début du siècle, on ne voyait pas même la nécessité.

vers la science pure. Pour les temps modernes l'œuvre de Kant est décisive [33].

Le rationalisme de la fin du XVIII^e siècle a été remplacé par le romantisme au commencement du XIX^e. Les événements politiques, les aspirations des peuples posaient le problème de la société et excitaient l'intérêt historique. Il ne faut pourtant pas exagérer l'antithèse entre les tendances de la fin du XVIII^e siècle et le romantisme. Le rationalisme pur, ne fût-ce que celui des trois *Critiques*, nous fait souvent oublier qu'il existe aussi un « rationalisme » politique, se manifestant même dans l'œuvre de Kant. Les rationalistes du XVIII^e siècle agissent d'après l'idéologie de la « raison », les romantiques du XIX^e d'après l'idéologie de l' « histoire ». Ces idéologies: raison et histoire, n'ont rien de commun avec les principes objectifs homonymes. La raison et l'histoire sont interprétées dans un sens politique et moral. La science et la philosophie (car malgré tout il subsiste toujours un intérêt purement scientifique) se tournent pendant le XVIII^e siècle plutôt vers la nature, tandis qu'au commencement du XIX^e, elles s'occupent plutôt de problèmes sociaux.

La seconde moitié du XIX^e siècle connut de nouveau un grand progrès des sciences positives. Tout doit être exactement expliqué. C'est ainsi que se produisent différents mouvements positivistes qui aujourd'hui nous paraissent d'une naïveté enfantine. Qu'on songe à l'explication scientifique du monde de Fried.-Karl Büchner, ou même à la philosophie positive de Comte et à la sociologie de Spencer. Dans ce monde « matérialiste » (qui ne sait pas ce qu'est la matière) une nouvelle idéologie ayant soi-disant un fondement scientifique commence à se créer. Le « psychologisme », le « sociologisme » aussi depuis Marx, veulent tout expliquer et croient tout savoir.

Des raisons d'ordre politique et économique encouragent cette « science » matérialiste, positiviste, marxiste. Mais tous ces mouvements n'ont que très peu servi à la science pure.

[33] Il est évident qu'on pourrait remonter dans l'histoire moderne avant KANT. On devrait même citer HUME et BERKELEY. J'ai pourtant évité de le faire; j'ai choisi KANT comme point de départ non seulement à cause de ce qu'il a personnellement été pour la science, mais aussi à cause de ce que son œuvre contient de pureté devenue aujourd'hui presque symbolique.

Il est nécessaire de préciser un peu:

Pendant le XIX^e siècle (surtout depuis 1848) la science prend une importance capitale dans la vie sociale. Elle prétend pouvoir répondre à des questions pratiques, à des questions politiques. Dans ce sens on revient au rationalisme du XVIII^e siècle. La « science matérialiste » se trouve en opposition avec les conservateurs et l'Eglise, parce qu'elle croit pouvoir démontrer que la politique traditionnelle et la morale religieuse sont fausses.

Il est très caractéristique que dans le domaine des sciences sociales qui, pendant tout le XIX^e siècle n'ont fait que très peu de progrès, l'influence kantienne ne s'est pas fait sentir. Tout au plus s'intéressait-on à l'impératif catégorique que chacun interprétait comme bon lui semblait. Personne n'a essayé d'appliquer les principes de la *Critique de la raison pure* à la « raison sociale ».

A travers le chaos d'ambitions scientifiques faciles, de luttes, d'intérêts de classes, on remarque déjà une tendance positive qui veut décomposer les « idées » en idéologies. Le marxisme a formulé ce principe mais, nous l'avons vu, il n'a fait que l'exploiter idéologiquement: son monisme économique, ses promesses politiques, sa morale sont autant d'affirmations qui ont été posées au nom de la science mais qui, en réalité, n'ont rien de commun avec elle.

En Allemagne les deux écoles kantiennes maintiennent la tradition philosophique et s'occupent systématiquement et scientifiquement du problème de la connaissance. L'école de Bade ne s'est pas encore complètement émancipée de l'idéologie politique se cachant souvent derrière la *Critique de la raison pratique* et qui avait si profondément ému Schiller et Hegel, mais elle produit des ouvrages considérables qui, comparés à la littérature philosophique de l'époque, paraissent être de vrais chefs-d'œuvres. L'école de Marburg, stricte et austère dans ses affirmations, beaucoup plus dogmatique qu'historique, nous a donné les bases solides d'une logique scientifique, dépourvue de toute arrière-pensée éthico-politique, étrangère à tout « raisonnement » d'origine encyclopédique.

C'est seulement en rencontrant le kantianisme que le problème de l'idéologie — soulevé à l'origine par les marxistes et en général les sociologues — sera, pour la première fois, posé scientifiquement.

C'est surtout dans l'œuvre de Max Weber que se produisit cette ren-

contre: l'argument contre l'idéologie bourgeoise devient un argument systématique contre toute affirmation politique. Il n'y a pas d'action scientifiquement correcte. Ce que les « matérialistes » prétendaient trouver dans la nature des choses, ce que les sociologues croyaient pouvoir déduire de leur marxisme a été prouvé comme ne constituant qu'une simple idéologie.

Cette œuvre de nettoyage, cette purification des sciences sociales accomplie par Max Weber, a été entreprise dans d'autres domaines par d'autres théoriciens. Parmi ces derniers Hans Kelsen tient une place prépondérante: son kantianisme intransigeant — Kelsen suit l'école de Marburg — exige des sciences normatives la même pureté que des sciences de la nature.

* * *

Mais une exagération contraire menace la sociologie actuelle. En définissant les causes du phénomène de la justice, de la morale, de la piété, on ne prouve rien contre la valeur de ces principes en tant que guides de l'action. On n'explique même pas ces principes en tant que tels, on ne peut pas savoir par la méthode des sciences positives ce qu'ils sont pour l'être social.

C'est parce que Mannheim ne s'est pas rendu compte de la signification que prennent les formes sociales pour l'être social qu'il parle de crise.

La crise des valeurs absolues n'est pas une crise sociale. La forme sociale n'est pas affectée par les constatations de la science naturelle (qui ne peuvent se rapporter qu'au phénomène de la forme).

* * *

En résumé:

1. Il faut distinguer entre le fait social et le phénomène de ce fait, entre la forme sociale et le phénomène de cette forme (I).

2. Le fait social et la forme sociale sont le fait et la forme tels qu'ils existent pour l'être social qui les connaît et qui agit (I, cf. spécialement chapitre II).

3. Il est illusoire de vouloir fonder l'action sur les valeurs absolues (I, II, V).

4. La proposition 3 ne signifie pas que les formes sociales correspondant aux valeurs sont fausses ou mensongères, mais seulement qu'elles sont indémontrables du point de vue de la science naturelle (I).

5. Les systèmes pseudo-métaphysiques s'opposent à la science positive et à la sociologie des formes sociales parce qu'il s'agit en réalité d'idéologies et non de systèmes métaphysiques purs (II).

6. L'attitude morale telle que la décrit l'éthique systématique traditionnelle est une attitude impossible. (Contradiction entre les deux postulats basant le système.) (III).

7. L'irrationnel est nécessaire à la science. Dans un sens la science se fonde sur l'irrationnel. Mais celui-ci n'a rien à faire avec les prétendues valeurs absolues (IV).

8. La constatation qu'il n'y a pas de valeurs absolues n'affecte pas l'être social en tant que tel, puisque, selon la proposition 6, l'attitude morale telle que la décrit l'éthique traditionnelle basée sur les valeurs absolues est impossible (I, V, cf. spécialement chapitre II).

9. La constatation que la morale bourgeoise ou une autre morale quelconque n'est pas fondée sur des valeurs absolues ne condamne pas cette morale en tant que telle (I).

10. Le problème de l'idéologie soulevé par les marxistes et idéologiquement exploité par eux devient un problème scientifique seulement depuis Max Weber. (II, V).

11. En connaissant les phénomènes sociaux et les phénomènes des formes sociales on ne connaît pas les faits sociaux et les formes sociales (I, V, cf. spécialement chapitre II).

Ces propositions seront éclaircies et confirmées plus systématiquement dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II

ESQUISSE D'UNE CRITIQUE A PRIORI DE LA SOCIALITÉ

I. Les attitudes possibles de l'homme.
   A. L'attitude théorique.
   B. L'attitude mystique.
   C. L'attitude sociale.

II. Les conditions transcendantales de l'existence sociale.
   A. Analyse des conditions transcendantales de l'existence sociale.
   B. La dialectique de l'existence et l'histoire.

III. La société.
   A. L'inexistence de la société: la société en tant qu'objet des sciences positives.
   B. L'existence de la société: la société dans l'existence sociale.
   C. De la sociologie.

La *Critique de la raison pure* pose les conditions de la science positive. Elle se demande comment une science de la nature (ou ce qui pour Kant est identique, la nature elle-même) est possible. Sans être une physique, elle définit ce qui peut devenir objet de cette science. C'est ainsi par exemple qu'elle exclut Dieu de la connaissance positive sans répondre aux problèmes relatifs à son existence. Elle laisse la métaphysique en dehors de la science mais, justement parce qu'elle la laisse en dehors, elle n'y porte aucune atteinte: la métaphysique n'est pas fausse, mais simplement indéchiffrable pour la raison pure. Non seulement la métaphysique, mais en général tout ce qui n'est pas *phénomène* échappe à la *nature* et par conséquent à la

science positive. J'essayerai de montrer dans ce chapitre que la société n'est pas un phénomène.

On n'a pas encore examiné jusqu'à présent les conditions qui rendent possibles les sciences ayant l'histoire et la société pour objet. Je voudrais essayer de les déterminer au moins provisoirement.

Bien que ce livre ne pose qu'un problème sociologique spécial, il m'a paru indispensable de préciser mon point de départ théorique.

* * *

I. Les attitudes possibles de l'homme.

On peut distinguer trois attitudes fondamentales de l'homme: l'attitude théorique [1], l'attitude mystique et l'attitude sociale. Avant de procéder à la définition des termes, admettons — la preuve en sera donnée plus tard — que ces attitudes sont irréductibles les unes aux autres. Cette dernière proposition est indispensable pour que tout ce qui suit ait un sens.

* * *

A. L'attitude théorique.

La théorie peut être conçue de deux manières. On peut premièrement la considérer comme un rapport réel entre un sujet et un objet, comme un phénomène psycho-physiologique. Mais en constatant qu'il y a théorie on fait déjà une théorie de la théorie. La théorie en tant que tension entre un sujet et un objet devient elle-même objet théorique. De sorte qu'en réalité ce n'est plus la théorie en tant que telle qui est conçue, mais le sujet théorisant dans son rapport avec son objet. On peut deuxièmement chercher la structure immanente de la théorie, se placer à l'intérieur de l'existence théorique (ce qui ne veut pas dire du sujet empirique de la théorie). On peut concevoir la théorie sans la transformer en phénomène, c'est-à-dire sans se placer en dehors d'elle, sans en faire un objet de théorie.

[1] Disons provisoirement que nous employons le mot *théorie* comme synonyme de spéculation scientifique pure, θεωρία au sens grec.

Cette situation paraît au premier abord paradoxale. Je tâcherai de m'expliquer plus clairement par la suite.

Mais nous devrons nous souvenir constamment que nous faisons ici de la théorie, dans le premier comme dans le second cas. Le mot « théorie » désigne donc à la fois ce qu'actuellement nous faisons et ce que nous cherchons à comprendre, notre recherche et son objet.

Ceci étant rappelé reprenons notre problème.

Lorsque je fais de la théorie, la théorie peut avoir les rapports suivants avec mon existence théorique:

a) être perçue par elle comme un fait, comme un rapport réel entre un sujet et un objet. Ce rapport se produit tout entier en dehors de l'existence théorique (même lorsqu'il s'agit d'un rapport où l'objet s'identifie au moi psychologique);

b) la théorie peut également être conçue d'un point de vue qui lui est immanent (indépendamment du fait qu'envisagée du dehors elle est une relation entre un sujet et un objet). Dans ce cas l'existence théorique doit décrire une « autre » existence, ce qui signifie ici se décrire elle-même. Dans ce cas nous cherchons les lois internes et immanentes de l'existence théorique. Il ne s'agit plus de répondre comme dans le cas précédent (*a*) à la question: que représente du point de vue théorique le sujet théorisant et son objet, mais à une question d'un ordre différent: qu'est-ce que la théorie pour l'être même qui fait de la théorie.

Lorsqu'on considère les deux cas (*a* et *b*) on fait de la théorie. La différence réside en ce que dans le premier on regarde la théorie extérieurement. On l'envisage non point en tant que telle, mais uniquement comme un phénomène, comme un objet de théorie, tandis que dans le deuxième cas on parle de sa structure interne. Pour cela il faut essayer de la concevoir sans la transformer en objet, en phénomène. Il faut la saisir comme une donnée originelle dans son existentialité. Bien que nous soyons actuellement en train de faire de la théorie, nous sommes en état, au lieu de transformer la théorie en objet, de décrire la théorie *en la créant transcendantalement*, de dédoubler ainsi notre existence théorique et d'étudier ce double qui est

un phénomène et un objet, mais dont le prototype n'en est pas un. C'est ainsi que nous obtiendrons une description de ce qui peut devenir existence théorique [2].

La théorie envisagée en tant que rapport entre sujet et objet, et la théorie conçue dans son immanence ne diffèrent pas seulement en ce sens que la première pose un problème psychologique, biologique, sociologique, tandis que la seconde ne pose qu'un problème logique. La théorie dans son immanence n'est pas uniquement envisagée dans son fonctionnement logique, mais aussi en tant que contenu, substance de l'être, en tant qu'existence théorique. L'existence théorique est le point de départ non phénoménal, le centre absolu par rapport auquel les phénomènes deviennent phénomènes. Elle est une limite — et en même temps une hypothèse nécessaire — du monde des phénomènes, de la nature. Elle est la pensée non seulement comme une série de jugements mais en plus comme l'activité de l'être qui porte ces jugements (de l'être en tant que tel et non point de ses apparences phénoménales; de l'existence et non du moi psychologique). Le mot existence est provisoirement pris dans le sens que lui donnent Jaspers et Heidegger [3].

L'existence théorique, comme en général toute existence, n'étant pas un phénomène, il est impossible de la connaître scientifiquement. On ne peut

[2] Husserl a déjà, dans ses *Logische Untersuchungen*, Halle, 1901-02 (2 vol.), montré la tendance souvent psychologique de la *Critique de la raison pure*. Ce qui ne peut être examiné que du point de vue immanent devient souvent chez Kant un objet, un phénomène. Prenons garde toutefois au fait qu'il s'agit dans bien des cas d'une nécessité du langage plutôt que d'une confusion véritable. Dans l'œuvre de Kant se trouvent déjà les germes d'une théorie de l'existence. Nous y reviendrons. (Cf. la partie I.B.). L'école néokantienne de Marburg avait déjà insisté sur la nécessité d'une séparation systématique entre le problème des conditions transcendantales de la connaissance scientifique et le problème psychologique correspondant. Cette école avait pourtant négligé le caractère existentiel de la théorie, que seule la phénoménologie commença à poser. Heidegger et Jaspers, tous deux directement influencés par Kant et Husserl, sont actuellement les principaux représentants d'une philosophie qui donne un sens absolu et originel à l'existence. (Comparer, pour l'aspect existentiel du problème, Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, 1931, surtout les §§ 1-6, p. 1-14. En ce qui concerne les *Logische Untersuchungen*, il est inutile de faire un renvoi spécial.)

[3] Cf. Karl Jaspers, *Philosophie*, Julius Springer, Berlin, 1932 (particulièrement le vol. II: *Existenzerhellung*) et Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle a. d. S., 1931.

pas, en effet, parler de l'existence, mais seulement de la possibilité de l'existence [4].

* * *

B. L'attitude mystique.

Comme la théorie, la mystique [5] peut également être envisagée de deux points de vue. Elle peut être regardée du dehors en tant que phénomène psychologique, biologique ou sociologique; elle peut également être conçue du dedans dans son existentialité.

La théorie pure ne donne aucune raison pour que la vérité psychologique et biologique puisse primer la vérité existentielle et vice versa. Ce que le psychologue rapporte sur la mystique est vrai sur un certain plan et ce que rapporte celui qui mime la structure immanente de la mystique est également vrai sur un autre.

C'est l'un des principaux défauts du positivisme du XIX^e^ siècle (qui était d'ailleurs beaucoup plus une idéologie politique et morale qu'une attitude scientifique pure) que de vouloir réduire l'ensemble de la réalité à une matière objectivement mensurable.

Dès que l'attitude mystique devient objet de la science positive, de la psychologie expérimentale par exemple, elle cesse d'être ce qu'elle était. Ce que le psychologue constate n'est pas la mystique, mais les apparences qui l'accompagnent. Nous ne pouvons pas regarder la mystique comme un phénomène (au sens kantien du mot); nous ne pouvons regarder comme phénomène qu'un signe matériel uniquement capable de nous informer qu'au delà de lui la mystique est possible.

La science ne peut pas pénétrer dans le domaine mystique. Cette proposition ne doit pas être prise dans le sens où l'entendait le positivisme, qui voulait supprimer la mystique. On doit l'interpréter comme posant

[4] De même Kant ne se demande pas ce qu'est la nature, mais comment la nature est possible.

[5] Le mot mystique n'est pas pris dans le sens étroit, selon lequel il signifie exclusivement l'état de l'être qui s'unit à Dieu. Nous entendons ici par mystique tout état d'extase, toute contemplation donnant au contemplateur la certitude de pénétrer l'essence des choses, toute vue directe, toute θέα — au sens platonicien du terme — de l'être.

une limite que ni la science, ni la mystique ne peuvent dépasser. Dire que la science ne peut rien nous apprendre sur la mystique ne signifie pas que la mystique soit considérée comme irréelle ou comme une rêverie par la science, mais simplement que celle-ci ne possède pas d'organe pour l'appréhender. Mystique et science, métaphysique et méthode positive ne peuvent pas être des termes contradictoires puisqu'ils n'ont jamais ni contact, ni possibilité de heurt [6].

Pour la raison, pouvoir implique devoir. Ayant donc la capacité de poser et de comprendre ses propres limites, la raison nous oblige à délimiter le domaine scientifique. C'est ainsi que Kant avait posé le problème, et dans ce sens la *Critique de la raison pure* était une véritable *actio finium regundorum*. Elle a malheureusement été le plus souvent mal interprétée. On a prétendu, malgré ce que Kant dit expressément, qu'elle condamne toute métaphysique et en général tout ce qui ne peut pas devenir objet de la science. Ce sont les théoriciens de la philosophie existentielle et spécialement Karl Jaspers [7] qui nous ont ramené à la pureté kantienne. La science ne peut pas condamner ce qu'elle n'est pas en état de constater. Or elle n'a pas la prétention de pouvoir tout constater: bien au contraire, elle n'est pure que pour autant qu'elle a conscience de ses limites.

La mystique peut donc être envisagée:

a) comme objet de la science positive. On connaît alors non la mystique proprement dite, mais ses signes extérieurs;

b) elle peut aussi être conçue dans son existentialité. On la recrée alors théoriquement par une imitation transcendantale et on considère comme « objet » le double phénoménal d'un prototype existentiel. On connaît ainsi non pas directement la mystique, mais seulement les conditions internes, immanentes qui la rendent possible.

[6] Toute métaphysique pure a un fondement religieux. C'est seulement la pseudo-métaphysique (dont il était question dans le chapitre précédent) qui prétend être fondée sur autre chose que sur une « vue » essentiellement religieuse et mystique. Même si l'on fait abstraction des théologiens, tous les grands systèmes métaphysiques depuis PARMÉNIDE, PLATON et ARISTOTE jusqu'à DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ, KIERKEGAARD, ont leur source dans une expérience mystique ou dans un principe religieux.

[7] Cf., par exemple, *op. cit.*, vol. I, p. 61 et ss, p. 145 et ss.

La théorie envisagée de façon analogue n'est elle aussi, comme nous l'avons déjà remarqué, connue qu'indirectement. On ne connaît pas l'existence théorique, mais les conditions immanentes qui la rendent possible.

La théorie en tant qu'existence théorique se présente comme une mystique de la raison: la seule différence entre la théorie et la mystique consiste justement en ce que la compréhension théorique du monde se fonde sur certains postulats que la théorie elle-même ne réfute ni ne prouve. Pour m'exprimer en langage kantien, les conditions transcendantales de la théorie ont ceci de particulier que leur validité ne repose sur rien. Le scepticisme noologique étant donc aussi « vrai », du point de vue de la raison, que la science positive, il est évident que les principes mêmes de la raison pure détruisent la science et la transforment en mystique.

Pourtant on est obligé, malgré ce qui précède, de séparer l'attitude théorique de l'attitude mystique et de considérer que l'une est irréductible à l'autre, pour les raisons suivantes:

1° Si les principes de la théorie sont capables de la détruire en s'annulant eux-mêmes, il faut pour cela que leur validité soit provisoirement mais préalablement admise.

2° Si la raison peut se détruire, elle peut aussi s'imposer malgré sa faiblesse (qui devient ainsi une preuve de sa force), car le scepticisme noologique est logiquement possible, mais existentiellement et réellement inaccessible.

3° Si la raison ne représente pour notre existence qu'une possibilité, elle conditionne la constatation de toutes les autres possibilités et du fait qu'elle-même n'est qu'une possibilité [8].

Ces trois propositions qui m'obligent à séparer l'attitude théorique de l'attitude mystique ne font que signifier une antinomie insurmontable et inexprimable dans son essence.

Elles sont et ne peuvent être que des cercles vicieux, que nous impose nécessairement la raison elle-même.

[8] C'est uniquement pour les trois raisons ci-dessus alléguées que la théorie et la mystique sont irréductibles l'une à l'autre. C'est ainsi que je définis le mot « irréductible ». Dans ce chapitre il n'est employé que dans ce sens.

Par conséquent:

a) elles s'efforcent d'exprimer symboliquement et statiquement le chaos qui se produit dès qu'on commence à douter des conditions transcendantales de la théorie. Ce qui est impossible. On peut en effet douter de mes trois propositions, comme des conditions transcendantales, comme de ce que je dis à présent... et ainsi de suite à l'infini;

b) l'impossibilité qu'elles expriment est théoriquement insurmontable, mais il n'y a existence que pour autant qu'elle est surmontée.

Toute ma critique veut acquérir une connaissance impossible bien qu'elle parte du postulat de cette impossibilité. Mais il est nécessaire de se laisser tenter par l'impossible, pour connaître la mesure, la valeur et le sens de ce qui ne l'est pas: *Qui enim non tentatus quid scit ?*

* * *

C. L'attitude sociale.

L'attitude sociale peut aussi être conçue de deux manières:

a) du dehors comme objet de la science positive. Les hommes et leur socialité deviennent ainsi des phénomènes empiriquement constatables;

b) du dedans, non point comme un objet théorique, mais dans son existentialité. Elle peut être envisagée du point de vue de l'existence sociale.

Ces deux méthodes — la méthode positive et la méthode se basant sur l'imitation transcendantale de l'existence sociale — nous renseignent sur deux choses essentiellement différentes l'une de l'autre. Comme entre la psychologie de la connaissance et l'étude des conditions transcendantales de la théorie, comme entre la psychologie de la mystique et l'étude de ses conditions immanentes, ainsi entre l'étude du phénomène de l'homme social et l'étude de l'existence sociale, il y a une différence fondamentale: il s'agit de deux vérités d'ordre différent.

Le schéma ainsi formulé paraît abstrait et risque d'être mal compris. J'essayerai donc, avant de l'étudier de plus près, de le retrouver par une voie plus concrète.

* * *

L'objet de la science naturelle est toujours provisoire parce qu'il doit être analysé à l'infini. Ma table en tant qu'objet de la physique ne conserve pas le caractère compact qu'elle a lorsqu'elle est considérée comme un objet de la vie quotidienne. En physique elle est réductible à un ensemble d'électrons ou à un autre ensemble d'un ordre analogue: la science tend à analyser cette table à l'infini.

L'objet de ma connaissance quotidienne, de mon savoir social est définitif. Il n'est susceptible d'aucune décomposition, d'aucune analyse. Mon crayon en tant qu'objet de cette connaissance reste toujours compact: il m'est possible de le casser, de le diviser, mais non point de l'analyser. En physique — en général pour toute science positive — l'objet n'a qu'une existence provisoire: du point de vue de la science, ma plume n'est qu'un agrégat appartenant successivement à l'ordre des métaux, à l'ordre des molécules, des électrons et ainsi de suite, tandis que pour mon existence sociale cette plume n'entre en considération que sous la forme définitive qu'elle a dans la vie pratique. Pour l'homme en tant qu'être social la réalité n'est ni un microcosme d'électrons ni un macrocosme astral, mais une réalité perçue et reproduite dans les dimensions du savoir quotidien. Il ne s'agit pas d'une réalité mesurable comme celle de la physique, mais d'une réalité immédiatement et obligatoirement perceptible pour tout être social.

Le microcosme et le macrocosme peuvent être calculés, supposés, imaginés, mais la connaissance de ces mondes n'est pas obligatoire pour tout homme. Elle est la condition de l'existence théorique, mais il y a bien des hommes qui ne s'occupent pas de ces questions et qui n'ont pas appris la physique. En revanche, la connaissance de la réalité quotidienne est obligatoire pour tout homme dans le sens qu'elle est une condition de la socialité. Même le physicien professionnel — lorsqu'il vit socialement — conçoit cette table comme un objet compact, qu'il le veuille ou non, parce que sa connaissance quotidienne, son savoir spécifiquement social la lui impose sous cette forme. En tant qu'êtres théoriques les hommes peuvent concevoir

la réalité sur différents plans: le botaniste ou le géologue considèrent leur objet sur un autre plan que le physicien qui ne regarde pas la fleur ou la lave mais les électrons qui composent ces objets. La physique grecque ou la physique de la Renaissance conçoivent la réalité sur un plan différent de celui de la physique contemporaine; et certainement la science des siècles futurs découvrira de nouveaux points de vue et continuera ainsi l'analyse. En revanche, en tant qu'êtres sociaux les hommes conçoivent tous la réalité sur le même plan. Ceci est une condition de leur socialité. Seul le fait que le « monde » est socialement *un* permet la rencontre, la société, l'amitié, la guerre.

Du point de vue théorique, le problème de la réalité du monde extérieur, qui avait tellement passionné Descartes et Berkeley, n'a, après le criticisme kantien, aucun sens: Husserl a définitivement clos la discussion dans ses *Logische Untersuchungen* [9]. Mais, dans un tout autre ordre d'idées et dans le monde social, le monde extérieur qui, considéré théoriquement n'est qu'un mythe, acquiert une importance unique. Prenons un exemple.

Même un théoricien persuadé du caractère phénoménal de la réalité se comporte en tant qu'être social comme si la réalité quotidienne: la table, le chemin de fer, ses enfants étaient des choses en soi. Cette attitude sociale du théoricien est d'autant plus remarquable que toute la réalité quotidienne peut parfaitement s'expliquer en partant du postulat de sa phénoménalité: même après avoir admis la phénoménalité du monde extérieur je peux agir pratiquement, influencer ce monde phénoménal. Si je veux avoir la sensation que ma chaise est tournée contre le mur (si je veux obtenir le phénomène de la chaise tournée contre le mur), j'agis, je me comporte de façon que le phénomène résultant d'une certaine action propre à tourner la chaise se produise. Si je vais à la salle à manger, si je demande mon dîner, c'est pour produire un certain phénomène par une série d'autres. Si je participe aux élections ce n'est pas parce que je crois à l'être en soi du candidat mais uniquement parce que je veux produire un certain phénomène. Cette attitude est théoriquement correcte mais pratiquement et socialement absurde: tout être social — tout homme en tant qu'être social — admet la réalité absolue du monde extérieur: c'est ainsi que je crois à l'existence du

[9] *Logische Untersuchungen*, Halle, 1901-1902, surtout le vol. I.

président des Etats-Unis sans l'avoir jamais vu et à celle de l'Afrique bien que je n'y sois jamais allé. Cette croyance ne se justifie pas en moi scientifiquement. Je considère une série de faits compacts, inanalysables, appartenant à une réalité immédiate et incontestée.

C'est dans ce « monde extérieur » existant en soi que se produit la société.

Accepter la réalité du monde extérieur revient exclusivement à ceci:

1° l'être social regarde l'objet de son savoir, l'objet du savoir quotidien, non comme le point de départ d'une analyse, mais comme un aboutissement: il accepte cet objet comme un être compact enfermé dans une forme qui lui apparaît définitive et dont on pourrait symboliquement dire qu'elle est la première forme aperçue;

2° l'être social ne se prend pas pour un centre théorique par lequel et par rapport auquel toutes les choses existent. Il croit à l'existence de la chaise, de la rue, de ce monde qui l'environne comme en des êtres indépendants de sa propre existence. Pour le théoricien, la table existe uniquement par rapport à l'existence théorique; pour l'être social, indépendamment de son être et pour ainsi dire en soi. L'être social croit en l'existence du président des Etats-Unis non point comme en une existence phénoménale, qui dépend de sa propre existence théorique, mais comme en une existence analogue à la sienne;

3° l'être social ne croit pas en un monde extérieur systématique, il croit simplement en un ensemble d'objets auxquels il attribue le même degré d'existence qu'à lui-même, à l'existence de son prochain comme à la sienne. Le physicien, lui, croit seulement au phénomène du prochain, comme au phénomène de lui-même, ce qui signifie qu'il considère le prochain et le moi comme la matière de son existence théorique. Le monde ne devient possible pour le théoricien qu'après l'existence théorique tandis que pour l'être social il semble ne dépendre de rien. Pour l'être théorique son existence prime toutes les autres. Tout n'est que phénomène par rapport à celle-ci, même le moi psychologique. L'existence sociale admet parallèlement à elle d'autres existences: il n'y a société qu'à cette condition.

Il est inutile de remarquer après ce qui précède que l'expression « croyance en un monde extérieur » n'est pas prise dans son sens théorique qui est son sens propre. Je l'emploie ici par analogie[10], comme une simple métaphore et j'ai exactement défini ce que j'entends par là.

* * *

Pour résoudre le problème des conditions transcendantales de la société, il est évident qu'il ne faut pas regarder l'attitude sociale du dehors, comme un simple objet des sciences naturelles.

Il faut partir du fait que la société existe seulement par rapport à un être social. Société désigne le monde que connaît et dans lequel agit l'existence sociale. Celle-ci n'est pas constatable comme un phénomène. Je ne peux pas saisir le sens existentiel de la société si je regarde l'homme non point comme être social, mais comme simple objet de la science positive. La faute fondamentale que la sociologie a toujours commise a été de ne pas poser la question critique des limites de la socialité.

Lorsque la société devient phénomène, elle se trouve automatiquement transposée sur un autre plan. Nous changeons d'objet. Les connaissances que nous obtenons par la sociologie en tant que science positive ne nous disent rien sur ce qu'est la société en tant que telle, comme les renseignement de la psychologie de la connaissance ne nous disent rien sur l'essence même de la théorie.

Il faut enfin apprendre à poser le problème de la société là où l'on peut le poser: il faut partir du fait que la société n'est pas un phénomène, objet provisoire de la science, mais l'« objet » compact et existant en soi d'un savoir spécifique. La société est plus exactement la conséquence d'une certaine attitude, comme l'est également la nature dans le sens kantien. La nature est possible à certaines conditions: les conditions transcendantales de l'existence théorique. *La société est possible à certaines conditions: les conditions transcendantales de l'existence sociale.*

[10] L'analogie consiste en ce que l'être social considère son objet comme DESCARTES, par exemple, considérait le monde extérieur: parallèle à sa propre existence et aussi absolument réel qu'elle.

Parmi ces dernières figure la reconnaissance de l'existence absolue de ce monde extérieur compact auquel je faisais allusion. Cette reconnaissance est en même temps, mais à d'autres points de vue, un phénomène psychologique, biologique, naturel: nos sens, nos instincts, notre nature sont peut-être faits de telle manière que nous sommes obligés de reconnaître cette réalité compacte comme une réalité absolue. Peu importe; ce qui nous intéresse maintenant ce sont les conditions immanentes de l'existence sociale. Il en va exactement de même de la théorie. Les catégories sont énumérées par Kant parmi les conditions transcendantales de la science. Ces catégories peuvent d'un autre point de vue être envisagées psychologiquement: je peux me demander pour quelle raison le sujet théorisant pense selon ces catégories. Ce problème doit recevoir une tout autre solution que celui des conditions transcendantales. Kant, qui a assurément donné une réponse exacte au problème philosophique, s'est trompé lorsqu'il résolvait le problème psychologique en déclarant que les catégories sont innées. La causalité, par exemple, n'est pas le principe d'après lequel les primitifs enchaînent les phénomènes[11]. La conception erronée que Kant avait des catégories envisagées psychologiquement ne l'a pourtant pas empêché de résoudre le problème philosophique correspondant. Je peux assurément me demander pourquoi j'attribue en fait cette existence absolue et compacte à la réalité sociale; mais cette question, lorsqu'on se pose le problème des conditions transcendantales de la société, n'a pas d'importance.

* * *

L'attitude sociale peut donc être envisagée comme suit:

a) du dehors comme objet de la science positive, comme phénomène. Dans ce cas ce n'est pas l'essence de l'attitude sociale que je connais, mais seulement ses conditions extérieures. La question que je pose est: qu'est-ce que le phénomène de la société pour la théorie;

[11] Cf. par exemple LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1933 (8me éd.) et *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1931 (3me mille). Hans KELSEN a également préparé un ouvrage sur le principe de la rétribution qui n'a pas encore paru; cf. cependant son étude, *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip*, The Journal of Unified Science (Erkenntnis), 1938, p. 69 et ss.

b) du dedans dans sa structure interne. La question que je pose est: qu'est-ce que la société pour l'existence sociale. Ce qui veut dire: quelles sont les conditions transcendantales de la société. Il est évident, puisqu'en posant le problème je fais déjà de la théorie, qu'il est nécessaire de créer théoriquement l'existence sociale en l'imitant transcendantalement, en me mettant à sa place, en faisant semblant d'exister en elle. L'objet de ma recherche est donc, de nouveau, le double théorique d'un prototype existant, mais qui, justement parce qu'il est existant, demeure inaccessible en tant que tel.

Tâchons maintenant de définir d'après ce schéma la société et les conditions de la socialité.

* * *

II. Les conditions transcendantales de l'existence sociale.

L'existence sociale remplit deux fonctions: celle de savoir et celle d'agir.

1° Le savoir social, ce savoir quotidien et « naïf », cet ensemble de connaissances sur les hommes, les choses et les mœurs, n'a pas pour seule fin l'action sociale, mais c'est en tout cas lui qui la conditionne, qui la rend possible. C'est dans le monde ainsi conçu que se produit, que se situe l'action. C'est parce que le monde que je connais en tant qu'être social n'est pas un agrégat d'électrons que je n'ai pas besoin d'eux pour calculer mon action sociale.

2° L'action sociale exige souvent le savoir: certaines actions, même physiologiquement nécessaires, supposent au préalable une certaine connaissance pratique.

C'est ainsi que savoir et action s'influencent réciproquement dans le domaine social.

* * *

A. Analyse des conditions transcendantales de l'existence sociale.

Une des conditions fondamentales de notre existence sociale réside dans la reconnaissance du monde environnant et des objets compacts qui le composent.

Ce monde une fois reconnu constitue l'espace social: le lieu où se produit la société.

Pour le théoricien de la nature l'espace n'est pas une donnée perceptible, mais une catégorie qui lui permet d'ordonner les phénomènes. Pour l'existence sociale, l'espace en tant que distance immédiatement perceptible entre les objets compacts, en tant que lieu que l'on peut remplir d'objets « existe », c'est-à-dire est lui-même perçu comme un objet compact.

Il va sans dire que la catégorie sociale de l'espace, l'espace en tant que condition transcendantale de l'existence sociale, n'a rien de commun — du point de vue où nous nous plaçons — avec l'espace en tant que catégorie théorique. L'espace social est plein de couleurs et de formes, d'objets inanalysables et massifs. Il est par excellence le monde extérieur social; c'est-à-dire l'ensemble de toutes ces choses, de tous ces hommes que je perçois et que j'admets indissolubles dans leur « première forme vue ».

On peut déterminer par une méthode analogue le temps social. Je ne me propose pourtant pas d'entreprendre ici l'étude systématique des catégories sociales, ce qui devrait faire l'objet d'une étude particulière. Je voudrais seulement parler plus spécialement d'une catégorie, de celle du formalisme social.

* * *

J'appelle forme sociale tout ordre imposé à l'être social et considéré par lui comme un ordre. L'existence sociale, ne se sentant pas le centre de la réalité, admettant la coexistence d'autres êtres, n'est pas autonome. L'homme existe socialement pour autant qu'il reconnaît un ordre. Essayons de préciser.

L'amitié, la famille, l'Etat sont des ensembles de formes sociales, pour autant qu'ils imposent une limite aux possibilités de l'existence sociale. Ils l'obligent non à leur donner son adhésion, mais à reconnaître leur réalité,

ou, ce qui revient au même, à prendre position à leur égard, à se « comporter » envers eux. Dire de l'Etat qu'il est un ordre social, ou un ensemble de formes sociales, signifie que tout être social est obligé de reconnaître son existence sous peine de perdre sa socialité. Les formes ont pour l'existence sociale la force d'une réalité.

Dire du formalisme social qu'il est une condition de l'existence sociale signifie que la reconnaissance des formes sociales (en d'autres termes l'obligation de se comporter envers elles) est nécessaire pour tout être social.

Il ne faut pas confondre ce formalisme avec la soumission aux formes: ce qui est une condition de la socialité, c'est uniquement le comportement envers les formes — un comportement quelconque, mais qui suppose la reconnaissance de leur présence. Aussi ne s'agit-il pas de formes concrètes. L'amitié, la famille, l'Etat sont des exemples que l'on peut remplacer par d'autres. Ce qui est la condition de l'existence sociale ce n'est pas la reconnaissance de l'existence de la forme A, car je peux très bien ignorer une forme concrète, mais le fait même de reconnaître une forme, quelle qu'elle soit.

On peut se demander pourquoi les hommes se comportent nécessairement envers les formes sociales et comment naissent ces formes. La théorie des conditions transcendantales de l'existence sociale ne peut pas répondre à ces deux questions [12].

* * *

Le formalisme limite l'existence sociale. Il l'oblige à connaître, à reconnaître les formes. Cela veut donc dire qu'il l'oblige à les avoir constamment présentes.

L'ordre que le formalisme impose à l'existence sociale introduit une certaine notion d'équilibre: grâce aux formes l'attitude du prochain devient relativement prévisible. On compte toujours sur une réciprocité du fait que tous les êtres sociaux doivent prendre les formes en considération. Même lorsqu'on fait la guerre totale à l'ennemi, lorsqu'on veut vraiment l'anéantir, il subsiste toujours un minimum de formalisme: sinon la guerre serait une simple lutte entre des forces naturelles. Le formalisme socialise

[12] Comparer l'exemple précité des catégories kantiennes.

les rapports. Il impose un ordre à l'existence sociale, valable non seulement dans ses relations avec les autres existences, mais généralement dans ses relations avec tous les objets du savoir social. Il subsiste donc même lorsque l'être social est seul. Constater que le rapport entre l'être social et un objet quelconque de son savoir spécifique est régi par le formalisme, signifie que l'être social en use même lorsqu'il est seul, en tenant compte de l'existence des formes: le formalisme détermine dans une certaine mesure les rapports socialement possibles avec cet objet; il me force — sous peine de perdre ma socialité — à ne faire usage de cet objet qu'après avoir considéré les formes sociales qui s'appliquent à cet usage.

Le formalisme concerne spécialement l'élément actif de l'existence sociale. Il limite la « liberté » sociale en définissant les actes qui sont socialement possibles. Si je fais un usage mystique de ce verre devant moi, ma conduite est socialement impossible (dès que je considère le verre comme un objet sacré, comme un symbole, je n'existe plus socialement). Ce n'est pas que j'aie rejeté les formes sociales valables, mais je les ai ignorées. Or c'est cela qui est socialement impossible: l'ignorance des formes sociales.

* * *

La théorie des conditions transcendantales de l'existence sociale ne peut pas dire si le formalisme s'impose seulement à un homme ayant préalablement vécu avec ses semblables. Il est en effet pratiquement impossible de se représenter l'existence d'un homme absolument solitaire.

On ne peut affirmer que ceci: le formalisme social n'entre pas en jeu seulement lorsqu'il s'agit d'un rapport entre un homme social et son prochain, mais aussi d'un rapport entre un être social et une table (un objet quelconque du savoir social). La sociologie positive peut évidemment expliquer ce fait par l'hypothèse suivante: c'est parce que l'homme a préalablement vécu avec ses prochains qu'il se comporte, lorsqu'il est seul, envers les objets concrets selon le formalisme. Mais au point de vue où nous nous plaçons cette hypothèse est invérifiable.

* * *

Les conditions transcendantales de l'existence sociale sont:

1° *L'Espace social.*

2° *Le Temps social.*

3° *La Raison sociale* [13].

4° *Le Formalisme social.*

Chacune de ces catégories est une condition *sine qua non* de l'existence sociale. En ce sens chacune nous est nécessairement donnée. Mais cette table des catégories ne peut pas prétendre être complète: on ne peut établir ces catégories par déduction, mais seulement en se situant, pour ainsi dire, dans l'existence sociale. On les constate ainsi empiriquement. Je ne peux pas prouver que ces catégories sont les seules, ni pourquoi ce sont justement elles qui sont les conditions transcendantales de l'existence sociale et non point d'autres. Je peux naturellement vérifier *a posteriori* ces catégories en les appliquant.

Un problème d'une si grande importance ne peut être définitivement résolu dans le cadre restreint de cette brève esquisse, d'autant plus que la méthode est empirique et par conséquent peu sûre. Je prétends uniquement, sans affirmer que la liste donnée soit exhaustive, que les catégories énumérées sont des conditions transcendantales de l'existence sociale.

* * *

J'appelle société l'ensemble des possibilités de l'existence sociale. Kant s'est demandé comment la théorie est possible, plus exactement comment l'existence théorique est possible. Il a appelé nature tout ce qui peut devenir objet de théorie. Ici nous avons déterminé les conditions transcendantales de l'existence sociale. Nous pouvons donc appeler société l'ensemble des possibilités de cette existence.

[13] L'être social connaît certaines choses, il réfléchit pour déterminer son action. *Il ne pense pas selon la raison pure.* J'appelle raison sociale les principes du savoir social. Il serait plus exact d'analyser cette raison en catégories spéciales; je ne peux pas le faire ici. Remarquons pourtant que parmi ces catégories figure le *principe de l'imputation* des actes sociaux. J'entends par là que pour l'existence sociale les différents actes sont imputables à un certain être social. Pour le physicien le problème correspondant, celui de la « causalité », ne se pose pas si simplement. (Il est évident que le principe de l'imputation n'est pas le seul d'après lequel l'existence sociale enchaîne les différents faits.)

* * *

Cette définition élargit singulièrement le sens habituel du mot société; c'est ainsi qu'elle peut s'appliquer aux rapports suivants:

1° d'un homme avec un autre homme;

2° d'un homme avec un objet quelconque du savoir social.

De tels rapports ne sont d'ailleurs pas nécessairement sociaux; c'est ainsi qu'entre moi et un autre homme il peut exister un rapport théorique, lorsque je considère cet homme comme un phénomène biologique par exemple; entre moi et un objet un rapport théorique, ou même un rapport mystique sont également possibles, et ainsi de suite.

Les rapports sont sociaux lorsque les conditions transcendantales de l'existence sociale sont remplies. On peut dire aussi, sous une forme négative: lorsqu'ils ne sont ni théoriques, ni mystiques [14]. On voit donc combien la définition de la société que j'ai donnée est large. Il me faut justifier un élargissement aussi considérable. Dans ce but je vais exposer d'abord systématiquement les rapports qui, d'après ma définition, sont socialement possibles:

1. *Rapports entre l'existence sociale et un homme en tant qu'objet du savoir social.*

Ils sont possibles *aux conditions suivantes:* l'être social attribue à l'homme objet du savoir social (selon les catégories 1, 2, 4) une existence sociale. Il le considère comme un être compact et capable d'actes (selon le principe de l'imputation qui est un des principes de la raison sociale [15]). Tous les rapports ainsi conditionnés sont des rapports sociaux.

[14] Bien que l'existence sociale, l'existence théorique et l'existence mystique ne soient pas les seuls types d'existence possibles, je donne cette définition négative, qui n'a par conséquent qu'une valeur approximative, pour faciliter la compréhension, étant donné que dans ce chapitre il n'est question que de ces trois types d'existence.

[15] Cf. note 13.

2. *Rapports entre l'existence sociale et un objet du savoir social autre qu'un homme.*

Conditions (selon les catégories 1, 2, 3, 4): l'être social n'analyse pas cet objet (sans cela il fait de la théorie et n'existe pas socialement), il ne se sert de lui ni comme d'un symbole artistique ou mystique, ni indépendamment des formes sociales.

On pourrait m'objecter qu'il est insensé de vouloir classer parmi les rapports sociaux un rapport tel que celui existant entre moi, en tant qu'être social, et cette table, en tant qu'objet du savoir social, et qu'on élargit ainsi sans raison le sens du social par une simple altération de la terminologie.

A quoi je réponds:

1° Il m'a semblé nécessaire d'élargir le sens du mot société, pour pouvoir nettement délimiter son domaine, le séparer du non-social: sans quoi comment devrait-on considérer le rapport entre une femme et un nourrisson (pourquoi devrait-on considérer cet être qui n'est pas encore un homme comme capable de participer à une relation sociale ?). Si l'on refuse, par principe, de considérer ce rapport comme social, quel sera le minimum de maturité requise pour l'être participant à un lien social ? Est-ce que notre rapport avec un fou serait social, ou notre rapport avec une bête ? En définissant comme je l'ai fait les conditions transcendantales de la socialité on évite toutes ces difficultés qui rendent extrêmement vague le concept traditionnel de la société.

2° Les principales lois sociologiques valables pour les relations entre individus le sont également pour les rapports entre un homme et les objets du savoir social. Même les lois fondamentales de l'économie restent valables, comme par exemple la loi du moindre effort, l'utilité marginale, etc.

Je voudrais avant de conclure répéter que tout rapport entre un homme et un objet n'est pas nécessairement social, aussi peu que tout rapport entre individus. C'est ainsi par exemple que l'attitude d'un homme pour qui la mer est un symbole mystique n'est pas sociale. Mais l'attitude du même homme lorsqu'il regarde la mer non point dans un but mystique

ou théorique [16], mais simplement comme un objet du savoir quotidien — comme je regarde d'habitude la rue, la voiture, mon prochain — est une attitude sociale.

Il va de soi qu'en regardant du dehors une attitude concrète je ne peux pas savoir si elle est sociale ou non. Pour le pouvoir, pour me rendre compte si elle remplit les conditions transcendantales de la socialité, il faudrait me mettre à la place de l'être lui-même, recréer théoriquement son existence.

C'est ainsi que de notre point de vue la question de savoir si les abeilles ou n'importe quels êtres autres que des hommes sont sociaux, c'est-à-dire ont une existence sociale, n'a aucun sens, parce que nous ne possédons pas d'organe pour nous situer dans l'existence de l'abeille. Avoir une existence est tout autre chose qu'être un objet possible du savoir social. L'abeille, par exemple, dont l'existence est pour moi invérifiable, peut certainement devenir objet du savoir social, c'est-à-dire qu'il m'est possible (à moi en tant qu'être social) d'avoir avec elle (en tant qu'objet du savoir social) un rapport social.

* * *

B. La dialectique de l'existence et l'histoire.

Les attitudes théorique, mystique et sociale ne sont pas les seules possibles. Aucune énumération de cet ordre ne peut prétendre à être exhaustive.

Les conditions transcendantales des différents types d'existence ne peuvent pas nous renseigner sur le véritable sens d'une attitude concrète. Je ne peux pas affirmer que l'attitude d'un chauffeur conduisant sa voiture soit sociale. Je peux seulement constater qu'elle peut l'être.

Il faut se souvenir que nous faisons ici de la théorie, que la constatation des conditions transcendantales de la socialité, de la mystique, de la théorie,

[16] Je ne parle pas ici de l'attitude esthétique. En effet, si je n'ai pas précisé davantage les conditions transcendantales de la mystique, c'est que dans le cadre de cette brève esquisse il me paraissait permis de réunir sous un genre logique commun tout ce qui possède une signification symbolique (tout ce qui désigne quelque chose au delà de soi-même) et par conséquent le domaine esthétique en entier. (Ce qui ne signifie pas nécessairement que tout art soit mystique.)

constitue elle-même une opération théorique: les types d'existence définis par les conditions transcendantales sont nécessairement des types idéaux (dans le sens où l'entend Max Weber). Chaque être humain existe plus ou moins sur tous ces plans: pour réaliser son existence, l'homme dispose d'une dialectique qui le fait passer par tous les types d'existence possibles. Un être continuellement théorique, comme un être exclusivement social sont impossibles.

L'existence pure — qui est l'existence réelle — n'est ni sociale, ni théorique, ni mystique. Lorsque nous parlons de types d'existence (sociale, théorique, mystique), c'est manifestement en abusant du terme. Mais cet abus est nécessaire. L'existence n'est concevable que comme une possibilité concrète: dès qu'on fixe certaines conditions transcendantales, dès qu'on définit l'existence sociale en tant que type abstrait, on remplace la possibilité par une nécessité. Ce qui fait de l'attitude sociale une existence, c'est justement qu'il y a d'autres attitudes, d'autres types d'existence possibles: c'est seulement parce que l'homme peut passer du plan social aux autres que celui-ci n'est pas un plan nécessaire et qu'il ouvre une possibilité à l'existence pure.

Celle-ci refuse tout adjectif, toute détermination. Elle est possible là où l'homme se trouve devant un choix, quel qu'il soit. Les termes de ce choix sont en général concrets — l'homme ne choisit pas directement l'existence ou l'inexistence [17]. Pour qu'il y ait choix, il faut qu'il y ait conscience, mais il n'est nullement nécessaire qu'il y ait conscience du sens existentiel du choix [18].

Le formalisme social existe toujours pour l'être social. Il est le plus souvent dans le choix existentiel un élément dont on n'a pas conscience. Lorsque l'homme devient conscient du formalisme social (comme il le devint quelquefois en Occident depuis les Grecs [19]) une nouvelle possibilité de choix existentiel s'ouvre: non plus entre les divers plans, mais sur le plan social, entre l'acceptation de l'ordre et son refus. C'est alors seulement que nous pouvons proprement parler d'existence sociale, au sens non

[17] Cf. JASPERS, *op. cit.*, vol. II, p. 162 et ss.

[18] En général la possibilité du choix existentiel résulte d'une dialectique spécifique, que nous appellerons *dialectique des plans* (cf. la conclusion de ce livre).

[19] Cf. chap. III et IX, p. 92 et ss, 106 et ss, 448 et ss.

d'un type abstrait d'existence, comme nous avons employé le terme jusqu'ici, mais d'une possibilité concrète intéressant l'existence pure.

La dialectique des différents plans de notre existence concrète permet l'histoire: l'histoire qui est à la fois critique, décomposition des formes passées et croyance génératrice; l'histoire qui est une synthèse de toutes les contradictions de l'être et qui en même temps permet à ces contradictions de se réaliser.

C'est parce que je n'établis pas uniquement mon existence dans le domaine social, qu'un jugement sur le sens de cette socialité est possible. C'est parce que je n'existe pas uniquement en tant qu'être théorique que je peux échapper à l'analyse éternelle et rendre la théorie — en existant aussi socialement — humainement possible. La pluralité des plans empêche l'un quelconque d'entre eux de devenir absolu.

* * *

Nous avons déjà remarqué que, selon ses buts et selon les époques, la science positive situe son objet sur des plans différents: c'est ainsi que l'objet du botaniste ne fait pas partie d'une réalité d'électrons. L'être social en revanche ne connaît qu'un seul espace pour y situer les objets de son savoir.

Si le monde-objet du savoir social est un, la réalité des formes sociales est composée d'un ensemble de plans superposés les uns aux autres: nous avons déjà vu que le formalisme oblige uniquement à un comportement envers les formes qui lui-même suppose:

a) l'existence de formes quelconques;

b) la connaissance, la reconnaissance de ces formes par l'être social. Cette condition ne suffit pas à établir un plan unique des formes. C'est ainsi:

1° que les différents êtres sociaux se comportent souvent différemment envers les formes sociales;

2° qu'ils ne reconnaissent pas toujours les mêmes formes. (Il y a des êtres sociaux qui reconnaissent comme forme une certaine morale

positive. D'autres qui conçoivent déjà ce plan comme idéologique et établissent leur existence sur un plan différent. Imaginons une tribu primitive qui croit à sa religion, religion à laquelle un missionnaire européen ne croit pas. La morale primitive n'est même pas une forme pour le missionnaire. Il subsiste pourtant dans les rapports du missionnaire envers les primitifs un minimum de formalisme, même s'il ne les considère que comme des animaux, ou des objets quelconques de la vie pratique).

* * *

III. La société.

Reprenons maintenant notre premier schéma. L'attitude sociale peut être: soit vue du dehors comme un objet de la science positive, soit considérée du point de vue de ses conditions transcendantales. Selon la méthode adoptée, les vérités obtenues seront d'un ordre différent.

A. L'inexistence de la société:

la société en tant qu'objet des sciences positives.

Lorsque l'attitude sociale devient objet de la science naturelle elle est un phénomène. Ce qui signifie qu'elle sert de point de départ à une analyse infinie. Si l'on veut tirer les dernières conséquences de cette méthode, il faudra analyser l'attitude sociale, par exemple de quelqu'un qui achète un journal, jusqu'aux dernières limites actuellement accessibles à la science, sous réserve de continuer l'analyse dès que les conditions extérieures (l'invention d'un instrument, une découverte, etc.) le permettront: il faudra tâcher de situer l'attitude de l'acheteur, pour m'exprimer brièvement, sur le plan des électrons. Il est naturellement permis de considérer cette analyse comme impossible pour la science actuelle; mais en tout cas on ne peut pas nier que la science y tende.

Comment distinguer la société dans l'ensemble des autres phénomènes ? En usant de quel critère ? N'importe quel acte social est déterminé par un nombre infini de causes. Un meurtre est déterminé par le fait que l'arrière-

grand-père de l'assassin a eu un fils, par la naissance de l'arrière-grand-père de l'inventeur du revolver, par la chaleur de la chambre, la pluie qui tombait au même moment en Amérique, et par le mariage de la mère de la victime. Tous ces faits doivent dans la mesure du possible être pris en considération si l'on veut déterminer exactement ce qu'est ce meurtre.

Il est évident que la société ne peut être définie par la méthode des sciences naturelles. Tout ce que nous appelons social est compris, pour la science positive, dans la nature. La société ne peut même pas être considérée comme une partie autonome de la nature, parce que chaque « acte social » est lié d'une façon si intime à des éléments biologiques, psychologiques, physiques, que même la définition de la société comme étant une « partie » de la nature doit être exclue.

* * *

Envisageons maintenant le problème d'un autre point de vue qui est de beaucoup le plus intéressant: l'objet des sciences positives est toujours provisoire, toujours analysable. On peut dire qu'il est inexistant du point de vue de ces sciences elles-mêmes. Mais on peut le dire aussi en ce que ces sciences ne peuvent pas avoir l'existence pour objet. Elles peuvent, comme nous l'avons vu, analyser les conditions extérieures de la théorie, de la mystique, de l'art, de l'attitude sociale, mais jamais les conditions transcendantales. Dire que la société est inexistante pour les sciences positives ne signifie pas seulement qu'elle tend à être détruite par une analyse à l'infini (car tous les objets des sciences naturelles, qu'il s'agisse de météores, de tables, ou d'attitudes psychologiques seraient inexistants au même titre) mais que les sciences positives ne peuvent même pas saisir la société en tant que telle. En réalité on ne doit pas dire que l'existence sociale peut devenir objet des sciences naturelles car ce n'est pas l'existence elle-même qui le devient, mais les signes extérieurs qui l'accompagnent.

Si l'on veut définir la société comme un phénomène on ne peut ni la séparer de la nature, ni dire ce qu'est l'existence sociale.

La société en tant qu'ensemble des possibilités de l'existence sociale n'est pas un phénomène, et la science positive ne peut nous donner aucun renseignement sur son essence.

Comme le disait Kant, tout ce qui n'est pas phénomène ne peut pas devenir objet de la science naturelle. La société est inexistante comme objet des sciences positives.

* * *

B. L'existence de la société:

la société dans l'existence sociale.

La société est l'ensemble des possibilités de l'existence sociale. On peut dire qu'elle constitue une réalité existentielle. Il est évident qu'elle ne contredit pas la réalité de la science positive, la nature, mais elle lui échappe [20].

La société ne peut être affectée par la science naturelle, aussi peu que tout autre domaine ayant une réalité existentielle.

La société existe dans l'existence sociale. C'est de cette existence qu'elle tire toute sa réalité. En dehors de l'existence sociale la société est inexistante.

* * *

C. De la sociologie.

On peut ordonner systématiquement les différentes sciences comme suit:

a) *sciences ayant pour objet des phénomènes:* la science positive, naturelle (physique, sociologie en tant que science naturelle, biologie, etc.);

b) *sciences axiomatiques*, qui ne nous renseignent pas sur ce qui est, mais sur les conséquences logiques de l'acceptation de certains axiomes: la logique formelle, les sciences mathématiques, la théorie pure du droit, etc.;

[20] Une science ayant pour objet l'existence sociale ne contesterait pas la valeur de renseignements obtenus par la sociologie positive (renseignements fournis, par exemple, par l'examen d'un acte social selon la méthode psychanalytique), pourvu qu'on n'étende pas leur validité à l'existence en tant que telle.

c) *sciences ayant pour objet une réalité existentielle:* l'étude des conditions transcendantales de l'art, la critique de la raison pure, la critique de la socialité, etc.

* * *

Entre ces trois groupes de sciences il existe des traits communs que nous ne pouvons pas relever maintenant. Examinons seulement chacun de ces groupes séparément:

a) Les sciences positives sont caractérisées par leur unité systématique: il n'y a en réalité qu'une seule science positive et il n'existe qu'un seul objet de cette science: la nature en tant que phénomène. Ce qui distingue la science naturelle des autres sciences, ce qui lui donne le rang de science par excellence, est sa méthode: l'analyse, l'analyse continuelle et, si je puis ainsi dire, désespérée de son objet à l'infini. Tout objet de la science naturelle existe provisoirement: en tout cas n'a d'importance que comme un phénomène ordonné dans le système de la nature. Il n'existe pas dans sa couleur, dans sa « forme », mais uniquement et abstraitement en tant que quantité. Le modèle des sciences naturelles est la physique moderne. Elle est à l'heure actuelle la plus avancée et la plus pure des sciences positives. La distinction des différentes sciences positives n'est, du point de vue systématique, que la distribution d'un travail dont l'ensemble seul a un sens. Les différentes sciences naturelles font organiquement partie de *la* science naturelle.

La botanique ou la biologie sont certainement des sciences positives bien que leurs objets n'aient pas encore été analysés jusqu'aux unités microscopiques avec lesquelles opère la physique. La botanique et la biologie sont des sciences naturelles pour autant qu'elles tendent à cet idéal. Même dans leur stade actuel, elles n'envisagent pas leur objet comme une masse compacte, comme un simple objet du savoir social. L'animal domestique et la fleur sont tout autre chose pour l'homme de science que pour l'être social: ils sont pour lui des phénomènes appartenant à un certain système et existant d'une façon abstraite, ou, pour m'exprimer symboliquement, existant non point par leur forme compacte, mais par le fait qu'ils peuvent être déduits de certains principes, parce qu'ils sont des exemplaires, des « espèces » d'un certain « genre ».

On pourrait en dire autant de l'astronomie: les unités qu'elle considère n'existent pas pour elle dans leur forme perçue, mais uniquement par leur calculabilité et dans leur phénoménalité. Phénomène signifie toujours objet provisoire, n'ayant aucune forme, existant par rapport aux principes de la science.

Parmi les sciences positives il faut certainement compter la sociologie en tant que science naturelle (par exemple la psychanalyse des actes sociaux, la statistique sociale, etc.; ces sciences naturelles — qui sont les moins avancées de toutes — ne nous renseignent pourtant en rien sur ce qu'est la société en tant que telle. C'est un abus que d'employer le mot sociologie pour une science qui ne peut pas saisir la société dans son existentialité).

b) Les sciences axiomatiques partent de postulats et ne nous renseignent pas à proprement parler sur ce qui est. Elles ne touchent la réalité qu'approximativement. L'approximation dépend des postulats admis dont elles ne font que tirer les conséquences logiques. La logique formelle et toutes les sciences mathématiques appartiennent à ce type de science; également toute théorie d'un système de normes considérées non du point de vue de leur efficacité (c'est-à-dire de leur rapport avec la réalité), mais du point de vue de leur validité (c'est-à-dire du rapport systématique qui les lie). La théorie pure du droit comme Kelsen l'a formulée peut ici servir d'exemple.

c) Les sciences ayant une réalité existentielle pour l'objet opèrent par la méthode que nous avons appelée création transcendantale. Ces sciences ne nous renseignent pas directement sur ce qu'est l'existence, mais tâchent de nous expliquer les conditions qui rendent l'existence possible. Le meilleur exemple en est la critique de la raison pure, envisagée non point comme la science des conditions de la théorie, mais plus exactement comme la science des conditions de l'existence théorique. Kant, en déterminant les conditions des jugements, « die Bedingungen von Urteilen », a précisé du même coup les conditions qui doivent être remplies pour que ces jugements deviennent actifs dans l'esprit et dans l'existence. La science n'existe pas dans les livres, ni simplement comme un système logique, mais bien dans l'existence théorique qui remplit les conditions transcendantales kantiennes. La critique

que nous avons essayé de faire dans ce chapitre a, comme la critique de la raison pure, une réalité existentielle pour objet.

* * *

Il est évident, d'après ce qui précède, qu'*il y a deux « sociologies »* qui nous renseignent sur des vérités d'ordre différent:

1° *la sociologie en tant que science naturelle, positive;*

2° *la sociologie existentielle.*

Nous avons déjà expliqué le but de l'une et de l'autre. Définissons maintenant leur rapport. Il est clair qu'elles ne peuvent ni se confirmer, ni s'infirmer l'une l'autre. En ce sens elles n'ont, cela va sans dire, aucun rapport.

Mais « rapport » peut signifier autre chose; comme la connaissance de la grammaire latine conditionne jusqu'à un certain point la compréhension d'un poème d'Horace, ainsi la sociologie exacte peut faciliter et même conditionner la sociologie existentielle:

1° en nous conduisant aux limites de la science positive, elle nous rapproche du lieu où il y a possibilité existentielle;

2° en nous renseignant sur le phénomène de la société, elle n'éclaire et ne justifie rien et nous oblige ainsi à chercher ailleurs;

3° en nous expliquant les phénomènes sociaux, la sociologie exacte rend enfin compréhensible une réalité qui n'est pas indifférente à l'existence sociale.

Mais ces rapports entre les deux sociologies sont limités. Prenons un exemple: bien que la science positive n'accepte ni ne refuse le libre arbitre, la sociologie existentielle devra continuer à imputer des actes concrets à des hommes concrets, parce que l'être social le fait (selon le principe de l'imputation qui est un des principes de la raison sociale). Toute connaissance naturelle qui sort du plan établi par les conditions transcendantales est inutile pour la sociologie existentielle, comme tout renseignement sur les

origines psychologiques et biologiques de la langue latine est en principe indifférent pour la compréhension d'un poème d'Horace.

On pourrait dire que le rapport entre la sociologie positive et la sociologie existentielle est limité par les conditions transcendantales de l'existence sociale, bien que la sociologie en tant que science naturelle ne soit obligée en aucun cas de les respecter.

* * *

Une question se pose encore cependant: qu'est-ce, à proprement parler, que l'on nomme sociologie, qu'est-ce que l'œuvre d'un Durkheim, d'un Lévy-Bruhl, d'un Max Weber ? A quelle sociologie appartient-elle ?

Il me semble qu'il est nécessaire d'établir les distinctions suivantes:

1° certaines parties appartiennent à la sociologie positive [21];

2° d'autres à la sociologie que nous avons appelée existentielle [22] (sans d'ailleurs que le sociologue en ait toujours conscience et quelquefois même bien qu'il affirme faire de la science positive);

3° d'autres se fondent soi-disant sur la science naturelle, mais n'ont en réalité qu'une signification idéologique. L'intention réelle est d'ordre politique ou moral et la « sociologie positive » est une justification et non point une explication des actes sociaux [23]. C'est contre les « théoriciens » de cette pseudo-sociologie que s'élève avec raison Kelsen dans ses différentes critiques du droit naturel.

On peut constater que la presque totalité des ouvrages dits sociologiques appartiennent à la troisième catégorie, comme jadis la majorité des systèmes dits métaphysiques appartenaient à la pseudo-métaphysique dont il a été question dans le chapitre précédent.

[21] Exemple: l'interprétation psychanalytique de certains actes sociaux. Moïse vu par Freud.

[22] Exemple: la plus grande partie des observations de Max Weber sur la morale du protestantisme.

[23] Exemple: la théorie du sociologisme juridique de Duguit et de ses disciples, comme nous essayerons de le prouver plus loin.

CHAPITRE III

THÉORIE DU FORMALISME SOCIAL

I. La forme.
II. Le formalisme.
III. Le formalisme comme forme.

Le formalisme social peut être considéré:

a) *comme condition transcendantale de la socialité* [1] *ou, ce qui revient au même, comme loi sociale.* Il est condition transcendantale en tant qu'élément constitutif de l'attitude sociale; mais lorsque nous affirmons qu'il est nécessaire à tout être social, nous en faisons une loi. Le formalisme comme condition transcendantale et le formalisme comme loi sociale sont donc identiques, il s'agit seulement de deux modes d'expression différents. Il en est de même des conditions transcendantales de l'attitude théorique: l'identité, par exemple, est en même temps catégorie et loi théorique. Dans les deux cas il importe de ne pas confondre la loi sociale et la loi théorique avec les lois naturelles;

b) *comme phénomène « social » ou, ce qui revient au même, comme loi naturelle.* Il est phénomène « social » lorsqu'en cherchant ses « causes » on le rattache à l'ordre naturel; il est loi naturelle lorsque de la connaissance que nous avons de ses « causes » nous déduisons la

[1] Cf. chapitre II.

proposition suivante: si les « causes » sont données le phénomène devra en principe se produire [2]. Il en est de même de tout phénomène naturel.

Le formalisme en tant que condition transcendantale (ou en tant que loi sociale) et le phénomène du formalisme (ou la loi naturelle correspondante) sont deux notions d'ordre différent. Si l'on cherche à comprendre d'une part la catégorie de l'identité et de l'autre le phénomène correspondant il faudra appliquer dans chaque cas une méthode spéciale. Pour comprendre le premier il faudra recréer transcendantalement l'existence théorique; pour déterminer le second, chercher les « causes » psycho-physiologiques, naturelles, du phénomène psychologique de la pensée.

Il y a donc deux théories du formalisme. L'une essaye de le comprendre comme condition transcendantale, l'autre de le déterminer comme phénomène par ses « causes », par les liens qui l'unissent à la nature.

Dans le chapitre II nous avons essayé d'esquisser une critique de la socialité et par là une critique transcendantale de la notion du formalisme. Nous nous proposons maintenant d'éclaircir quelques aspects plus particuliers de ce problème et d'indiquer ensuite par quelques remarques d'ordre psychologique le cadre dans lequel se pose le problème correspondant (mais tout différent par sa nature) des « causes » naturelles du formalisme.

Nous ne diviserons pas ce chapitre, comme il serait nécessaire de le faire dans une étude plus systématique et par conséquent plus étendue, en deux parties distinctes correspondant aux deux problèmes différents que nous cherchons à éclaircir. Tout en essayant de ne pas les confondre, il sera utile de les confronter continuellement, de comparer les résultats de nos deux recherches.

* * *

[2] Comme la chaîne des « causes » ne peut jamais par définition être complètement déterminée, il s'ensuit qu'en réalité l'efficacité des « lois » naturelles n'est que probable. D'autre part, la « causalité » est une notion très peu claire. La science moderne doute de sa signification et souvent la rejette. C'est pourquoi j'ai toujours employé le mot « cause » presque symboliquement: il désigne dans ce livre le lien établi par le théoricien de la nature entre les phénomènes. Nous ne pouvons pas approfondir ici ce problème; mais toutes nos affirmations restent exactes même pour ceux qui n'admettent pas la causalité et qui jugent — comme l'auteur — nécessaire de la remplacer par un autre principe.

I. La forme.

Nous avons défini la forme sociale comme un ordre imposé à l'être social et considéré par lui comme un ordre. Il faut remarquer que ce n'est pas seulement dans le domaine social que l'on rencontre des formes. L'existence théorique, l'existence mystique, tout type d'existence, l'existence pure (l'existence réelle) enfin sont limitées par des formes, par des ordres pour ainsi dire extérieurs à elles, mais dont elles ne peuvent pas nier la réalité.

L'artiste se propose de créer une œuvre objective, existant par elle-même, dont le caractère absolu engage impérieusement l'homme grâce aux obligations que comporte le fait de la reconnaître. Ce but de l'œuvre d'art apparaît clairement chez Rilke [3] et s'exprime déjà avant lui dans l'effort désespéré des grands romantiques allemands essayant constamment de lier par la poésie leur vie à une « expérience » transcendante [4].

Même une équation algébrique, en tant qu'expression, en tant que forme, trouve sa signification dernière dans le fait qu'elle attache notre existence à la vérité. Une œuvre scientifique, parallèlement à son sens logique pur, impose toujours une certaine obligation par le seul fait qu'une proposition aussi neutre, aussi peu morale que $3 + 4 = 7$ est affirmée. La physique la plus pure contient, en tant qu'expression humaine, cet élément commun à toute forme, un certain *nexus* de l'existence subjective avec un ordre objectif.

Nous ne nous proposons naturellement pas d'entreprendre ici une théorie générale de la forme; mais il était nécessaire de remarquer que la forme sociale n'est qu'un cas particulier; en dernière analyse le problème qu'elle pose ne peut être véritablement résolu que par la solution d'un problème plus essentiel et plus général.

* * *

[3]
... denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht. Du musst dein Leben ändern.
(Archaïscher Torso Apollos.)

[4] Il est caractéristique que cet effort, qui est une des conditions de toute véritable poésie, se manifeste plus clairement chez les romantiques qui, ayant perdu la croyance aux anciennes formes et désirant en trouver de nouvelles, étaient forcés d'exprimer plus nettement — tout en niant certaines formes concrètes — la nécessité de la forme.

Pour mieux comprendre le formalisme commençons d'une manière inductive en nous appuyant sur des faits faciles à constater.

L'homme se sent faible devant les différentes formes de la vie sociale. Qu'il accorde ou qu'il refuse son adhésion personnelle à l'ordre représenté par les formes, peu importe: il se sent pour ainsi dire en minorité. Lorsqu'il les trouve raisonnables et justifiées il a devant elles un sentiment d'infériorité. Lorsqu'il s'oppose à elles et se propose de les détruire, il se sent en lutte contre une certaine majorité. Cette majorité n'a d'ailleurs aucun rapport direct avec les personnes qui respectent les formes et s'y soumettent. L'homme n'a pas l'impression de se conformer à la volonté de certains individus — même d'un très grand nombre d'individus — lorsqu'il donne son adhésion aux formes sociales. Il est convaincu que la force à laquelle il se soumet reste anonyme.

Plus les relations humaines sont profondément et exclusivement sociales, et plus elles nous donnent le sentiment de la forme, la conscience d'une obligation objective de respect. L'amour, par exemple, qui, en dehors de son aspect typiquement social, peut se présenter sous un aspect biologique, mystique ou religieux, nous donne beaucoup moins le sentiment de la forme et la conscience d'une obligation fondée sur un ordre objectif, que l'Etat [5].

Outre le *nexus* fondamental commun à toute forme, les formes sociales ou certains ensembles de formes sociales, comme par exemple l'Etat, la famille, l'amitié, jouissent d'une évidence spécifique. Les formes sociales sont d'habitude connues et respectées par un grand nombre de personnes. Elles paraissent exprimer ainsi aux yeux de l'individu un ordre reconnu et *éprouvé par les tiers*. Dans les cas concrets, lorsque l'individu doit porter un jugement sur les formes sociales valables, il se réfère à cette reconnaissance quasi objective des formes, il remplace en réalité son jugement par le prétendu jugement que les tiers auraient déjà porté. S'agit-il de décider si les formes sont bonnes, justes, équitables, l'individu admet

[5] Il va de soi que l'amour en tant que phénomène biologique conditionne l'existence de la société; il a de ce fait pour la vie sociale une importance à laquelle celle de l'Etat ne peut se comparer. Mais cette importance n'est pas sociale, d'abord et surtout parce que le phénomène biologique de l'amour contribue seulement à rendre l'existence sociale matériellement possible, ensuite parce que le phénomène biologique est socialement, c'est-à-dire pour les hommes en tant qu'êtres sociaux, inexistant.

de prime abord comme un fait que les autres hommes ont déjà examiné leur valeur. A lui seul il ne pourrait pas prouver leur nécessité de façon suffisante. Aussi la société répartit-elle le poids de cette preuve entre tous les individus. Chacun croit aux formes parce que les autres y croient et supporte ainsi le léger fardeau de la foi en une preuve collective [6].

Comme le poids de la preuve sociale est distribué entre les membres de la société, une augmentation de leur nombre — ou simplement l'illusion d'une augmentation — raffermit la confiance individuelle. La grande étendue de la validité des formes sociales — réelle ou fictive — garantit leur efficacité. Ceci est particulièrement important lorsqu'il s'agit des formes de la société internationale. Il est évident que cette garantie de l'efficacité que fournit le grand nombre est d'autre part contrebalancée par un manque de précision, proportionnel lui aussi à l'augmentation du nombre. C'est pourquoi un grand Etat risque plus facilement de tomber en anarchie que de succomber à la révolution, tandis qu'un petit Etat connaît plus facilement les aventures révolutionnaires, les changements imprévus et radicaux que les molles lenteurs d'une bureaucratie chaotique.

Cette remarque banale doit être complétée par une autre: les formes sociales sont souvent ressenties comme un fardeau par l'individu qui a quelquefois de la peine à se sentir social, à se conformer aux exigences, aux mœurs, aux formes « établies par les autres ». Une réaction se produit et nous fait haïr les formes ou en douter. Au respect quasi automatique, à cette tendance centripète, s'oppose un courant centrifuge, critique, souvent même anti-social. Si l'on voulait déterminer avec exactitude le formalisme social — ce que je ne peux faire ici — on devrait tenir compte d'une certaine ambiguïté de notre sentiment et en général de notre être social.

La preuve sociale de la justesse des formes basée sur le jugement des

[6] Il se passe quelque chose d'assez semblable dans un conte très connu d'ANDERSEN: un tailleur, ayant déclaré que le costume qu'il ferait au roi serait visible uniquement pour les personnes intelligentes, laissa le souverain courir nu à travers les rues. Les citoyens admiraient la beauté de l'étoffe et l'art du tailleur (c'est-à-dire reconnaissaient implicitement leur propre sottise et se fiaient à l'intelligence des autres, à l'intelligence sociale). Mais soudain un enfant (c'est-à-dire une personne qui par rapport à l'ordre donné est asociale, qui ignore les formes et les conventions, qui ne se fie pas par conséquent à la société) se mit à crier que le roi était nu. On imagine facilement la fin de l'histoire.

tiers rappelle les réflexions que provoqua une certaine argumentation de la théodicée pascalienne, et particulièrement le pari, à quelques observateurs de la vie sociale [7]. En effet notre preuve n'établit pas une évidence « comme celle des géomètres », mais une évidence qui n'est quand même pas moins solidement fondée du point de vue de l'être social, c'est-à-dire de l'homme qui existe exclusivement dans un milieu social stable. Comme les hommes ne sont pas uniquement des êtres sociaux, ne sont donc pas régis exclusivement par les lois sociales, mais éventuellement aussi des êtres théoriques ou mystiques et en général des sujets existant également sur d'autres plans que sur le plan social, la preuve « sociale » n'est pas suffisante. En outre les êtres sociaux n'admettent pas toujours la preuve des tiers; souvent leur tendance centrifuge prévaut. La société n'est pas stable: l'évidence des formes sociales fondée sur l'adhésion commune est mise en doute lorsque les éléments critiques prennent (souvent pour des raisons purement sociales), une force exceptionnelle. Par exemple, les formes traditionnelles de la société bourgeoise, dont l'évidence reposait sur cette *communis opinio* que nous venons de décrire, commencent à fléchir dès que les forces issues, supposons-le, du mouvement ouvrier refusent de reconnaître la preuve basée sur le formalisme et veulent entreprendre une critique [8]. Mais lorsque les formes sociales ne sont plus effectivement garanties il subsiste encore une sorte de respect de la forme comme telle, une crainte, une sorte d'humilité devant les formes déjà mortes, qui découle de la complexité du formalisme social dont nous n'analysons ici que quelques aspects. Cette crainte que la forme inspire indépendamment des sanctions effectives qui résultent de sa violation ne devient pas importante seulement lorsque les sanctions matérielles disparaissent. Elle existe même lorsque l'ordre social est matériellement garanti. Plusieurs auteurs ont déjà remarqué que la raison pour laquelle les individus se conforment au droit positif n'est pas uniquement la sanction; le plus souvent les facteurs religieux ou moraux constituent des garanties beaucoup plus

[7] Cf. par exemple le petit essai publié à la fin des *Pensées* dans l'édition de 1683: *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie,* dans *Pensées de M. Pascal sur la Religion et quelques autres sujets,* chez Guillaume Desprez, Paris, 1683.

[8] Il va de soi que je simplifie l'exemple à l'extrême.

efficaces que la peur de la peine ou de l'exécution forcée. A l'ensemble des facteurs extra-juridiques garantissant l'ordre, il faut ajouter le formalisme social. Son importance me paraît extrêmement grande.

La sociologie moderne, influencée par le marxisme et souvent dérivée de lui, n'a malheureusement pas tenu compte des plus profonds fondements sociaux, qui ne sont pas économiques. La sociologie marxiste se meut dans un macrocosme d'explications faciles réduisant toute la complexité de la vie sociale à un schéma épidermique. Or, on ne peut rendre compte des grands changements dans l'histoire — même dans l'histoire de l'économie — et des grands mouvements dans la pensée qu'après avoir étudié dans leurs détails des faits dont l'importance paraît au premier abord minuscule. Le marxisme et la sociologie directement influencée par lui ont trop souvent ignoré ces vaisseaux capillaires de la société qui pourtant constituent la matière, l'essence du monde social. Le formalisme est un principe de ce microcosme qu'on ne pourra connaître que lorsqu'on connaîtra les conditions de la socialité.

Les formes sociales profitent donc du caractère impératif de toute forme et de l'évidence fournie par la « preuve » collective. Mais le formalisme social répond aussi à un pressant besoin de tranquillité. Besoin social, mais souvent aussi métaphysique. On désire la forme et on est prêt à lui donner son adhésion parce qu'elle représente une stabilité et qu'on craint en dehors d'elle la menace de l'anarchie et du chaos. Il s'agit maintenant de la forme qui sauve l'homme, qui le maintient dans un lieu sûr et commun. Même si nous savions qu'un système social différent pourrait nous garantir une vie moralement ou économiquement préférable à celle d'aujourd'hui, nous hésiterions à procéder au changement. La crainte d'une anarchie et d'un bouleversement total, qui semblent très probables lors d'une révolution, nous attachent à la tradition et à la conservation. Cette tendance à la paix éternelle, *zum ewigen Frieden,* a certainement un sens plus profond que son aspect social. Bien que, comme le fait remarquer Kant, le changement soit la condition de la vie [9], l'homme aspire cependant existentiellement à se libérer du caractère temporel des choses [10]. Si cette aspiration est vouée

[9] KANT, édition complète de l'Académie prussienne des Sciences, I, p. 317 et ss.

[10] KANT, I, p. 322.

— sur le plan où se place la philosophie existentielle — à un échec éternel, elle n'en est pas moins réelle et doit toujours être prise en considération en tant que fait. Bien que la paix définitive soit impossible, il existe une tendance à la paix et à la forme.

Mais une étude détaillée de cet aspect du formalisme nous mènerait trop loin des problèmes envisagés dans ce livre. Notre exposé suffira pour indiquer la signification psychologique et, bien qu'indirectement, le sens existentiel du formalisme.

D'un autre point de vue, le formalisme repose sur la paresse sociale. Des formes devenues inutiles ou reconnues publiquement comme dangereuses subsistent, simplement parce que la paresse ou le manque d'initiative les maintiennent. Et ce ne sont pas toujours des formes sociales insignifiantes. Même lorsqu'elles deviennent véritablement néfastes, la paresse sociale reste parfois si grande que la réaction naturelle contre un danger imminent est incapable, à elle seule, de la vaincre. La paresse individuelle, simple phénomène psychologique, acquiert une signification sociale de la façon suivante : le manque d'initiative des personnes A, B, C dû, supposons-le, à leur paresse, apparaît aux yeux des personnes D, E, F comme une attitude morale justifiée et raisonnable, qu'ils décident par conséquent d'imiter. Si cette attitude de A, B, C n'était pas motivée par la paresse mais par la peur ou par tout autre mobile, le résultat social, le résultat objectif serait le même. Ici encore c'est le tiers, c'est-à-dire le personnage dont on ne connaît que l'extérieur, qui est à la base du formalisme. D, E, F se décident pour la conservation de l'ordre social non à cause de la paresse de A, B, C (phénomène psychologique sans réalité sociale) mais à cause de leur abstention en tant que telle, qu'ils interprètent conformément à leur propre formalisme. C'est ainsi que la paresse ou la peur de certains membres de la société deviennent objectives par leur projection sociale.

* * *

Les formes sociales — comme les formes en général — sont les sources d'émotions profondes. Le respect du Socrate platonique envers les lois de sa patrie reste incompréhensible si l'on ne tient pas compte d'une part de l'aspect sentimental, et de l'autre de l'aspect existentiel du formalisme. Pendant toute sa vie Socrate s'était senti chargé de la plus haute mission

éducative ; il déclarait dans l'*Apologie* avoir droit aux plus grands honneurs de la Cité [11]. Or, recevant un peu avant son exécution la visite de Criton, il n'hésite pas à reconnaître une valeur absolue à la forme du jugement dont le contenu essentiel lui paraît entièrement injuste et erroné. S'il suivait le conseil de Criton et essayait de s'évader, il sait qu'il entendrait les lois et la communauté (οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως [12]) lui parler ainsi : « Dis-nous, Socrate, en réalité que penses-tu faire ? Crois-tu que ta conduite aboutisse à autre chose qu'à nous détruire dans la mesure où cela dépend de toi, nous les lois et la Cité entière ? Ou crois-tu qu'une Cité puisse encore exister et que l'ordre y puisse être maintenu (je traduis ainsi καὶ μὴ ἀνατετράφθαι) lorsque les décisions des tribunaux n'ont aucune valeur effective et que les particuliers les cassent et les corrompent ? [13]. » Si Socrate donnait comme réponse [14] : « La Cité a été injuste envers moi et n'a pas correctement jugé » [15], il s'attirerait la fameuse réplique des lois : Toute ton existence, Socrate, ne repose-t-elle pas sur nous, n'est-ce pas par notre vertu que ton père a épousé ta mère ? As-tu quelque chose contre les lois concernant le mariage ? Ou contre celles qui ont régi ton éducation ? Et crois-tu sincèrement que tu n'es pas notre œuvre (je traduis ainsi le mot ἔκγονος qui signifie plus exactement descendant, rejeton), notre esclave, toi et tes ancêtres ? « Et si tel est le cas, crois-tu avoir les mêmes droits envers nous que nous envers toi, de sorte que tu puisses nous faire subir à nous ce que nous jugeons bon de te faire subir à toi ? Sans être égal en droit à ton père ou à ton maître, si par hasard tu en avais un, puisque tu ne peux pas leur faire subir ce que tu subis, ni lorsqu'ils t'insultent les insulter, ni lorsqu'ils te battent leur rendre la pareille, et ainsi de suite, tu te sentirais égal à la patrie et aux lois, de sorte que si nous essayions de t'anéantir, jugeant qu'il est juste d'agir ainsi, tu tâcherais toi aussi de nous anéantir, nous les lois et la patrie, et ce faisant tu aurais l'audace de déclarer agir en homme juste, toi qui ne fais que t'occuper de la vertu ? » [16].

[11] *Apologie*, 36, *e*.
[12] *Criton*, 50, *a*.
[13] 50, *a*, *b*.
[14] Réponse exacte en elle-même mais qui, suivant la conception socratique, ne correspond pas à la question posée.
[15] 50, *c*.
[16] 50, *e* ; 51, *a*.

L'attitude de soumission absolue envers les lois, telle qu'elle apparaît dans le *Criton*, semble être en contradiction avec l'attitude critique que Socrate et surtout Platon prenaient généralement envers l'ordre étatique athénien. Mais pour comprendre la signification véritable de la mort de Socrate, et surtout le sens de l'interprétation que lui donna Platon, il faut comprendre la signification existentielle du formalisme social. Il faut découvrir le sens que la loi en tant que telle, la loi en tant que forme avait pour Socrate et Platon. Nous ne pouvons ici qu'esquisser la solution du problème.

L'action socratique — et surtout le mythe en lequel Platon la magnifia — illustre une ancienne tradition grecque, une tradition religieuse qui a servi quelquefois de base idéologique, mais a été avant tout le moteur essentiel de la science et de l'esprit civique grecs. Elle est intimement liée à une notion nouvelle que la politique et la science des Hellènes apportèrent au monde: *la notion de la loi.* De la loi physique, comme de la loi morale [17]. Une loi qui n'est pas livrée par Dieu comme celle des Hébreux, mais issue directement des besoins de l'homme.

Nous sommes redevables aux cultures orientales qui précédèrent la culture grecque de nombreuses et profondes connaissances; elles ne sont pourtant jamais arrivées à la science objective, ni à l'établissement d'un système politique comparable à celui de la Cité grecque. C'est que la conscience de *la nécessité de la loi* leur manquait.

Le sens de cette loi se manifeste dans l'art, dans le mythe, dans la science. Les Grecs reconnaissent avoir besoin de la forme et de la loi. En théorie comme en pratique. Besoin d'une mesure qui limite, mais qui par conséquent intensifie aussi notre existence. Les Grecs obéissent à la loi parce qu'ils sentent qu'*ils ne peuvent pas être*, ni organiser leur vie sans une mesure, un μέτρον. La loi hébraïque, les lois babyloniennes ne valent pas en tant que formes, mais uniquement par leurs origines, par la façon dont elles ont été établies. La validité des lois grecques, au contraire, repose sur la conscience de la forme et de la mesure. Socrate préfère la mort

[17] Cf. Hans KELSEN, *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip*; The Journal of Unified Science (Erkenntnis), 1938, p. 69 et ss. L'auteur y décrit la découverte de la causalité par les Grecs et sa signification; cette loi est issue, selon lui, comme l'indique le titre de l'ouvrage, du principe de la rétribution. KELSEN ne s'occupe cependant pas de l'aspect existentiel du problème.

à l'exil parce qu'il ne peut pas vivre en dehors de la Cité et de la loi. Tel est aussi le sens mythique donné par Platon au fait que Socrate ne s'éloigna presque jamais du territoire athénien. L'existence de Socrate n'est possible que si elle reste politique. Un Socrate extra-politique, se réfugiant auprès des amis de Criton, s'adonnant au luxe barbare des festins thessaliens, est inimaginable. Un Socrate qui s'en va de-ci de-là en enseignant comme les sophistes, un Socrate sans patrie, et sans Athènes pour patrie, est impossible. Socrate ne peut pas exister sans obéir aux lois. Puisqu'il n'a pas réussi à les « convaincre » il lui faudra mourir [18]. Les formes sociales ne sont pas pour Socrate de simples réalités qu'il faut prendre en considération avant d'agir (comme elles le sont pour tous les hommes vivant en société) mais la base sur laquelle il construit consciemment et volontairement son existence. C'est dans le même sens que deux mille ans plus tard un autre philosophe, dans un tout autre enchaînement d'idées, vivant presque dans un autre monde, essayait de fonder son existence sur la « raison pratique ». On ne peut naturellement objecter ni à la morale grecque, ni à la morale kantienne leur caractère extra-scientifique, leur manque de fondement positif: toute morale véritable n'existe qu'en dehors de la science naturelle. Ce qui justifie Platon et Kant, c'est l'efficacité qu'a eue leur morale pour leur propre existence. Si du point de vue sociologique elle peut être déduite d'autres facteurs, elle est du point de vue existentiel irréductible et repose uniquement sur ce qu'elle fut pour ceux qui l'ont créée, qui ont eu la force de croire en elle, sans se faire d'illusions.

Nous avons donc vu que si le formalisme social est nécessairement une condition de la socialité, si aucune société, et particulièrement aucune société politique, n'est possible sans lui, ce sont les Grecs qui les premiers ont saisi la portée des formes en tant que telles et qui leur ont donné leur adhésion consciente. Les philosophes présocratiques, dont le « scepticisme » [19] a été

[18] Cf. *Criton*, 52 a.

[19] Comparer par exemple les passages suivants dans DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker:* XÉNOPHANE B 34, B 35. HÉRACLITE B 1, B 1 *a*, B 17, B 21, B 26, B 34, B 46, B 49 *a*, B 56, B 60, B 67, B 70, B 78, B 91 (voir aussi dans le *Cratyle* de PLATON, 402 *a*). CRATYLE (cf. *Métaphysique* d'ARISTOTE, Γ, 5, 1010 a 7 et ss.). PARMÉNIDE B 1, B 28, B 29, B 30, B 31, B 32. ZÉNON B 3. MELISSOS A 1. METRODORE A 22, B 1, B 2. NAUSIPHANE B 4. ANAXAGORE B 21. DÉMOCRITE B 6, B 7, B 9, B 10, B 11, B 117, B 125, B 156. Comparer aussi les Διασσοὶ λόγοι (*Dialexeis*) qui, comme certains des fragments précités, sont

relevé plus d'une fois, ne doutent pas — même ceux d'entre eux qui, comme Héraclite ou Démocrite, ont une renommée de matérialistes — de la nécessité de la loi et de la forme, spécialement de la forme politique. Le besoin existentiel de l'Etat — tel que Socrate l'éprouvait — aboutit à une forme politique et quelquefois, sur un autre plan, à une idéologie politique purement occidentales.

Dans une étude sociologique comme celle que j'entreprends ici il était nécessaire de prendre en considération que le formalisme social peut devenir — comme il le devint pour les Grecs et en un sens aussi pour Kant — un fondement existentiel et entraîner par là-même d'importantes conséquences d'ordre social [20]. C'est dans le but de ne pas omettre ce que l'on pourrait appeler les répercussions sociales de l'existence que j'ai essayé d'expliquer le formalisme de la morale grecque si simplement incarné dans le mythe platonicien de la mort de Socrate.

* * *

II. Le formalisme.

Le formalisme social force l'être sous peine de perdre sa socialité à reconnaître l'existence des formes sociales et à se comporter envers elles. Il ne l'oblige pas à adhérer aux formes, mais seulement à les prendre en considération lorsqu'il agit, lorsqu'il existe socialement. Les formes une fois établies acquièrent une existence propre, objective et obligatoire, obligatoire dans le même sens que celle des objets extérieurs dont nous devons tenir compte pour pouvoir agir. Les formes font partie de ce que Hegel appelle l'*esprit objectif*. Les ignorer, c'est-à-dire ne pas se comporter envers elles, ce serait s'écarter de la réalité et devenir nous-mêmes quelque peu irréels.

Ceci est vrai pour toutes les formes, et non seulement pour les formes sociales. Ignorer une œuvre d'art équivaut de ce point de vue à ignorer un fait. Aussi la connaissance nouvelle d'une forme — autant que celle d'un

écrits dans un style sophistique et banal. Je ne cite ni les fragments des sophistes dont le scepticisme est évident, ni (sauf quatre exceptions) la doxographie, qui est très abondante. (Les quelques renvois que j'y fais me paraissent très caractéristiques).

[20] Les conséquences sociales de l'*esprit de la loi* en Grèce sont évidentes.

fait — approfondit-elle notre existence en la rendant plus complète. Celui qui connaît une œuvre d'art ou celui qui connaît un théorème contracte automatiquement du fait de sa connaissance un engagement qui le lie à la forme artistique ou mathématique.

Nous constatons premièrement que les formes en général — qu'il s'agisse de formes sociales ou d'autres, peu importe — ont une existence propre et objective, ensuite que l'être qui connaît l'une quelconque de ces formes est obligé de se comporter envers elle, c'est-à-dire de prendre sa réalité en considération (qu'il y adhère ou qu'il s'y oppose).

Une question se pose cependant: est-ce que tous les êtres sont obligés de connaître toutes les formes ?

La connaissance des formes non sociales, dépendant de certaines circonstances, n'est pas nécessaire pour tout homme: il y a des hommes qui ne connaissent pas une œuvre d'art concrète ou un théorème (et qui, par conséquent, ne connaissent pas non plus les formes correspondant à cette œuvre d'art ou à ce théorème) simplement parce qu'ils n'ont pas été au musée, ou parce qu'ils n'ont pas appris les mathématiques, ou parce qu'ils ne sont pas assez doués pour saisir la signification d'un tableau ou la démonstration d'une proposition mathématique, etc. Mais que les conditions permettant la connaissance des formes extra-sociales soient ou non remplies, ces formes ne nous paraissent pas restreindre notre liberté. Il nous semble qu'il dépend plus ou moins de l'individu concret de les connaître ou de ne pas les connaître; nous avons l'impression de donner librement notre adhésion à la *connaissance* de la science ou de l'art et par là à la *reconnaissance* des formes correspondantes. L'engagement que nous contractons n'est pas obligatoire pour tout le monde, nous pouvons l'accepter et nous lier tout aussi bien que le refuser et rester indifférents. Il n'en va pas de même de la *connaissance* des formes sociales. La *reconnaissance* de la société et des formes est — comme nous l'avons vu au chapitre II — imposée à tout être social. Du simple fait de sa socialité découle la nécessité de connaître, de reconnaître les formes sociales qui le visent et de se comporter envers elles. Et comme tous les hommes sont aussi des êtres sociaux, nous pouvons dire que la connaissance des formes sociales visant un certain individu est obligatoire pour lui et que tout homme doit reconnaître certaines formes sociales. Il est évident que les

êtres sociaux ne sont pas obligés de connaître toutes les formes sociales valables dans le monde entier, mais seulement celles qui exigent d'être connues d'eux. Une œuvre d'art ou une proposition mathématique peuvent en principe s'adresser à tout être humain; en tout cas elles ne déterminent pas d'avance à qui elles s'adressent et surtout n'excluent jamais d'avance qui que ce soit.

Tout être est forcé du simple fait de la connaissance d'une forme quelconque de se comporter envers elle; mais seule la connaissance des formes sociales est nécessaire pour tous les hommes (parce que tous les hommes « normaux » sont des êtres sociaux).

Cette dernière observation ne résulte pas d'une considération immanente de l'être social. Il ne s'agit pas de sociologie existentielle: en effet cette dernière, en posant les conditions de la socialité, ne nous dit pas quels êtres sont sociaux, ni si tous les hommes le sont. La remarque aristotélicienne sur la socialité ne se fonde que sur l'expérience [21].

* * *

Quand nous parlons de formes scientifiques, nous n'entendons pas dire que la science se réduise uniquement à ce que nous appelons ici « forme », c'est-à-dire expression d'un ordre. La science doit surtout être envisagée du point de vue de sa structure logique. Parler de science pure, c'est parler de la science considérée pour elle-même et en elle-même, c'est faire l'hypothèse d'une science existant en soi. En revanche, la science en tant qu'expression, en tant que forme, c'est la science qui comporte pour l'homme qui la connaît une obligation. Elle oblige l'homme justement par ce qu'elle a de formel, par ce qui donne au contenu (ou matière) de l'expression son caractère objectif, évident, impératif.

Quand nous parlons de formalisme artistique, nous n'entendons pas dire non plus que l'art se réduise uniquement à ce qu'ici nous appelons une forme. L'art aussi peut être envisagé en soi, selon sa structure organique et ses lois immanentes. Lorsqu'on fait l'hypothèse d'un art pur,

[21] On ne peut pas la prouver rigoureusement, il s'agit d'une démonstration probable *ab effectu ad causam.*

d'une raison (Vernunft) artistique, ou l'hypothèse d'une raison scientifique pure (reine Vernunft) on ne se base pas sur ce qu'ici nous appelons « forme ». L'art en tant que forme c'est l'art qui oblige l'homme qui le connaît par ce qu'il a de formel, c'est-à-dire ce qui donne au contenu (ou matière) son caractère objectif, évident, impératif. L'évidence de l'art est sa beauté.

De même la réalité de l'Etat ne se réduit pas à son formalisme. L'Etat en tant que forme, c'est l'Etat qui oblige l'homme qui le connaît, uniquement à cause de cette connaissance, par ce que l'Etat a de formel et qui donne au contenu de l'obligation son caractère objectif, évident, impératif. L'évidence de l'Etat en tant que forme réside dans la tranquillité sociale et métaphysique qu'il garantit ou encore dans cette preuve basée sur le tiers dont il a déjà été question. Une théorie du formalisme de l'Etat n'épuise naturellement pas le domaine social; par définition elle s'occupe uniquement du respect des individus envers l'Etat en tant que forme.

Il faut remarquer maintenant que si le formalisme social n'englobe pas toute la réalité sociale, il en est cependant une condition *sine qua non.* Sans l'existence des formes sociales — par exemple de l'Etat, de la famille, de l'amitié en tant que formes [22] — la société est impossible. L'Etat sous son aspect formel n'englobe pas toute la réalité de l'Etat, mais il est une des conditions de cette réalité.

Le formalisme est l'élément stable de la société. Sans lui la « guerre éternelle » régnerait entre les hommes comme elle règne entre les forces de la nature. Sans lui la société elle-même deviendrait de la nature. Le dynamisme de la société, ce qu'en allemand on pourrait appeler sa « Geschichtlichkeit », se produit en quelque sorte malgré le formalisme, en remportant sur lui une victoire; et pourtant seul le formalisme donne au dynamisme son sens social. L'histoire est une synthèse de dynamisme et de formalisme. L'homme social dont les mobiles se trouvent souvent en dehors de la société ne peut agir socialement qu'en combinant les impulsions extra-sociales de sa volonté individuelle avec le formalisme social. Pour agir socialement il faut « reconnaître » une réalité sociale, un ordre objectif, ne fût-ce que pour le renverser, ce qui toujours veut dire le rem-

[22] L'Etat, la famille, l'amitié ne sont pas nécessaires pour toute société. On peut très bien imaginer une société sans Etat ou sans famille. Ce qu'on ne peut pas imaginer, c'est une société sans institutions ayant un aspect formel.

placer par un autre. Agir socialement signifie soit créer des formes sociales, soit se soumettre à celles qui existent. Dans aucun des deux cas on n'échappe à l'emprise du formalisme [23].

On ne peut pas imaginer une société dont les membres penseraient toujours avant d'agir à la valeur des formes sociales et agiraient ensuite selon leur jugement. Les hommes, nous l'avons vu, n'existent pas exclusivement comme membres de la société; ils sont des êtres sociaux pour autant qu'ils la reconnaissent, c'est-à-dire qu'ils admettent sa réalité objective; ils deviennent des êtres extra-sociaux dès qu'ils se livrent, par exemple, à une analyse scientifique des formes sociales, annulant par là à la fois leur caractère formel et leur caractère social. La société n'existe que si ses membres organisent un certain nombre de leurs actions quasi automatiquement, en renonçant à toute critique. Je salue, j'appelle quelqu'un par son nom, je parle la langue commune, etc., sans m'opposer à ces formes, sans même mettre leur valeur en question. D'ailleurs, si je voulais m'opposer par exemple à la forme concrète de la langue ou de l'Etat, je ne pourrais probablement leur opposer qu'une autre langue ou qu'un autre Etat, et je procéderais socialement au changement, ce qui veut dire: je tâcherais de produire par ma révolution des formes effectivement capables de remplacer les formes existantes.

Si l'être social voulait critiquer par la science positive les formes concrètes de la société, il devrait très simplement constater que la valeur étant toujours historiquement déterminée, le problème posé n'est pas en réalité un problème de la science naturelle. Si donc chaque homme pour agir socialement se mettait à critiquer selon les méthodes des sciences positives les valeurs sur lesquelles repose la société, tous arriveraient au résultat — étant donné que pour la science pure il n'y a pas de valeurs — qu'il n'existe aucune raison de suivre, mais aussi aucune raison de ne pas suivre l'ordre social donné (comme d'ailleurs n'importe quel autre ordre). La conséquence serait évidemment que la vie sociale deviendrait impossible, nul ne sachant comment agir et n'ayant de critère pour déterminer ses actions et les coordonner avec celles des autres.

Mais les hommes ne soumettent pas les formes et les valeurs sociales

[23] Cf. la conclusion de ce livre.

à un examen critique. Les justifications sociales, c'est-à-dire extra-scientifiques des formes, tiennent lieu de critique, de science et de théorie. Même si je m'opposais à une valeur ou à une forme sociale se fondant sur elle, par exemple à la morale positive et au mariage, mon opposition ne saurait être scientifiquement fondée, et si je le prétendais, ma soi-disant science serait une idéologie, donc scientifiquement, objectivement, un mensonge. On ne peut opposer à une forme sociale qu'une forme sociale. La science positive peut servir uniquement à montrer le caractère « inexact » des valeurs (éventuellement des valeurs existantes). Et dans ce sens la science a été, surtout pour les marxistes, politiquement exploitée: on fait voir que la morale bourgeoise n'est pas scientifique, objective, absolue, mais on devrait ajouter qu'il en va de même pour toute morale énonçant ouvertement ou tacitement des principes absolus, que les fondements de la morale, des valeurs, de l'action sociale dans son ensemble échappent par essence à la théorie positive. Aucune théorie ne peut justifier l'affirmation qu'il faut agir comme le veut Marx et non comme le veut saint Augustin.

De nos jours le problème est devenu beaucoup plus compliqué parce qu'on a dévoilé le fondement extra-scientifique des valeurs. Mais le fait que je sais maintenant scientifiquement à quoi m'en tenir sur la justification des formes sociales, ne m'empêche pas d'exister socialement et moralement [24]. Je tâcherai de me passer de l'illusion que la morale et les valeurs en général ont une base positive et je continuerai, à cause du formalisme qui reste indépendant de toute connaissance théorique, à exister et à agir socialement. Il est même à prévoir que l'étude des conditions de la socialité et du formalisme social, sans nous fournir aucun principe directement utile à notre action, nous fera prendre conscience de la nécessité de la forme et éclairera par là notre existence sociale.

La stabilité que le formalisme donne à la société ne doit pas être

[24] Au chapitre premier j'ai déjà parlé de cette « crise », constatée par Karl MANNHEIM, qui résulterait de la découverte scientifique du caractère « inexact » des valeurs. Cette crise n'est qu'apparente. L'erreur de MANNHEIM réside en ce qu'il attribue une importance sociale à une découverte scientifique qui socialement ne signifie rien, qui est pour ainsi dire intraduisible en pratique. (Ce n'est pas la découverte scientifique, mais son exploitation idéologique qui a influencé la politique, qui a produit une « crise ».)

confondue avec celle que le traditionalisme assure à un ordre, à un système social concret. La seconde se réalise sur un plan beaucoup plus superficiel que la première. Celle qui résulte du formalisme est plus abstraite, mais aussi plus générale et plus profonde. Le formalisme est une condition de la société, le traditionalisme n'en est qu'une forme possible [25]. Le formalisme est un fait que l'on constate toujours et partout où il y a société, que ce soit une société en révolution, en guerre ou en paix, qu'il s'agisse d'une société bourgeoise, féodale ou communiste. Le formalisme existerait même dans une société anarchiste — c'est-à-dire une société régie par l'idéologie (le mensonge) de l'abolition des formes sociales. Le traditionalisme qui est presque toujours une forme politique [26] est socialement possible, non nécessaire.

* * *

III. Le formalisme comme forme.

Toutes les formes sociales trouvent leur signification dans le fait que les êtres sociaux qu'elles visent doivent nécessairement se comporter envers elles. Toutes les formes sociales se fondent donc sur le formalisme. Il y a pourtant certaines formes sociales et par conséquent certaines justifications (souvent certaines idéologies) qui, fondées comme toutes les autres sur le formalisme, se rattachent à lui par un lien plus particulier:

a) Le formalisme social peut être utilisé dans l'action concrète en faveur de buts politiques, comme un fait sur lequel on peut spéculer. Sachant que les autres subissent nécessairement la loi du formalisme, on crée des formes et des idéologies qui « exploitent » ce fait. Il existe tout un groupe de justifications sociales dont tel est le fondement, en particulier celles des forts, des détenteurs du pouvoir. Exemple: l'idéologie de la souveraineté ou l'idéologie de la personnalité morale et spécialement de la personnalité morale de l'Etat.

[25] Cf. chapitre VII.
[26] Dont nous analyserons quelques aspects typiques au chapitre VIII.

b) Les formes peuvent être conçues par certains comme nécessaires à l'existence. On peut prendre conscience de leur nécessité, du fait que sans elles la société est impossible. En d'autres termes, lorsqu'elles sont conçues comme une condition de l'existence, lorsque l'être prend conscience de ce que la société est impossible sans elles, certaines formes naissent, ainsi que certaines idéologies, spécialement liées au formalisme. Exemple: le programme politique de la Cité grecque (que nous essayerons de comprendre par la suite).

c) On peut encore créer des formes et des idéologies en se basant sur l'opinion que les autres se font de la valeur des formes positives. Les membres d'une société peuvent quelquefois porter un jugement moral sur des formes valables. Il est possible d'exploiter cette opinion et même parfois de la créer en dévoilant le sens idéologique de certaines formes sociales. Exemple: l'idéologie marxiste contre l'idéologie bourgeoise.

Les formes sociales appartenant à ces trois types ont ceci de commun: elles sont non seulement fondées (comme toutes les formes) sur le formalisme, mais en outre la norme qui les exprime a pour contenu le formalisme lui-même: ce à quoi elles engagent, c'est à un certain respect ou à un refus portant non point sur certains commandements sociaux, mais sur la totalité de l'ordre social et en dernière analyse sur la loi du formalisme qui le constitue.

a) En exploitant le formalisme des autres, en leur proposant par exemple l'idéologie de la personnalité morale de l'Etat, on érige en forme (éventuellement en idéologie) la loi même du formalisme.

b) En ayant conscience de la nécessité des formes et en se soumettant à elles, Socrate s'engageait à un respect formel de l'ordre, il adhérait à une forme qui contenait toutes les autres et dont toutes les autres tiraient leur validité.

c) En discréditant les formes bourgeoises, le marxisme disqualifie l'ordre capitaliste tout entier, et c'est sur un refus de cet ordre qu'il fonde son action, c'est cette animosité programmatique qui devient pour lui obligatoire comme une forme.

* * *

Je peux n'engager à la forme du formalisme que mon existence sociale, ou l'existence sociale des autres, en proposant une idéologie qui justifie l'ordre concret comme un ordre absolu; mais je peux aussi, après avoir reconnu la nécessité existentielle des formes, m'engager tout entier, sans aucune arrière-pensée, à l'ordre social en ayant clairement conscience de sa relativité, mais en même temps de sa nécessité. Je peux enfin ignorer cette nécessité ou faire semblant de l'ignorer et disqualifier l'ordre de mes adversaires.

* * *

a) Les formes basées sur le fait du formalisme chez les autres servent de justification sociale du pouvoir. Prenons l'exemple de la personnalité morale de l'Etat. Duguit et surtout Kelsen ont lutté contre cette prétendue personnalité, cette fiction. Il reste à déterminer le sens idéologique de cette justification des détenteurs de la force et à montrer les rapports de cette idéologie avec le formalisme social. Nous allons nous occuper uniquement de ces rapports.

En dédoublant la réalité par le mythe de l'existence d'une unité étatique, on représente les détenteurs concrets de la force comme de simples serviteurs, comme de simples organes exécutifs d'une volonté supérieure et en quelque sorte commune à tous les sujets de l'Etat. Les gouvernants représentent la création du droit, l'exercice du pouvoir étatique, non point comme le produit d'une volonté humaine mais comme l'expression de la loi quasi naturelle qui doit régir la communauté. De leur côté les gouvernés donnent plus facilement leur adhésion à une forme sociale qu'à une réglementation provenant de la seule volonté de leurs semblables. Nous devons immédiatement remarquer qu'il ne faut pas confondre cette préférence des êtres sociaux pour les formes avec le formalisme. Celui-ci est nécessaire et constitue une condition *sine qua non* de tout acte social, celle-là n'est que probable. Il s'agit uniquement d'une remarque psychologique: les hommes obéissent plus facilement à un ordre objectif, à une forme, qu'à un commandement personnel qui ne semble pas immédiatement posé par une instance anonyme et supérieure. Cette constatation d'ordre psychologique n'a rien de commun avec le formalisme qui ne force les êtres sociaux qu'à reconnaître les formes et à se comporter envers elles.

Il est évident qu'en réalité ni gouvernants ni gouvernés n'ont clairement conscience du caractère idéologique, c'est-à-dire de l'irréalité de la personne morale. Les idéologies se produisent d'une façon générale sur un plan intermédiaire, ce qui leur donne un aspect ambigu. Ceux qui « exploitent » les autres en se servant d'une idéologie ne sont pas simplement des cyniques utilisant des prétextes moraux pour garantir leurs intérêts personnels; et ceux qui sont « exploités » ne sont pas des pauvres d'esprit qui se laissent tromper. Une idéologie, même lorsqu'elle sert l'intérêt économique de certains groupes ou d'une certaine classe, ne lie pas l'existence des hommes aussi extérieurement et aussi brutalement qu'un pur prétexte moral. Certains théoriciens marxistes ont malheureusement habitué la sociologie à de pareilles schématisations.

L'idéologie de la personnalité morale de l'Etat n'est d'ailleurs pas seulement imposée par les forts. Elle résulte de la socialité des faibles. Une organisation politique est toujours conçue, ne peut être conçue que comme un ordre, comme une forme. Un Etat n'est pas seulement le fait de la force organisée, mais encore le mythe social de cette force, un mythe qui justement tranforme la force brute, naturelle, biologique, en une force sociale. Toute l'existence de la société dépend de la réalité de son mythe. La société est inexistante du point de vue d'une science positive, c'est-à-dire d'une science analysant son objet à l'infini. En ce sens la sociologie est la science du mythe de la société, et elle ne peut devenir une véritable science que si elle se rend compte du caractère mythique de son objet.

La personnalité morale de l'Etat résulte du mythe de la forme du pouvoir politique. (Il est évident qu'elle ajoute aussi quelque chose à la forme première. Ce qu'elle ajoute, nous l'examinerons plus loin.) Toute cette idéologie est étroitement liée au formalisme. Personnalité de l'Etat et forme sociale de l'Etat ne sont pas identiques, mais la première ne saurait exister sans la seconde. La forme pure de l'Etat s'impose non grâce à des sanctions, mais grâce au respect dû à un ordre parce qu'il est un ordre, parce qu'il sauve de l'anarchie, parce qu'il possède l'évidence spécifique de toute forme sociale. La personnalité morale de l'Etat en revanche ne peut être conçue que comme une force agressive sanctionnant et limitant matériellement notre volonté. L'idéologie sert ici à lier la force brute et matérielle de ceux qui la détiennent à la forme de l'Etat. Elle

veut ajouter à la peur des sanctions (qui se présentent d'ordinaire comme résultant d'une force naturelle) un respect basé sur la socialité de l'homme et son adhésion au formalisme.

Le formalisme comme tel est un fait. La personnalité morale de l'Etat est une idéologie. Elle affirme l'unité de l'Etat qui n'est pas un fait. Seule l'affirmation de cette unité est un fait. Elle se sert du formalisme pour qu'on croie en elle, confondant ainsi le respect de l'Etat en tant que forme avec le respect des buts concrets de l'Etat. Elle transforme la volonté des gouvernants en volonté commune; les buts qu'ils se proposent paraissent poursuivis et réalisés par l'unité, la communauté, la forme elle-même et acquièrent ainsi une valeur et une existence objectives. La personnalité morale ne peut pas simplement s'expliquer comme un anthropomorphisme primitif, ou comme une pure nécessité de langage, de technique juridique, comme une façon abrégée de concevoir un certain ordre dans son entité systématique. Il s'agit de beaucoup plus que cela. La personnalité morale est une idéologie, une justification de la force. Les actes de la force, le fait du pouvoir, sont justifiés comme émanant d'une instance surhumaine, comme fondés sur la forme sociale instituant l'omnipotence de l'Etat puissance transcendante, de l'Etat valeur absolue.

* * *

b) Les formes sociales se basant sur la nécessité existentielle du formalisme veulent fournir une justification des buts poursuivis par l'Etat. Elles paraissent particulièrement liées à la *tradition occidentale* [27]. Quoique seuls les Occidentaux aient essayé de créer une théorie de la personnalité morale, cette dernière semble avoir toujours existé comme idéologie des gouvernants. En revanche, les formes fondées sur l'élément existentiel du formalisme, aux origines grecques duquel j'ai déjà fait allusion, constituent un programme et un ensemble de justifications politiques uniquement connus de l'Occident [28].

[27] Cf. chapitre IX.

[28] Max WEBER a déjà essayé, dans sa *Sociologie des Religions*, de définir ce qui est occidental. Il a discerné le rationalisme spécifique de la culture européenne et défini son sens. Il n'a pas insisté sur les origines et sur le fondement de ces formes occidentales dont découle cette « objectivité » si caractéristique pour la science, pour l'Etat et même, comme il le fait très justement remarquer, pour l'art de l'Occident. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3e éd., vol. I, chez J. C. B. Mohr, Tübingen, 1934, p. 2 et ss.

Bien qu'au cours de l'histoire des éléments nouveaux se soient ajoutés à l'idéologie grecque de la Cité, pour la transformer lentement en doctrine politique moderne, c'est encore l'esprit politique de cette Cité qui constitue la base de l'idéologie actuelle de l'Etat et qui seul permet de comprendre l'histoire de l'Occident.

Pour saisir le sens exact de la justification de la politique grecque, — justification typique à mon avis pour toute la civilisation européenne — il faut la considérer parallèlement à l'évolution de la science, de l'éthique et de l'art grecs, la concevoir donc comme l'un des aspects de cette religiosité spécifique qui est la source de toute la culture hellénique.

Toutes les cultures de l'antiquité sont déterminées par leur essence religieuse. A cette règle, la culture grecque des temps classiques ne fait pas exception. Une différence capitale subsiste pourtant entre le sens de la religiosité des Grecs et celui de tout autre religion. Cette différence est même si grande qu'elle a conduit souvent à la conception erronée selon laquelle les Grecs se distingueraient justement par un manque de religiosité dont leur tendance scientifique serait la manifestation; celle-ci, par son caractère rationnel, éloignerait toute métaphysique et limiterait la portée de la religion. Or il est vrai que cette observation, tout erronée qu'elle soit, se fonde sur certaines remarques exactes qu'il faut comprendre si l'on veut se faire une idée juste de la réalité hellénique. Il faut bien reconnaître que les Grecs ont inventé les principes de la science, qu'ils ont produit une culture rationnelle, formelle, objective, telle qu'il n'en avait jamais existé auparavant; vrai enfin que le *modus vivendi* politique qu'ils se sont créé a eu pour la culture occidentale une importance évidente. Il faut bien, par conséquent, admettre qu'il y a eu là une rationalisation, sans laquelle rien de tout cela n'eût été possible. Mais en faisant cette constatation on commence seulement à poser le problème: celui du sens et des origines de cette rationalisation (recherche qui nous mènerait trop loin des problèmes examinés dans ce livre). Je me bornerai ici à préciser un peu le contenu des formes politiques spécifiquement occidentales en faisant ressortir quelques-uns de leurs traits typiques.

Si, considérant une loi scientifique en elle-même, c'est-à-dire en tant que conséquence théorique, on est en mesure de n'y rien mêler de moral et de pratique, c'est-à-dire si l'astronomie, les mathématiques, les sciences en général peuvent exister en tant que connaissances objectives, cela est possible grâce à une certaine attitude morale (souvent grâce à une certaine idéologie) qui dirige l'acte du créateur et l'œuvre de l'homme de science vers l'esprit objectif. Cette attitude (ou cette idéologie) de l'homme de science est naturellement indifférente pour la science pure, mais c'est elle qui permet de poser les lois de la science. En général il faut distinguer entre la *position* de la règle, de la loi, qui est toujours un acte (ayant un sens moral et de ce point de vue subjectif) et le *contenu* de la loi (qui est, lorsqu'il s'agit de science, objectif, absolu et théorique). Pour que l'homme concret soit guidé vers la connaissance objective, certaines formes sociales, souvent même certaines idéologies, lui sont nécessaires. Je crois que ces formes ou ces idéologies qui, je le répète, n'ont rien à faire avec la science en tant que telle, sont d'origine occidentale. C'est dans la Grèce présocratique que furent données pour la première fois les conditions sociales de la naissance de la science, et c'est à la religiosité spécifique du peuple grec que nous la devons. La religion grecque a fourni les conditions extra-scientifiques de la naissance de la science. C'est cette religion qui permit de concevoir une loi naturelle, indépendante de l'homme et de l'acte humain qui l'a posée; dès lors, la rationalisation scientifique était possible. Si la loi naturelle, la science positive ont un sens théorique, sont donc au point de vue moral et pratique neutres et indifférentes, l'homme qui découvre, qui étudie, qui apprend et qui comprend la loi lui donne par là une adhésion qui n'est possible que dans certaines conditions morales. Même lorsqu'il crée quelque chose d'objectif, l'homme concret agit; il se dirige donc selon une forme, une valeur à laquelle il se réfère pour juger son œuvre et aussi pour justifier le fait qu'il s'adonne à la science. C'est à cause de cette forme que les résultats objectifs et impersonnels qu'exige la méthode deviennent accessibles en fait pour l'homme. Bien que l'acte de la recherche et par conséquent l'impulsion irrationnelle et la forme sociale qui le conditionnent soient indifférents pour la science, ils constituent une condition nécessaire pour la naissance de l'esprit scientifique. Cet *esprit de la loi* avait des origines religieuses; elles permirent au philosophe, à l'artiste, au politicien de prendre conscience de la nécessité existentielle du formalisme.

La mort de Socrate telle que nous la présente Platon nous a déjà indiqué le sens qu'avait pris cette nécessité des formes, la nécessité de la loi dans la conscience du citoyen grec. On se lie à la loi, on sent qu'on ne peut exister sans elle, non point à cause de son contenu moral, de sa provenance divine, mais à cause de son caractère formel, de ce que nous appelons le formalisme. Comme la Cité grecque, l'Etat occidental moderne depuis la Renaissance [29] se fonde sur l'élément existentiel du formalisme. La politique occidentale — et l'on ne peut proprement parler de politique, autrement dit de création systématique et consciente de formes sociales sans l'intervention d'illusions métaphysiques ou religieuses, qu'à propos de l'Occident — est construite tout entière sur les exemples classiques d'Athènes et de Florence. L'Etat qui considère froidement, sans préjugés moraux [30] la réalité sociale, l'Etat construit consciemment, « l'Etat comme œuvre d'art » («Der Staat als Kunstwerk », pour me servir d'une expression de Jacob Burckhardt), ne s'est réalisé qu'en Occident. L'Etat en tant qu'appareil constructeur de lois [31], l'Etat actif, le programme d'un Etat qui ne veut ni conserver ni propager mais qui croit pouvoir créer une culture [32] sont

[29] Le moyen âge chrétien offre des idéologies politiques compliquées dont il ne peut être question ici. Il est pourtant hors de doute que sa politique reste influencée malgré tout par la tradition classique. Il est difficile de déterminer jusqu'à quel point.

[30] « Zu den wichtigsten formenden Elementen der Lebensführung nun gehörten in der Vergangenheit überall die magischen und religiösen Mächte und die am Glauben an sie Verankerten ethischen Pflichtvorstellungen » dit Max WEBER dans sa *Sociologie des Religions* (*op. cit.*, vol. I, p. 12). Ces forces morales et religieuses qui entravaient souvent l'action humaine, qui prenaient le caractère de « Hemmungen seelischer Art », ne jouent qu'un rôle secondaire en Occident.

[31] C'est-à-dire de normes liant notre existence par le seul fait qu'elles correspondent à des formes, de lois au sens grec du mot, de νόμοι. Max WEBER insiste aussi, dans la magnifique « Remarque préliminaire » de sa *Sociologie des Religions*, sur le caractère occidental de l'Etat rationnellement et consciemment organisateur: « Der « Staat » überhaupt im Sinn einer politischen *Anstalt*, mit rational gesatzter « Verfassung », rational gesatztem Recht und einer an rationalen, gesatzten Regeln: « Gesetzen », orientierten Verwaltung durch *Fach*beamte, kennt, in dieser für ihn wesentlichen Kombination der entscheidenden Merkmale, ungeachtet aller anderweitigen Ansätze dazu, nur der Okzident ». *Op. cit.*, p. 3-4.

[32] Nous laissons maintenant de côté la question de savoir s'il est réellement possible de créer systématiquement une culture, ou même de créer rationnellement, par un

des inventions occidentales. Il va de soi que je ne formule ici aucun jugement de valeur. A ce type unique appartiennent des Etats aussi différents les uns des autres que ceux d'Athènes et de Sparte, de Florence et d'Allemagne, d'Angleterre et de Venise. L'idéologie de l'Etat créateur de culture embrasse des programmes politiques pouvant varier de l'*Epitaphe*, de la *République* ou du *Prince* jusqu'à la plus insensée et la plus vaniteuse des mascarades.

Une politique qui s'appuie sur l'élément existentiel du formalisme a souvent tendance à se servir d'institutions compliquées dans le but de cacher la compétence effective de certaines personnes derrière une compétence apparente répartie entre un grand nombre d'organes; ainsi l'individu croit s'incliner non point devant une volonté personnelle, mais devant la légalité objective. Les détenteurs de la force tâchent souvent de paraître anonymes en se présentant comme des organes.

En Orient, le même but serait atteint si les chefs se cachaient non point derrière la forme de l'Etat, comme le font les Occidentaux, mais derrière un but concret présenté comme sacré ou comme utile. Les Etats orientaux emploient un nombre plus restreint de formes sociales et, par conséquent, aussi d'idéologies que l'Occident. Ce qui ne signifie pas que leur existence soit moins socialement et idéologiquement conditionnée que

calcul sur des données objectives, une Constitution efficace. Jacob BURCKHARDT écrit à ce propos: « Wenn schon Dante das stets an seiner Verfassung bessernde Florenz mit einem Kranken verglich, der beständig seine Lage wechselt, um seinen Schmerzen zu entrinnen, so zeichnete er damit einen bleibenden Grundzug dieses Staatslebens. Der grosse moderne Irrtum, dass man eine Verfassung *machen*, durch Berechnung der vorhandenen Kräfte und Richtungen neu produzieren könne, taucht zu Florenz in bewegten Zeiten immer wieder auf, und auch Machiavelli ist davon nicht frei gewesen. Es bilden sich Staatskünstler, welche durch künstliche Verlegung und Verteilung der Macht, durch höchst filtrierte Wahlarten, durch Scheinbehörden u. dgl. einen dauerhaften Zustand begründen, gross und klein gleichmässig zufriedenstellen oder auch täuschen wollen ». (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, éd. Phaidon, Vienne, p. 50-51.) Je voudrais faire remarquer que ce que Jacob BURCKHARDT appelle « une grande erreur moderne » est en tout cas de provenance antique. La *Constitution d'Athènes* (basée sur une répartition compliquée du pouvoir et sur un subtil arrangement de différentes élections, se servant fréquemment de fictions, instituant souvent des « Scheinbehörden » et essayant par ce moyen de créer un équilibre relativement stable) en est une preuve suffisante. BURCKHARDT nous renseigne encore sur une curieuse proposition de SAVONAROLE concernant le mode de création de la Constitution. (*Op. cit.*, p. 331, note 156.)

celle des Etats occidentaux, mais uniquement que la diversité des formes et des idéologies étant limitée, le petit nombre des formes valables y acquièrent une force suffisante pour remplir toute la sphère sociale. Bien plus, les fictions idéologiques subsistent encore en Orient sous le voile de traditions éthico-politiques dans des domaines où en Occident elles ont depuis longtemps perdu toute efficacité. En Orient, la fiction de la provenance divine du pouvoir constitue souvent une idéologie suffisante pour assurer l'existence de l'Etat. En dehors d'elle les Etats orientaux se présentent et se reconnaissent comme des Etats de fait. Un révolutionnaire oriental désire d'habitude uniquement s'emparer du pouvoir alors qu'un révolutionnaire occidental se propose ou du moins promet aux autres de changer les institutions. C'est ce qui explique que certains Etats orientaux donnent, malgré les changements presque continuels de leurs gouvernements, l'impression d'une grande stabilité et d'une tendance conservatrice très prononcée.

Malgré l'anonymat factice que s'imposent souvent les détenteurs occidentaux du pouvoir, leur individualité, leur attitude personnelle joue, parmi les facteurs qui déterminent la réalité, un rôle beaucoup plus important que celle des chefs de l'Orient. Il est facile d'en saisir la raison: l'homme politique occidental se pose — ou du moins doit faire croire aux autres qu'il se pose — un problème dont la solution dépend — ou semble dépendre — tout entière de lui. Etant en possession de certaines données réelles, c'est sur elles qu'il construira l'Etat. L'Etat sera son œuvre comme la statue ou le poème sont les œuvres de l'artiste. Tel est le mythe sur lequel se fonde l'Etat moderne. Certains autres facteurs, proprement occidentaux eux aussi, comme l'objectivité (sur laquelle nous aurons à revenir), rapprochent ce mythe de la réalité. L'Etat occidental, objectif, affranchi de préjugés mais souvent aussi dépourvu de valeurs, apparaît comme une machine minutieusement calculée pour servir certains buts extérieurs à elle. L'Etat occidental est — ou prétend être — l'organe servant à reconnaître l'idée ou à réaliser l'esprit dans l'histoire.

La spéculation politique, la spéculation qui vise à créer consciemment des formes sociales, née dans les Cités grecques, se conformant depuis la Renaissance à de nouvelles exigences idéologiques et morales, est, dans sa forme et dans son but, impossible en Orient. Les Orientaux ne croient pas

pouvoir construire un ordre. Ils conçoivent leur système politique non point dans sa création et dans sa position, mais plutôt après ou d'après sa position (qui est admise d'avance). L'Etat leur apparaît soit immuable[33], en tant et pour autant qu'il est de provenance divine, soit comme un simple fait. Leur idéologie politique oscille entre les deux extrêmes de l'ordre transcendant et de l'anarchie perpétuelle des luttes pour le pouvoir. Ils n'ont pas conscience de la nécessité existentielle de la forme étatique (ce qui naturellement n'empêche pas l'Etat oriental d'être en réalité, comme tout autre Etat, un ensemble de formes sociales).

En Occident l'homme politique existe davantage en tant qu'individu — bien que ce ne soit souvent qu'en apparence — parce qu'il veut et qu'il peut changer le régime et les formes, et surtout parce que les autres seront conscients du changement et portés à l'attribuer non point à Dieu mais à lui.

Dans son célèbre livre sur *La Culture de la Renaissance en Italie* qui reste l'ouvrage le plus profond et le plus lumineux que nous ayons sur cette époque, Jacob Burckhardt avait déjà esquissé une typologie des programmes politiques de l'Etat moderne. Le chapitre intitulé « l'Etat comme œuvre d'art »[34] peut servir d'argument et d'appui au bref exposé que je viens de faire. Jacob Burckhardt n'a pas recherché les origines de l'Etat comme œuvre d'art et de sa justification; il n'a même pas formulé nettement ce qu'il y a là de spécifiquement occidental. Il a pourtant exprimé à travers un texte austère et chargé de faits, la mesure, le rythme et le style de la politique des Etats de la Renaissance italienne, précurseurs des Etats modernes. C'est cet ouvrage qui, parallèlement à la *Sociologie des Religions* de Max Weber, a été ma source et mon guide pour étudier et définir la forme occidentale de l'Etat.

* * *

[33] Même l'Etat conscient d'une mission messianique est « immuable » parce que la valeur absolue à laquelle ses citoyens mesurent les différents événements est essentiellement (et non seulement formellement) déterminée et, par conséquent, immuable.

[34] *Op. cit.*, p. 1-75.

c) Les hommes se font une certaine idée de la valeur des formes concrètes, tout au moins des formes positives (souvent même de la valeur des formes en tant que telles). Cette connaissance commune diffère de la conscience existentielle des formes (sur laquelle se fonde l'esprit objectif) en ceci que l'opinion publique, même lorsqu'elle considère les formes en tant que telles, contrairement à l'être socratique, ignore ou néglige le fait qu'elles sont nécessaires pour l'existence.

Quand on dit que le peuple a confiance en l'Etat, qu'il croit au mythe de son existence, qu'il le respecte indépendamment des sanctions infligées aux violateurs du droit, on affirme la présence d'une certaine conscience populaire de la forme étatique. On n'affirme pas simplement le fait du formalisme, mais aussi que les différents hommes savent ou croient savoir quelque chose sur les formes. Le degré, la clarté, le contenu de ce savoir sont relatifs. Le fait du formalisme, c'est simplement que les formes comme telles sont effectivement prises en considération, ce qui peut se produire dans une quasi inconscience, sans que les membres de la société agissant sous l'emprise du formalisme social se rendent compte que ce sont des formes qu'ils respectent.

Ceci étant donné, lorsque les êtres sociaux subissent l'influence d'une critique idéologique dégradant les formes établies, une opposition naît au sein de la société. Ceux qui savent que les formes étatiques n'ont qu'une valeur relative, sans savoir en même temps — comme le savaient les philosophes de l'antiquité grecque — que les formes sont, malgré leur relativité, indispensables, et que le mythe de l'Etat n'en est pas moins réel et nécessaire à force d'être mythique, éprouvent une certaine méfiance. En revanche, pour ceux qui sont conscients de la nécessité des formes, leur caractère relatif — relatif, en ce sens qu'il n'est pas positivement démontrable — ne suffit pas pour les discréditer.

Nous avons déjà parlé du marxisme qui, en critiquant certaines valeurs et certaines formes de la société, leur enlève leur charme mythique et les désagrège en « intérêts ». L'attitude des marxistes dogmatiques est idéologique parce qu'en dissimulant le caractère relatif des nouvelles valeurs qui doivent, selon eux, remplacer les formes périmées et dégradées, ils élèvent leurs désirs au rang de valeurs objectivement établies. De plus les marxistes croient que leurs valeurs sont historiquement nécessaires et qu'il existe

une loi scientifique désignant leur système de valeurs comme devant succéder fatalement à celui des valeurs capitalistes.

Le marxisme en tant que théorie sociologique ne pose le problème que sur un plan assez superficiel. Plus intéressant est le marxisme politique, en tant qu'il est une idéologie constituée par le jugement défavorable que portent certaines classes sur les formes établies. Nous aurons l'occasion d'en reparler.

* * *

L'observation de la politique marxiste nous permet de voir le dynamisme de la société, sa capacité de mouvement et la dialectique sur laquelle elle se fonde. Ce qui, d'un certain point de vue, possède une valeur absolue et se présente comme forme irréductible, prend, envisagé d'un point de vue différent, un sens relatif et se montre sous un aspect idéologique. C'est cette diversité des points de vue possibles qui permet le mouvement social. A une plus grande profondeur s'accomplit un autre mouvement dialectique: l'homme établit successivement son existence sur le plan de la plus pure théorie, sur le plan de la mystique la plus « irréelle », sur le plan social, sur d'autres encore, sans que ces divers plans soient réductibles les uns aux autres. C'est la capacité de passer par ces divers types d'existence qui permet (comme nous allons le voir dans la conclusion de ce livre) l'histoire, et c'est à cette dialectique des plans que se réduit en définitive la création et l'abolition des formes, spécialement des formes sociales.

Nous parlerons donc dans ce livre de deux mouvements dialectiques: le premier, le plus superficiel, est immanent à la socialité, il se produit uniquement sur le plan social; le deuxième, le plus essentiel, comporte des conséquences sociales mais il transcende la socialité.

PREMIÈRE PARTIE

LES FORMES DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE

La morale, la justice, l'équité, l'utilité sont pour la sociologie positive, des phénomènes, pour la sociologie existentielle, des formes sociales.

Expliquer ce que sont la justice ou la moralité internationales, ou plus généralement ce que sont les formes justificatrices de la politique étrangère, ce n'est pas chercher les « causes » naturelles qui les déterminent, les liens d'ordre physique qui les unissent au reste des phénomènes; c'est dire ce qu'elles sont pour l'être social, pour les différents être sociaux qui les « reconnaissent » et qui agissent d'après elles.

Pour l'être social qui croit que telle action est juste, ou équitable, ou utile, le principe de justice, d'équité ou d'utilité dont il se réclame n'est pas « causé », il n'est donc pas un phénomène. C'est uniquement lorsqu'elles deviennent l'objet d'une science naturelle que la morale et les autres procédures justificatrices se présentent sous un aspect phénoménal. Pour l'être social elles sont des réalités irréductibles. Si l'on veut parler de la fonction sociale de la justice ou de l'utilité il faudra retenir que ce qui est phénomène sur le plan de la science positive correspond sur le plan social à une forme, à un ordre limitant, mais, dans un sens, définissant aussi l'existence.

Pour expliquer les formes justificatrices de l'action internationale, les résultats de la sociologie positive obtenus par l'analyse du phénomène de la société sont indispensables, mais ne font que préparer le terrain en vue d'un travail constructif. Il faudra comprendre la fonction sociale de ces formes, leur signification pour l'être social. Seule la sociologie existentielle peut donner cette explication. Le théoricien qui se contenterait d'une analyse selon les méthodes des sciences naturelles, négligerait une réalité importante, mais qui n'est pas phénoménale: la société. Il ferait une science de la société n'ayant pas la société pour objet.

* * *

En expliquant la signification des différentes formes justificatrices de l'action internationale, nous nous efforcerons d'établir quelques types, quelques argumentations formelles qui sont toujours reprises dès que certaines conditions politiques sont remplies. En envisageant le problème de ce point de vue statique, nous proposerons quelques critères de distinction entre les diverses sociétés internationales historiques.

Il est cependant difficile de définir les justifications typiques de la société internationale. Un grand nombre de formes valables pendant le XVII^e ou le XVIII^e siècle ont perdu aujourd'hui leur validité. On est même tenté de croire quelquefois qu'entre la société internationale que constituaient les villes grecques et la société internationale de la Renaissance ou celle du XIX^e siècle il n'y a que très peu de traits communs. Il est d'ailleurs clair que même les formes justificatrices de l'action internationale qui sont historiquement permanentes ne peuvent pas être considérées comme typiques pour autant. La typologie de ces formes ne peut pas être établie d'une façon aussi arbitraire, car il ne s'agit pas seulement de trouver des formes souvent valables, mais des formes valables nécessairement dans certaines conditions.

* * *

Avant de pouvoir établir le critère des formes nécessairement typiques de la société internationale, deux remarques sont indispensables:

a) Une grande partie des règles de ce que l'on a coutume d'appeler « droit des gens » ne sont pas liées à un système politique concret, ne valent pas exclusivement sous le régime féodal ou sous le régime démocratique; elles semblent plutôt avoir un sens formel leur permettant de garder leur validité sous des systèmes politiques très différents. La règle *pacta sunt servanda*, le principe de la liberté des mers, certains privilèges des agents diplomatiques, peuvent être conçus comme valables dans un ordre international socialiste aussi bien que dans un ordre capitaliste ou même féodal, pourvu qu'il existe une pluralité d'Etats. (Ce qui ne signifie évidemment pas que la naissance de ces principes n'ait pas un sens précis dans chaque cas particulier, ou que les conséquences de leur validité ne soient pas différentes sous un régime capitaliste et sous un régime féodal). Le droit des gens se

présente dans la majorité des cas comme une garantie formelle de l'ordre international établi, comme un ensemble de formes conservant le pouvoir international, souvent même comme une idéologie des détenteurs de la force internationale. Que ces détenteurs soient des rois, des dictateurs, des parlementaires, peu importe; les règles de droit servent à la conservation du pouvoir et permettent une certaine entente entre les chefs des divers Etats.

b) En dehors du droit des gens, les formes sociales extrajuridiques qui se produisent dans le domaine international peuvent, elles aussi, être considérées d'une manière schématique. Seulement ici il y a une autre possibilité qui se présente: si le droit des gens repose en général sur un ensemble de formes garantissant l'ordre établi, les formes extrajuridiques (et par conséquent les justifications et les idéologies extrajuridiques) ne garantissent pas toujours le *statu quo*. Deux attitudes fondamentales opposées — tradition et révolution, conservation et opposition, *statu quo* et changement — sont également possibles. Certains procédés sont communs à tout traditionalisme, qu'il s'agisse de conserver les privilèges d'une caste, les possessions d'une dynastie ou les frontières d'un Etat socialiste. De même certains procédés sont communs à toutes les révolutions, malgré la diversité de leurs buts. Les formes extrajuridiques internationales sont donc aussi réductibles à un schéma, mais ne sont pas — comme le sont généralement les formes garantissant le droit — des formes exclusivement conservatrices.

* * *

Nous considérons comme typiques les formes de la société internationale sans lesquelles cette société est impossible. Nous devrons donc définir d'abord l'expression « société internationale » pour pouvoir déterminer ensuite les conditions de son existence. Cette recherche fera l'objet de notre quatrième chapitre.

Dans la première partie de ce livre, nous considérerons les formes justificatrices typiques de l'action internationale. Nous ne les examinerons pourtant pas d'une manière abstraite, mais nous essayerons de montrer comment les principales formes de justice, de moralité, d'utilité, inhérentes à toute société internationale, s'expriment concrètement. C'est ainsi par

exemple que nous parlerons de l'égalité des Etats, qui ne correspond pas à une forme sociale nécessaire pour toute société internationale, mais qui est une espèce concrète appartenant à un genre de formes indispensable à toute société entre Etats. En effet, celle-ci peut se passer du principe de l'égalité, mais ne peut aucunement être conçue sans certaines formes d'autonomie, c'est-à-dire sans être moralement garantie. Nous examinerons donc le principe de l'égalité seulement en tant que forme spéciale appartenant au genre « forme conservatrice de justice internationale ». Nous verrons comment le principe de l'égalité prend, après la réalisation complète ou partielle des buts politiques qu'il pose, un sens révolutionnaire. Ce qui est typique, ce n'est pas le principe concret de l'égalité, ni aucun autre principe, mais le lien qui le rattache à une justification éventuelle.

Nous considérerons donc les différentes formes justificatrices de la politique extérieure statiquement. Nous essayerons de reconnaître à travers la multiplicité des faits un schéma utile. Comme tout schéma il ne pourra avoir qu'une valeur théorique. Il nous permettra de nous éloigner suffisamment de notre objet pour pouvoir mieux le voir. Mais la compréhension définitive dépendra de la réintégration de ce schéma dans l'histoire, que nous essayerons d'entreprendre dans la deuxième partie de ce livre. C'est ainsi seulement, après être revenus à l'objet, que nous pourrons, dans la troisième partie de cette étude, établir une nouvelle et consciente approximation.

En considérant d'une manière statique, du point de vue d'une sociologie formelle, les formes de la société internationale, je ne prétends aucunement — bien au contraire — qu'on puisse y reconnaître des institutions internationales ou une morale internationale concrète valables éternellement. Ce qui est indispensable à la société internationale c'est l'existence de certaines conditions (pouvant d'ailleurs servir à des buts très différents). Il est évident que ces conditions nécessaires ne peuvent être connues qu'à travers les formes historiques concrètes, les formes réelles et, par conséquent, passagères. Nous ne cherchons pas un schéma qui fige la société et son histoire, mais un schéma qui les confirme et nous permette de les connaître.

Les formes que nous considérons ne sont pas typiques parce qu'elles sont éternelles mais parce qu'elles réalisent historiquement et concrètement certaines conditions.

* * *

Dans les chapitres V et VI nous entreprendrons une critique du droit des gens. Il est indispensable, puisque nous avons choisi la société internationale pour objet, de discuter sa structure technique, d'examiner son organisation juridique. Il est d'ailleurs évident que même s'il n'existe pas un droit international superétatique, il existe un ensemble de formes sociales constituant une morale internationale, un ensemble de principes, peut-être pseudo-juridiques, mais tout de même efficaces à leur manière, puisque les Etats ont besoin d'y recourir pour se justifier aux yeux des masses.

CHAPITRE IV

LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE

I. Les relations internationales.
II. Le pouvoir international.
III. Les formes comme limites de l'action internationale.

La société internationale est une société politique. Cette proposition paraît au premier abord évidente ; il est pourtant nécessaire de la soumettre à un examen attentif.

Qu'est-ce que la société internationale ?

Il est clair que le mot « société » peut être employé dans deux sens très différents. « Société » signifie premièrement l'ensemble des possibilités de l'existence sociale. C'est ainsi que nous avons défini ce terme au chapitre II après avoir déterminé les conditions transcendantales de l'existence sociale. « Société » signifie deuxièmement un type concret de relations sociales (par exemple un parti politique, un clan, un lien d'amitié). Quoique les différentes sociétés se produisent en quelque sorte dans *la* société ou, plus exactement, ne soient possibles qu'à certaines conditions générales qui sont les conditions de la socialité, il faut nettement distinguer entre *les* sociétés et *la* société. Il ne s'agit pas d'une différence entre le genre logique et ses espèces ; les sociétés en tant que types des différentes relations sociales ne constituent pas, même prises dans leur ensemble, la société. Celle-ci est l'ensemble de toutes les possibilités de l'attitude sociale, de l'existence sociale, et non seulement des types de relations existant en fait.

Lorsqu'il est question de société internationale, le mot « société » désigne

évidemment un certain type de relations sociales [1], et non l'ensemble des possibilités de l'existence sociale. « Société internationale » n'est qu'un nom collectif désignant un ensemble de rapports sociaux semblables. Quels sont ces rapports ?

Pour pouvoir répondre à cette question, quelques explications préalables sont nécessaires.

* * *

I. Les relations internationales.

La sociologie traditionnelle considère que la base du social et de la socialité est constituée par la relation sociale et en conséquence par les différents types de relations sociales. (Les « Formen der Vergesellschaftung » comme on dit en allemand.) J'ai cru devoir abandonner cette tradition parce que la « relation », qui veut dire ici rapport réciproque, de A avec B et de B avec A, ne m'apparaît pas comme quelque chose de réel, plus exactement comme une unité pouvant être étudiée en tant que telle, sans être décomposée en ces deux rapports élémentaires (de A à B et de B à A) qui la constituent. Il est nécessaire de préciser davantage. ~

Au chapitre II j'ai choisi comme base de la socialité et de la société non point cet élément réciproque, mais l'attitude sociale d'un certain être. Car ce qui existe réellement ce ne sont aucunement des sociétés mais des attitudes, les différentes attitudes que prennent les êtres sociaux. Jusqu'à présent on parlait généralement de l'amitié, de l'amour, de tous les autres types de relations sociales comme de blocs, comme si l'amitié entre A et B ne devait pas nécessairement être décomposée pour être comprise en deux

[1] Ferdinand TOENNIES distingue entre deux espèces de sociétés-types de relations sociales. Il distingue dans la société au sens large, la société au sens strict et la communauté. Le genre (la société au sens large) et par conséquent les espèces (société au sens strict et communauté) désignent des types de relations sociales et ne doivent pas être confondus avec la société en tant qu'ensemble des possibilités de l'existence sociale. Je ne veux pas discuter l'utilité et la netteté de cette distinction de TOENNIES, quoique toutes deux me semblent problématiques. Il suffit d'indiquer que l'on ne doit pas confondre la distinction que nous faisons nous-mêmes avec celle de TOENNIES. Cf. Ferd. TOENNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 2 éd., K. Curtius, Berlin, 1912.

rapports, en deux attitudes pouvant en principe différer essentiellement l'une de l'autre.

Nous avons expliqué au chapitre II qu'un être social peut avoir des rapports sociaux non seulement avec un autre être social, mais aussi avec un objet quelconque du savoir spécifiquement social, même si cet objet n'a pas d'existence sociale propre, n'a pas la capacité de prendre des attitudes sociales. Cet objet inexistant en tant qu'existence sociale, mais existant pour cette existence, peut non seulement être une table, un cheval, une maison, mais même un être en principe social, un homme, qui, « au moment » ou se réalise le rapport, n'existe pas socialement. Une relation sociale entre deux êtres sociaux dont l'un seulement participe socialement au rapport social est possible tout aussi bien qu'un rapport social entre un homme et une chose. Exemple: A aime B, tandis que B ne connaît même pas l'existence de A. B participe au « rapport » social en tant qu'objet. Un autre exemple: C exploite politiquement D, E, F sans que ces derniers s'en aperçoivent, parce qu'ils le prennent pour une divinité et qu'ils n'ont pour lui qu'une dévotion purement religieuse.

Lorsqu'on parle d'une relation sociale entre A et B on parle en réalité, au point de vue sociologique, de deux rapports:

1° Rapport de A et B (attitude que prend A envers B).

2° Rapport de B à A (attitude que prend B envers A).

Ces deux rapports peuvent être du même type, par exemple être tous les deux des rapports d'amitié, mais ils peuvent également ne pas l'être. On peut en outre imaginer une situation où le rapport de B à A serait inexistant en soi, comme dans le cas où B ne participerait à ce rapport qu'en tant qu'objet.

Il faut d'ailleurs remarquer que même cette analyse d'un lien social en deux attitudes n'est que provisoire et très conventionnelle. Une « société » entre A et B, un lien quelconque est réellement composé — cela va de soi — d'une série d'attitudes que prennent chacun des deux êtres qui y participent. Il est également évident que les attitudes de B, ou plus exactement ce que A considère comme ses attitudes, agissent sur A et réciproquement. Nous n'étudierons pas dans ce chapitre cette série d'attitudes. Nous nous contenterons d'une simplification.

Les rapports politiques sont généralement analysables en deux relations opposées:

1° Relation de F, du chef, avec le sujet G.

2° Relation de G, le sujet, avec le chef F.

Ici aussi il ne s'agit que d'une simplification.

* * *

On ne peut comprendre une relation sociale et par conséquent un type de relations réciproques qu'en essayant de pénétrer dans les êtres qui réalisent de pareils rapports, qui prennent de pareilles attitudes. Nous avons déjà expliqué au chapitre II pourquoi il est nécessaire, pour connaître une attitude sociale, de se mettre à la place de l'être, de recréer transcendantalement son existence sociale.

Nous avons également expliqué ce qu'est un être social: c'est évidemment tout être capable d'avoir des rapports sociaux, c'est-à-dire de prendre une attitude sociale. (Cette définition paraît tautologique sans l'analyse préalable des conditions de la socialité entreprise au chapitre II). Il est clair que tout être social ne participe pas à toutes les relations sociales et ne réalise même pas nécessairement tous les types de relations sociales possibles. C'est ainsi que A ne réalise pas obligatoirement un lien social d'amitié, qu'il ne participe peut-être pas à un parti politique et certainement pas à tous, qu'il reste extérieur au lien social d'amour entre X et Y, etc.

Il est donc légitime de se demander, puisque la société internationale est, comme l'amitié, la famille ou l'Etat, un type de relations sociales:

1° s'il n'y a qu'une société internationale (et si tel est le cas en fait, s'il est exclu *a priori* qu'il y en ait plusieurs);

2° si tous les êtres sociaux participent à la société internationale ou à une société internationale (et si tel n'est pas le cas, quels êtres participent à cette société).

On pourrait poser les mêmes questions à propos de tout autre type de relations sociales, à propos de l'Etat par exemple, ou de la famille, ou de l'amour. La réponse serait assez facile: il y a plusieurs Etats, plusieurs

nations, plusieurs rapports concrets d'amitié. Tous les êtres sociaux ne participent nécessairement ni à un Etat — quoique dans l'organisation actuelle du monde cela soit rare — ni à une famille (en tant qu'institution sociale) ni à un lien d'amitié. Il est beaucoup plus difficile que l'on croit d'habitude de déterminer exactement quels êtres participent à un Etat concret ou même à une famille concrète. Nous verrons plus loin pourquoi.

« Société internationale » ne signifie pas société de tous les êtres sociaux, mais ne signifie pas non plus société des Etats, ni même société des dirigeants, des différents gouvernements qui, en étant apparemment les principaux détenteurs du pouvoir interne, deviennent automatiquement les détenteurs du pouvoir international.

Du point de vue juridique, seuls les Etats sont généralement des « sujets » du droit des gens. Ce qui signifie que seules les instances étatiques (certains organes autorisés par les Constitutions) sont compétentes pour créer et pour appliquer le droit des gens. Mais il ne faut pas confondre le problème juridique avec le problème sociologique. Le juriste ne considère que des règles, des normes édictées par des organes qui sont compétents en vertu d'autres normes. La réalité normative est sa seule réalité. Le sociologue doit, en revanche, considérer des relations entre des faits et non des liens logiques entre des normes. Dire de la société internationale qu'elle est une société d'Etats ne signifie rien du point de vue sociologique. La société internationale désigne un ensemble de rapports sociaux d'un certain type. Et tout rapport social suppose au moins un être social [2]. Il faut essayer de définir quels sont les êtres sociaux concrets qui participent à la société internationale et si tous les êtres sociaux participent nécessairement à cette société.

Lorsqu'on parle de l'Etat en tant que société, en tant que type de relations sociales, on entend toujours que l'existence d'un autre Etat est possible. Lorsqu'on parle de la nation, de la famille, en tant que « communautés », on sous-entend évidemment que d'autres familles, d'autres nations sont possibles. Lorsqu'on parle de société internationale, on commet d'habitude l'erreur de la concevoir comme nécessairement unique. Cela est évidemment faux. Pendant une grande partie de l'antiquité et pendant tout le moyen âge,

[2] Cf. chapitre II (un être suffit parce qu'il y a des rapports entre un être social et un objet quelconque du savoir social).

il y avait des sphères de culture indépendantes les unes des autres. Dans chacune d'entre elles, des rapports internationaux, une société internationale, se constituaient. C'est depuis Alexandre et les Diadoques, et plus tard avec les conquêtes romaines, que s'est établie une unité de culture, une « société » de droit et une « société politique » plus vaste. Au moyen âge les deux Empires préparèrent l'esprit de la nouvelle société internationale en imprégnant différents peuples de leur culture et en leur imposant leurs conceptions morales et leur droit. L'Empire byzantin et l'Empire germanique sont les origines de ce que nous appelons aujourd'hui *la* société internationale. Il est évident qu'actuellement il n'y a qu'une seule société internationale importante. Ce qui se passe entre les tribus primitives et les peuplades semi-civilisées n'a pas beaucoup d'intérêt. Il est pourtant absolument indispensable de retenir que la société internationale n'est pas nécessairement unique; il est par conséquent concevable, bien que peu probable, que dans des siècles futurs certaines sphères de culture constitueront des sociétés internationales parallèles. Mais ce qui importe, c'est ceci: même « la » société internationale, la société internationale actuelle, n'est qu'un ensemble de relations sociales diverses auxquelles ne participent pas obligatoirement tous les êtres sociaux; et ceux-là même qui y participent y participent différemment et à différents degrés.

Cette dernière proposition a besoin d'être expliquée.

Nous avons déjà montré que les formes sociales concrètes ne valent pas nécessairement pour tous les êtres sociaux. Le formalisme oblige à la reconnaissance [3] non point de la forme concrète, mais de formes quelconques. Les formes sociales ne constituent pas une réalité unique et universelle. Les formes valables pour un rapport social entre A et B, ne valent pas toujours pour un rapport entre C et D, ou même entre A et C. Ce qui pour A et B est une forme sociale (par exemple une morale positive), est peut-être une simple idéologie pour C, et même une chose totalement inconnue pour D. Exemple: A est un Français du XVIII[e] siècle, conservateur et aristocrate, B un missionnaire allemand de la même époque, C un encyclopédiste « sceptique » et révolutionnaire, D enfin un primitif africain. Pour A et B la morale conservatrice, la morale religieuse de l'époque, comme la morale

[3] J'emploie ce mot dans le sens qui a été défini au chapitre II.

politique, sont valables en tant que formes auxquelles ils donnent leur assentiment. Pour C cette même morale est mauvaise et doit être combattue, mais il est obligé — en tant qu'être social — de reconnaître sa réalité ne fût-ce que pour la combattre. Pour D la morale religieuse européenne est absolument inconnue, elle est pour lui inexistante.

D, le primitif africain, serait quand même obligé pour participer à la société européenne — pour participer à certains liens sociaux concrets — de reconnaître la réalité des formes valables en Europe. C'est en ce sens seulement que les formes européennes sont obligatoires pour lui.

Mais ce ne sont pas seulement les formes sociales qui ne valent, qui n'existent pas universellement. La réalité matérielle du « monde extérieur social » [4] varie elle aussi. Exemple: F est un Anglais du XX[e] siècle et G un paysan d'une province éloignée de la Chine n'ayant aucun contact avec le monde de l'Occident. Pour F l'Allemagne est une réalité géographique et politique. Pour G qui n'en a jamais entendu parler, elle est inexistante. L'Allemagne n'est pas une réalité — même pas une réalité géographique, matérielle, « physique » — pour lui, car la réalité sociale — comme tout autre réalité — existe uniquement pour ceux qui la connaissent. « C'est par là que les sauvages n'ont que faire de la Provence », disait Pascal. Le monde extérieur social est pourtant, comme nous l'avons expliqué au chapitre II, socialement un. G, le paysan chinois perdu dans sa province, connaît quand même un certain minimum d'objets « réels »: son village, ses enfants, ses montagnes. F, l'Anglais, serait forcé à la reconnaissance de cette petite réalité chinoise s'il se trouvait dans le village chinois, s'il avait un rapport social quelconque avec G. De même, le paysan chinois, transporté en Europe ou dans un centre quelconque sur lequel la réalité européenne agit directement, serait également forcé de reconnaître, de connaître la réalité anglaise, française, allemande. Dire du monde extérieur social qu'il est commun entre F et G ne signifie pas que ces deux personnes connaissent — ou connaissent en principe — ce monde en entier, mais seulement que leur rencontre éventuelle ne pourra se produire que dans ce monde. Il se peut faire que G, le Chinois, reste toujours dans son village et n'existe socialement que dans une petite partie du « monde extérieur ».

[4] Cf. chapitre II.

Pour participer à une certaine relation sociale, il faut que l'être concret reconnaisse préalablement l'existence des formes concrètes valables (même s'il se propose de les modifier) et l'existence d'une certaine partie de ce monde extérieur social, de l'espace et du temps sociaux, définis au chapitre II.

Pour participer à la société internationale des peuples de culture européenne, il faut d'abord que l'être social concret remplisse les conditions précitées.

Reprenons maintenant notre problème: Quels sont les êtres sociaux qui participent à la société internationale ? Est-ce que tout être social doit nécessairement avoir des rapports internationaux ?

Un primitif africain ignore l'existence de l'Allemagne, des Etats-Unis, l'existence d'autres Etats. Il est persuadé que la terre finit à quelques jours de marche de son village. Quel est le rôle international d'un tel primitif ?

Pour l'Anglais, l'Allemand, l'Américain, ce primitif peut être une unité socialement existante, avec laquelle leur gouvernement doit compter, comme il compte avec l'existence « sociale » de la Méditerranée, d'une montagne, d'un fleuve. Le primitif africain peut devenir un objet existant pour l'être ayant part aux relations internationales, bien qu'il ne soit pas un être existant internationalement.

Il faut nettement distinguer entre:

1° la capacité d'être un être social (qui signifie capacité de prendre une attitude sociale, de participer à un rapport social quelconque);

2° la capacité de participer à une *certaine* relation sociale (éventuellement « la » société internationale, la nation française, l'amour entre A et B);

3° la capacité de devenir un objet du savoir social (objet existant pour l'être social).

Il s'agit de trois capacités différentes. Pour avoir la deuxième, il faut d'abord avoir la première. Pour avoir la troisième, il suffit d'exister dans l'espace et le temps sociaux. Un électron, Dieu, un phénomène physique, n'ont pas en tant que tels cette dernière capacité, tandis que la chaise, mon chien, un primitif, comme moi-même (en tant que choses existant dans le « monde extérieur » social [5]) nous l'avons.

Pour l'être social ayant des rapports internationaux, des êtres sociaux incapables d'en avoir peuvent devenir des objets internationalement importants, comme le Danube, la Mer Noire, la Normandie.

On devrait distinguer parmi les êtres sociaux ceux qui ont, si l'on peut dire, une existence internationale. C'est seulement par rapport à ces derniers que la réalité internationale « extérieure » et les formes internationales existent.

Il est évident que le président du Conseil d'une grande Puissance, qui naturellement participe à la société internationale, agit plus directement sur la politique étrangère que le directeur d'un grand journal parisien, qui, lui aussi, en exerçant une influence considérable sur l'opinion publique d'une grande nation, existe internationalement. Ces deux personnes enfin jouent, du point de vue international, un rôle infiniment plus important qu'un bourgeois quelconque qui lit les journaux et qui a le droit de vote.

La situation internationale dépend aussi, cela va de soi, de la situation interne et de l'opinion publique. Tous ceux qui ont une influence sur cette opinion participent à certains rapports internationaux et par conséquent à la société internationale. Il y a des personnes qui n'ont évidemment aucune influence sur cette opinion publique, et qui n'ont aucun autre rapport avec la réalité internationale. Elles ne participent donc pas aux relations internationales et ne font pas partie, ne sont pas membres de la société internationale.

* * *

II. Le pouvoir international.

La société internationale peut être sociologiquement envisagée soit comme l'ensemble des formes réalisant, organisant le pouvoir international, soit comme l'ensemble des relations internationales (qui sont aussi, comme les relations intra-étatiques, des liens de force, des liens de contrainte, des liens politiques).

[5] Il est vrai que la chaise, mon chien, le primitif et moi ne sommes pas seulement des réalités du « monde extérieur social », mais aussi des phénomènes physiques, et peut-être encore autre chose.

L'Etat, lui aussi, peut être considéré du point de vue sociologique soit comme un ensemble de formes, soit comme un ensemble de relations.

Mais ces deux conceptions ne correspondent qu'à une seule réalité sociale. La société internationale en tant qu'ensemble de formes est identique à la société internationale en tant qu'ensemble de relations, dans le sens où l'électricité en tant qu'ensemble de lois ne diffère pas de l'électricité en tant qu'ensemble de phénomènes.

Nous appelons société politique l'ensemble des formes ou l'ensemble des relations organisant (créant) le pouvoir. Les Etats sont évidemment des sociétés de ce type. Mais il y en a encore d'autres: le clan, le parti politique, la société internationale, etc. Organisation du pouvoir ne signifie pas nécessairement organisation juridique. La morale du XVII^e siècle ou la morale féodale servaient aussi à instaurer le pouvoir et n'avaient aucun caractère juridique. La force sociale n'est pas toujours créée et garantie par les sanctions et les mesures de police. On peut imaginer un pouvoir effectif qui ne connaît pas, qui n'use pas de sanctions « matérielles », militaires. Un pouvoir basé sur la religion par exemple a été souvent exercé indépendamment des forces sociales organisées qui le garantissaient éventuellement.

Toute société organisant le pouvoir est une société politique. La société internationale est certainement politique, indépendamment du droit international, qui peut être inefficace au point d'être inexistant. Prenons l'exemple de la société internationale contemporaine. La force y est partagée entre les Etats, plus exactement entre certains êtres sociaux; et si l'on veut préciser encore davantage, l'ordre (c'est-à-dire la répartition concrète du pouvoir) est garanti par les formes, car les formes ne valent pas seulement — nous l'avons déjà vu — en vertu des intérêts qu'elles protègent.

Les relations entre les différents êtres existant internationalement sont des liens politiques, des liens forcés. L'ordre international suppose nécessairement l'existence de forces matérielles qui, dans un certain sens et jusqu'à une certaine limite, servent des intérêts opposés. La force matérielle est nécessaire non point pour intervenir continuellement, pour garantir le *statu quo* chaque fois qu'il est menacé, mais simplement parce que pour partager la force il faut qu'une certaine force soit là. En principe tous les êtres sociaux ont un minimum de force. Même les liens d'amitié ou d'amour

sont, envisagés sous un certain angle, des liens de force, bien qu'ils soient inexistants pour le droit. En ce sens on pourrait parler de l'amour et de l'amitié comme de liens politiques; cela ne serait pas incorrect en soi, mais probablement inutile, parce que l'aspect non politique et souvent même les aspects extra-sociaux (par exemple biologiques, mystiques, religieux) sont en ce qui concerne l'amitié ou l'amour beaucoup plus importants.

La société internationale est une société politique. Les différents rapports entre les êtres qui y participent sont déterminés par la force. Les formes de la société internationale n'établissent pas *ipso facto* un ordre juridique, mais seulement un ordre de contrainte au sens large de ce mot, c'est-à-dire un ordre qui partage, qui émiette la force entre plusieurs êtres sociaux. Ce partage résulte automatiquement du fait qu'il y a plusieurs êtres ayant de la force matérielle, et aucun qui en ait assez pour annuler celle des autres. L'Etat est une société politique qui partage le pouvoir d'une manière beaucoup plus inégale. C'est pourquoi l'Etat est un ordre juridique, un ordre de contrainte au sens strict, un ordre garanti par des sanctions systématiquement organisées.

* * *

Nous savons déjà qu'il est difficile de définir les êtres participant à la société internationale et qu'il est encore plus difficile de mesurer l'importance, le degré de leur participation, car, nous l'avons vu, chaque être y participe différemment.

Avant d'essayer de trouver une solution ne fût-ce qu'approximative de ces deux problèmes, il faudra nous servir d'un exemple plus simple. Choisissons, au lieu de la société internationale, une autre société politique concrète: l'Etat suisse. Tâchons maintenant de répondre à ces deux questions:

1° Quels êtres participent à l'Etat suisse ?

2° A quel degré et à quel titre y participent-ils ?

Il est évident, d'après ce qui précède, que ce ne sont pas les « sujets » suisses qui devront être considérés comme participant à cet Etat. En effet les personnes ayant la nationalité suisse sont définies par un ordre juridique.

C'est l'ordre juridique suisse qui leur confère certains droits et qui les astreint à certains devoirs. Ces personnes ne participent pourtant pas toutes du point de vue sociologique à l'Etat suisse. Un fou ou un nouveau-né dont nous ne pouvons nullement vérifier l'existence, qui en tout cas n'ont pas, d'après la critique faite au chapitre II, d'existence sociale, peuvent pourtant être juridiquement des sujets suisses. Ces êtres ne sont pas sociaux, étant incapables de prendre une attitude sociale; comment donc pourraient-ils être les sujets d'un rapport social ? Ils peuvent évidemment être considérés comme des objets du savoir social d'autres êtres (au même titre que le Rhône, les ours de Berne ou le Cervin), mais on ne peut pas les considérer comme membres de la société politique que constitue l'Etat suisse.

Par contre il est impossible de limiter l'Etat suisse, du point de vue sociologique, seulement à des sujets de l'ordre juridique suisse. Pour que cette dernière proposition devienne compréhensible, quelques explications préalables sont nécessaires.

L'Etat suisse est juridiquement un ordre de normes sanctionnées. L'Etat suisse, c'est le droit suisse. Les personnes de nationalité suisse sont certains êtres à qui la Constitution et les lois — à qui le droit — confèrent quelques capacités spéciales. Les personnes qui d'après le droit suisse ont ces capacités sont des sujets suisses.

L'Etat suisse est sociologiquement un ensemble de relations sociales, donc un ensemble d'attitudes sociales. Comment définirons-nous la différence spécifique qui nous permet de passer du genre « attitude sociale » à l'espèce « attitude sociale appartenant à l'Etat suisse ». Est-ce que l'amitié entre B et C tous deux « sujets » suisses vivant en Suisse appartient à l'Etat suisse ? Est-ce que le lien social entre un professeur et un étudiant de l'Université de Bâle fait partie des relations sociales constituant l'Etat suisse ?

L'Etat suisse est une société politique, un ensemble de formes organisant le pouvoir. Tous les êtres sociaux qui entrent en un contact quelconque avec ces formes réalisent des rapports sociaux appartenant à l'Etat suisse. Ils participent à l'Etat suisse. Si l'on voulait garder la terminologie traditionnelle, ces êtres sont des membres de la société politique qui s'appelle Etat suisse. Qu'il s'agisse d'un bandit réfugié sur le territoire de la Confédération et emprisonné, ou du ministre des affaires étrangères d'une grande Puissance voisine, peu importe. Ces deux êtres, le bandit et le ministre,

participent à l'Etat suisse dans la mesure où ils sont obligés d'entrer en contact, ne serait-ce que pour s'y opposer, avec les formes organisant le pouvoir en Suisse. Mais quelles sont ces formes ?

L'efficacité de l'ordre juridique suisse est un fait. Il existe effectivement des organes édictant des normes et ayant la capacité de les sanctionner. Cela est possible parce que la force matérielle qui est immédiatement donnée (directement par la nature ou indirectement par la technique — qui ici s'identifie à la nature —) est partagée, et partagée d'une manière inégale: il y a certaines personnes, le président de la Confédération, le procureur général de Genève, les gendarmes du canton d'Argovie, qui ont plus de puissance que d'autres, qui n'ont pas seulement une compétence juridique, mais la force nécessaire pour exercer le pouvoir que leur confère la Constitution. Toutes les formes servant à la garantie du droit suisse sont les formes constituant l'Etat suisse du point de vue sociologique. Ainsi par exemple les règles de la morale chrétienne, dont la majeure partie est juridiquement inexistante pour le droit suisse, sont sociologiquement une des principales garanties de l'efficacité de ce droit, une des principales formes constituant l'Etat suisse sociologiquement. Comme toutes les formes sociales existent dans l'existence sociale — c'est-à-dire ne deviennent connaissables que du point de vue de l'être social — on peut considérer comme équivalentes les deux définitions que j'ai données de l'Etat suisse. La Suisse est sociologiquement soit un ensemble de rapports sociaux prenant en considération certaines formes, soit — plus simplement — un ensemble de formes sociales.

Je ne veux pas définir ces formes. Pour pouvoir le faire, un ouvrage spécial, une recherche très détaillée et très difficile, seraient nécessaires. La présente étude est consacrée à la détermination de quelques formes de la société internationale. Revenons donc à celle-ci.

Ce ne sont pas les « sujets » du droit des gens qui sont membres de la société internationale, comme ce ne sont pas les « sujets » du droit suisse qui sont membres de l'Etat suisse.

La société internationale est un ensemble de relations sociales, donc un ensemble d'attitudes sociales. Elle est une société politique, un ensemble de formes organisant le pouvoir. Tous les êtres sociaux qui ont un contact quelconque avec ces formes participent à la société internationale, sont membres de cette société. Qu'il s'agisse du lecteur d'un journal parisien

ayant le droit de vote ou du premier ministre d'une grande Puissance, peu importe. Quelles sont donc les formes valables dans le domaine international ?

L'efficacité du droit des gens appartient — comme l'efficacité du droit suisse — à l'ordre des faits. Mais aujourd'hui cette efficacité est presque inexistante. Il serait par conséquent peu utile de la choisir comme élément de définition. Si nous définissons les formes internationales comme les formes politiques garantissant l'efficacité du droit des gens, nous risquerions — sans commettre d'erreur logique — de chercher les raisons de l'efficacité d'un ensemble de normes inefficaces. Il sera donc plus prudent de choisir un autre critère.

Nous avons dit que la société internationale est une société politique. En quoi diffère-t-elle de la société politique appelée Etat, de l'Etat français par exemple ?

Nous avons défini la société politique comme un ensemble de formes organisant le pouvoir. Je n'ai pas l'intention d'expliquer cette dernière notion. Une telle explication demanderait une étude spéciale. Je dois pourtant (sans vouloir donner par là une description définitive de ce qu'est le pouvoir) essayer de clarifier un peu les concepts, de séparer certains éléments, d'en rattacher d'autres.

* * *

Les formes organisant, constituant l'Etat français, ne valent pas nécessairement uniquement en France. Ainsi certaines formes morales se trouvant à la base de l'Etat français valent également dans la majorité des pays civilisés. Mais il existe certaines formes spécifiquement françaises, par exemple celles garantissant concrètement le pouvoir d'un certain homme d'Etat. En soi les formes sociales ne sont donc ni spécifiquement internationales, ni spécifiquement étatiques: ainsi la morale chrétienne est sociologiquement parlant une forme garantissant à la fois l'ordre international et un grand nombre d'ordres étatiques.

La société internationale n'est d'ailleurs qu'une construction de l'esprit groupant arbitrairement un certain nombre de relations sociales selon un principe qui est possible, mais non nécessaire. Certains rapports sociaux

appartenant à la société internationale peuvent être groupés d'une manière différente et appartenir à l'Etat français, au parti national-socialiste ou à l'Eglise catholique.

La réalité ne connaît ni société internationale, ni Etat français, ni parti national-socialiste. Ce qui existe, ce sont uniquement des rapports sociaux, plus exactement des attitudes sociales ayant quelques traits communs. Si une attitude sociale X est composée des éléments a, b, c, d, une attitude Y des éléments a, d, e, f, g, une attitude Z des éléments a, g, h, nous pourrions grouper sous un même concept que nous appellerions N ces trois attitudes, si nous choisissions comme base l'élément a, commun à toutes les attitudes précitées. Si au lieu de prendre a comme base nous choisissions d nous ne pourrions grouper sous M que les attitudes X et Y, tandis que si nous prenions g comme base, le concept P ne comprendrait que les attitudes Y et Z. Les constructions N, M, P peuvent être utiles pour comprendre la réalité $(X + Y + Z)$ mais ne sont aucunement identiques à celle-ci.

Toutes les attitudes sociales ont nécessairement quelque chose de commun (puisqu'elles sont toutes sociales). Nous constatons pourtant empiriquement qu'en dehors des conditions de la socialité il existe un autre élément commun à presque toutes les attitudes sociales. C'est celui du pouvoir. La majorité des attitudes sociales peuvent être envisagées de ce point de vue, mais on n'a pas toujours intérêt à le faire, parce que l'élément du pouvoir peut être, nous l'avons vu, important pour les unes et presque insignifiant pour les autres.

« Pouvoir » signifie sociologiquement réglementer effectivement l'attitude d'un autre. Celui qui *peut* socialement peut d'habitude à cause de certaines formes qui lui confèrent le pouvoir. En tout cas il ne peut qu'à certaines conditions. On ne peut pas même assassiner « librement ». Pour que l'assassinat soit un acte social, il faut que l'assassin se soumette à une certaine réalité et prenne en considération certaines formes. (Il est vrai qu'il y a rarement des formes permettant l'assassinat, mais l'assassin est un être social seulement si, en agissant, il a conscience des formes défendant le meurtre.)

Nous appelons société politique soit l'ensemble des relations sociales de ceux qui réglementent effectivement l'attitude « des autres », soit l'ensemble des formes organisant le pouvoir. Nous ne prenons pourtant d'habitude

comme exemple de rapports appartenant à la société politique que *certaines* sociétés politiques, et particulièrement l'Etat.

Entre les Etats il y a des rapports réglementés, basés sur une réalité sociale, sur des formes sociales communes. Il y a certains Etats (en réalité certains hommes les représentant) qui peuvent plus sur les autres Etats que ces autres sur eux. Mais il y a aussi certaines réglementations que n'importe quel Etat peut effectivement édicter contre les autres. Tout cela est possible parce qu'il existe une société internationale, plus exactement parce qu'il y a des formes effectives réglementant les rapports internationaux, en dernière analyse parce que les rapports interétatiques sont sociaux et par conséquent fondés sur des formes.

Essayons maintenant de répondre plus concrètement aux questions suivantes:

1° Quels êtres participent à la société internationale ?

2° A quel degré et à quel titre y participent-ils ?

Sont membres de la société internationale tous les êtres sociaux qui ont du pouvoir international, c'est-à-dire qui réglementent effectivement l'attitude des représentants des différents Etats et qui, par conséquent, réglementent les rapports interétatiques. Les êtres sociaux participent à la société internationale pour autant qu'ils jouissent d'un certain pouvoir international; ils y participent donc à différents degrés.

Remarquons pourtant que les membres d'un Etat quelconque, de l'Etat français par exemple (c'est-à-dire les personnes réglementant effectivement l'attitude du gouvernement français), s'identifient très souvent avec les membres de la société internationale. En effet, sur le plan sociologique, les gouvernements britannique ou allemand participent aussi à l'Etat français. Le pouvoir en France est inconcevable sans les pouvoirs étrangers. Et les pouvoirs étrangers déterminent en partie le pouvoir français, comme le pouvoir français les détermine eux-mêmes.

Il peut exister des sociétés internationales auxquelles ne participent qu'un petit nombre d'individus. La société internationale du XVI^e siècle par exemple était une société entre peu d'êtres sociaux. Aujourd'hui, à cause de la démocratisation du pouvoir étatique — même dans les Etats totalitaires —, le nombre des membres de la société internationale a augmenté, surtout celui des membres ayant individuellement peu de pouvoir. Une des raisons de l'anarchie actuelle est que les masses ont plus de force que les individus. Nous verrons plus loin le sens exact de cet aphorisme banal. Pour le moment il suffira de remarquer qu'il y a des êtres sociaux participant à la société internationale uniquement parce qu'ils font partie de la masse. En réalité ces êtres ne peuvent individuellement rien changer dans le domaine international. Ils ont trop peu de pouvoir. Ceux qui peuvent en définitive, ce sont ceux qui mènent les masses et non ceux qui les constituent.

* * *

III. Les formes comme limites de l'action internationale.

Le fait de la société internationale limite la politique extérieure de chaque Etat. On ne peut agir internationalement sans reconnaître une certaine réalité: le monde extérieur social et les formes internationalement valables.

Les formes de la société internationale valent dans un domaine beaucoup plus vaste que la majorité des autres formes. L'ordre international est beaucoup moins stable que l'ordre interne, les prévisions y sont plus difficiles, parce qu'un grand nombre de facteurs y déterminent les moindres changements. C'est pourquoi des forces plus ou moins anonymes: l'opinion publique, la morale positive, la peur de l'anarchie — qui est aussi une force — etc., y jouent un rôle important malgré l'apparence (et malgré ce qu'en disent les théoriciens simplificateurs qui voient partout des crimes, des intérêts bourgeois ou des mouvements ouvriers).

La grande étendue du domaine de validité des formes internationalement valables garantit en un sens leur efficacité: le risque de l'anarchie est plus grand, mais en revanche la preuve fondée sur les tiers, exposée au chapitre III, l'évidence spécifiquement sociale acquièrent une signification particulière.

Le gouvernement concret qui doit prendre des décisions politiques suit, dans la majorité des cas, la voie normale des formes valables parce qu'il a peur du désordre complet et parce que la masse anonyme des tiers l'y contraint. Dans tous les cas le gouvernement doit considérer l'existence

des formes sociales, même s'il veut violer l'ordre qu'elles établissent. Le manque de précision diminue, il est vrai, l'efficacité réelle de cette dernière constatation. Le manque de contenu évident — socialement évident — des formes affaiblit cette efficacité de principe et dans des périodes troublées l'annule complètement.

Pour agir socialement on a besoin de formes, besoin de formes quelconques. Le formalisme est une condition nécessaire de l'action sociale. Les gouvernements lorsqu'ils violent les formes communes sont obligés d'en créer d'autres.

Un gouvernement concret — même lorsqu'il se décide à faire la guerre — doit prendre en considération, connaître les formes valables, et il sait que son adversaire devra les connaître également; il calcule donc son action sur un minimum de données socialement objectives qui lui sont communes avec son adversaire. On ne peut faire la guerre à quelqu'un qu'en se heurtant à lui et par conséquent en se plaçant sur le même plan: d'abord et surtout sur le même plan « extérieur », dans le même espace social; ensuite en usant d'un minimum de formes: si cette dernière condition n'est pas remplie, il ne s'agit plus d'une guerre mais d'une chasse.

Un gouvernement européen qui entreprend une conquête coloniale « connaît » nécessairement une réalité extérieure commune avec son ennemi, réalité qui lui impose une certaine attitude, plus exactement, qui exclut certaines possibilités tactiques. Le gouvernement européen peut poursuivre les primitifs comme on poursuit un gibier. Mais cela est peu vraisemblable. Non seulement à cause du minimum de formes valables entre lui et le peuple qu'il veut conquérir, mais surtout à cause des formes valables en Europe qui lui imposent une certaine attitude envers les primitifs [6].

Dans le cas d'une guerre entre Etats européens il y a un minimum de respect mutuel, je veux dire de règles de jeu que l'on observe, même s'il s'agit d'une guerre totale [7].

Les formes internationales sont les données communes sur lesquelles

[6] La règle du droit des gens par exemple qui oblige à traiter les primitifs avec une certaine humanité ou la règle morale correspondante et qui agit souvent directement sur les belligérants.

[7] Nous entreprendrons une étude sociologique de la guerre dans la troisième partie de ce livre.

on peut calculer l'attitude de l'adversaire, sur lesquelles on calcule généralement sa propre attitude parce qu'on a peur du désordre complet. Un politicien peut tout faire sauf ne pas prendre les formes sociales en considération. Il peut, je le répète encore, s'opposer à elles, mais il doit, pour les anéantir, les connaître préalablement. Cette connaissance seule suffit pour établir un minimum d'ordre. Elle impose la nécessité d'un ordre quelconque. D'un langage quelconque, si l'on veut. Cela suppose automatiquement un *pactum servandum*. Il ne s'agit naturellement pas encore d'un principe juridique, mais d'une nécessité sociale qui nous oblige à ne mentir que dans un langage commun et selon certaines règles. Sans cela il ne s'agit pas de mensonge, mais d'un monologue; il ne s'agit pas d'un rapport social avec un être social, mais tout au plus d'un rapport social avec un objet non humain, plus exactement non social, du savoir social.

Le gouvernement doit essayer d'établir dans la pire des guerres — malgré cette guerre — un ordre. La guerre tend toujours à avoir un but. On ne fait la guerre qu'à certaines conditions et pour certaines raisons. Voilà déjà le premier germe du droit des gens. Une véritable chasse aux primitifs organisée par des Européens n'est pas exclue *a priori*, parce que les primitifs ne participent pas à la société internationale, à notre société internationale. On peut presque se servir de ces peuples comme de troupeaux. Et ceci non seulement en les « exploitant » — car on peut aussi exploiter des hommes, des êtres sociaux — mais en usant d'eux d'une manière spéciale: sans considérer leurs réactions possibles autrement que comme des réactions « physiques », que comme la réaction d'un animal que l'on bat. Il est évident que même lorsqu'on en use ainsi, on garde, à cause du formalisme (qui régit tous les actes sociaux et détermine même dans certaines conditions notre attitude envers une table [8]), une certaine règle de conduite: on ne fait usage des objets non sociaux du savoir social (des tables, des chemins de fer, éventuellement des primitifs) qu'après avoir considéré les formes valables dans la société où l'on existe.

On doit toujours essayer de se représenter concrètement l'attitude sociale des principaux détenteurs du pouvoir international. Le ministre des affaires étrangères d'une grande Puissance ne peut pas agir sans

[8] Cf. chapitre II, p. 74.

respecter un langage commun. Ce qui ne veut naturellement pas dire qu'il ne puisse pas user ou abuser de lui comme il veut, comme il peut. Les formes internationales valent non seulement en dehors de lui, mais aussi dans le fond même de son être social. La morale positive — même si ce ministre veut s'y opposer — existe réellement en lui et le force à compter avec elle.

On a besoin de pouvoir calculer dans une certaine mesure l'attitude d'autrui, et on a besoin soi-même d'un minimum de principes pour en déduire sa propre action sociale. La société n'existe pas dans le vide ou simplement dans des monologues simultanés mais parallèles; société signifie rencontre, et ce que l'on nomme société internationale, ce sont les formes internationales réalisant l'ordre, permettant aux Etats la rencontre et déterminant même les limites de leur désordre. Le désordre social est toujours issu d'un ordre et aboutit nécessairement à un ordre. Il existe au sein même de l'ordre; sans cela, la société se désagrègerait en nature.

La politique extérieure est un ensemble d'actions sociales qui ne sont possibles que s'il y a un minimum de langage respecté.

On doit se demander en quoi consiste exactement ce langage. Nous ne pourrons répondre que plus tard à cette question.

* * *

Nous avons donc vu que la société internationale est une notion assez vague et, si je puis ainsi dire, mobile. Mais tous les types de relations sociales (toutes ces constructions théoriques qu'il ne faut pas prendre pour des réalités) le sont nécessairement. On pourrait en effet parler de rapports internationaux entre deux tribus primitives comme nous parlons de rapports internationaux entre l'Allemagne et la France. Nous pourrons même comparer souvent notre société internationale à celle des primitifs. Cette comparaison servira à comprendre beaucoup de relations entre les Etats modernes. L'objet du présent livre n'est pas la société internationale chez les primitifs ou chez les Européens mais la société internationale tout court. Cela ne nous empêche pas de constater qu'il est impossible de parler abstraitement d'une société internationale. Nous pourrons en principe définir les conditions de la société internationale, mais seulement après les avoir recherchées dans les différentes sociétés historiquement données. Si pour le théoricien il existe des conditions de la société internationale, s'il y a pour lui une notion de la société internationale tout court, il n'existe effectivement que des sociétés internationales historiques: la société entre les Egyptiens et les Hittites, entre les différentes villes grecques, entre les Etats chrétiens du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, etc.

Au XVIII^e^ siècle il y avait entre les Etats européens un lien étroit que nous essayerons de décrire plus loin. Ces Etats constituaient une société internationale fermée et homogène. Ils avaient pourtant des relations avec l'Empire ottoman. Il existait malgré tout une société, un lien qui était même réciproque entre les gouvernements européens et la Sublime Porte. En effet, l'Europe ne regardait pas l'Empire ottoman comme une région occupée par des primitifs. Cette société entre les Européens et les Turcs était aussi une société internationale.

Aujourd'hui même, il existe des Etats qui constituent un cercle en principe homogène. Les Etats de l'Amérique du Sud, et même les Etats américains en général, constituent une société internationale plus intime que la grande société internationale de tous les Etats qui sont soi-disant de culture occidentale.

Au chapitre VII nous verrons quelle est la différence fondamentale entre les rapports internationaux des Etats européens du XVIII^e^ siècle et les rapports qui existent, par exemple, entre la France et la Chine d'aujourd'hui.

CHAPITRE V

LE DROIT DES GENS

I. Critique de la théorie du droit des gens à la lumière de la « théorie pure ».
   A. Validité et efficacité du droit des gens.
   B. La théorie du double aspect.
   C. Limites de la théorie du droit des gens.
II. Les fondements du droit des gens.
III. L'efficacité du droit des gens et le formalisme.
IV. Digression sur la théorie hégélienne du droit étatique extérieur.

I. Critique de la théorie du droit des gens à la lumière de la « théorie pure ».

De toutes les théories du droit, seule la *théorie pure* de Hans Kelsen a su tenir compte de la structure interne, de la nature normative de son objet. La plupart des autres doctrines ne servent en réalité qu'à des buts politiques. Elles se proposent de justifier un certain état de fait ou de légitimer le vœu d'un changement. C'est surtout dans le domaine du droit international, et pour des raisons que nous aurons plus loin l'occasion d'examiner, que ces « théories » exercèrent la plus malfaisante influence. En revanche, si les théoriciens du droit interne ignorent quelquefois le fondement théorique, les conditions méthodologiques qui rendent possible leur science, ils se livrent du moins à un travail pénible et fructueux. N'oublions pas que dans le domaine des sciences naturelles on peut remarquer quelque chose d'analogue: il y a, en effet, peu de physiciens, de biologistes, de

chimistes s'intéressant aux questions générales de méthode; et pourtant, il y a beaucoup de savants qui travaillent au progrès véritable de la science sans que leur ignorance philosophique nuise à la pureté de leur théorie. Ils appliquent les principes de la raison pure, pour ainsi dire, sans le savoir.

La plupart des juristes du droit international discutent beaucoup plus les questions de méthode et consacrent la plus grande partie de leurs ouvrages à exposer des « théories » idéologiques. Cela vient sans doute du fait que l'objet réel de leur recherche ne leur fournit pas suffisamment de matière pour leur permettre d'écrire un livre ayant l'apparence d'un système de droit [1]. Il est presque inutile de remarquer que parmi les juristes du droit international il y en a pourtant un certain nombre qui se livrent à l'étude spéciale et patiente de faits concrets, de questions dites de détails, mais qui seules ont quelque importance. Ces juristes, comme ceux du droit interne, font œuvre utile.

Quoi qu'il en soit, même ceux qui, parmi les maîtres du droit international, ne s'adonnent pas au jeu facile des « théories », ne sont que très rarement conscients de la signification exacte de leur œuvre et de la nature de leur objet. (Quant à la majorité des « philosophes » du droit, mieux vaut n'en pas parler) [2].

Avant d'examiner les formes sociales sur lesquelles repose le droit des gens, il faut s'en faire une notion claire, objective et conforme à sa structure technique. Dans ce but, nous examinerons le droit international selon les principes de la *théorie pure*. Je voudrais seulement signaler dès à présent que les conclusions auxquelles nous arriverons seront différentes de celles auxquelles arrive Kelsen. Elles me paraissent pourtant être les ultimes conséquences de sa propre méthode. Je me propose en réalité de critiquer

[1] L'objet du droit international est tellement incertain, tellement inexistant, qu'il a été possible à Jean SPIROPOULOS (*Théorie générale du droit international*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1930) de défendre par une argumentation extrêmement intéressante une thèse qui pour tout autre domaine du droit serait indéfendable. Selon SPIROPOULOS, le droit des gens serait en réalité posé par les juristes. Je crois également que la majorité des règles du « droit » international superétatique n'ont vraiment aucun autre fondement, mais, à cause de cela aussi, aucune efficacité.

[2] Toute cette critique des « théories » du droit international peut paraître superficielle; elle sera expressément justifiée plus loin.

selon les principes généraux de la *théorie pure* [3] la théorie kelsenienne du droit international [4]. Il sera quelquefois nécessaire d'élargir les notions de la théorie pure et de les appliquer rigoureusement au droit des gens.

Dans ce chapitre — pour autant que nous étudions le droit des gens d'un point de vue immanent, c'est-à-dire d'un point de vue juridique — nous avons admis comme base de discussion la *théorie pure* de Hans Kelsen. En revanche, les méthodes sociologiques, surtout la *critique idéologique*, qu'emploie Kelsen pour saisir le droit en tant que réalité sociale, sont, sur le plan où nous situons notre recherche, inutilisables [5].

Contrairement à ce que croit l'école positive de Vienne, on ne peut comprendre le droit en tant que tel, ni par une critique idéologique (fondée sur la méthode des sciences naturelles), ni par une théorie normative (expliquant la technique du juriste et rien d'autre).

Le droit positif est avant tout un ensemble de *formes sociales*, qui ne peuvent être connues autrement que selon les principes méthodologiques posés dans l'introduction.

Dans ce chapitre il s'agit principalement d'obtenir une notion claire de la technique purement, strictement, exclusivement juridique du droit des gens, et de voir sous quelles conditions on peut envisager les relations

[3] Le Dr Rudolf Aladár MÉTALL a rédigé des bibliographies très complètes des œuvres de Hans KELSEN. Cf. la liste bibliographique à la fin de la *Reine Rechtslehre* de KELSEN (*Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik* chez Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1934, p. 155 et ss.) et *Chronologisches Verzeichnis der Schriften Hans Kelsens*. Revue internationale de la théorie du droit, 1938, p. 217 et ss.

[4] Cf. surtout Hans KELSEN, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre* chez J. C. B. Mohr, Tübingen, 1920; *Théorie générale du droit international public. Problèmes choisis*. Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye, 42, 1932, IV, p. 116 et ss.; *Les rapports de système entre le droit interne et le droit international public*. Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye, 14, 1926, IV, p. 231 et ss.

[5] Remarquons d'ailleurs que le concept même d'idéologie est peu clair chez KELSEN (aussi bien que chez tous les autres sociologues influencés, directement ou indirectement, par le marxisme) et, comme le fait justement remarquer Hans MAYER, contradictoire en soi et indéfinissable objectivement. (*Das Ideologieproblem und die Reine Rechtslehre*, Revue internationale de la théorie du droit, 1937, p. 22 et ss.) Cf. sur les limites et le sens de l'idéologie la magnifique étude de Max WEBER, *Die « Objektivität » sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, p. 146 et ss.

internationales en juriste. Nous chercherons plus loin ce qu'est le droit des gens en tant que réalité sociale, en tant qu'objet d'une sociologie pure.

* * *

A. Validité et efficacité du droit des gens.

Le droit international est, comme tout autre droit, un système de règles, de normes. Il peut par conséquent être envisagé de deux points de vue:

1° du point de vue de sa structure logique, de sa validité;
2° du point de vue de ses rapports avec la réalité, de son efficacité.

Dans le premier cas il s'agit d'ordonner systématiquement les normes constituant ce droit, de définir les liens logiques qui existent entre elles. On devra montrer comment les unes reposent sur les autres, valent en vertu des autres. Un système de normes devient logiquement possible après l'acceptation d'une première norme qui, elle, n'a aucune raison de validité. C'est la norme fondamentale. Par cette méthode strictement juridique, par cette *théorie pure du droit* définie par Hans Kelsen [6], nous n'apprenons rien sur les rapports éventuels existant entre le système des normes et la réalité sociale. Il faut définitivement séparer le problème de la validité (que l'on doit résoudre suivant une méthode purement juridique) de celui de l'efficacité (qui est d'ordre sociologique). Le juriste ne peut pas nous renseigner sur la réalité. Il nous parle de liens logiques existant entre des normes [7].

[6] Cf. les bibliographies citées dans la note 2. A la fin de la *Reine Rechtslehre* on trouve également une longue liste des auteurs qui sont influencés par la *théorie pure du droit* ou qui l'ont discutée. Cf. surtout les ouvrages de Adolf Merkl et particulièrement *Die Lehre von der Rechtskraft entwickelt aus dem Rechtsbegriff* chez F. Deuticke Leipzig und Wien, 1923.

[7] Kelsen considère l'efficacité comme une condition de validité; ce qui nuit à la pureté du système. La validité d'une norme ne peut reposer que sur une autre norme, c'est Kelsen lui-même qui l'a montré. D'autre part, il serait impossible de maintenir l'unité du système si certaines normes, qui seraient en principe valables parce qu'elles découlent de la norme fondamentale, ne valaient pas à cause de leur manque d'efficacité

Le problème de l'efficacité d'une norme ou d'un système de normes (éventuellement d'un ordre de droit) ne peut être résolu que par la constatation d'un état de fait, par un calcul basé sur des faits historiques. Il s'agit de savoir si une norme concrète est effectivement suivie, si la relation qu'elle établit entre les faits-conditions et les faits-conséquences correspond à la réalité dans la majorité des cas. La norme juridique suivante: « si un individu vole une certaine somme, il doit rester six mois en prison », possède une certaine efficacité si dans la majorité des cas où le fait-condition (le vol) est donné, la conséquence prescrite (la sanction) se réalise. La même norme est valable par rapport à un système de normes, si elle en fait logiquement partie, si elle se fonde sur la norme fondamentale de ce système. La règle précitée sera valable par rapport au système du droit suisse, si elle se base en dernier ressort sur la norme fondamentale de cet ordre juridique: la norme instituant la Constitution.

Hans Kelsen a déjà démontré ce qui précède [8]. Je n'ai donc pas besoin d'insister davantage.

Le droit international, comme tout ordre normatif, doit donc être envisagé de deux points de vue:

1. Du point de vue de sa validité, des liens logiques existant entre ses normes et instituant la hiérarchie du système, il apparaît (c'est le cas pour la structure interne de tout ordre normatif) comme l'ensemble des conséquences de l'acceptation de certains axiomes. Il n'a en soi — du point de

[8] Cf. surtout *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*, 2e éd., chez J. C. B. Mohr, Tübingen, 1923; *Allgemeine Staatslehre*, chez Julius Springer, Berlin, 1925; *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, chez F. Deuticke, Leipzig und Wien, 1934. Parmi les innombrables études consacrées par Kelsen au problème méthodologique on consultera surtout *Naturrecht und positives Recht. Eine Untersuchung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts, 2, 1927-1928, p. 71 et ss.; *Die Idee des Naturrechts* Zeitschrift für öffentliches Recht, 7, 1927, p. 221 et ss., *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Philosophische Vorträge, publiés par la Kant-Gesellschaft, 31, Charlottenburg, 1928; *Juristischer Formalismus und reine Rechtslehre*, Juristische Wochenschrift, 58, 1929, p. 1723 et ss.; *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, 2e éd., chez C. L. Hirschfeld, Leipzig, 1923; *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses zwischen Staat und Recht*, 2e éd., chez J. C. B. Mohr, Tübingen 1928.

vue juridique, immanent — aucun rapport avec la réalité. Il est impossible d'établir un lien logique entre la sphère normative et la sphère réelle, entre le « Sollen » et le « Sein ». Il ne s'agit pas d'une impossibilité de fait, mais d'une impossibilité qui est absolue parce qu'elle est logique.

2. Du point de vue sociologique, le « droit international » peut être réel ou irréel, existant ou inexistant, plus exactement efficace ou inefficace.

Nous appelons ordre juridique un ordre de normes liant à certains faits-conditions des sanctions et présentant une certaine efficacité. (Le degré de l'efficacité ne peut pas être exactement défini.) On peut examiner, du point de vue de sa validité, n'importe quel système de normes, même un système imaginaire: on peut, en partant de n'importe quelle norme fondamentale, construire un jeu fondé, comme tous les jeux, sur des règles, et calculer les rapports de validité possibles entre les normes dérivées. Une telle occupation ne présente pourtant pas d'intérêt. Il faut choisir une norme fondamentale efficace pour pouvoir ensuite la faire servir à une interprétation approximative de la réalité.

L'efficacité du droit des gens est aujourd'hui tellement insignifiante, qu'on pourrait refuser avec raison de considérer le système du « droit » international comme un ordre juridique. Il est pourtant indéniable qu'un grand nombre des règles de ce « droit » possédaient jadis une certaine efficacité. Pour quelles raisons l'ont-elles perdue ? Quelles étaient les garanties qui maintenaient en vigueur le droit international, et pourquoi se sont-elles affaiblies ?

L'efficacité de l'ordre juridique interne est garantie par des sanctions juridiquement organisées (la peine et l'exécution forcée). Il serait pourtant faux de croire que les mesures de police soient les seules garanties de l'efficacité du droit interne. Il y en a bien d'autres et qui parfois sont plus importantes, qui influencent directement l'individu, souvent même inconsciemment. D'habitude les règles de droit correspondent à celles de la morale positive qui, par conséquent, les garantit. La religion, elle aussi, peut servir au maintien de l'ordre.

L'efficacité du droit des gens est juridiquement garantie par des sanctions spécifiques: la guerre et les représailles. La décentralisation complète qui caractérise le droit international général fait que l'exécution de ses sanctions

est confiée à la partie demanderesse, à l'Etat lui-même qui est lésé dans son droit. On a plusieurs fois relevé le caractère primitif de cette procédure d'exécution. On devrait pourtant se demander pourquoi, malgré cette organisation défectueuse, certaines règles du droit international conservèrent pendant des siècles une efficacité indéniable. Il serait trop facile d'expliquer tous les événements internationaux par la loi du plus fort, comme le font d'habitude les « positivistes » héritiers de la tradition du XIX^e siècle. Ce positivisme n'a rien expliqué par cette loi. Le pouvoir est extrêmement difficile à saisir: qu'on le regarde comme un phénomène pour définir ses « causes », comme un moyen pour un but, ou qu'enfin, en transcendant sa phénoménalité psychologique et biologique, on pose le problème de l'existence du fort — bref, dans tous les cas, l'explication positiviste est insuffisante. Il ne s'agit d'ailleurs en réalité aucunement de science positive, mais d'une idéologie qui exploite la science. Expliquer la vie internationale par la loi du plus fort, sans préciser en quoi consiste positivement cette force, est une tâche facile, mais ingrate. On n'apprend rien par une telle explication: si cette loi veut simplement dire que ceux qui ne peuvent pas se protéger seront opprimés et serviront nécessairement les intérêts des autres, elle est tautologique et par conséquent évidente, mais en même temps insignifiante; si la loi du plus fort signifie « lutte éternelle », elle exprime un aphorisme qui a du sens, mais qui est banal et qui en tout cas n'explique rien. Dans les deux cas cette « loi » des « positivistes » rappelle l'explication traditionnelle de la réalité physique par les « forces naturelles ». La pesanteur s'explique « positivement » par l'existence d'une « force naturelle » d'attraction, d'une force magnétique, comme jadis le feu fut « expliqué » par le phlogistique, et tout finit par un jeu de mots. Ainsi le droit international s'explique parce qu'il y a derrière lui une force qui l'institue et qui en est la cause. Mais tout ceci est évidemment trop simple. Dire que le droit devient efficace par une force quelconque, cela ne constitue pas une explication, cela n'apporte pas un jugement synthétique, mais un jugement analytique, une tautologie, qui signifie simplement que le droit, c'est-à-dire un ordre sanctionné et efficace, possède une certaine efficacité, et rien d'autre. Mais c'est justement cette efficacité tellement complexe que nous devons expliquer, c'est justement la notion du fort qu'il faut analyser et comprendre. De même en physique; dire de la pesanteur qu'elle

est due à une force magnétique, c'est nommer la pesanteur, ce n'est pas encore l'expliquer.

Nous devrons donc nous occuper du problème de l'efficacité du droit des gens, du problème des forces qui garantissent ce droit, si l'on veut.

Il va de soi qu'en affirmant l'efficacité de certaines règles du droit des gens, je ne parle pas d'une efficacité absolue, mais bien au contraire d'une efficacité extrêmement faible et, si je puis dire, fragile, existant toujours provisoirement et toujours à certaines conditions continuellement variables. De nos jours, par exemple, plusieurs de ces conditions ne sont pas remplies; mais nous ne devons pas croire à cause de cela qu'en général un examen théorique de la force internationale soit inutile ou même impossible. Le droit de la guerre pendant le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècle était indiscutablement efficace. C'est pourtant en cas de guerre que l'efficacité du droit des gens devient le plus problématique. (Parce qu'il n'y a pas de sanctions autres que la guerre [9].)

Pour pouvoir expliquer l'efficacité du droit des gens, un examen préalable du point de vue de sa validité est nécessaire. Il faut d'abord savoir en quoi consiste exactement ce droit, quelle est la procédure qu'il institue, quelles sont les possibilités juridiques qu'il donne, pour pouvoir ensuite répondre à la question concrète de l'efficacité de ses normes.

La théorie du droit international, qui, pendant le XIX^e^ siècle, était généralement « positiviste », a en réalité subi plus profondément que la théorie de toutes les autres parties du droit l'influence du droit naturel. Elle ne se contentait pas d'affirmer la réalité historique, mais attachait une valeur au simple fait de l'efficacité. Le XIX^e^ siècle magnifiait la « réalité » en la changeant pour des raisons idéologiques en valeur, mais il ne l'expliquait pas. La théorie du droit — et particulièrement celle du droit des gens — croyait pouvoir affirmer que le droit « positif » *doit* être suivi (à ce « doit », elle donnait toujours un sens moral que ne possède pas en soi le devoir, le « Sollen » juridique). Bref le « positivisme » n'était, comme nous essayerons de le montrer plus loin, qu'une théorie de droit naturel qui tirait par un

[9] Je fais ici abstraction des représailles parce qu'elles ne constituent pas une sanction importante, même en cas de guerre.

sophisme évident la validité absolue des normes juridiques de leur efficacité nécessairement relative et historiquement conditionnée.

Il n'est pas étonnant qu'une telle théorie n'ait pas été capable de résoudre le problème de la structure interne du droit des gens. Nous allons voir en effet, par l'analyse immanente du système du droit des gens qui va suivre, qu'un grand nombre de possibilités juridiques resta inconnu des théoriciens « positivistes ». Nous verrons qu'en réalité le droit international permet beaucoup plus d'attitudes que ne l'a cru la théorie traditionnelle. C'est seulement après l'analyse de la structure interne du droit international que nous aurons la possibilité de poser correctement le problème de son efficacité.

* * *

B. La théorie du double aspect.

Nous avons déjà remarqué que l'exécution des sanctions prévues par le droit international général est confiée à l'Etat demandeur. Ce défaut technique du droit des gens n'est pas le seul: chaque Etat est non seulement compétent pour entreprendre lui-même la protection de ses droits, mais aussi pour constater les faits-conditions entraînant les conséquences juridiques prévues par les normes.

Toute règle de droit rattache à un certain fait-condition une certaine conséquence juridique. Si le fait *a* est donné, le fait *b* doit suivre. Si un Etat viole la liberté des mers, les autres Etats doivent (ou peuvent) entreprendre contre lui une guerre ou des représailles. En droit international général, chaque Etat est compétent pour constater le fait *a* (par exemple le fait de la violation de la liberté des mers) qui est la condition nécessaire sans laquelle il n'y a pas de conséquences juridiques, de sanctions.

On peut analyser cette constatation:

1° constatation du fait matériel (par exemple du fait historique suivant: un bateau de guerre de l'Etat A force un bateau de commerce naviguant en pleine mer sous le pavillon de l'Etat B à changer d'itinéraire et à livrer sa marchandise);

2° qualification du fait (par exemple du fait historique précité comme d'un fait-condition de la norme juridique instituant la liberté des

mers, qualification de ce fait historique comme violation de la liberté des mers. Il s'agit de constater la coïncidence des faits historiques avec les conditions prescrites par la norme. C'est par cette qualification qu'un fait historique devient un fait-condition, existant pour le droit).

Il faut remarquer que la constatation du fait et sa qualification supposent l'existence préalable d'une règle de droit concrète, en vertu de laquelle le fait constaté entraîne des conséquences juridiques. En droit il n'y a pas de faits historiques évidents, mais seulement des faits constatés par un organe compétent, par une instance. En droit international chaque Etat a lui-même la compétence de constater les faits-conditions qui entraînent les conséquences juridiques. On peut en conclure que chaque Etat a la faculté de refuser librement la constatation de tout fait, ou de le qualifier comme bon lui semble, sans qu'il existe aucune possibilité juridique de contrôle. Il n'appartient pas seulement à chaque Etat de constater et de qualifier les faits, mais aussi de constater l'existence et le contenu exact des normes du droit international auxquelles il fait appel.

La théorie traditionnelle n'insiste pas sur les conséquences absurdes auxquelles nous mène ce défaut technique du droit international. Cette théorie part, consciemment ou inconsciemment, du postulat qu'il y a en droit des faits évidents. Hans Kelsen a démontré que seuls des faits constatés par l'instance compétente ont une importance juridique. En droit pénal, ce n'est pas le fait historique du meurtre qui entraîne des conséquences juridiques, mais la constatation et la qualification de ce fait par le juge. Il est possible que le « fait » constaté par le juge ne soit pas historiquement réel; ceci n'empêche pourtant pas l'existence du meurtre en droit: du point de vue juridique on n'est pas assassin parce qu'on a effectivement tué, mais parce que l'on a été condamné pour avoir tué. En droit international, où il n'y a pas d'organe central, d'instance autre que les parties, le problème de la constatation des faits prend une très grande importance. Là aussi les sanctions ne suivent pas un fait historique, mais un fait constaté par l'instance compétente (par chaque Etat). Chaque Etat peut affirmer comme fait-condition tout ce qu'il veut — même des faits historiquement irréels —, et produire par là des conséquences juridiques, comme le juge — en droit

interne — peut prendre pour « fait » même ce qui ne l'est pas en réalité. En droit ce n'est pas la réalité qui entraîne automatiquement les sanctions, mais l'interprétation de cette réalité par l'organe compétent. S'il s'agit d'un organe de dernière instance (en droit interne par exemple d'une Cour suprême, en droit international de chaque Etat), l'interprétation juridique de la réalité est définitive. Aucun contrôle juridique n'est possible.

En droit interne la centralisation du pouvoir — le fait qu'en dernier lieu il n'y a qu'une seule instance (la dernière) qui interprète définitivement la réalité — rend possible un ordre juridique cohérent, institue un ordre juridique unique [10]. En droit interne, on considère comme faits-conditions ceux qui sont qualifiés comme tels par les organes compétents. Grâce à la hiérarchie de ces organes, la décision d'un seul importe. De sorte qu'il est en principe impossible qu'un fait donné soit caractérisé comme fait-condition par un certain nombre d'organes, alors qu'il ne l'est pas par d'autres. Au contraire, en droit international où tous les Etats sont des instances du même degré, sans qu'il existe un organe central quelconque, un fait historique concret peut être constaté et qualifié par la Grèce comme violation de la liberté des mers, tandis que la France refuse de le constater et que la Grande-Bretagne le constate mais le qualifie autrement. Dans ce cas, le fait historique précité entraîne du point de vue de l'une des instances compétente (de la Grèce) une conséquence *a*, du point de vue d'une autre (de la Grande-Bretagne) une conséquence *b*, tandis que du point de vue d'une troisième instance, également compétente (de la France), ce fait historique est juridiquement inexistant et n'entraîne aucune conséquence. En droit international il n'y a pas d'organe pour trancher ce « conflit ». Juridiquement ces trois Etats ont le droit, puisqu'ils sont tous des Puissances indépendantes et des sujets du droit international, de se prononcer librement, sans qu'il existe aucune possibilité juridique de contrôle, sur les faits-conditions entraînant les sanctions. On ne peut pas dire que l'un quel-

[10] En droit interne ce n'est pas seulement la Cour suprême qui est un organe de dernière instance, mais tous les organes juridictionnels, législatifs ou exécutifs contre la décision desquels il n'y a pas de recours. C'est ainsi que dans certains cas le juge de paix ou même l'agent de police peuvent devenir des organes de dernière instance. Ce qui constitue l'unité du système du droit interne, c'est exclusivement le fait que pour chaque cas il n'y a en définitive qu'un seul organe compétent.

conque de ces Etats viole le droit international par sa constatation ou sa qualification des faits. Mais en même temps, selon ce même droit, la Grèce a tort du point de vue de la Grande-Bretagne et de la France, la Grande-Bretagne a tort du point de vue de la France et de la Grèce, la France enfin, elle aussi, a tort du point de vue des deux autres Puissances intéressées. Telle est en général la situation.

Mais le droit international a encore un autre défaut technique. Il n'appartient pas seulement à chaque Etat de constater et de qualifier les faits, mais aussi de constater l'existence et le contenu exact des normes du droit international auxquelles il fait appel. En droit interne, où il existe une instance objective, la constatation des faits comme la constatation de la norme sont confiées à cette instance. En droit international l'instance coïncide avec chaque partie.

Même Hans Kelsen, qui a pourtant démontré la nécessité absolue d'une instance pour constater les faits, ne parle pas de la nécessité d'une instance pour constater les normes. Il n'est cependant pas moins absurde d'admettre des normes juridiquement évidentes que des faits juridiquement évidents. Nous devons particulièrement insister sur ce point.

Les normes « existent » en droit pour autant qu'elles sont admises et appliquées par des organes compétents. Le Code civil suisse n'existe pas juridiquement en soi, mais bien parce que les tribunaux suisses constatent qu'il contient des règles faisant partie du droit suisse d'après la Constitution et l'appliquent. Le droit international n'existe pas non plus absolument et en soi, mais bien parce que les instances compétentes (les Etats et non les théoriciens) constatent son existence et agissent en conséquence.

La règle instituant la Constitution suisse (la règle fondamentale de l'ordre juridique suisse) prescrit une certaine procédure de création des règles générales valables, des lois. La règle générale: « si le fait *a* est donné, le fait *b* doit suivre », fait partie du droit suisse, en d'autres termes est une loi suisse, si elle a été posée conformément à la procédure de création prescrite par la Constitution. Le Code civil suisse est une loi suisse parce qu'il a été créé conformément aux prescriptions constitutionnelles. Cette même Constitution institue un tribunal de dernière instance, le Tribunal fédéral. Ce dernier dit le droit sans qu'il existe aucune possibilité juridique de contrôle. Même si la Constitution ne permet pas à ce Tribunal l'examen

de la constitutionnalité des lois, ce Tribunal a toujours la possibilité d'interpréter les lois comme il veut, c'est-à-dire sans qu'on puisse casser son jugement. La situation suivante est donc juridiquement possible: une loi, par exemple le Code civil suisse, est interprétée d'une manière manifestement contraire aux intentions du législateur, ou même n'est simplement pas appliquée (sous n'importe quel prétexte qui ne nous intéresse pas ici) par le Tribunal fédéral. Les arrêts de ce Tribunal seront, bien qu'ils ne prennent pas le Code civil en considération, constitutionnellement obligatoires et définitifs, parce que seul ce Tribunal — puisqu'il est de dernière instance — est compétent pour décider de ce qui est conforme au droit positif. Le Tribunal fédéral — comme tout autre organe de dernière instance — a la possibilité juridique de considérer comme droit, sous un prétexte quelconque, tout ce que bon lui semble. (Nous verrons par la suite pourquoi, malgré cette possibilité juridique, l'organe de dernière instance est d'habitude limité en fait.) La décision du Tribunal fédéral qui ne reconnaîtrait pas l'existence du Code civil suisse ou d'une autre « loi » quelconque serait constitutionnellement obligatoire pour tous les autres organes de l'Etat suisse, car aucun parmi ces derniers n'a la compétence de contrôler la Cour suprême. Il s'ensuit qu'en droit les règles juridiques (tout comme les faits) n' « existent » pas absolument et en soi, mais seulement pour autant qu'elles sont constatées et appliquées par des instances compétentes.

A Rome la *Lex duodecim tabularum* était considérée comme inaliénable et éternelle. Elle resta *formellement* valable pendant de longs siècles, bien que, depuis la période des conquêtes, elle ne fut plus jamais « normalement » appliquée. Le droit romain classique, ce droit qui a tellement influencé notre pensée juridique, s'est basé formellement pendant des siècles sur des règles primitives instituant une procédure qui, dans une société ne fût-ce que très peu évoluée, est impraticable. Comment cela fut-il possible ? La réponse est simple: au fur et à mesure que les mœurs hellénistiques pénétraient l'ancien esprit agraire et strict de l'*Urbs*, l'interprétation de la loi fondamentale s'éloignait de plus en plus de l'intention originelle du législateur, de l'esprit de la *Lex duodecim tabularum*. La législation nouvelle, elle aussi, était de plus en plus pénétrée des idées hellénistiques, mais, pour des raisons idéologiques, se déclarait toujours fondée sur la loi des ancêtres. En

réalité les normes de la *Lex duodecim tabularum* n'étaient plus des règles de droit, bien qu'elles fussent formellement valables (peut-être jusqu'à l'époque des codifications). Les organes compétents ont cessé de considérer la *Lex duodecim tabularum* — pour des raisons que nous n'avons pas besoin d'expliquer maintenant — comme une source de droit positif. Nous voyons qu'en réalité ce ne sont pas les lois en tant que telles qui sont le droit positif, mais les lois telles que les interprète, telles que les constate l'instance compétente.

En droit interne, ce sont les tribunaux et en général les instances compétentes qui créent le droit (par exemple la coutume en tant que norme juridique); de même en droit international, ce sont les Etats (chaque Etat à part, parce que chaque Etat est une instance) qui créent la coutume (le droit international général) et qui déclarent, chaque fois qu'ils l'appliquent, son caractère juridique. Supposons que tous les Etats reconnaissent comme faisant partie du droit international le principe de la liberté des mers, sauf un seul, l'Etat A, qui refuse à ce principe toute signification juridique. Si l'Etat A se comporte contrairement à la règle de droit instituant la liberté des mers, il ne viole pas de son propre point de vue — qui est un point de vue juridiquement important, aussi important que le point de vue de tous les autres — le droit des gens, puisqu'il est seul compétent pour constater les règles qui font partie du droit international.

On peut donc parler d'une *reconnaissance de la norme* comme aussi d'une *reconnaissance du fait-condition* de la part de chaque Etat intéressé (de chaque Etat qui se considère comme intéressé). (Il ne faut pas confondre ces deux reconnaissances avec la reconnaissance d'un droit acquis d'une manière illégale — par exemple par une agression injustifiée — ou la reconnaissance de la naissance d'un nouvel Etat ou du droit de belligérance des insurgés, etc.).

La reconnaissance du fait-condition et la reconnaissance de la norme sont nécessaires pour le fonctionnement de tout ordre juridique: d'un ordre interne quelconque aussi bien que de l'ordre international. Nous posons par là le problème du *double aspect* du droit que souleva avec beaucoup de succès la *théorie pure*[11]. Cet aspect est particulièrement important pour le droit international. Nous verrons pourquoi.

[11] Cf. Adolf MERKL, *Das doppelte Rechtsantlitz*, Juristische Blätter, 57, 1918, p. 425 et ss., 444 et ss., 463 et ss.; *Die Lehre von der Rechtskraft entwickelt aus dem Rechtsbegriff*, chez F. Deuticke, Leipzig und Wien, 1923; *Zum Problem der Rechtskraft in Justiz und Verwaltung*, Zeitschrift für öffentliches Recht, 1, 1919-1920, p. 456 et ss.; Hans KELSEN, *La garantie juridictionnelle de la Constitution (La justice constitutionnelle)*, Revue du droit public et de la science politique en France et à l'Etranger, 45, 1928, p. 197 et ss.

Commençons par le droit interne.

Supposons que la Constitution d'un Etat quelconque permette à certains organes de créer des lois selon une certaine procédure qu'elle définit. Elle institue en outre un tribunal spécial ayant la compétence d'examiner la constitutionnalité des lois. Si le gouvernement édicte des normes « constitutionnelles » que le tribunal accepte comme telles, ou si le gouvernement n'édictant pas les lois « conformément à la Constitution », le tribunal les annule, le fonctionnement du droit est « normal ». Il existe pourtant deux autres possibilités:

a) le gouvernement édicte des lois « contrairement aux prescriptions constitutionnelles », mais le tribunal au lieu de les annuler les déclare — pour une raison ou une autre — valables;

b) le gouvernement édicte des lois conformément à la procédure instituée par la Constitution, mais le tribunal les annule.

Dans ces deux cas la décision de la Cour est constitutionnellement obligatoire, parce que c'est uniquement la Cour qui a la compétence de décider en dernière instance si les lois édictées sont constitutionnelles ou non. Il s'agit ici du double aspect du droit. Tout ordre juridique possède nécessairement un double aspect. Les garanties de l'efficacité de la « voie normale » doivent faire l'objet d'une étude sociologique. *Pour le juriste il y a toujours deux possibilités: la voie normale et le double aspect qui sont également valables, également conformes au droit aussi bien l'une que l'autre.*

Examinons maintenant brièvement le double aspect du droit international:

1. Nous avons vu que la règle de droit n'existe pas absolument et en soi, mais uniquement et nécessairement par rapport à une instance qui la reconnaît. En droit international la norme dépend de la reconnaissance des Etats. Les règles de ce droit existent uniquement parce que chaque Etat

séparément reconnaît leur caractère juridique. En droit interne les différentes autorités sont soumises à une certaine hiérarchie, de sorte que la décision d'une seule importe. En droit international chaque Etat peut décider si une norme concrète est une règle de droit international ou non, parce qu'il n'y a pas d'instances hiérarchiquement ordonnées, subordonnées les unes aux autres, mais seulement des instances parallèles. Le droit international prescrit le mode de création des règles de droit (des coutumes et des traités), mais il appartient à chaque Etat de constater si les conditions de création prescrites sont remplies *in concreto*. Un Etat quelconque peut donc, sans qu'il existe juridiquement aucune possibilité de contrôle (puisque les instances sont parallèles), refuser à toute règle — même à celles qui nous paraissent être évidemment des règles de droit — tout caractère juridique. Un Etat quelconque peut prétendre que le principe de la liberté des mers n'a aucune valeur juridique, parce qu'il a la compétence de juger souverainement, de décider librement et pour chaque cas concret, si une règle donnée est une règle de droit ou si elle ne l'est pas.

2. D'autre part, la norme instituant la procédure de création des règles du droit international (la règle fondamentale de ce droit, celle qui définit les conditions de la création de la coutume, selon Kelsen) peut, comme toute autre règle de droit, devenir juridiquement nulle si l'Etat X refuse de la reconnaître [12]. En d'autres termes, le droit international permet à chaque Etat de lui refuser sa validité, son caractère juridique, sans que, selon ce même droit, il y ait de la part de l'Etat qui l'annule une violation quelconque, ne fût-ce que du point de vue du droit annulé. Chaque Etat a selon le droit international le droit subjectif, plus exactement la compétence, de ne pas reconnaître le droit international objectif.

3. Deux possibilités restent toujours ouvertes, à supposer même que l'Etat B admette la validité de la norme fondamentale du droit des gens et de la norme concrète applicable:

a) l'Etat B peut refuser de constater les faits-conditions qui déclenchent les conséquences juridiques, même si, du point de vue d'un tiers quelconque, ces conditions sont remplies, même si ces faits sont évidents; l'Etat B peut encore déclarer que les faits-conditions sont donnés, même si, du point de vue du tiers, ils ne le sont pas;

b) l'Etat B peut accepter ou refuser de constater les faits-conditions en accord avec le tiers.

[12] Nous verrons plus loin que la règle instituant la procédure de création de la coutume n'est pas la norme fondamentale du droit des gens. Mais ceci n'a ici aucune importance: toute norme est également annulable.

4. A supposer même que l'Etat A admette la validité de la loi fondamentale du droit des gens et de la norme instituant le droit de l'exterritorialité et qu'il accepte de constater les faits-conditions qui déclenchent la sanction, il peut entreprendre la protection de son droit comme il veut. Il peut premièrement, du point de vue du tiers, agir « conformément » au droit de la guerre, et deuxièmement agir « contre » ce droit; il peut alors se justifier de différentes manières:

a) dire que malgré l'opinion du tiers quelconque il agit selon le droit de la guerre;

b) dire qu'il ne reconnaît pas ce droit ou certaines règles de ce droit reconnues par le tiers, ou reconnaître comme des règles du droit de la guerre des normes que le tiers ne reconnaît pas;

c) nier les faits-conditions qui motivent la critique du tiers;

d) . . . . . .

5. Il ne faut pas oublier que le problème du double aspect devient encore plus complexe, dès qu'on l'envisage du point de vue de tous les Etats. Le fait *a* peut être librement constaté et qualifié non seulement par l'Etat B, mais aussi par tous les autres Etats. Si l'Etat B déclare la guerre à cause du fait *a* à l'Etat C, s'il considère cette guerre comme un *bellum justum*, s'il croit agir selon le droit de la guerre, s'il invoque une norme du droit international pour motiver sa demande envers l'Etat C, ce dernier Etat et même tous les autres Etats peuvent nier le fait *a*, ou le qualifier autrement, ou constater un fait *d* (historiquement réel ou irréel) qui soit la condition d'une conséquence juridique différente, ou prétendre que l'Etat mène un *bellum injustum* ou qu'il viole le droit de la guerre, ou refuser à la norme invoquée par lui tout caractère juridique, ou enfin annuler tout le droit international en refusant de reconnaître sa norme fondamentale. Si l'on

pense que tous les Etats ont la possibilité juridique de prendre à l'égard de ces questions une attitude différente, on se rendra compte de la structure interne du « droit » international. Ce dernier ouvre un si grand nombre de possibilités juridiques qu'il est difficile d'imaginer la situation qui serait créée si chaque Etat prenait, pour constater chaque fait, chaque norme, et pour protéger ses droits, une attitude différente de celle des autres.

Telle est la situation en droit international. On voit bien qu'il n'y a qu'un seul cas où le droit international pourrait être normalement appliqué: si l'Etat reconnaît les faits-conditions, reconnaît la norme, reconnaît les règles de la procédure d'exécution, en d'autres termes, si l'Etat veut reconnaître que toutes ces conditions sont remplies, alors qu'il est juridiquement libre de ne pas les concéder, puisqu'il n'y a aucune possibilité juridique de contrôle.

Malgré ces conséquences absurdes, le droit international, plus exactement la procédure « normale » instituée par ce droit, possède une certaine efficacité. Il faut expliquer ce paradoxe.

Avant d'entreprendre l'étude du problème de l'efficacité, je voudrais tirer les conséquences de la théorie du double aspect pour la théorie du droit en général et la théorie du droit international en particulier.

* * *

C. Limites de la théorie du droit des gens.

D'après ce qui précède, la théorie pure du droit n'a pas la possibilité de définir concrètement les règles du droit positif. Elle ne peut pas nous dire si une règle concrète appartient au droit positif ou non [13]. La théorie juridique est limitée à l'explication des rapports systématiques existant entre les différentes normes; elle est obligée de commencer après avoir admis la position des règles qu'elle étudie. Le juriste ne peut pas dire si le Code civil suisse contient du droit positif. La simple analyse juridique ne suffit pas pour résoudre ce problème. Même si l'on constate que ce Code est une loi « normalement », constitutionnellement édictée, la possibilité du double aspect subsiste: les Edits des prêteurs romains étaient contraires à la « Constitution » et à la norme fondamentale formellement et officiellement admise. Ils contenaient pourtant, à cause du double aspect, des règles de droit positif. La création de normes juridiques générales par les prêteurs (qui selon la volonté originelle du législateur ne devaient être que des organes juridictionnels et non des organes créateurs de règles générales) n'était pas contraire au droit public valable, puisque les prêteurs étaient des organes de dernière instance et, par conséquent, seuls compétents pour dire le droit. Contre les Edits « révolutionnaires » il n'y avait juridiquement rien à faire.

[13] Nous examinerons dans la deuxième partie de ce livre *(Digression sur l'impossibilité d'une théorie pure des sources du droit)* les limites de la science juridique pure.

En général, il est impossible de donner un sens quelconque à une norme concrète (par exemple à celle qui défend le vol) indépendamment de l'instance compétente qui l'applique. La norme: « si un individu vole il doit être puni » peut être interprétée par le tribunal compétent contrairement à la volonté originelle du législateur ou même contrairement à toute prévision d'un tiers quelconque. La norme juridique: « s'il y a *a* il doit y avoir *b* » ne signifie rien en soi. Tout dépend de l'interprétation que lui donnera l'organe compétent. Il est inutile de remarquer que si les organes de dernière instance ont la possibilité juridique de s'écarter de la voie normale, ils n'ont pas, dans la plupart des cas, la possibilité réelle, la force sociale nécessaire pour le faire. Mais ceci est une autre question.

D'habitude les lois sont appliquées par les tribunaux conformément à la volonté du législateur, plus exactement conformément au sens qu'il leur donnait au moment de leur création. Mais ceci n'est pas nécessairement le cas. En réalité la situation est beaucoup plus compliquée qu'elle n'apparaît dans la théorie traditionnelle, et même dans la théorie pure. Toutes deux parlent de lois, de coutumes, de normes générales existant pour ainsi dire absolument et en soi. Elles croient que le Code civil suisse possède, en tant qu'ensemble de normes juridiques, un sens précis, déterminable d'avance. Le théoricien traditionnel croit même pouvoir scientifiquement définir le sens juridique de ce Code, tandis que ce sens est, par définition, celui que lui donne, que voudra lui donner, que pourra effectivement lui donner l'organe compétent dans chaque cas concret. Les « règles générales », par exemple, ne sont que des indications, qui seront suivies aussi longtemps que l'organe qui les donne possède la force matérielle

de les faire valoir. Le Code civil aura le sens historique, le sens concret qu'il a aujourd'hui aussi longtemps qu'une « violation » éventuelle de ses normes essentielles entraînerait une réaction immédiate, une réaction politique. Juridiquement ce même Code civil suisse peut avoir un nombre infini de significations, parce qu'il peut être interprété par le tribunal de dernière instance, le Tribunal fédéral, de manières diverses. Si le Tribunal fédéral donnait à la règle instituant la propriété privée un sens qui nous paraît absurde, par exemple si, sous un prétexte quelconque, cette Cour déclarait que le véritable sens de cette norme est qu'en Suisse il n'y a pas de propriété privée, et si elle agissait en conséquence, si elle adoptait cette interprétation « absurde » dans sa juridiction, ses décisions — nous l'avons déjà vu — seraient constitutionnellement obligatoires. Il s'ensuit que la règle instituant la propriété privée, l'article du Code ou de la Constitution qui l'institue, peut avoir en réalité une infinité de sens juridiques. En soi, en tant qu'ordonnance abstraite cet article n'a aucune signification. Ce sont les organes compétents qui lui en donneront une. On ne peut jamais analyser une loi en soi, mais toujours calculer, prévoir le sens que cette loi aura, lorsqu'elle sera appliquée par les organes compétents *in concreto.*

La science juridique est limitée par l'axiome suivant: la règle de droit est une règle qui s'applique effectivement. Toute décision donc d'un organe de l'Etat ayant des conséquences effectives interprète d'une manière authentique les règles générales: la loi, la coutume. En réalité c'est cette décision qui *est* le droit. Les prétendues règles générales (les lois, les coutumes) n'ont qu'une valeur relative du point de vue juridique, bien que politiquement ce soient souvent les forces sociales qui se cachent derrière elles, qui dictent les décisions des organes spéciaux.

Il est insensé de parler statiquement et formellement des règles de droit. La règle *pacta sunt servanda* en tant que formule abstraite n'a pas de sens juridique. Et concrètement, elle peut avoir — et elle a effectivement eu — différents sens selon les cas, selon qu'elle est appliquée en Chine ou aux Indes ou aux Etats-Unis. Nous ne pouvons en effet — en tant que théoriciens — donner qu'une interprétation historique de cette norme. (Même l'interprétation que la théorie traditionnelle appelle « interprétation logique » n'a en réalité qu'un sens historique.) Mais je dois préciser davantage.

Un commentaire du Code civil suisse, qui cherche à donner une interprétation « scientifique » de cette loi, propose toujours des arguments historiques pour persuader les organes juridictionnels soit de l'intention du législateur, soit de l'interprétation qui doit être donnée à tel article pour sauvegarder les intérêts de la communauté, etc... Mais pourquoi le juge doit-il se soumettre à la volonté du législateur ? Si le Tribunal fédéral décidait d'interpréter la Constitution suisse contrairement à son sens originel, qu'arriverait-il ? Juridiquement la situation serait nette. La décision de ce Tribunal serait valable, comme tout autre décision plus « normale ». Politiquement peut-être l'attitude du Tribunal fédéral — s'il s'agit de l'interprétation de règles constitutionnelles importantes — équivaudrait à une révolution. C'est un problème d'un tout autre ordre que celui de savoir si cet organe aura la force effective de faire exécuter sa décision, de réussir sa révolution. Nous avons vu que les prêteurs romains, par exemple, eurent cette force. On peut même dire qu'en général la juridiction au fur et à mesure qu'elle applique une loi change toujours et de plus en plus son sens originel. Une loi de 1810 peut avoir un sens tout autre en 1939, parce que l'interprétation « authentique » des tribunaux la modifie graduellement. Un commentaire de 1810 de cette loi et un autre de 1939 lui donneront probablement un sens différent. Il est possible qu'il s'agisse en réalité en 1939 d'une autre norme qu'en 1810. Seul peut-être un texte n'ayant aucun sens en soi est commun. Prenons un autre exemple. Le droit romain resta valable comme droit subsidiaire dans certains Etats allemands jusqu'en 1900, en Grèce jusqu'en 1940. Il était appliqué s'il n'y avait pas de lois plus récentes pour le modifier. En réalité les tribunaux donnèrent aux normes du droit romain une interprétation concrète qui très souvent ne correspondait pas à l'intention du législateur originel. C'est cette interprétation qui créa le droit civil grec et allemand. On peut imaginer la situation suivante: la Cour de Cassation à Athènes donne une certaine interprétation d'une norme concrète du droit romain. Par une étude historique on prouve que celle-ci ne correspond pas à l'intention de Justinien édictant une certaine Novelle. La Cour de Cassation ne serait certainement pas obligée de changer sa juridiction, mais elle pourrait le faire si elle le jugeait bon. La découverte serait probablement un argument qu'on pourrait faire valoir pour changer la juridiction de ce Tribunal.

Ce dernier modifierait sa juridiction au cas où la forme sociale du droit byzantin devrait à son avis être respectée; mais il pourrait aussi bien refuser tout changement, peut-être pour des raisons politiques, ou même techniques. Dans ce cas il serait certainement faux de dire que le Tribunal viole la règle instituant la « réception » du droit romain, parce que personne d'autre que la Cour de Cassation n'est juridiquement compétent pour décider de ce qui est violation et de ce qui ne l'est pas.

Reprenons l'exemple d'un théoricien qui rédige un commentaire du Code civil suisse. Toutes les règles contenues dans cette loi peuvent être interprétées de différentes manières. Ce théoricien choisira en principe une interprétation (qu'il aura probablement la faiblesse de qualifier de scientifique). Quel sera son critère ? On est habitué à concevoir les normes juridiques comme des moyens pour une fin. Cette fin est l'ordre social valable. Le juriste essayera d'interpréter les lois comme des moyens vers une fin qui est socialement admise ou personnellement désirée, mais qui est juridiquement, du point de vue de la technique juridique pure, sans importance [14]. Il essayera de montrer — ou il admettra comme évident — que l'interprétation de la règle instituant la propriété privée comme une norme consacrant la communauté des biens est fausse, c'est-à-dire ne correspond pas au but admis, à l'ordre social valable, que le droit positif institue. (Je prends évidemment un exemple absurde, parce que la volonté du législateur est claire et surtout la possibilité d'interpréter effectivement cette règle d'une telle manière est, semble-t-il, exclue *a priori*). Le théoricien doit donc partir d'une certaine notion préalable, d'une notion de l'ordre social qui n'est autre que la réalité sociale, la constellation des forces effectives qui permettent ou qui excluent une interprétation de la norme concrète. Ce théoricien ne peut pas opérer sans entreprendre une étude historique, sociologique — qui dans la majorité des cas est facile à faire — pour connaître non point le sens qu'a la norme concrète en tant que telle

[14] Cf. les excellentes études de Constantin Tsatsos, *Der Begriff des positiven Rechts*, Weiss'sche Buchhandlung, Heidelberg, 1928 et Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου *(Le Problème de l'Interprétation du Droit)*, Athènes, 1932, surtout p. 65 et ss. L'auteur croit pouvoir donner un sens juridique à cette structure téléologique du droit. Je ne suis pas de son avis, mais sa théorie vaut, pour moi, comme illustration concrète de l'acte historique de l'interprétation et non de l'acte juridique.

(parce que ce problème n'a pas de sens), mais le sens qu'a la norme concrète dans le fonctionnement effectif du droit. La volonté du législateur originel est un symptôme et un signe de la situation générale, parce que d'habitude ceux qui sont législateurs possèdent la force de faire prévaloir leur volonté.

Il faut se souvenir, une fois pour toutes, que la règle de droit n'est pas la loi en tant que phrase écrite sur du papier, mais justement une certaine interprétation de ce qui est écrit sur le papier. Une interprétation qui, pour une raison ou une autre, est effectivement acceptée dans la pratique. Contrairement au texte qui est mort, inaltérable et souverainement insignifiant en soi, l'interprétation, c'est-à-dire en réalité: la norme, est vivante, continuellement modifiable et effectivement déterminée par la pratique. Pour savoir quelles sont les normes juridiques effectives, il faut étudier la situation sociale, la situation politique, et même le Code (le texte en tant que document). Sans cela nous n'avons rien que des mots, plus exactement rien que des sons articulés. Pour définir ce qu'est la norme *pacta sunt servanda* dans le droit suisse des obligations, il ne suffit pas de lire le texte de la loi.

Après avoir, par cette voie sociologique, déterminé le contenu des normes, le théoricien peut les examiner dans leur rapport systématique. Dans ce dernier cas il doit penser selon les principes de la *théorie pure* du droit définie par Hans Kelsen. La *théorie pure* doit être modifiée et limitée conformément à l'analyse qui précède:

1. La norme juridique n'a qu'un sens historique. Elle a nécessairement un nombre infini de sens « logiques ». Parmi ces derniers il n'y en a d'habitude qu'un seul qui soit effectivement important; le choix entre un nombre infini de possibilités ne peut se faire que par une méthode sociologique.

2. La théorie pure du droit, l'œuvre du juriste par excellence, ne commence qu'après la détermination exacte du contenu des normes; or celle-ci ne peut pas se faire selon la méthode que Kelsen a définie.

3. L'interprétation des « règles générales » donnée par les instances compétentes *in concreto* constitue en réalité le droit positif, le seul droit positif.

4. La loi, la coutume, etc. indiquent d'habitude la voie que suivra l'organe spécial. On peut par conséquent accepter le « Stufenbau » [15] de la « théorie pure », mais seulement — cela est évident — en ce qui concerne la « voie normale » et uniquement après la définition des normes.

5. La loi et la coutume sont des « règles générales » non absolument et en elles-mêmes, mais, comme les règles spéciales, après l'interprétation qui seule peut leur donner un sens.

6. L'interprétation scientifique du texte de la loi fait apparaître la norme juridique. Cette interprétation n'est pas arbitraire bien qu'elle ne se fasse pas selon des principes juridiques; elle se fait selon une méthode qui est sociologique. C'est pour cela qu'elle ne permet jamais au théoricien de dire: « Le tribunal de dernière instance a commis une erreur juridique », — car l'organe de dernière instance est juridiquement infaillible — mais seulement et éventuellement: « Le tribunal de dernière instance a décidé contrairement à la volonté originelle du législateur, ou contrairement à l'ordre social concret, ou aux intérêts d'une classe, etc. ». Le théoricien peut souvent prévoir si une règle de droit sera « normalement » et effectivement appliquée ou pas, mais en tout cas son interprétation, qui ne coïncide pas toujours avec l'interprétation des organes compétents, seule importante, ne signifie juridiquement rien. Elle ne peut avoir qu'une valeur de prévision. Comme une prévision météorologique, elle peut coïncider avec la réalité et avoir une certaine valeur ou ne pas coïncider et ne point en avoir. L'interprétation du théoricien tient toute sa valeur de la réalité, tandis que la réalité ne tient pas sa valeur de l'interprétation théorique. En revanche, l'interprétation des organes compétents — lorsqu'elle aboutit à une exécution effective — détermine la réalité et le droit.

[15] Exposé surtout par Adolf MERKL, *Die Lehre von der Rechtskraft entwickelt aus dem Rechtsbegriff*, chez F. Deuticke, Leipzig und Wien, 1923 (surtout p. 81 et ss.); *Allgemeines Verwaltungsrecht*, chez J. Springer, Wien, 1927; *Die Rechtseinheit des österreichischen Staates. Eine staatsrechtliche Untersuchung auf Grund der Lehre von der « lex posterior »*, Archiv des öffentlichen Rechts, 37, 1918, p. 56 et ss. On consultera également Roger BONNARD, *La théorie de la formation du droit par degrés dans l'œuvre d'Adolf Merkl*, Revue de droit public, 45, 1928, p. 668 et ss., et Fr. WEYR, *La doctrine de M. Adolf Merkl*, Revue internationale de la théorie du droit, 2, 1927-1928, p. 215 et ss.

7. Le juriste pur, le théoricien qui opère selon la méthode définie par Hans Kelsen, entreprend une œuvre dogmatique. Il ne considère pas les normes dans leur évolution historique, dans leur changement perpétuel, mais il suppose ce changement arrêté. Il spécule sur des normes fixes et déterminées. Il ne cherche pas à comprendre la création effective de ces normes qu'il considère donc uniquement du point de vue de leurs liens formels.

8. Le théoricien qui cherche à déterminer quelles sont, dans chaque cas particulier, les règles du droit positif ne fait que constater une réalité historique. Son « interprétation » n'est qu'une constatation. S'il essaie non seulement de comprendre la réalité sociale, mais aussi de l'influencer, il agit en politicien ou en avocat, non en théoricien. L'œuvre du juriste pur, au sens kelsenien, et l'œuvre du théoricien cherchant à déterminer les règles de droit positif ne diffèrent pas par leur degré de pureté, mais seulement en ceci que la science du juriste pur a un caractère axiomatique, tandis que celle du théoricien examinant la situation réelle a un caractère empirique.

En ce qui concerne spécialement la théorie du droit international il faut ajouter ce qui suit:

1. L'œuvre du théoricien examinant ce qu'est le droit positif international est extrêmement compliquée:

a) parce qu'il y a plusieurs Etats qui ont souvent une conception différente du droit (ils appliquent par conséquent plusieurs normes qui peuvent être contradictoires tout en restant parallèlement valables);

b) parce que jamais un Etat n'avoue avoir violé le droit et qu'il essaye toujours d'interpréter les normes en les adaptant à ses intérêts concrets.

2. La règle du droit international qui permet à chaque Etat de constater les normes et les faits institue en réalité plusieurs ordres internationaux parallèles, qui coïncident plus ou moins mais pas nécessairement, *et jamais en cas de conflit*, c'est-à-dire se contredisent toutes les fois qu'il est nécessaire de définir ce qui est conforme au droit et ce qui ne l'est point.

Hans Kelsen a démontré que dans le même système de normes (éventuellement dans le même système juridique) on ne peut pas coordonner deux normes qui se contredisent logiquement l'une l'autre. C'est pourtant le cas dans le système du droit international général, puisque chaque Etat peut décider librement s'il veut accepter une norme concrète ou s'il ne le veut pas.

Il ne faut pas croire que cette situation paradoxale se produise très rarement en droit international. Bien au contraire. Elle se produit toutes les fois qu'il y a conflit entre deux ou plusieurs Etats et que chacun d'eux « interprète » différemment la norme juridique applicable, c'est-à-dire invoque en réalité une norme juridique différente (une norme qui du seul fait qu'elle est invoquée par un Etat devient automatiquement règle de droit international). Dans presque tous les conflits cette situation est donnée.

Par conséquent:

a) On ne peut pas maintenir la notion d'un système de droit international superétatique, puisque dans son cadre on devrait coordonner des règles qui se contredisent logiquement. Ce qui est impossible.

b) Si l'on maintient la notion du droit international il faudra résoudre le problème suivant: Que signifie la règle: « *a* étant donné, il s'ensuit *b* », si en même temps nous sommes obligés de considérer comme valable la règle: « *a* étant donné, *b* est exclu », ou « il s'ensuit *c* » (*c* étant contradictoire à *b*) ?

La seule réponse possible à cette question serait la suivante: en réalité, dans la majorité des cas il n'y a pas contestation de la validité de certaines normes. Or ceci est évidemment contredit par les faits.

c) On peut toujours parler d'une morale, d'une justice internationale ayant, comme nous allons le voir plus loin, une efficacité particulière, même s'il n'existe pas de droit international. C'est principalement la fonction de cette « justice » que nous étudions dans la première partie de ce livre.

d) Il est évident que pour étudier la structure interne d'une morale internationale il faut suivre les principes de la théorie pure, puisqu'elle s'applique à tout système de normes (même non juridiques). Dans ce cas elle doit être modifiée et restreinte selon l'analyse qui précède.

e) On peut parler de différents ordres internationaux parallèles, n'ayant aucun point de contact systématique, ceci dans le sens suivant:

Si l'on admet comme définition de la règle du droit, comme le fait Kelsen lui-même: « est règle de droit toute norme liant à certains faits-conditions des sanctions comme conséquences », on pourrait parler d'un ordre « international » institué par l'Etat *A* qui déclare vouloir faire la guerre toutes les fois que certains faits-conditions seront donnés. L'Etat *A* appliquera des sanctions parce qu'il le veut et pour autant qu'il le peut, comme en droit interne les autorités appliqueront des sanctions contre le criminel parce que l'Etat l'a voulu et pour autant qu'elles le peuvent effectivement.

Ce que l'on appelle d'habitude « droit international » n'est que du droit commun, un *jus commune* entre certains Etats. De même que l'Etat *A*, les Etats *B*, *C*, *D*, etc., déclarent vouloir faire la guerre toutes les fois que certaines conditions seront remplies. Il se trouve donc (pour des raisons que le sociologue devra étudier) que la majorité des Etats rattachent souvent en principe les mêmes conséquences aux mêmes faits-conditions. Ils ne créent donc pas un droit international supérieur aux droits étatiques, mais plusieurs droits étatiques, existant parallèlement et ayant certaines normes communes.

Je définis donc le droit « international » comme l'ensemble des règles du droit de chaque Etat qui déterminent les conditions dans lesquelles cet Etat entreprendra une guerre ou des représailles.

Il y a donc autant de droits internationaux que de droits internes. Le droit international est aussi un droit étatique, seulement il ne s'adresse pas à l'intérieur du pays, mais à l'étranger et spécialement aux gouvernements étrangers.

On ne peut pas définir d'une manière exacte le droit international sans admettre la définition précédente. Sans elle, le droit international n'est pas — comme il a été prouvé — un système cohérent de normes. Il n'est appelé « droit » que par une métaphore flatteuse.

Par cette analyse, j'ai essayé de tracer provisoirement les limites de la théorie du droit en général et du droit des gens en particulier. J'ai essayé de tirer les dernières conséquences de la théorie pure et je crois avoir montré qu'un droit international supérieur aux droits étatiques est impossible. Si l'on créait une instance supérieure aux Etats ayant la puissance effective

d'exécuter ses décisions, le droit « international » deviendrait un droit interne, celui d'un véritable Etat supernational.

* * *

II. Les fondements du droit des gens.

L'existence du droit international a souvent été mise en question. Essayons, au lieu de résoudre ce problème, de le poser correctement. Et d'abord que signifie « existence » d'un système de règles juridiques, ou existence d'un système de normes quelconques ?

La norme juridique « si le fait-condition *a* est donné, la conséquence *b* doit suivre » peut être théoriquement envisagée de deux points de vue. On peut se demander pourquoi elle vaut, c'est-à-dire quelle est sa place dans un système de normes, mais on peut aussi se demander si elle est efficace, si elle correspond — et jusqu'à quelle mesure — à la réalité effective, à la réalité historique.

Une norme ne peut valoir que par rapport à une autre norme qui lui est hiérarchiquement supérieure dans un système considéré. Exemple: Une loi suisse vaut parce qu'elle a été posée conformément aux prescriptions d'une norme supérieure (de la norme constitutionnelle définissant la procédure de création des règles générales). Une règle juridique ne vaut que parce qu'elle est posée conformément à une autre norme; une règle morale, parce qu'elle résulte logiquement de l'analyse d'une norme supérieure. (De la norme « tu dois aimer ton prochain », on déduit la norme « tu ne dois pas tuer »). Kelsen a particulièrement insisté sur ce point [16]. D'autre part, il a démontré — toute la théorie pure est inconcevable sans cette démonstration — que dans un système de normes donné deux normes logiquement contradictoires l'une à l'autre, comme les normes: « si le fait *a* est donné, le fait *b* doit s'ensuivre » et « si le fait *a* est donné le fait *b* ne doit pas s'ensuivre », ne peuvent pas coexister, elles s'annulent mutuellement. Kelsen a encore démontré que les organes appliquant le droit sont en réalité

[16] Cf. *Naturrecht und positives Recht. Eine Untersuchung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, dans Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts, 2, 1928, p. 71 et ss.

— même lorsqu'ils ne dépassent pas leur compétence « normale » — des organes créateurs de règles juridiques spéciales. Dans un système cohérent de règles de droit, il est impossible que des règles, même spéciales, se contredisent logiquement. Ceci étant donné, on peut parler de l'« existence » ou de l'« inexistence » d'un système de normes (plus exactement d'un système de normes logiquement possible ou logiquement impossible) et entendre par là quelque chose de très précis. La première condition d'un système de normes est justement son unité systématique, sa cohérence logique.

On peut imaginer un nombre infini de systèmes de normes logiquement cohérents. On peut construire une infinité de systèmes formellement irréprochables et étudier les liens logiques qui unissent entre elles les normes qui les composent. Une telle étude ne nous mènerait aucunement à des résultats faux. Elle ne peut pas aboutir à de pareils résultats, parce qu'elle ne touche pas *ex definitione* à la réalité. Envisager un système quelconque de normes du point de vue de sa validité, de sa structure interne, signifie faire abstraction de ses rapports avec la réalité. Les renseignements que nous obtenons par cette méthode sont simplement les conséquences logiques de l'acceptation de certaines normes comme axiomes, et ne disent en principe rien sur la réalité.

Une norme est efficace lorsqu'elle correspond et pour autant qu'elle correspond à la réalité sociale. C'est pour cela que nous devons choisir, lorsque nous nous proposons de faire l'étude d'un système de normes, une norme fondamentale efficace. Sans cela notre étude ne serait pas fausse — comme un jeu d'échecs n'est pas faux — mais ne serait pas intéressante parce qu'elle ne rapporterait rien sur la réalité.

Reprenons maintenant notre problème. Dire d'un système de normes, éventuellement d'un ordre juridique (par exemple du droit international) qu'il existe, ne peut signifier que:

1° cet « ordre » est un *système* de normes, un ensemble de règles logiquement dépendantes les unes des autres;

2° cet ordre est *effectivement* mis en pratique (dans la majorité des cas).

Un droit positif doit nécessairement « exister » dans ces deux sens. En effet, on ne peut pas imaginer un droit qui soit techniquement, de par sa

structure interne, contradictoire. Un tel droit est impossible parce qu'il n'aurait aucune cohérence systématique, parce qu'il ne serait pas un ordre, un système de normes. D'autre part, pour parler de droit positif, il faut essayer de fixer les normes constituant le système de manière qu'elles correspondent le plus possible à la réalité. Sans cela l'étude du système serait inutile. En principe on peut proposer n'importe quel ordre de normes pour expliquer n'importe quelle réalité. Seulement la distance entre les affirmations normatives et la réalité peut être plus ou moins grande. Si j'essaie d'appliquer le droit civil français pour expliquer la réalité physique, je n'arriverai à aucun résultat, parce qu'entre le système de normes — qui du point de vue immanent est irréprochable — et la réalité que je veux expliquer il n'y a aucun contact.

Le droit international, tel que le conçoit la théorie traditionnelle, comme un ordre superétatique liant souverainement les Etats, est non seulement inefficace, mais en outre un droit logiquement impossible, parce que ses normes ne constituent pas un système cohérent. Kelsen lui-même, qui a fondé une théorie vraiment positive du droit et qui seul a contribué à une étude purement juridique de ce système de normes, échoua lorsqu'il essaya de sauver le droit international superétatique en admettant l'existence de normes juridiquement évidentes (rendant possible l'existence d'un droit sans instance centrale et objective).

Selon la conception traditionnelle — et selon celle de Kelsen — chaque Etat est l'instance compétente qui décide librement dans chaque cas particulier, sans qu'il existe aucune possibilité juridique de contrôle. *Il y a donc un grand nombre d'instances parallèles, d'instances ayant la capacité de poser des normes et forcées, chaque fois qu'il y a un conflit, de poser des normes contradictoires les unes aux autres.* Selon le droit international général l'Etat *A* est seul compétent pour décider si une norme concrète est juridiquement valable, si un fait est existant ou inexistant, s'il doit être qualifié comme guerre, comme intervention, comme nul... Si l'Etat *A* prend une quelconque de ces décisions, s'il affirme une norme, s'il qualifie un fait, etc., il pose une règle juridique, une norme appartenant au droit international. Mais l'Etat *B* est également compétent pour trancher ces mêmes questions et sa décision, elle aussi, pose une norme. Toutes les fois qu'il y aura un conflit international, la norme posée par l'Etat *A* sera contradictoire à

celle posée par *B*, sinon il n'y aurait pas conflit. Par conséquent, toutes les fois qu'il y a la moindre divergence, il y a deux normes contradictoires qui s'opposent et qui s'annulent mutuellement. Le fonctionnement d'un droit international superétatique est impossible, logiquement exclu. Dans ce sens, un droit international superétatique est inexistant.

* * *

Première objection: Il est vrai que selon le droit international général chaque Etat est séparément compétent pour constater les faits-conditions et les normes. L'Etat *B* peut donc « édicter » la règle suivante: « l'Etat *A* a violé la liberté des mers, donc il s'ensuit une guerre juste contre lui »; en même temps l'Etat *A* poserait la norme: « l'Etat *A* n'a pas violé la liberté des mers, donc il ne s'ensuit rien ». Mais ces deux règles posées par les deux Etats ne se contredisent pas logiquement; en effet, selon le droit international la compétence de l'un d'entre eux est absolument séparée de la compétence de l'autre. Il n'y a pas de procédure commune. Par conséquent: l'Etat *B* peut entreprendre une guerre « juste » contre *A*, et *A* nier le caractère juste de l'agression éventuelle de *B*, sans qu'il s'agisse d'un conflit logique. Le droit international ne dit pas que l'Etat *A* soit compétent pour constater en général les faits-conditions et les normes, mais seulement pour les constater en ce qui le concerne. En d'autres termes, la règle du droit international général selon laquelle l'Etat *A* est une instance signifie que cet Etat peut constater les faits-conditions et les règles concernant sa propre conduite, valables pour lui, et lui permettant une action concrète. Celle-ci peut être contraire à l'action de *B* « valable » aussi de son côté.

Réponse à cette objection: Si l'on admet que la règle générale de la procédure selon laquelle chaque Etat est une instance signifie seulement que chaque Etat est, pour ainsi dire, une instance relative, un organe qui n'a pas la compétence de dire absolument et objectivement le droit, on institue inconsciemment plusieurs ordres « internationaux » parallèles et n'ayant, pour le juriste, aucun point de contact; on devrait donc arriver à la conclusion que chaque Etat crée séparément son propre droit des gens. Un ordre juridique ayant comme règle de procédure: « tous les

membres de la communauté sont des instances parallèles », se désagrège en autant d'ordres qu'il y a de membres. Le droit des gens n'est donc pas un ordre superétatique. Si la règle de procédure précitée institue une pluralité d'instances, mais d'instances appartenant au même ordre juridique, on arrive aux contradictions logiques que nous avons déjà signalées.

De deux choses l'une:

si la règle de procédure signifie pluralité d'instances, mais d'instances compétentes pour constater objectivement et généralement le droit, on arrive à des contradictions logiques;

si la règle de procédure signifie pluralité d'instances compétentes non point pour constater objectivement et généralement le droit, mais d'instances décidant chacune pour elle-même, on décompose inévitablement l'ordre juridique superétatique en plusieurs ordres étatiques, ayant comme norme fondamentale la règle: « chaque Etat est l'organe créateur du droit ».

C'est un non-sens d'admettre d'une part que chaque Etat crée son droit — même son droit international — comme il le veut, et d'autre part qu'il est soumis à un ordre superétatique dont la seule règle plus générale que les règles édictées par les Etats serait: « chaque Etat peut faire ce qu'il veut ».

Il est vrai que la théorie traditionnelle se place sur un plan beaucoup plus superficiel: elle considère chaque Etat comme une instance objective, ou bien elle estime pouvoir se passer d'une instance concrète, parce qu'elle croit en l'existence de faits et de normes juridiquement évidents. L'objection précitée ne peut être faite que du point de vue kelsenien. Je crois pourtant que selon les principes mêmes de la théorie pure on peut aisément l'écarter. La théorie pure doit nécessairement, si elle veut être une théorie du droit positif, abandonner son monisme avec prédominance du droit international superétatique pour un monisme étatique.

On pourrait peut-être encore m'attaquer, du point de vue de la théorie pure se basant sur un ordre international superétatique, en disant que selon le droit international l'Etat n'est pas autorisé à constater les normes générales valables, mais seulement à appliquer ces règles dans chaque cas concret. La norme fondamentale serait la règle instituant la procédure de la coutume.

A quoi je réponds:

Si l'on admet comme norme fondamentale la règle instituant la procédure de création de la coutume, on est obligé de déterminer exactement l'organe qui est compétent selon cette règle pour créer la coutume.

C'est justement Hans Kelsen qui a toujours insisté — et avec raison — sur la nécessité absolue de définir l'organe compétent. Quel est donc cet organe ?

Selon la théorie traditionnelle il y a d'habitude deux éléments nécessaires à la notion de la règle coutumière:

1° l'élément matériel (répétition constante, etc.);

2° l'élément psychique *(l'opinio necessitatis)* [17].

Hans Kelsen a déjà montré que toute cette théorie de la coutume sert dans le domaine du droit interne à masquer le pouvoir presque illimité du juge [18], c'est-à-dire le pouvoir presque illimité d'une instance qui n'est soi-disant compétente que pour constater, pour appliquer le droit, mais qui en réalité est compétente pour le créer.

En droit international aussi, la règle introduisant la procédure de la coutume, puisqu'elle suppose nécessairement que dans tous les cas concrets chaque Etat aura l'autorisation de dire souverainement et définitivement le droit (comme le juge en droit interne), institue en réalité plusieurs ordres étatiques parallèles, ayant tous la possibilité non seulement de constater, d'appliquer, d'interpréter le droit, mais encore la compétence de créer des règles générales. Chaque Etat étant en mesure de constater les règles coutumières valables, devient évidemment le créateur exclusif du droit des gens, de son droit des gens.

La position du monisme juridique avec primauté du droit international superétatique est intenable, parce que la règle de procédure instituant la coutume institue elle-même une pluralité d'instances absolument indépen-

[17] On ajoute souvent un troisième élément, un élément moral: la conformité de la règle coutumière aux prescriptions éthiques. Cf. par ex. St. SÉFÉRIADÈS, *Aperçus sur la coutume juridique internationale et notamment sur son fondement*, Revue générale de droit international public, 43, 1936, p. 142 et ss.

[18] Hans KELSEN, *Théorie du droit international coutumier*, Revue internationale de la théorie du droit, 1939, p. 253 et ss., surtout p. 266.

dantes les unes des autres, ne fait donc que constater l'existence d'ordres juridiques étatiques parallèles.

* * *

Deuxième objection : Le droit international ne confère pas à chaque Etat la compétence de dire le droit et de constater les normes et les faits. Il institue un organe composé de tous les Etats — c'est-à-dire de certains individus représentant les Etats — compétent pour créer la coutume internationale. Cet organe collectif crée les règles générales et chaque Etat particulier est obligé de les accepter.

Réponse à cette objection : Cet organe collectif ne repose que sur une fiction, chaque Etat pouvant refuser à toute règle coutumière sa valeur juridique, puisque chaque Etat est seul compétent pour appliquer le droit. Mais en outre comment pourrait-on prouver l'existence effective d'un tel organe ? Un parlement, un tribunal, un autre organe collectif quelconque, on les voit; on possède en tout cas une méthode concrète pour constater leur existence et pour reconnaître leur volonté. Kelsen, qui s'est tellement opposé à la théorie du consentement tacite parce que ce consentement ne peut être prouvé, admettrait-il l'existence d'un *collegium mysticum* invisible ? Et qui décide quels sont les membres de ce collège ? Tous les Etats ? Mais qui décide quelles organisations politiques sont des Etats ? Le théoricien ne peut pas inventer des organes qui n'existent pas pour sauver le droit international superétatique et les théoriciens qui enseignent ce droit. Ce qui existe en réalité ce sont les Etats. Au-dessus d'eux il n'y a aucun autre organe, parce qu'il n'y a effectivement aucune force organisée à laquelle se soumettent les Etats. La coutume internationale est une habitude que les Etats ont prise pour certaines raisons que nous analyserons plus tard et qu'en principe ils respectent. Si l'on veut parler de la coutume internationale comme d'une règle de droit, on ne peut le faire (d'après la propre définition de Kelsen) qu'en admettant des sanctions. La coutume internationale devient règle de droit si elle est protégée par la menace d'une guerre ou de représailles. Et la guerre et les représailles, ce sont les Etats qui les entreprennent. C'est chaque Etat qui est effectivement le maître de la guerre et de la paix.

* * *

Troisième objection : Le droit international n'autorise pas chaque Etat à dire le droit. Dans le cas d'un conflit entre deux Etats il ne dit pas que les deux ont raison. Si l'Etat A déclare que le fait c doit être qualifié d'agression et l'Etat B de représailles légitimes, le droit international ne donne raison ni à A, ni à B. Le fait historique c est simplement inqualifiable juridiquement.

Réponse à cette objection [19] *:* Quelle est l'importance d'un tel droit international ? Dans tous les cas de conflit entre Etats, c'est-à-dire dans tous les cas où les Etats ne tomberaient pas d'accord sur la qualification des faits et de la norme, chacun peut faire tout ce que bon lui semble. Mais alors pourquoi écrire tellement de livres sur ce malheureux droit international superétatique ? Et qu'y a-t-il de superétatique dans un tel droit ? Supposons donc l'existence d'un ordre juridique réglementant la vie sociale de A, B, C, D, E et instituant comme règle de procédure la norme suivante: « Si A, B, C, D, E tombent d'accord, ils devront se comporter d'après leur accord, mais si l'un quelconque d'entre eux a une opinion différente des autres, il peut faire ce qui lui plaît ». Cet ordre « supérieur » à la volonté de A, B, C, D, E ne signifie-t-il pas très simplement que, comme il n'y a pas d'instance centrale, chacun fait ce qu'il veut et ce qu'il peut ? Et cela ne signifie-t-il pas, si l'on veut interpréter juridiquement la situation, que chacun édicte des normes que les autres peuvent suivre ou ne pas suivre (selon la force de celui qui édicte les règles), que l'on peut parler d'un système de droit posé par A ou d'un système posé par B ou par C, mais qu'on ne peut pas parler d'un système qui leur soit supérieur ?

Si le droit international reste silencieux dans tous les cas ou les parties intéressées ne sont pas d'accord, ce droit international n'est pas un droit, il n'est pas un ordre hétéronome. Le droit est selon Kelsen un ordre de contrainte. De contrainte contre qui ? Un tel droit international est absurde: il n'y aurait de véritables sanctions que dans le cas où le « criminel » confesserait son crime, accepterait sa peine et déclarerait considérer son bourreau comme un organe compétent pour lui infliger une peine.

De deux choses l'une: ou l'on accepte un droit des gens étatique, qui ne

[19] Je répondrai d'ailleurs plus longuement dans la troisième partie de ce livre, en discutant la théorie du *bellum justum*.

stipule que les conditions dans lesquelles un Etat concret entreprendra une guerre ou des représailles contre un autre, ou on refuse au « droit international » tout caractère juridique en le considérant comme une morale spécifique. Ces deux conceptions sont les seules qui soient logiquement possibles.

* * *

On ne peut donc concevoir le « droit international » d'une manière conséquente que si l'on choisit entre les deux possibilités suivantes:

1. Le « droit international » est simplement une morale pourvue d'une efficacité spécifique. (Toute morale positive possède une certaine efficacité.) On pourrait expliquer cette morale:

a) en admettant une théorie du droit naturel (le droit des gens serait exclusivement un droit rationnel imposé par la nature des choses, par Dieu ou par une autre instance transcendante);

b) en concevant cette morale comme une morale positive, comme un fait qu'on pourrait expliquer en principe autant que tout autre fait social.

2. Le droit international est en réalité un droit étatique. Chaque Etat rattache à certains faits-conditions la guerre ou les représailles comme conséquences juridiques. Ce droit s'adresse évidemment aux étrangers, aux gouvernements étrangers.

Comme l'existence d'un droit naturel est indémontrable, nous sommes obligés de choisir entre les deux possibilités suivantes qui toutes deux sont logiquement irréprochables:

1. *Le droit international est une morale positive.*

2. *Le droit international est l'ensemble des règles de droit étatique rattachant à certains faits-conditions la guerre ou les représailles comme conséquences juridiques.*

On peut choisir entre ces deux possibilités en tenant compte de l'efficacité des systèmes qui seront établis. Pour l'une comme pour l'autre il y a des

arguments que chacun peut aisément imaginer. Puisque la réalité sociale n'est pas exactement mesurable, le choix repose dans une certaine mesure sur une estimation personnelle qui, elle, est en dehors de la science axiomatique.

Essayons d'opter pour la deuxième possibilité, pour pouvoir étudier les principales conséquences de l'acceptation d'un droit « international » étatique. Nous pourrons voir par la suite si nos résultats seront assez près de la réalité ou si, malgré la cohérence logique de ce système de normes, son étude ne présente aucun intérêt à cause de son manque d'efficacité. Remarquons seulement que dans ce dernier cas toute théorie juridique du droit international sera nécessairement exclue.

Il faut d'ailleurs insister encore une fois sur le sens d'un droit des gens étatique. Ce droit n'est qu'un système de normes définissant les conditions dans lesquelles un Etat concret fera la guerre ou entreprendra des représailles contre un autre. Il n'a aucune autre valeur et ne peut avoir aucune autre signification. Pour certaines raisons que nous essayerons d'étudier plus loin, la majorité des Etats posent des normes du droit des gens semblables. Ce qui signifie simplement que la majorité des Etats sont prêts à entreprendre une guerre ou des représailles si des conditions semblables sont remplies. En effet chaque Etat veut conserver son indépendance — une certaine indépendance — et en même temps avoir un minimum de rapports avec les autres. Cela le force d'une part à leur faire des concessions, et d'autre part à les menacer dans certains cas. D'où s'ensuit, comme nous le verrons, une certaine similitude entre les concessions et les menaces de toutes les Puissances.

* * *

Le droit des gens conçu comme un droit étatique, comme un ordre de contrainte contre les gouvernements étrangers, suppose nécessairement l'existence d'étrangers, l'existence même d'Etats étrangers. Ce qui nous choque premièrement dans la définition du droit des gens que nous avons provisoirement acceptée est ceci: nous sommes habitués à ce que le droit étatique s'adresse uniquement aux sujets, uniquement à l'intérieur du pays. Si l'on accepte pourtant, comme le font tous les théoriciens positivistes, que droit signifie ordre de contrainte, système de normes dont l'efficacité

est garantie par des sanctions, on est obligé de considérer comme du droit même un ordre de contrainte s'adressant aux gouvernements étrangers. Le droit des gens ainsi conçu, je le répète, loin d'exclure l'existence d'autres Etats, la suppose nécessairement; mais du point de vue juridique, cette existence se fonde sur la règle suivante, qui appartient au droit étatique: « est considéré comme Etat tout ordre juridique présentant certaines garanties de durée » (principe de l'effectivité du pouvoir). Ce principe fait partie du droit des gens (du droit des gens étatique), il est posé par l'Etat *A* qui le reconnaît comme règle de droit. (Ce principe est également posé, selon toute probabilité, par l'Etat *B*, ce qui fait qu'il est un principe *commun* à deux ordres juridiques *différents*, mais non pas une règle supérieure à ces ordres). Même si l'on admet la théorie traditionnelle, le principe de l'effectivité (comme tous les principes du droit international) n'existe en réalité que parce que chaque Etat l'admet et pour autant qu'il l'admet. Et dans un cas particulier, lorsqu'il s'agit de constater si les faits-conditions sont donnés pour dire d'un certain ordre effectif qu'il est un Etat, la constatation, qui a un sens constitutif, dépend exclusivement de chaque Etat. On voit que si on accepte la définition du droit des gens que j'ai donnée, on n'arrive pas à des résultats absurdes. Ce qui est réellement absurde c'est de vouloir accepter plusieurs instances parallèles et compétentes pour résoudre le même conflit, ou pour constater et qualifier les mêmes faits.

Le principe de l'effectivité comme principe de droit étatique ne prête à aucune équivoque. Il est appliqué par l'Etat qui le pose, il est interprété par les organes compétents de cet Etat d'une manière analogue aux principes du droit étatique interne.

Par la reconnaissance d'un nouvel Etat *B* (par l'application du principe de l'effectivité), l'Etat *A* donne à ce dernier certains « droits subjectifs », certaines capacités juridiques, comme il donne par la « reconnaissance » d'une « personne morale » du droit interne certaines capacités juridiques aux organes de cette institution. On peut dire que la Constitution de l'Etat *B* devient, du point de vue juridique, une partie intégrante du système de droit de l'Etat *A*, en ce sens que ce dernier Etat reconnaît la compétence exclusive de certains organes (par exemple du gouvernement de l'Etat *B*) pour trancher certaines questions. Il est évident que l'Etat *A* peut, du point de vue juridique, changer — comme nous le verrons plus loin —

à chaque instant son « droit des gens », cesser d'appliquer le principe de l'effectivité du pouvoir ou révoquer la reconnaissance de l'Etat *B*, comme on révoque une règle de droit interne (une loi par exemple). Mais il n'est pas dit que l'Etat *A* sera assez fort pour garantir l'efficacité de ce changement. En droit interne aussi l'Etat *A* peut, du point de vue juridique, édicter la norme suivante: « toutes les personnes âgées de trois à cinq ans doivent être tuées », mais il est douteux qu'il ait la force nécessaire pour garantir l'exécution de cette norme.

La définition du droit des gens que nous avons provisoirement admise nous mène, contrairement à ce que l'on pourrait croire à première vue, à un *monisme juridique*. En dernier lieu il n'y a qu'une instance qui compte, instituée par la règle fondamentale. Celle-ci est la suivante: l'Etat a la capacité de créer le droit (le droit interne, comme le droit des gens). Créer le droit signifie édicter des normes effectivement garanties par des sanctions. Les ordres juridiques des Etats *B*, *C*, *D* existent seulement parce que l'Etat *A* a posé le principe général de l'effectivité du pouvoir et les normes spéciales par lesquelles il les a reconnus. En droit interne aussi, les statuts d'une organisation ouvrière, d'une université, etc., existent juridiquement parce que l'Etat a posé la norme générale permettant de pareilles institutions et que par une décision spéciale il a reconnu leurs statuts.

Il est évident que du point de vue de l'Etat *B*, l'Etat *A*, lui aussi, existe pour les mêmes raisons et à des conditions analogues que l'Etat *B* pour l'Etat *A*. Il ne faut pas confondre l'ordre juridique de l'Etat *B* comme partie intégrante du droit des gens de l'Etat *A*, avec l'ordre juridique autonome de l'Etat *B* dont l'Etat *A* est nécessairement une simple partie. Il y a une pluralité d'ordres étatiques, mais entre eux il n'y a aucun contact juridique. Les mêmes ordres juridiques sont en outre des parties du droit étatique (du droit des gens) de chaque Etat, à condition que chaque Etat admette le principe de l'effectivité. Nous proposons donc un système moniste se basant toujours en dernier lieu sur un seul Etat, sur une seule dernière instance. L'Etat *A* (par rapport auquel nous essayons de comprendre les relations internationales) peut changer librement (du point de vue juridique) les règles du droit des gens. Il peut reconnaître, poser comme règle de droit toutes les normes qu'il voudra, et cela à la seule condition qu'il possède assez de pouvoir effectif, assez de force, pour garantir l'efficacité de ses

normes. En droit interne il est pratiquement très difficile de changer l'ordre social établi (par exemple d'abolir la propriété privée ou la liberté du commerce dans un Etat capitaliste), mais ce n'est pas exclu. Dans le droit des gens aussi, l'Etat peut abolir la norme *pacta sunt servanda;* il devra seulement avoir la force effective pour le faire. Du reste, la théorie traditionnelle, elle aussi, permet en réalité, bien qu'inconsciemment, à chaque Etat de dire le droit, puisqu'elle considère chaque Etat comme une instance. Elle admet tacitement, mais n'a pas le courage d'affirmer publiquement, qu'un Etat a la possibilité de refuser à la norme *pacta sunt servanda*, par exemple, tout caractère juridique. La théorie traditionnelle arrive à des conclusions absurdes, parce qu'elle essaye de coordonner dans le même système des normes qui se contredisent nécessairement.

Objection: Si l'ordre juridique de l'Etat B fait, du point de vue de l'Etat A, partie intégrante de son droit des gens, le droit des gens de l'Etat B (qui peut contredire celui de l'Etat A) fait, lui aussi, partie du système de l'Etat A. Par conséquent, dans le même système de normes, deux règles contradictoires valent en même temps.

Réponse: Il est impossible en droit, non point de coordonner deux règles contradictoires, mais seulement de coordonner deux règles contradictoires posées par des instances du même degré. Dans l'ordre juridique de l'Etat A, la dernière instance est l'Etat A lui-même (un certain organe de cet Etat) qui a la compétence d'annuler toutes les normes, toutes les décisions des organes inférieurs. L'ordre juridique de l'Etat B est, par rapport à l'ordre juridique de l'Etat A — lorsqu'on l'envisage du point de vue de l'Etat A — inférieur. En droit interne la même situation se produit. Prenons un exemple: le tribunal de première instance peut édicter la norme suivante: « b a volé, par conséquent il doit aller en prison ». Le tribunal de l'instance supérieure édicte de son côté la norme suivante: « b n'a pas volé, par conséquent il doit être laissé en liberté ». A première vue, ces deux règles se contredisent logiquement l'une l'autre, si on les ordonne dans le même système de droit. On verra pourtant que tel n'est pas le cas, parce qu'il existe une troisième norme, supérieure aux normes précédentes, qui institue la primauté de l'une d'entre elles et qui annule l'autre: c'est la règle de procédure qui définit les instances et qui désigne leur compétence en subordonnant l'une à l'autre. Or, dans le système du droit des gens de

l'Etat A, toutes les règles contredisant la norme fondamentale, la norme permettant à l'Etat d'édicter des règles de droit, sont annulables. Par conséquent, les règles du droit des gens de l'Etat B, qui font en effet partie intégrante du système A, sont annulables par l'Etat A, instance supérieure, dernière instance.

Il est évident que l'Etat A peut être en fait faible, insignifiant, soumis à la volonté de l'Etat C. En droit interne aussi on peut imaginer une situation analogue.

L'Etat A n'est qu'un Etat fictif:

1° s'il n'est pas assez fort pour garantir l'efficacité de son droit des gens par une guerre ou des représailles;

2° s'il exécute en réalité ce que veut un autre Etat, par exemple l'Etat C.

Dans ces deux cas il est inutile de parler du droit des gens de l'Etat A: dans le premier, parce qu'il s'agit d'un droit inefficace; dans le second, parce qu'il s'agit d'un droit posé par l'Etat C. Un Etat fictif du type 1 ne produit pas de droit des gens et n'est pas en réalité un Etat; un Etat fictif du type 2 n'est en réalité qu'une province de son « protecteur ».

Dire de l'Etat X qu'il est reconnu par l'Etat Y et que, dans le système du droit des gens de l'Etat Y, l'Etat X tient toute son autorité par délégation paraît, il est vrai, au premier abord, comme une absurdité. Cela vient du fait que l'on confond le sens de la délégation (qui n'est qu'une construction juridique) avec l'attribution effective de la force. Lorsque je dis que l'Etat X tient son autorité de l'Etat Y (dans le système du droit des gens de ce dernier), cela signifie seulement et exclusivement que l'Etat Y entreprendra contre X une guerre ou des représailles toutes les fois que ce dernier refusera de remplir certaines conditions qui émanent de la volonté de Y. Mais la volonté de Y n'est pas en fait une volonté absolue. De même en droit interne: lorsqu'on dit que la plus grande banque du pays est juridiquement subordonnée à l'Etat, on ne vise pas la situation de fait. Car on peut imaginer un pays effectivement gouverné par une banque. Cela n'empêche pas que juridiquement la banque soit subordonnée à l'Etat. (Même si sa subordination ne signifie rien en réalité, par exemple parce que la banque

a corrompu les ministres et que ceux-ci n'édictent que les normes qui lui sont agréables.) L'Etat Y est peut-être forcé de « vouloir », dans certains cas, ce que veut X, mais cela n'empêche pas que Y puisse entreprendre dans d'autres cas une guerre contre X.

Il faut enfin apprendre à considérer le droit comme une technique et comme une construction théorique: règle de droit signifie norme posant un fait-condition sanctionné. C'est tout. C'est pourquoi on peut parler d'un droit des gens étatique.

Je dois d'ailleurs répéter que je ne me fais aucune illusion sur les fruits que pourra porter une théorie juridique du droit des gens d'un certain Etat. Ce qui m'intéresse c'est uniquement le fait de l'efficacité de certaines règles du droit des gens communes à plusieurs ordres de droits des gens étatiques, et le fait de leur justification par des principes moraux semblables. La première partie de ce livre a principalement pour objet l'étude de ces justifications. Que celles-ci soient des justifications de règles de droit ou de règles de morale, cela ne change en rien la réalité. Il ne faut exclure que l'existence d'un ordre international superétatique, parce que cet ordre est inexistant et logiquement impossible.

* * *

Essayons maintenant de nous représenter concrètement le système du droit des gens d'après la définition que nous avons admise.

La norme fondamentale du droit des gens permet à l'Etat X de créer le droit, le droit interne comme le droit des gens. Elle définit naturellement la dernière instance. Tous les autres organes, toutes les autres instances, n'ont de pouvoir que par délégation. Du point de vue juridique, cette norme permet à l'Etat X de décider tout ce qu'il veut, de changer le droit quand il le veut et comme il le veut.

Pour déterminer le contenu des autres normes, nous sommes obligés de recourir à une typologie des règles généralement admises, c'est-à-dire généralement posées par tous les Etats. (Nous verrons plus loin pour quelles raisons les différents Etats tendent à établir un droit des gens commun).

* * *

Typologie provisoire des principales normes du droit des gens commun, concernant:

1. *La naissance de l'Etat.*

« Tout ordre effectif présentant certaines garanties de durée est considéré comme Etat » *(principe de l'effectivité du pouvoir)*. « Tout Etat a le droit de décider souverainement de ses affaires intérieures » *(principe de la non-immixtion dans les affaires intérieures d'un autre Etat)*. Ces deux principes sont généralement admis par tous les Etats, ils sont des règles communes au droit des gens de tous les pays.

2. *Le mode de création des règles générales du droit des gens.*

a) « La *coutume internationale* est considérée comme une source du droit des gens ».

b) « Les *traités internationaux* sont considérés comme des sources du droit des gens ». « *Pacta sunt servanda.* »

Les normes *a* et *b* font partie du système de droit de l'Etat X. Elles existent parce qu'elles sont posées par lui et elle vaudront aussi longtemps qu'elles ne seront pas abrogées par une décision ultérieure de cet Etat.

3. *La procédure.*

« *L'Etat* X *constate et interprète authentiquement les règles de droit valables et les faits-conditions entraînant des conséquences juridiques* toutes les fois qu'il se déclare intéressé à une affaire ayant un caractère international ». En théorie classique cela se dit d'une façon moins nette: « Chaque Etat est compétent pour constater les faits et les normes » [20]. Chaque Etat est juge dans son propre procès.

Il est évident que *la possibilité du double aspect subsiste*. L'Etat X peut non seulement annuler les règles qu'il a précédemment posées, mais aussi les interpréter comme bon lui semble. Nous avons déjà expliqué dans la partie I B de ce chapitre la signification de ce double aspect.

* * *

[20] Cette théorie ne parle pas beaucoup de la nécessité de constater les faits et ne dit rien de la nécessité de constater les règles juridiques. Nous avons pourtant vu que ces constatations sont nécessaires, même du point de vue de la théorie traditionnelle.

On pourrait essayer de faire une typologie du droit des gens des Etats civilisés, et établir certaines règles de droit communément efficaces.

On a souvent comparé l'ordre juridique international à un ordre interne primitif, décentralisé à l'extrême, où chaque individu (ou chaque famille) est une instance. Il me semble que la comparaison est heureuse seulement si l'on part de la définition du droit des gens que nous avons admise. Chaque primitif, chaque famille, chaque clan, chaque tribu menace les autres, édicte des règles de droit, essaye d'instituer un ordre de contrainte. Chaque Etat menace les autres de leur faire la guerre.

* * *

III. L'efficacité du droit des gens et le formalisme.

Nous entendons par efficacité du droit des gens spécialement l'efficacité de la voie normale. Il est clair que si l'on intégrait aussi à la notion de l'efficacité du droit des gens l'efficacité de son double aspect, il n'y aurait guère de cas où ce droit resterait inefficace. Si le problème se pose uniquement pour la voie normale, c'est justement parce que le double aspect ouvre une possibilité d'action qui, quoique conforme au droit, laisse une pleine liberté à l'Etat. On se demande donc pourquoi, malgré la possibilité juridique du double aspect, la voie normale est suivie dans certains cas.

Trois questions se posent:

1° sur quoi se fonde l'efficacité des prescriptions juridiques concernant les sanctions, la protection des « droits subjectifs » (raisons de l'efficacité du *jus ad bellum* et du *jus in bello*);

2° sur quoi se fonde l'efficacité de la constatation « normale » des faits-conditions et des règles du droit des gens;

3° sur quoi se fonde l'efficacité de la norme fondamentale du droit des gens.

Pour pouvoir donner une réponse exacte à ces questions, il faut d'abord examiner un grand nombre de problèmes spéciaux dont quelques-uns

feront l'objet des chapitres suivants. Nous essayerons pour le moment d'éclaircir les trois problèmes eux-mêmes, de les poser aussi correctement que possible, de nous rendre compte de leurs données et, par conséquent, du plan sur lequel chacun d'eux pourra recevoir une solution.

Dans ce chapitre, nous essayerons de décrire les limites réelles dans lesquelles peut s'exprimer l'omnipotence juridique de l'Etat. Nous chercherons donc quelques limites d'action immédiatement posées du fait de la socialité des organes étatiques qui ont la compétence de créer et d'interpréter le droit des gens. Si du point de vue juridique pur, du point de vue abstrait et normatif, les organes étatiques ont la possibilité de prendre n'importe quelle attitude, certaines restrictions leur sont imposées du fait même de leur socialité. C'est de ces limites qu'il sera immédiatement question. Remarquons seulement que ces restrictions ne sont pas les seules. Il y en a toujours d'autres, et le problème concret de l'attitude d'un Etat créant ou appliquant le droit des gens dans un cas particulier est extrêmement complexe et ne peut recevoir de réponse aussi générale. Une bonne partie de ce livre est consacrée à la solution de ces problèmes spéciaux de l'efficacité du droit des gens, plus exactement à la détermination de quelques solutions typiques appliquables pour un grand nombre de cas. Dans ce chapitre il ne s'agit, je le répète, que des limites immédiatement posées à la politique juridictionnelle et législative des Etats du seul fait de la socialité de leurs organes.

Essayons d'abord d'obtenir, par l'analyse d'exemples choisis dans le domaine du droit interne, quelques connaissances simples et utiles. Nous pourrons ensuite nous occuper du droit des gens.

Exemple 1: Dans un Etat libéral et capitaliste, où la propriété privée est constitutionnellement garantie, le tribunal suprême peut refuser d'appliquer la norme constitutionnelle instituant le droit de propriété sans qu'il y ait aucune possibilité juridique d'y remédier — puisqu'il s'agit d'un tribunal de dernière instance. Il est pourtant évident que dans la grande majorité des cas la Cour suprême, bien qu'elle ait la possibilité juridique de refuser l'application de cette norme, sera en fait obligée, qu'elle le veuille ou non, de l'appliquer. On comprend facilement que si dans la Constitution d'un pays figure une règle instituant la propriété privée, cela

signifie d'habitude que les forces réelles, la réalité sociale l'exigent. Les juges du tribunal suprême de ce pays ont bien la faculté juridique de ne pas observer la norme constitutionnelle concernant la propriété privée, on peut même imaginer que certains d'entre eux, pour des raisons idéologiques, seraient heureux de la laisser tomber en désuétude. Mais ces juges n'auraient pas la force réelle, la force sociale nécessaire pour rendre leur décision efficace. Ce n'est pas que les membres de la Cour n'aient aucune force. Mais en réalité ils ne l'ont qu'à certaines conditions. Si la Cour refusait l'application d'une norme juridique moins importante, il est très probable qu'elle aurait la force de faire respecter sa volonté. En général les décisions d'un tribunal jouissent, à cause du formalisme social, d'une très grande force. Elles s'imposent en tant que formes généralement admises et que protège le traditionalisme inhérent à toute société. Le formalisme empêche de les ignorer[21]; le traditionalisme rend difficile de s'opposer à elles. Pourtant l'opposition n'est pas exclue et peut l'emporter quand certaines limites sont dépassées, par exemple si le tribunal d'un pays libéral violait le droit de propriété et si des intérêts trop bien protégés étaient compromis.

Exemple 2: Un meurtre est commis dans une salle de théâtre devant un grand nombre de témoins. Le meurtrier est une personne extrêmement riche, qui possède un grand pouvoir politique et les juges de dernière instance veulent l'acquitter à tout prix. Juridiquement, ils ont la possibilité de le faire s'ils refusent de constater le fait du meurtre, s'ils déclarent que cette personne n'a pas tué. Bien qu'en réalité le fait du crime soit évident, le meurtre n'existe pas juridiquement. Contre une telle décision, il n'y a aucun recours possible; elle est du reste juridiquement irréprochable. Le juge a le droit — et c'est lui seul qui a ce droit — de constater les faits. S'il refuse de constater un fait « réel » (même un fait évidemment établi dans la conscience de la grande majorité des membres de la société), ce fait est inexistant pour le droit et n'a aucune espèce de conséquences juridiques. Mais il est difficile d'imaginer une décision concrète d'un tribunal refusant de prendre en considération un fait notoire. Nous allons voir pourquoi.

[21] Cf. chap. III.

Exemple 3: Si une loi institue le droit subjectif de propriété sans en définir la notion, cette imprécision permet au tribunal de décider plus facilement contre l'esprit du législateur. Il est aisé d'interpréter le mot « propriété » d'une manière très large et de lui donner n'importe quel sens dans les cas particuliers. Au contraire, il est difficile de violer la volonté du législateur, s'il y a une définition rendant évident — socialement évident — le sens de ce mot. Voici un autre exemple du même type: Une nouvelle Constitution contient la norme suivante: « les membres du Parlement sont élus » sans donner d'autre renseignement sur le système électoral, ou sur les électeurs. Cette Constitution institue en outre un tribunal et c'est à lui seul qu'elle donne la compétence de vérifier les mandats des députés et de les proclamer élus. Juridiquement deux possibilités se présentent:

a) le tribunal proclame ceux qui sont « normalement » élus;

b) le tribunal proclame des personnes qui n'ont pas été élues, ou qui ont été désignées par lui ou par le gouvernement, ou enfin se refuse à proclamer ceux qui ont été « normalement » élus.

Dans les deux cas il n'y a aucune possibilité juridique de recours.

Même si la Constitution définissait exactement le système électoral, les deux possibilités, celle de la voie normale et celle du double aspect, seraient valables. Seulement, en fait il serait plus difficile de maintenir l'efficacité de la décision qui suivrait la voie du double aspect, si les prescriptions constitutionnelles étaient plus précises.

Analysons maintenant du point de vue du formalisme social les exemples cités (1, 2, 3).

1. La décision d'un tribunal possède toujours une certaine force parce qu'elle exprime une forme socialement valable. On a l'habitude, dans une société relativement équilibrée, c'est-à-dire où le pouvoir est relativement stable, de respecter les décisions des tribunaux. Elles représentent le lieu sûr et commun dont il a été question au chapitre III. Les membres de la société croient automatiquement à leur valeur. Chacun s'appuie sur le fait que tous les autres ont déjà jugé les formes sociales favorablement. Le tribunal est une institution collectivement respectée et ses décisions sont pourvues

d'une dignité vague et abstraite que leur confère la forme objective sur laquelle elles se fondent. Il s'agit de nouveau de la preuve spécifiquement sociale basée sur le *tiers*. Mais si la décision du tribunal représente une forme, la propriété, dans un Etat libéral, en représente une autre. La voie normale fait d'habitude concorder dans une société équilibrée deux formes (par exemple celle du devoir d'obéissance à la Cour et celle de la propriété), tandis que le double aspect les met en désaccord. Dans les deux cas les formes ne restent pas ignorées, mais dans le second elles doivent lutter l'une contre l'autre, et c'est la plus forte qui gagnera. Dans le premier elles s'accordent, et c'est là une des raisons de l'efficacité de la voie normale basée sur le formalisme.

2. Il en va de même dans le deuxième exemple. Là aussi l'arrêt de la Cour se fonde sur une forme, mais la conscience publique qui demande la poursuite du criminel est également l'expression d'une exigence objective et sociale.

3. Si la notion de la propriété ou le système électoral étaient nettement définis par la loi, chaque violation de la voie normale s'opposerait à tous les éléments de la définition, se heurterait à une forme plus claire et contre laquelle il serait par conséquent plus difficile de lutter. La violation de la voie normale équivaudrait non seulement à un mensonge, mais à plusieurs, et qui seraient d'autant plus évidents que les éléments de la définition seraient plus nombreux et plus clairs. Le tribunal pourrait difficilement créer une idéologie, faire de sa décision une forme, parce qu'elle s'opposerait à trop de faits socialement évidents.

Essayons maintenant de comprendre l'efficacité du droit des gens en partant d'exemples analogues:

Exemple 1: L'Etat A viole la liberté des mers en déclarant qu'il n'y a pas de norme du droit international qui l'institue.

Exemple 2: L'Etat B envahit une partie du territoire de l'Etat C et se refuse à constater le fait historique et socialement, universellement évident de l'occupation. (L'Etat B ne qualifie pas l'invasion, et se refuse même à constater le fait de l'occupation militaire, qui pourtant est notoire.)

Exemple 3: L'Etat D, après avoir signé un pacte définissant l'agresseur [22], envahit sans déclaration de guerre préalable le territoire de l'Etat E et déclare en même temps qu'il ne s'agit pas d'agression.

Dans tous les cas — puisque les Etats A, B, D sont seuls compétents pour constater les normes et les faits-conditions — il ne s'agit aucunement d'une violation du droit international (plus exactement de leur propre droit des gens). Les Etats A, B, D au lieu de suivre la voie normale préfèrent celle du double aspect. Leur attitude est donc valable. Il faut maintenant chercher pourquoi, dans la majorité des cas, malgré la possibilité juridique du double aspect, les Etats:

a) ne refusent pas de constater des faits historiquement évidents, même si ces faits entraînent des conséquences juridiques qui leur sont défavorables;

b) ne refusent pas de constater des normes dont la validité est évidente;

c) ne refusent pas de qualifier des faits-conditions lorsque les définitions des conditions contenues dans une norme évidemment valable sont, elles aussi, socialement évidentes.

Si l'on admet la définition du droit des gens que nous avons donnée, les Etats A, B, D, lorsqu'ils ne refusent pas la constatation des faits et des normes, ne font que suivre la voie normale du droit qu'ils ont précédemment

[22] Comme le pacte de Londres du 3 juillet 1933 (Convention de définition de l'agresseur) entre l'Union des Républiques soviétiques socialistes, l'Esthonie, la Lithuanie, la Pologne, la Roumanie, la Turquie, l'Iran et l'Afghanistan. La définition du pacte contient cinq faits-conditions de la qualification de l'agresseur. Elle précise, rend évident le sens du mot « agression ». Cette Convention constitue un essai désespéré de fixer concrètement par des précisions terminologiques le sens concret de la règle de droit. Mais ce sens dépend toujours en dernier lieu de l'interprétation que donnera l'instance, donc chaque Etat. La Convention de Londres essaye de limiter les possibilités effectives d'interprétation. Elle veut rendre historiquement évident le sens originel de la norme et obliger par là l'instance — qui est juridiquement libre d'interpréter comme elle veut — à choisir une interprétation conforme au sens originel sur lequel les parties contractantes étaient tombées d'accord. On ne peut pas définir l'agresseur, définir quoi que ce soit en droit, sans instituer une instance qui sera compétente pour qualifier, pour « re-définir » *in concreto;* mais on peut par différents procédés augmenter les chances d'une certaine interprétation.

posé eux-mêmes. Ils ont pourtant la possibilité juridique de se placer sur le plan du double aspect. Pourquoi ne le font-ils pas d'habitude ? C'est parce qu'en réalité — mais non en droit — il y a des faits évidents, des faits connus de tout le monde qu'il est inutile de nier parce que leur négation équivaut à un aveu de mensonge.

Il existe des faits socialement évidents. Exemple: la guerre de 1914-1918. Bien que juridiquement chaque instance ait le droit de ne pas reconnaître ce fait, elle est pratiquement forcée de le faire. L'Etat *B* qui a envahi le territoire d'un autre Etat ne peut que très difficilement refuser de reconnaître le fait matériel de l'occupation militaire, bien qu'il en ait la possibilité juridique, la compétence selon le droit international. L'Etat *B* cherchera donc à se justifier en qualifiant le fait de l'invasion de représailles légitimes, de guerre juste, d'occupation provisoire. Il est possible que par cette qualification il viole la voie normale, mais en tout cas cette violation ne se heurte pas à un fait historiquement évident. De même l'Etat *A*, qui viole la liberté des mers, ne nierait probablement pas la validité de cette norme, son appartenance au système du droit international positif, accepté, posé par lui, bien qu'il ait juridiquement la possibilité de contester le caractère obligatoire de toute norme. Le principe de la liberté des mers est tellement évident, plus exactement le fait de son acceptation, de sa position par l'Etat est tellement connu que sa négation serait en fait équivalente à un aveu de violation [23]. Juridiquement il n'y a pas de règles évidentes, mais seulement des normes qui deviennent des règles de droit parce qu'elles sont constatées et appliquées par des organes compétents. Si la décision de ces organes, lorsqu'ils sont de dernière instance, est juridiquement incontrôlable, elle ne possède une efficacité réelle qu'à certaines conditions. Il n'est pas exclu qu'un tribunal de dernière instance viole une règle évidente et de grande importance. Cette violation équivaudrait à une révolution dont le succès dépendrait de la force réelle de ce tribunal. En droit international un phénomène analogue se produit: juridiquement l'Etat *A* peut refuser de considérer la liberté des mers comme un principe de droit international positif, mais pratiquement ce refus renverserait l'ordre international en général. Cette « révolution » n'est pas exclue, mais il est clair qu'elle dépend du pouvoir de l'Etat *A*.

[23] L'Etat pourrait même admettre avoir une fois posé et accepté le principe de la liberté des mers et déclarer que maintenant il l'abroge. Son attitude serait (puisqu'il a la compétence de poser et de changer le droit) juridiquement irréprochable.

Examinons en premier lieu pourquoi les Etats ne refusent pas de constater des faits évidents. Et d'abord qu'est-ce qu'un fait évident ? Nous appelons ici par ce terme un fait historique qui est tellement connu par les membres de la société qu'il est impossible de l'ignorer. On ne peut s'imaginer quelqu'un qui ignorerait l'existence de l'Angleterre, ou qui fondrait son argumentation politique sur le fait qu'il n'y a pas de Méditerranée. Certains faits historiques ont eu de si grandes conséquences sociales qu'ils s'imposent, qu'ils pèsent sur les êtres sociaux comme des réalités présentes. On ne peut les ignorer qu'en devenant soi-même irréel, on ne peut agir socialement qu'après les avoir pris en considération. Mais, malgré l'évidence de ces faits, l'Etat peut en principe faire semblant de les ignorer. Une action politique basée sur l'ignorance feinte de la guerre mondiale est un fait absurde, mais on ne peut pas l'exclure *a priori*.

Non seulement les faits socialement évidents, connus par tous et dont l'ignorance est socialement exclue, mais aussi des faits réels connus par un petit nombre de personnes ne sont généralement pas niés, même lorsqu'ils entraînent des conséquences juridiques défavorables pour l'Etat qui les constate. Ceci garantit aussi l'efficacité de la « voie normale ».

Un événement politique international, un fait d'une certaine importance et sa qualification intéressent toujours plusieurs Etats. Même une grande Puissance, à cause de sa rivalité avec les autres, est obligée à certains compromis. L'équilibre des Puissances, l'équilibre de la force internationale, repose sur un grand nombre de pouvoirs effectifs, de sorte que la plus grande Puissance ne pourrait agir sans considérer les réactions possibles que provoqueraient ses violations de la voie normale. Si un Etat pouvait effectivement agir sans compter avec les autres, il établirait par là une hégémonie incompatible avec tout droit international, réduisant l'ordre juridique international à un ordre de droit interne. Cette situation est possible, mais pas actuelle. En général l'histoire moderne, en grande partie même l'histoire du moyen âge occidental — malgré le Saint-Empire —, ignore toute hégémonie absolue d'un seul Etat. Elle connaît des Etats plus ou moins prépondérants (il y a même eu des périodes où un seul Etat

avait cette primauté), mais jamais la force d'une seule Puissance n'a été suffisante pour dominer totalement les autres.

Dans une société internationale en équilibre — dans une société où les règles du droit des gens correspondent à des forces effectives — la décision d'un Etat ne possède pas une grande valeur en tant que forme. En droit interne les décisions des instances compétentes, l'arrêt d'un tribunal, un règlement administratif, un ordre du gouvernement possèdent, en vertu du formalisme, une force relativement grande. En droit international les instances sont parallèles, la décision de chacune d'entre elles n'a du point de vue des autres qu'une valeur restreinte (juridiquement elle n'a même aucune valeur mais pratiquement elle en a à cause du formalisme). La voie du double aspect opposerait donc deux formes dont l'une, celle de la décision, serait pourvue de moins d'évidence que l'autre, celle du fait notoire. Cela encore garantit l'efficacité de la voie normale. Si l'Etat *B* refuse de constater un fait notoire, ses ennemis exploiteront contre lui son aveu. En niant l'existence de ce fait, l'Etat *B* livrerait une arme idéologique à ses adversaires.

Dans une société internationale en déséquilibre la voie du double aspect comme la « violation » flagrante du « droit » sont faciles. Les différents Etats ne vivent pas alors sur le même plan, n'acceptent pas les mêmes formes. Il est pourtant probable que malgré cette hétérogénéité il y aurait encore des formes communes.

On ne nie pas un fait notoire, parce qu'on ne peut pas fonder une idéologie sur un mensonge évident. On ne nie pas une norme notoire, ou on ne l'interprète pas contrairement à la « voie normale », parce que la position de la norme est un fait; et la position d'une norme généralement connue, un fait également connu. Il est difficile à l'Etat *B* de refuser à la norme *pacta sunt servanda* tout caractère juridique parce qu'ayant déjà conclu des traités, et se proposant probablement d'en conclure dans l'avenir, il peut difficilement prétendre ne pas avoir reconnu l'obligation d'observer les traités, ne pas avoir posé cette règle dans son système de droit des gens. Nous avons vu que, si les Etats *A*, *B*, *C*, *D* suivaient la voie du double aspect au lieu de suivre la voie normale, ils mettraient deux formes en conflit, de même que le tribunal, si, dans l'exemple précité, il refusait l'application de la norme constitutionnelle instituant le droit de propriété. Examinons maintenant ce qu'en réalité serait ce conflit. Commençons

par l'exemple du droit interne, qui est évidemment plus facile à expliquer.

Le tribunal qui essayerait de laisser tomber en désuétude la règle de droit instituant la propriété privée ne se heurterait pas uniquement aux intérêts concrets de certaines personnes, de certaines classes, mais encore au formalisme social qui peut très souvent influencer non seulement ceux qui « exploitent », mais aussi ceux qui sont « exploités ». Les formes valables (par exemple, dans un Etat capitaliste, la propriété privée) ne sont pas exclusivement garanties par le fait qu'elles servent des intérêts bien protégés, mais encore, parce que souvent même des personnes qui ne sont pas directement intéressées respectent les formes qui leur assurent le *statu quo*, la tranquillité, le lieu commun, plus exactement l'absence d'aventure, l'absence d'inconnu. Il ne faut pas croire que la propriété privée et les autres institutions capitalistes (comme aussi dans un Etat socialiste les institutions contraires) ne sont efficaces que parce qu'elles sont matériellement et, si je puis ainsi dire, militairement protégées. Je crois qu'on ne peut guère surestimer le rôle que le formalisme et après lui le traditionalisme inhérent à toute société, à tout ordre établi, jouent dans la conservation de l'ordre social. Ce formalisme agit directement sur tous les êtres sociaux, sur ceux qui sont contents, comme aussi sur ceux qui sont mécontents du régime. Il agit sur les juges non seulement comme une force extérieure qui limite la leur, mais aussi comme une voie intérieure qui dicte leur décision, qui constitue leur être social.

Reprenons maintenant le cas de l'Etat *A* qui refuse de « constater » la norme instituant la liberté des mers. Ce refus, cet essai de changer le droit des gens, de changer son propre droit des gens, se heurterait non seulement aux intérêts concrets des Etats *B*, *C*, *D*, mais également au formalisme sur lequel repose le principe de la liberté des mers. Le formalisme agit directement « du dedans » sur les gouvernants de l'Etat *A* eux-mêmes, comme sur l'opinion publique interne de cet Etat, comme sur l'opinion publique internationale. Nous aurons souvent l'occasion de revenir sur ce point dans l'analyse de différentes situations concrètes. Il suffit maintenant de constater qu'en principe les formes de la société internationale et les normes qui les expriment sont garanties par le formalisme social. La société internationale n'est possible que si certaines formes sont communément

reconnues. (« Reconnaître des formes » ne signifie pas, nous l'avons vu, se soumettre aux formes, mais seulement se comporter envers elles).

* * *

De ce qui précède, nous pouvons résumer les limites que pose le fait de la socialité des organes étatiques créateurs du droit des gens à leur omnipotence juridique et formelle:

1° les organes étatiques ne peuvent pas ignorer réellement des faits évidents, des faits réels qui les visent et ne peuvent même pas faire semblant de les ignorer, parce qu'il n'y a aucun intérêt à mentir lorsque le mensonge est socialement évident;

2° les organes étatiques ne peuvent pas ignorer, à cause du formalisme, les normes du droit des gens fondées sur des formes sociales;

3° les organes étatiques ne peuvent que très difficilement nier le fait de leur adhésion à une certaine règle du droit des gens, parce que ce fait est d'habitude évident. (Ils peuvent naturellement « violer » le droit malgré cette adhésion, mais ne peuvent pas alléguer comme prétexte la non-appartenance de la norme violée au système qu'ils ont préalablement reconnu et posé.)

Ces limites sont évidentes. Il serait pourtant utile, malgré la banalité et la naïveté de ces dernières affirmations, de les approfondir un peu, et de chercher leurs conséquences concrètes et pratiques. C'est ce que nous essayerons de faire dans le chapitre suivant.

* * *

L'analyse de la structure et du fonctionnement du droit des gens que nous venons de faire tend simplement à définir certaines notions avec lesquelles nous serons obligés d'opérer. Elle est provisoire et aura besoin d'être précisée, concrétisée davantage.

* * *

IV. Digression sur la théorie hégélienne du droit étatique extérieur.

Hegel n'a pas eu de chance avec les théoriciens du droit des gens. Il a toujours été considéré par eux comme le plus grand ennemi du métier (et du droit). Pour les théoriciens de langue française les raisons de cette disgrâce sont très compréhensibles (quelques-unes même très justifiées) [24]. Mais pour les autres, pour tous ceux qui auraient pu regarder l'œuvre de Hegel avec plus d'objectivité, sans se heurter à sa surface idéologique et « prussienne », quel a été l'obstacle ?

Kant, qui cependant fut admis par les théoriciens du droit des gens comme un classique (au même titre que l'abbé de Saint-Pierre), n'a en réalité pas eu plus de chance que Hegel avec les internationalistes. Car il est évident que l'interprétation officielle des deux principaux écrits de Kant relatifs au droit international n'a rien à faire avec le sens que prennent ces opuscules lorsqu'on les situe dans l'ensemble de la philosophie kantienne. C'est à un philosophe, à Paul Natorp, et non à un théoricien du droit des gens que nous devons la meilleure étude sur la « paix éternelle » [25].

La raison pour laquelle la majorité des internationalistes n'ont pas connu Hegel et n'ont pas compris Kant est simple: on ne peut comprendre le « droit étatique extérieur » qu'en se donnant la peine de comprendre le système hégélien tout entier, et on ne peut saisir le sens de la « paix éternelle » (sous peine de prendre Kant pour un abbé de Saint-Pierre) sans les trois *Critiques*. Or, il est évident que l'école traditionnelle du droit des gens ne s'occupa jamais sérieusement ni de Kant ni de Hegel. C'est Stammler qui le premier ne se contenta pas du kantianisme léger des juristes. Si, en essayant de tirer de l'œuvre kantienne des leçons utiles pour le juriste, il échoua en

[24] Remarquons que la France, après une renaissance des études kantiennes, semble connaître actuellement une renaissance (une naissance plutôt) des études hégéliennes. On comprend bien que l'hégélianisme comme le kantianisme français n'atteignirent pas les théoriciens du droit des gens.

[25] *Kant über Krieg und Frieden. Ein geschichtsphilosophischer Essay*, Verlag der Philosophischen Akademie, Erlangen, 1924.

grande partie — comme le démontrent les critiques de Kelsen [26] — il a du moins essayé de poser le problème. C'est seulement avec Kelsen que le kantianisme conscient pénètre enfin dans la théorie du droit des gens. Quant à Hegel, il n'a malheureusement trouvé dans ce domaine que des disciples insignifiants ou que des pseudo-théoriciens, des idéologues indignes. Zorn, qui est vraiment un juriste important, ne sut, malgré sa réputation d'hégélien, pénétrer le sens philosophique du « droit étatique extérieur ». Il oublia en effet que pour Hegel le sens juridique est secondaire. C'est d'une philosophie du droit qu'il s'agit et non de la simple théorie d'une technique juridique.

Il faut d'ailleurs avouer que l'œuvre de Hegel se présente fréquemment sous un aspect idéologique. Sa surface n'est quelquefois qu'une apologie d'un certain régime, d'une certaine conception politique. Mais, contrairement à la plupart des autres « théories » qui ont une surface théorique masquant un fond idéologique, la philosophie hégélienne a quelquefois une surface idéologique cachant un fond théorique. C'est à cause de cette surface que la philosophie hégélienne servit de point de départ à tant de « théories » tellement contraires les unes aux autres, qu'elle engendra à la fois Marx et Lasson. C'est aussi à cette surface que se heurtèrent les théoriciens du droit international — du moins ceux d'entre eux qui se donnèrent la peine et qui eurent le mérite de s'y heurter.

Ce qu'il y a de philosophie dans l'œuvre de Hegel, il faut le chercher et le comprendre par ses origines. Il faut donc essayer de comprendre la théorie du « droit étatique extérieur » comme faisant partie intégrante du système hégélien. Cela ne signifie pas que nous nous permettrons dans le cadre de cette digression de discuter les fondements de la philosophie hégélienne. Nous essayerons seulement de montrer les chemins qui mènent de la surface du «droit étatique extérieur» au fond dialectique de la philosophie de Hegel. Que celui qui aimerait prendre ces chemins les prenne et que celui qui voudrait discuter la théorie du «droit étatique extérieur» en discute le fond, et non seulement la surface.

* * *

[26] D'ailleurs toutes les argumentations de KELSEN contre le droit naturel prouvent qu'il est impossible — contrairement à ce que croit STAMMLER — de créer une science objective du « droit correct ».

Les Etats ne sont pas, selon Hegel, des personnes privées, mais des totalités autonomes. Leurs rapports ne peuvent donc pas être considérés comme des rapports entre « sujets »: « ...Bei Privatpersonen ist die Stellung so, dass sie über sich ein Gericht haben, das das, was an sich Recht ist, realisirt » [27]. Hegel est absolument conscient de la nécessité d'une instance compétente pour dire le droit. On ne connaît en effet dans le système du droit international superétatique aucun organe objectif en dehors de chaque Etat. « Da nun keine Gewalt vorhanden ist, welche gegen den Staat entscheidet, was an sich Recht ist, und die diese Entscheidung verwirklicht, so muss es in dieser Beziehung immer beim Sollen bleiben. Das Verhältniss von Staaten ist das von Selbstständigkeiten, die zwischen sich stipuliren, aber zugleich über diesen Stipulationen stehen » [28]. Ce qui, exprimé dans les termes de la théorie pure, signifie:

a) Il n'y a pas d'instance superétatique, parce qu'il n'y a pas de pouvoir effectif supérieur aux Etats. On ne peut concevoir un droit sans un pouvoir effectif le réalisant.

b) Les rapports entre Etats ne sont pas, comme les rapports entre personnes privées, réglementés par des normes supérieures aux normes juridiques posées par chaque Etat (chaque Etat étant un système de normes autonome, un ordre fermé, pouvant conclure des traités avec un autre Etat mais ayant aussi la compétence d'annuler sa stipulation; chaque Etat peut se situer au-dessus de sa propre stipulation, car c'est de lui que le traité tient sa validité).

c) La fin de la première phrase: « so muss es in dieser Beziehung immer beim Sollen bleiben » (pouvant facilement prêter à des malentendus), devient plus claire dès que pour l'interpréter on remonte au commencement du chapitre sur le « droit étatique extérieur »: « Das äussere Staatsrecht geht von dem Verhältnisse selbstständiger Staaten aus; was an und für sich in demselben ist erhält daher die Form des Sollens, weil, dass es wirklich ist, auf unterschiedenen souverainen Willen beruht » [29]. Le mot « Sollen » n'est

[27] *Philosophie des Rechts (Georg Friedrich Hegel's Werke*, vol. VIII, chez Duncker und Humblot, Berlin, 1833), p. 424.
[28] *Op. cit.*, p. 424-425.
[29] *Op. cit.*, p. 424.

donc pas employé comme chez Kelsen. Il ne désigne pas le domaine normatif en général et seulement le domaine normatif. Il s'agit chez Hegel non du « Sollen » mais d'un certain « Sollen », et en outre, ce certain « Sollen » est considéré non du point de vue de sa structure, mais du point de vue du fait de sa position et de son efficacité. C'est le « Sein » d'un « Sollen » spécifique que Hegel appelle « Sollen ». Mais quel est donc le domaine que Hegel désigne par ce mot ?

Pour le définir voyons ce qu'en dit Hegel: « Der Grundsatz des Völkerrechts, als des allgemeinen, an und für sich zwischen den Staaten gelten sollenden Rechts, zum Unterschiede von dem besondern Inhalt der positiven Traktate, ist, dass die Traktate, als auf welchen die Verbindlichkeiten der Staaten gegen einander beruhen, gehalten werden sollen. Weil aber deren Verhältniss ihre Souverainetät zum Prinzip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegen einander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie konstituirten, sondern in ihrem besondern Willen ihre Wirklichkeit. Jene allgemeine Bestimmung bleibt daher beim Sollen und der Zustand wird eine Abwechselung von dem den Traktaten gemässen Verhältnisse, und von der Aufhebung desselben »[30].

Ce paragraphe vaut vraiment la peine d'être expliqué. Essayons de le comprendre en nous servant de nouveau du langage de la théorie pure (de la théorie qui a le plus combattu l'hégélianisme).

a) Hegel établit une distinction entre le contenu positif des traités et la norme *pacta sunt servanda*. Il distingue entre les normes spéciales que contiennent les traités et la règle générale en vertu de laquelle ils valent.

b) Il cherche ensuite la raison de la validité des règles spéciales contenues dans les traités. Il remarque que ces traités ne valent pas en vertu d'une norme appartenant à un ordre juridique supérieur aux Etats. La règle *pacta sunt servanda* en tant que norme superétatique n'est pas la raison de validité des traités. C'est pourquoi les Etats (puisqu'ils ne sont soumis à aucune règle supérieure à eux-mêmes) constituent des systèmes juridiques séparés et fermés. Les rapports entre Etats ne peuvent donc être qu'extra-juridiques, « naturels ».

[30] *Op. cit.*, p. 426-427.

c) Hegel veut maintenant examiner la nature de la règle *pacta sunt servanda*, en tant que principe général et « supérieur » aux ordres étatiques. Cette règle générale « bleibt beim Sollen », ce qui signifie ne possède pas l'efficacité spécifique d'une règle juridique, parce qu'en réalité les Etats se comportent comme ils veulent et comme ils peuvent: tantôt ils respectent leurs engagements et tantôt ils les violent. Le « Sollen » signifie donc ici une norme extrajuridique, un ordre d'une nature toute différente. Car ce qui régit, selon Hegel, les rapports internationaux ce n'est pas le droit international, mais un autre ordre très différent: *l'esprit réalisé dans l'histoire*, « der Weltgeist »: « Das Verhältniss von Staaten zu Staaten ist schwankend: es ist kein Prätor vorhanden, der da schlichtet: der höhere Prätor ist allein der allgemeine an und für sich seyende Geist, der Weltgeist »[31].

On voit donc comment Hegel ramène le problème juridique à un problème d'un tout autre ordre. Pour critiquer la théorie du « droit étatique extérieur », il faudrait critiquer ce « tout autre ordre ». Ce n'est pas par hasard que le petit chapitre sur le « droit étatique extérieur » aboutit à la notion de l'histoire universelle et de cet « esprit » qui, selon Hegel, la régit. Par le chapitre suivant, qui est le dernier de sa *Philosophie du droit*, Hegel lie cette œuvre à l'ensemble de sa doctrine en la rattachant à sa philosophie de l'histoire.

Mais reprenons encore la partie juridique de la doctrine hégélienne. Zorn essaya de l'isoler et de l'interpréter simplement dans le sens d'un monisme juridique avec primauté du droit étatique. Je ne crois pas que la théorie du « droit étatique extérieur », ainsi simplifiée à l'usage des juristes, garde quoi que ce soit de sa valeur philosophique. Car Hegel ne se proposait pas d'écrire une « théorie pure » du droit, c'est-à-dire une théorie examinant seulement la technique juridique. Le droit ne peut pas être envisagé seulement comme un système de normes. Le fait de son efficacité, de son acceptation, de sa position, de ses changements est aussi digne d'attirer l'attention du théoricien. L'objet de la philosophie hégélienne est le droit comme fait historique.

Si j'ai insisté sur l'aspect purement juridique de la théorie du « droit

[31] *Op. cit.*, p. 430.

étatique extérieur », si j'ai montré sa cohérence même de ce point de vue, c'est uniquement dans le but de prouver qu'il n'y a pas de contradictions logiques dans le système hégélien, qu'il n'y a en tout cas pas de ces contradictions faciles et indignes d'un candidat à la licence que des théoriciens trop intelligents découvrent en ne lisant que des commentaires sur des idéologues soi-disant hégéliens.

Car le problème juridique n'a pas échappé à l'attention de Hegel. Hegel opta pour une primauté du droit étatique et comprit que sans une puissance supérieure aux Etats on ne peut pas parler d'un ordre juridique international superétatique. Cet ordre n'est sans cette puissance qu'une fiction, le plus souvent qu'une idéologie. Ce qui est supérieur aux Etats, qui limite et qui juge leur souveraineté, c'est uniquement l'histoire et l'esprit qui la régit. Cette dernière thèse est en effet discutable. Mais elle ne peut être discutée que sur un terrain philosophique. Les théoriciens du droit international (et même Kelsen) ne la discutèrent jamais sur ce terrain. Pourquoi ?

Je ne connais aucun théoricien qui ait dit sur le droit des gens en si peu de pages autant de vérités que Hegel.

* * *

La théorie du droit des gens étatique que j'ai admise dans les parties II et III du présent chapitre a des liens étroits avec celle de Hegel, mais aussi — on le verra dans les chapitres suivants — des différences profondes. Il faut pourtant immédiatement remarquer que mon but était uniquement de construire une théorie juridique cohérente, capable d'expliquer le droit des gens comme un véritable droit. Je n'ai fait qu'appliquer rigoureusement les principes de la *théorie pure.* Je ne me suis pas posé dans ce chapitre un problème aussi vaste que celui dont s'occupe Hegel. Je crois néanmoins que le peu de vérités établies dans les parties II et III de ce chapitre sont objectives, obligatoires et compatibles avec la théorie hégélienne (comme en réalité une « théorie pure », vraiment pure, devrait l'être également). Mais de cette compatibilité il ne faut pas nécessairement conclure une entente jusqu'au fond. Là où il s'agit de théorie purement juridique il y a en principe coïncidence, là où Hegel conçoit le droit comme fait historique les dissidences de principe sont possibles.

Il faut signaler que pour Hegel même l'aspect juridique du problème ne devient compréhensible que mêlé à des considérations historiques, que comme un côté particulier d'un vaste problème que doit se poser le philosophe de l'histoire. Je n'ai pas besoin de définir mon attitude à cet égard. Je l'ai déjà fait en acceptant comme base de discussion du présent chapitre la théorie de Kelsen. Je crois en effet qu'une théorie juridique pure est possible (sous les conditions et avec les restrictions essentielles que j'ai essayé de déterminer) et utile (si l'on ne se propose de connaître par elle que ce qui peut devenir son objet). Je ne vois donc pas la nécessité d'établir un lien entre la théorie pure du droit, la théorie sociologique du droit et la théorie de la justice. Chacune de ces théories — si (dans le cas de la justice) théorie il y a — doit être envisagée, peut en tout cas être envisagée séparément.

Seulement (cela va sans dire après ce qui précède) la « théorie pure » ne suffit pas pour expliquer ce qu'est le droit. Elle ne peut servir qu'à la compréhension d'une certaine technique sociale inhérente à tout ordre juridique. Une théorie complète du droit, une théorie examinant ce qu'est le droit, ce qu'est le contenu des normes, ce qu'est leur fonction sociale, ne peut naturellement pas opérer avec les principes de la théorie pure. Mais une théorie sociologique du droit ne serait pas juridique. La *théorie pure* du droit est en effet la seule qui soit en principe capable de nous expliquer l'opération mentale spécifiquement juridique. Elle n'explique cependant pas ce qu'est le droit en tant que fait social, mais ce que le droit est pour le juriste qui l'applique. La *théorie pure* nous apprend sous quelles conditions on pense juridiquement. Elle ne peut pas plus, et par conséquent elle ne doit pas vouloir plus.

CHAPITRE VI

L'ÉTAT COMME LÉGISLATEUR DU DROIT DES GENS

I. La position de la norme fondamentale du droit des gens.

II. La position du principe de l'effectivité et la reconnaissance des autres Etats.

III. La position des règles générales.
   A. La coutume internationale.
   B. Les traités internationaux et la règle *pacta sunt servanda.*
   C. Les règles générales et le double aspect du droit des gens.

Nous avons déjà vu dans le chapitre précédent que deux possibilités s'ouvrent devant celui qui veut comprendre le « droit international ». On peut en effet considérer ce dernier comme une morale positive (possédant comme toute autre morale une certaine efficacité) et l'étudier d'abord du point de vue immanent, dogmatique, systématique, ensuite du point de vue sociologique, se demander quelles sont les raisons de son acceptation effective et quelle est sa signification pour l'être social. Mais on peut aussi admettre que le « droit international » est un système de droit positif, à condition de l'envisager comme un droit étatique s'adressant surtout aux gouvernements étrangers. Dans ce cas aussi deux problèmes se posent: l'un systématique et juridique, l'autre sociologique.

Nous avons déjà remarqué que l'efficacité du droit des gens, même conçu comme droit de l'Etat, étant à l'heure actuelle — ainsi qu'à beaucoup d'autres heures de l'histoire — problématique, l'utilité d'une étude du

« droit international » comme d'un droit véritable n'est pas prouvée. Bien au contraire, tout semble inciter à le prendre pour une morale, pour un système de normes qui n'est pas spécialement garanti par des sanctions organisées.

Si dans ce chapitre il est question de la politique législative et juridictionnelle des Etats, si nous considérons ici le « droit international » comme un droit (bien qu'un droit étatique), nous ne voulons pas présumer de l'utilité de cette méthode. Il faut seulement se souvenir que si les propositions établies dans ce chapitre ne valent pas la peine d'être étudiées plus spécialement, parce qu'elles correspondent à des normes inefficaces, toute spéculation juridique sur le « droit » des gens — même le droit des gens étatique — sera inutile *a fortiori*. Rappelons-nous d'ailleurs que si cette systématisation juridique paraît ne pas correspondre aujourd'hui à une réalité valant la peine d'être connue, elle pourrait devenir utile demain, comme elle est, je l'espère, utile pour la compréhension du passé. En tout cas on ne peut, en principe, concevoir un droit des gens autrement que selon la méthode exposée dans le chapitre précédent.

Il faut en outre remarquer que les constatations sociologiques sur l'efficacité du droit des gens étatique valent également si l'on considère ce droit simplement comme une morale. L'efficacité est un ensemble de faits. Et les faits restent les mêmes, qu'on les ordonne d'une manière ou d'une autre. En choisissant entre deux possibilités méthodologiques, entre la morale internationale et le droit des gens étatique, on ne choisit pas entre des faits, mais entre deux systèmes servant à ordonner le même contenu. C'est pourquoi ce qui sera dit de l'efficacité du droit des gens est également valable pour l'efficacité de la morale internationale.

* * *

Nous avons donc vu au chapitre V que l'action internationale de chaque Etat est juridiquement illimitée par rapport à son propre droit des gens. Tout Etat, puisqu'il est compétent pour créer, pour appliquer, pour interpréter le droit d'une manière authentique, a toujours la possibilité juridique de modifier son droit des gens et de le rendre compatible avec ses intérêts. (En droit interne aussi, l'action des organes créateurs de normes est juridiquement illimitée.) Mais à cette toute-puissance juridique et normative (qui n'est que formelle) s'oppose une nécessité sociale, les conditions générales de la socialité et la réalité sociale concrète. Dans la partie III du chapitre précédent nous avons essayé de montrer quelques limites posées à l'action des organes étatiques par le simple fait de leur socialité. Ces limites sont nécessaires et sont toujours effectivement imposées parce que l'action internationale est sociale et doit se produire dans un certain monde dont elle ne peut que respecter les lois: l'action internationale doit se produire dans un certain espace et tenir compte de certaines formes sociales qui y sont valables. L'organe étatique créant le droit international est un être social; il est par conséquent obligé d'agir selon les conditions de la socialité. Nous montrerons maintenant quelques limites de nature différente. Nous n'essayerons pas d'intégrer abstraitement l'acte créateur du droit des gens au genre logique « acte social ». Nous tâcherons d'établir la différence spécifique entre le genre et l'espèce en considérant les limites que pose à l'acte créateur du droit des gens le fait qu'il existe, qu'il se produit dans la société internationale. Nous lions par là les considérations suivantes au chapitre IV, comme d'ailleurs aux chapitres qui suivent. C'est ainsi que notre recherche gardera une certaine valeur — une valeur égale pourvu qu'on se donne la peine de transposer — même s'il est inutile de parler d'un *droit* international. On pourra en effet, au lieu de considérer l'acte créateur du droit des gens comme un acte législatif ou juridictionnel, le concevoir uniquement comme un acte politique. Qu'on considère le « droit international » comme un droit des gens étatique ou comme une morale positive, qu'on considère par conséquent le fait de l'acceptation de ce droit ou de cette morale comme un acte politique législatif ou comme un acte politique tout court, cela revient, du point de vue sociologique, au même. Les raisons de l'efficacité du « droit international » seront dans les deux cas identiques.

* * *

Bien que dans ce chapitre nous cherchions à comprendre la politique législative et non la législation en tant qu'acte juridique, il sera souvent nécessaire d'éclaircir certaines notions générales que la théorie traditionnelle nous a transmises sans les pourvoir d'une définition objective et

compatible avec les définitions qu'elle a données d'autres notions. Il est nécessaire, avant de déterminer les raisons d'efficacité d'une norme juridique, de se renseigner sur le sens que cette norme possède en droit.

* * *

I. La position de la norme fondamentale du droit des gens.

Nous avons déjà défini la norme fondamentale. Notre définition ne sera néanmoins acceptable qu'après discussion des définitions données par les autres théoriciens. Il faut remarquer que c'est le mérite exclusif de Hans Kelsen d'avoir attiré l'attention sur un problème aussi élémentaire que celui de la loi fondamentale. Avant la *théorie pure* — le plus souvent même après elle — on a fait de la science juridique dans une quasi inconscience naïve. En effet, les premiers théoriciens du droit des gens ne discutent pas ce problème de méthode. Les quelques allusions aux origines romaines, au *jus gentium*, comme d'ailleurs certaines considérations morales sur la nature de l'homme qu'on trouve dans leurs écrits, n'ont que très rarement un sens théorique. Elles constituent plutôt des ornements du discours ou des argumentations idéologiques. Nous pourrions pourtant essayer de trouver quelle est la norme sur laquelle — peut-être sans en avoir conscience et en tout cas sans se rendre compte de sa signification — ces théoriciens fondent l'édifice du droit international. Nous ne le ferons pourtant pas ici. Ailleurs dans ce livre nous chercherons la signification idéologique de ces théories et nous analyserons le « style » de ces théoriciens. J'admets pour le moment que cette loi fondamentale telle qu'elle apparaît chez les premiers juristes — comme d'ailleurs chez ceux des modernes qui ne voient pas le problème — est inacceptable. Nous discuterons donc seulement les normes fondamentales consciemment considérées et explicitement proposées comme telles. Sous l'influence de la théorie pure du droit deux conceptions se formèrent. Selon la première la norme fondamentale du droit des gens est la règle instituant la coutume internationale comme mode de création du droit; selon la deuxième, c'est la règle *pacta sunt servanda*. Le principal défenseur de la première thèse est Kelsen lui-même, les plus éminents défenseurs de la

deuxième sont Anzilotti et Verdross. Nous discuterons ces deux opinions respectivement dans les parties III A et III B du présent chapitre. Auparavant, il nous faut définir certaines notions. Les affirmations qui suivent n'auront de valeur objective que dans la mesure où nous démontrerons plus loin l'erreur des deux thèses adverses.

* * *

Nous avons admis comme norme fondamentale du droit des gens (et du droit interne) la règle instituant l'omnipotence juridique d'un certain Etat, la règle lui conférant la compétence exclusive de créer, d'interpréter authentiquement, de dire le droit et d'exécuter les sanctions. Mais que signifie exactement cette norme, quelles sont les possibilités juridiques qu'elle ouvre ? En réalité elle ne pose qu'une seule limite juridique: l'Etat peut tout faire, mais en agissant il doit déclarer agir au nom du droit. La valeur de cette restriction insignifiante n'est d'ailleurs que relative, la possibilité du double aspect restant toujours ouverte. En effet, l'Etat a la compétence d'abroger quand bon lui semble la norme fondamentale et de se dispenser même de la tâche légère que lui impose la voie normale.

Ayant donc déterminé le sens juridique pur de cette norme, essayons de comprendre son efficacité relative. Car on avouera que dans la majorité des cas les Etats prétendent agir selon le droit, et, comme nous l'avons vu, cette prétention seule suffit pour conférer à leurs décisions le caractère de normes juridiques.

Quelle est donc la raison sociale qui force les gouvernants à suivre la voie normale ? Il faut bien supposer aussi qu'en réalité la simple acceptation de cette norme engage à plus qu'à la seule obligation de prétendre agir au nom du droit. Sans cela quel sens, quelle puissance aurait tout le droit des gens ? Et quelle fonction sociale remplirait-il ?

En effet l'Etat, en acceptant la règle fondamentale, se lie à un ordre beaucoup plus strict. On pourrait dire que ses droits subjectifs ne sont jamais pratiquement exercés en pleine liberté. Derrière la compétence juridique et formelle que possède l'Etat de créer le droit, n'importe quel droit, se cache la nécessité réelle et technique de poser un droit stable. Les règles de droit doivent se présenter non point comme l'expression d'une

volonté momentanée, d'un caprice des autorités, mais comme le produit d'une « volonté constante et perpétuelle ». Si le juriste romain donnait une définition juridiquement sans importance, il exprimait en même temps quelque chose de réel. En principe l'Etat peut changer son droit à chaque instant. La « perpétuité » du droit n'est pas logiquement nécessaire mais elle l'est effectivement, socialement. L'Etat doit créer une certaine continuité et se sentir en un certain sens lié à son propre droit. Le droit est, pour parler avec Stammler, une volonté se liant elle-même. Mais ceci ne signifie pas, comme le croit Stammler, que cette continuité, que ce lien aient une existence juridique. Ce qui est lié, ce n'est pas le droit, la norme — qui du point de vue juridique peut avoir n'importe quel contenu — mais l'être social qui pose la norme, l'organe concret de l'Etat qui crée, qui interprète, qui dit le droit. Si l'Etat ne maintient pas l'ordre juridique qu'il a lui-même établi, si en d'autres termes il change le droit sans se baser sur des formes sociales reconnues, il risque continuellement d'être renversé. Pour contribuer à la création de formes sociales, pour se conformer à certaines formes sociales existantes, le droit a besoin de stabilité. D'une stabilité dans le temps, d'une continuité, comme aussi d'une stabilité, si je puis ainsi dire, conceptuelle, d'une certaine clarté, d'une certaine prévisibilité. Les membres de la communauté étatique doivent savoir d'avance, dans certaines limites, ce qui sera appliqué comme droit par les organes compétents. Cette clarté, cette prévisibilité n'est possible que s'il y a des règles générales précises, qu'il s'agisse de règles coutumières, de lois ou de normes établies par la jurisprudence (de « précédants »). Un ordre juridique ayant comme seule norme générale: « la volonté de l'Empereur s'exprimant pour chaque cas particulier est le droit » est juridiquement possible. Mais on ne peut guère concevoir la mise en pratique d'un tel droit sans que, tacitement ou expressément, l'Empereur crée des règles générales et des instances spéciales. Sociologiquement parlant, le droit a tendance à résoudre les conflits d'après des principes généraux. Ces principes deviennent indispensables lorsqu'il y a plusieurs organes, lorsqu'il est nécessaire de coordonner la volonté et l'action de plusieurs personnes. L'Etat a besoin de règles générales durables pour pouvoir s'imposer et pour pouvoir agir. Cette autolimitation de l'Etat n'est aucunement, je le répète, contrairement à l'avis de certains théoriciens allemands, de caractère juridique. Un droit qui ne s'imposerait aucun

minimum de durée, qui n'aurait comme seule règle générale que sa règle fondamentale et qui ne possèderait qu'un seul organe, l'organe central, est logiquement et juridiquement possible, mais ne l'est pas pratiquement et socialement. On remarque en effet qu'un ordre juridique est d'autant plus chaotique — c'est-à-dire risque d'autant plus de se décomposer effectivement en plusieurs ordres parallèles — que les conditions de stabilité précitées ne sont pas prises en considération. La nécessité d'une continuité et d'une stabilité dans le droit n'a pas seulement ce sens purement technique; elle résulte également de l'équilibre des forces sociales. En général, on conçoit le droit comme un impératif abstrait ou comme exprimant la volonté d'un petit nombre de personnes, des « forts ». Mais l'acte législatif par lequel un organe pose une règle de droit ne peut être conçu à lui seul comme constituant la réalité juridique. Le droit, lorsqu'on l'envisage sociologiquement, est déterminé par plusieurs « forces » sociales et principalement par des forces « anonymes »: surtout le formalisme et le traditionalisme. Si l'acte concret de création du droit par l'organe est en mesure de produire des conséquences, il est aussi lui-même une conséquence produite par d'autres actes et découlant d'autres faits. Il est absurde d'imaginer un pouvoir politique ne dépendant que du phénomène psychologique de la volonté des forts. La « volonté des forts », celle qui crée le droit, n'est pas une volonté au sens psychologique mais, si j'ose dire, au sens sociologique du mot.

En droit international, le principe de la continuité du droit donne à la norme fondamentale un sens plus précis, et restreint, par conséquent, les possibilités réelles de l'action des différents gouvernements. L'Etat *B* ne peut pas refuser une certaine stabilité aux normes qu'il crée: il ne peut pas admettre un jour et refuser le lendemain la règle *pacta sunt servanda.* D'abord pour des raisons purement techniques, pour faciliter sa politique, pour protéger plus efficacement ses propres intérêts, ensuite pour des raisons politiques, l'Etat *B* est constamment obligé de suivre — en tout cas de faire croire aux autres qu'il suit la « voie normale ». D'autre part, pour des raisons idéologiques, et surtout pour se concilier l'opinion publique internationale, il ne peut que très difficilement renier la validité du droit des gens, particulièrement la validité de certaines règles de ce droit qu'il a lui-même reconnues, qu'il a lui-même tacitement ou expressément posées.

Nous avons déjà remarqué que l'acte par lequel on crée une norme peut être un fait notoire, socialement évident. Comment nier dans ce cas la norme, comment discuter sa validité ? Si l'Etat lui refusait son caractère juridique, il serait obligé d'avouer son mensonge ; or, on ne peut pas créer une idéologie sur un mensonge socialement évident.

L'Etat est obligé de donner à son droit des gens, comme à son droit interne, le prestige d'une forme. Le droit est effectivement appliqué en tant que forme, même par les gouvernants, même par « ceux qui exploitent ». Les gouvernants ne créent pas seuls la forme et sont par conséquent obligés de la subir. Une norme édictée par un certain gouvernement engage, au point de vue du formalisme, non seulement les sujets, les gouvernés, mais aussi ceux qui créent la norme, les gouvernants. La norme fondamentale du droit des gens, son efficacité « normale » (l'efficacité de la voie normale du droit des gens en général) est garantie en ce sens par le formalisme.

On ne peut contrôler l'efficacité d'une règle générale que par l'efficacité des règles spéciales qui en découlent, l'efficacité d'une norme fondamentale que par l'efficacité des normes dérivées, de toutes les normes du système considéré. Nous vérifierons donc l'efficacité de la norme fondamentale du droit des gens en vérifiant l'efficacité des règles spéciales qui en découlent.

* * *

D'après ce qui précède, l'acceptation effective par l'Etat de l'obligation imposée par la norme fondamentale comporte en réalité un engagement beaucoup plus vaste et beaucoup plus sérieux que l'on ne croirait à première vue. Cet engagement, pourquoi l'Etat le contracte-t-il, pourquoi adhère-t-il à la norme fondamentale du droit des gens ?

Jusqu'à présent nous avons expliqué certaines raisons qui obligent les Etats une fois la norme fondamentale acceptée. Maintenant nous voulons savoir si cette acceptation est imposée et nécessaire. Pourquoi l'Etat ne se contente-t-il pas de régler les questions de politique extérieure comme il l'entend et comme il le peut, sans parler de droit, sans vouloir conférer à ses décisions un caractère juridique cohérent et systématique ? (Souvent — le plus souvent — l'Etat prétend agir selon le droit, proclame appliquer une norme éprouvée et appartenant à un système accepté d'avance, ayant

un caractère juridique, même lorsque ceci n'est manifestement pas le cas. Pourquoi l'Etat s'attache-t-il tellement à ce mot « droit » ?)

L'ordre juridique international, l'ordre du droit des gens, n'est qu'une faible et mauvaise imitation de l'ordre juridique interne. Les êtres sociaux sont soumis à ce dernier depuis des siècles et y sont soumis avec la conviction d'obéir à un principe supérieur, plus ou moins transcendant. C'est pourquoi des simples mots, le mot « droit » ou le mot « justice », ont un pouvoir magique que leur ont conféré des millénaires de vie sociale. Pour qu'un Etat entreprenne quelque chose d'important, il faut généralement qu'il agisse au nom de la justice, celle-ci étant pour la plupart des hommes effectivement incarnée dans le droit positif. De là cette tautologie primitive, ce cercle vicieux évident : l'Etat crée le droit et se justifie en invoquant le droit qu'il a lui-même créé.

On justifie le droit interne souvent par le seul fait qu'il est un droit, qu'il est un ordre, qu'il sauve du chaos. L'expression « au nom du droit », qui veut déjà dire pour la plupart des êtres sociaux « au nom de la justice », suffit pour assurer une certaine efficacité à l'idéologie ainsi propagée.

C'est pourquoi les gouvernants ne rejettent que rarement la norme fondamentale, ne renoncent que très exceptionnellement à affirmer cette puérile tautologie : « tout ce que nous faisons, c'est du droit, et c'est bien, non seulement parce que nous le faisons, mais parce que c'est du droit ». Le droit n'est que le simple nom de ce que fait l'Etat, mais comme ce que ce dernier fait — surtout dans le domaine du droit interne — est généralement, et pour diverses raisons, respecté, considéré comme bon, juste, équitable, son seul nom prend indépendamment de la chose qu'il désigne une existence propre, magique, il devient un fétiche.

Ce rôle des mots, indépendant du rôle des choses que les mots désignent, est extrêmement important pour la comédie sociale. Pour ces conventions tacites que sont la langue et la société, le langage double des mots est un élément nécessaire. Il y a même certaines périodes de l'histoire pendant lesquelles nous ne vivons presque que de mots. Car parfois le sens magique, fétichique d'un terme survit à sa signification précise. Le souvenir même de la chose autrefois désignée par le mot s'évanouit, avant que ne s'évanouissent l'enchantement et le charme.

Les gouvernants des Etats, les détenteurs de la force internationale,

savent combien vaut le mot « droit » pour les êtres sociaux; pourquoi renonceraient-ils à l'employer lorsqu'il s'agit de politique extérieure ?

On peut dire qu'il existe une forme sociale selon laquelle toute action politique visant directement l'opinion publique doit être fondée sur le droit, en réalité sur le mot « droit », sur le fait que l'auteur de l'action politique parle de droit.

Mais en dehors de la nécessité d'employer un langage juridique, qui n'impose en somme qu'un certain style de justification et rien de plus (quoiqu'il soit faux de croire que le « style » ne joue qu'un rôle secondaire en politique), une limite plus importante s'impose aux organes créateurs du droit et les force à établir un *système* de droit des gens. Un système qui les lie et qui ait une certaine stabilité. Pour comprendre cette limite, il faudra d'abord examiner la signification juridique exacte et la portée sociologique de la reconnaissance des autres Etats et de l'autonomie que le droit des gens étatique leur confère. Car, comme l'efficacité de la règle fondamentale ne repose que sur l'efficacité des règles qui en découlent, il faut, pour analyser la signification globale de l'efficacité de la norme fondamentale, expliquer l'efficacité des règles plus spéciales. Jusqu'à présent nous n'avons parlé que de la nécessité abstraite de reconnaître un ordre plus ou moins stable et d'employer un mot, le mot « droit », que la conscience commune considère depuis des siècles comme une garantie de moralité. Nous allons voir maintenant quel est l'ordre concret que les Etats sont forcés de reconnaître (quel ordre concret ils sont forcés de poser comme droit des gens).

* * *

II. La position du principe de l'effectivité et la reconnaissance des autres Etats.

L'effectivité du pouvoir — c'est-à-dire le fait d'un pouvoir exercé sur un territoire avec certaines garanties de durée — est un fait-condition de plusieurs conséquences juridiques. Elle constitue l'élément hypothétique de plusieurs normes du droit des gens. Exemple: si un pouvoir quelconque s'exerce effectivement avec certaines garanties de durée, ce pouvoir sera

seul compétent pour édicter des normes de droit interne dans ce domaine (principe de la non-immixtion dans les affaires d'un autre Etat). Un autre exemple: si le fait du pouvoir, etc., est donné, la capacité juridique de conclure des traités internationaux s'ensuit. Par le principe de l'effectivité on définit en droit des gens la notion de l'Etat, fait-condition de plusieurs normes juridiques.

L'effectivité du pouvoir doit être reconnue par l'Etat. Mais que signifie exactement cette reconnaissance ? Que signifie en droit la reconnaissance par l'Etat *B* de l'Etat *A* ? Comment est-elle possible ?

L'Etat *B* doit, pour reconnaître l'Etat *A*, reconnaître les règles suivantes et les poser comme des règles de son propre droit des gens:

1. L'Etat *B* doit constater l'existence juridique du principe de l'effectivité en tant que partie hypothétique de plusieurs règles générales du droit des gens.

2. L'Etat *B* doit constater que les conditions prescrites par le principe de l'effectivité sont concrètement remplies dans le cas de l'« Etat » *A*, édicter la norme spéciale qui crée l'Etat *A*.

L'Etat *B* peut, du point de vue juridique, ne pas faire l'une ou l'autre des constatations précédentes. S'il refuse la première, il nie l'existence des autres Etats, il veut changer l'ordre international en ordre interne. Il s'agit de savoir si l'Etat *B* aura effectivement la force de garantir l'existence réelle de cet Etat mondial.

Si l'Etat *B* refuse de constater le fait de l'effectivité du pouvoir exercé par l'« Etat » *A*, ce dernier n'est pas un Etat du point de vue du droit des gens de l'Etat *B*. L'Etat *B* a le droit de constater comme il veut et quand il veut le fait-condition de l'effectivité du pouvoir. Juridiquement personne ne peut l'y forcer. Mais il est presque impossible que l'Etat *B* refuse de reconnaître l'existence de l'Etat *A*, lorsque le fait historique de l'effectivité du pouvoir est donné. Un tel refus aurait par exemple les conséquences suivantes: les actes du gouvernement *A* seront imputables au gouvernement de l'Etat *C* auquel l'« Etat » *A* enleva le pouvoir effectif, les « sujets » du gouvernement *A* seront sujets de l'Etat *C* (devront voyager par exemple avec des passeports de l'Etat *C*), etc. On voit que lorsque le fait historique

de l'effectivité du pouvoir est donné, l'Etat *B* ne pourra que très difficilement le nier, à moins qu'il ne se propose d'intervenir directement contre le gouvernement *A* par des mesures de police et non par une guerre.

En pratique — surtout ces derniers temps — on confond la reconnaissance en tant qu'acte constitutif des Etats avec une prétendue « reconnaissance », *de jure* ou *de facto*, n'ayant qu'une signification politique et simplement employée par la propagande comme un bien que l'on marchande et que l'on se propose de livrer sous certaines conditions. La guerre civile espagnole de 1936-1939 nous en fournit une série d'exemples; la création du Mandchoukuo nous en fournit une autre.

On a essayé de baser ce refus de reconnaissance, qui n'était pas, comme nous allons le voir, un refus réel, sur le principe: *ex injuria jus non oritur* (qui en réalité n'est pas un principe du droit international positif). La déclaration Stimpson, par exemple, nous montre l'idéologie officielle par laquelle les Etats-Unis essayèrent de justifier leur « refus » de constatation.

En Espagne le gouvernement du général Franco constituait, depuis la première année de la guerre civile, un pouvoir effectif et présentait indiscutablement, surtout depuis la deuxième année, des garanties sérieuses de durée. Certaines Puissances, par exemple la France, la Grande-Bretagne, etc., « refusèrent » pourtant pendant longtemps même la reconnaissance du droit de belligérance à Franco. D'autre part l'Allemagne, par exemple, « refusa » au gouvernement démocratique le caractère de gouvernement légal longtemps avant la victoire des nationalistes; pourtant les démocrates constituaient indiscutablement, eux aussi — comme leurs adversaires —, un gouvernement effectif, sociologiquement parlant: un Etat. En réalité toutes les Puissances précitées, la France, la Grande-Bretagne, l'Allemagne, etc., avaient reconnu le fait-condition de l'effectivité du pouvoir du gouvernement Franco et du gouvernement républicain depuis que ces faits étaient historiquement donnés et pour aussi longtemps qu'ils l'étaient. En effet, la France ne considérait pas le gouvernement républicain comme responsable des actes commis par Franco, comme elle aurait dû le faire si les nationalistes n'étaient vraiment pour elle qu'une bande de terroristes; et de même l'Allemagne n'imputa pas à Franco les actes commis par ses adversaires. Le refus de « reconnaissance » se réduisait dans les deux cas à une rupture ou à un refus de nouer des relations diplomatiques officielles,

« normales ». Les deux groupes d'Etats, les « grandes démocraties » et les « Etats totalitaires », avaient juridiquement reconnu Franco et continuèrent à reconnaître les républicains jusqu'à leur chute. Seulement, pour des raisons idéologiques, les démocraties et les Etats totalitaires essayèrent de compromettre moralement la cause du gouvernement qui leur était hostile. C'est pour cela que les uns, tout en gardant une neutralité plus ou moins sincère, « refusèrent » la reconnaissance de Franco et le droit de belligérance, tandis que les autres, tout en envoyant des « légions » contre le gouvernement républicain, déclaraient ne plus reconnaître la légalité de ce dernier.

Il faut avouer que le problème devient plus compliqué si l'on prend en considération que le refus du droit de belligérance à Franco, qui était certainement « anormal », contraire à la pratique internationale, correspondait à des intérêts concrets des Puissances démocratiques, et empêchait les nationalistes de bombarder les ports de l'Espagne orientale. Ces Puissances démocratiques ont donc apporté, malgré leur « neutralité », une aide aux républicains espagnols en empêchant Franco, sous un prétexte soi-disant juridique, de bombarder les ports. En ce sens les Puissances démocratiques ont entrepris une action violente contre le gouvernement Franco qu'elles avaient pourtant, du point de vue juridique, tacitement reconnu.

Par conséquent on peut considérer:

a) que les Puissances totalitaires menèrent une guerre (au sens juridique de ce mot) contre l'Etat républicain si les forces envoyées en Espagne étaient assez considérables, si elles étaient organisées en troupes, etc. Cette hypothèse doit être historiquement vérifiée. Ici je ne veux ni l'affirmer comme réelle, ni la refuser, je veux simplement la signaler comme possible. En tout cas il est indiscutable que les Puissances totalitaires, et particulièrement l'Italie, apportèrent une aide efficace au gouvernement nationaliste, commirent donc un acte de contrainte (au sens juridique) contre un gouvernement qu'ils continuaient à reconnaître tacitement;

b) que les Puissances démocratiques, elles aussi, en refusant à Franco le droit de belligérance (plus exactement en empêchant l'Etat

nationaliste espagnol — qu'elles avaient en réalité reconnu — d'entreprendre une guerre contre un autre Etat), apportèrent une aide militaire au gouvernement républicain.

Il faut distinguer nettement entre la reconnaissance en tant qu'acte juridique par lequel on constate un fait-condition, et la « reconnaissance » en tant qu'acte purement politique — n'ayant aucune existence en droit. La première seule crée l'Etat. La deuxième n'a qu'une valeur idéologique. Elle signifie que les anciens Etats reconnaissent non point l'existence du nouvel Etat, mais sa légitimité. Ils l'admettent dans leur communauté morale, ils lui pardonnent souvent le fait qu'il est issu *ex injuria* (par exemple d'une révolution contre le gouvernement « légitime », d'une guerre injuste, etc.). Il est vrai que tout Etat peut refuser de constater le fait-condition de l'effectivité du pouvoir, mais ce refus implique l'ignorance complète du gouvernement non reconnu et, par conséquent, la renonciation totale à tout rapport juridique avec lui. La France pouvait ne pas reconnaître le fait de l'effectivité du pouvoir nationaliste espagnol, même si ce pouvoir était historiquement effectif, mais était obligée en ce cas d'imputer les actes du gouvernement Franco à ses adversaires. Pour des raisons politiques et techniques cela était impossible (même si la France ou la Grande-Bretagne étaient disposées à entreprendre une guerre contre les nationalistes). Le refus de « reconnaissance » n'était qu'un refus de donner leur adhésion morale à la création du nouvel Etat, et non refus de reconnaître le fait-condition de l'effectivité du pouvoir.

Il est très difficile de ne pas reconnaître juridiquement un gouvernement qui est effectif. Dans le monde actuel, où l'économie internationale institue nécessairement des liens entre les pays les plus éloignés, le refus de constatation ne peut être qu'une fiction idéologique bonne pour persuader l'opinion publique interne d'un certain Etat ou l'opinion publique internationale de l'injustice, de l'immoralité d'un certain gouvernement, et rien d'autre [1]. Si l'Etat *A* ne veut pas reconnaître juridiquement le gouvernement effectif *B*, il ne peut même pas mener contre lui une guerre conformément au droit des gens.

[1] Cf. chap. VII.

Hegel remarque avec raison que le sens profond de la reconnaissance réside surtout dans l'engagement que prend un Etat de ne pas s'immiscer dans les affaires de l'Etat qu'il reconnaît: « ... (Die) Anerkennung fordert eine Garantie, dass er (der Staat) die anderen (Staaten), die ihn anerkennen sollen, gleichfalls anerkenne, d. i. sie in ihrer Selbstständigkeit respektiren werde, und somit kann es ihnen nicht gleichgültig seyn, was in seinem Innern vorgeht » [2]. Hegel se rendit nettement compte de la signification que prend la reconnaissance lorsqu'elle est considérée en tant qu'acte de connaissance juridique, en tant que constatation d'un fait-condition entraînant comme principale conséquence la non-immixtion dans les affaires de l'Etat reconnu. « Wenn Napoleon vor dem Frieden von Campoformio sagte: « Die französische Republik bedarf keiner Anerkennung, so wenig wie die Sonne anerkannt zu werden braucht », so liegt in diesen Worten weiter nichts, als eben die Stärke der Existenz, die schon die Gewähr der Anerkennung mit sich führt, ohne dass sie ausgesprochen wurde » [3]. En effet la reconnaissance d'un nouvel Etat se fait tacitement. Lorsque le fait historique est donné, comme il l'était pour la République française en 1797, la reconnaissance s'ensuit nécessairement et automatiquement. Même si la reconnaissance n'est pas expressément promulguée, même si certains Etats la refusent en apparence, le seul fait du pouvoir (contre lequel on peut réagir mais qu'on ne peut pas ignorer) suffit pour rendre nécessaire la reconnaissance juridique.

Si le fait du pouvoir effectif est donné il ne reste que trois possibilités:

a) reconnaître le nouvel Etat, même si l'on prétend officiellement ne pas le reconnaître, c'est-à-dire même si on lui refuse son adhésion morale (refus se manifestant surtout par le rappel des agents diplomatiques officiels ou par la volonté de ne pas inaugurer avec le nouvel Etat des relations diplomatiques normales);

b) intervenir dans le territoire où l' « Etat » exerce son influence et renverser le gouvernement par des mesures de police et non par une guerre;

[2] *Philosophie des Rechts (Georg Wilh.-Fr. Hegel's Werke*, vol. VIII, chez Duncker und Humblot, Berlin, 1833), p. 425.

[3] HEGEL, *op. cit.*, p. 426.

c) ignorer l'Etat et n'entretenir aucun rapport avec lui (ne pas même lui faire la guerre).

La reconnaissance juridique et la « reconnaissance » politique ont un sens sociologique que nous essayerons de déterminer au chapitre suivant. Pour le moment nous devons remarquer:

1° que la première (qui se fait d'habitude tacitement) concerne particulièrement les gouvernements, tandis que la deuxième est d'habitude une idéologie destinée à l'opinion publique;

2° que toutes deux sont jusqu'à une certaine mesure garanties par le formalisme et le traditionalisme: le nouvel Etat est une réalité créatrice de formes, par conséquent une réalité qu'on ne peut pas ignorer, même qu'on peut très difficilement faire semblant d'ignorer;

3° que toutes deux, la reconnaissance juridique comme la « reconnaissance » politique, portent sur des faits qui d'habitude sont socialement évidents. Cette évidence oblige donc souvent à la reconnaissance;

4° que le principe *ex injuria jus non oritur*, sur lequel se base la deuxième, a un caractère moral, idéologique, mais non un caractère juridique. Si ce principe était juridiquement valable, le droit aurait une forme statique et serait immuable. Le droit positif interne comme le droit positif international prévoient même des cas concrets pour lesquels vaut le principe contraire: *ex injuria jus oritur;*

5° que les deux reconnaissances veulent, l'une comme l'autre, faire dépendre tout changement des détenteurs actuels de la force internationale, veulent faire durer en principe le *statu quo* [4].

* * *

Il est clair que la position du principe de l'effectivité du pouvoir comme règle du droit des gens étatique signifie l'acceptation du fait de la pluralité des Etats par l'Etat qui le pose.

[4] Cf. chap. VII et VIII.

La question de savoir pourquoi l'Etat ne remplace pas l'ordre international par un ordre universel interne ne peut recevoir de réponse exacte qu'après examen des données historiques *in concreto*. Il y a certains facteurs forçant l'Etat à reconnaître les autres et ayant un caractère typique. Toutes les fois qu'un Etat est forcé de reconnaître l'existence d'autres Etats parallèles, et de leur conférer une autonomie, on peut constater que ces conditions sociales typiques sont réalisées. Nous aurons l'occasion d'analyser dans les chapitres VII et VIII quelques-unes de ces conditions. Ici il suffit de signaler ce qui suit:

1. La reconnaissance d'un autre Etat signifie reconnaissance d'une certaine autonomie. Si juridiquement l'Etat est le centre par rapport auquel existent « les autres » Etats, il ne se considère pas pratiquement comme un super-Etat. Bien au contraire — comme il ne peut être un Etat universel — il admet certaines règles comme valables et comme réglant ses rapports avec les autres. Dès qu'un Etat désire avoir des rapports avec un autre, il est forcé ou de le soumettre (dans ce cas l'autre Etat disparaît) ou de le reconnaître tacitement.

2. La reconnaissance signifie donc surtout non-immixtion dans un certain nombre d'affaires. Elle n'a en soi qu'une valeur juridique et ne comporte pas une « reconnaissance » morale. Toutefois le mot « reconnaissance » (comme le mot « droit ») se double d'une signification magique. C'est pourquoi on arrive à marchander la « reconnaissance » et à lui attacher une importance capitale.

3. La signification réelle de la reconnaissance *juridique* est donnée par la répartition du pouvoir international entre les divers Etats, tandis que la signification de la « reconnaissance » disons ***morale*** réside dans le pouvoir effectif qu'ont les Etats existants (surtout les grandes Puissances) de conférer par leur assentiment un prestige moral au nouvel Etat [5].

* * *

[5] Cf. chap. VII et VIII.

III. La position des règles générales.

Deux problèmes se posent lorsqu'on considère la politique législative de l'Etat en matière de droit international:

1. Quelle est la raison qui oblige les Etats à reconnaître les normes instituant la procédure de création des règles générales ? Pourquoi les normes instituant la coutume et les traités comme sources du droit sont-elles effectivement reconnues par la majorité des Etats ?

2. Quelle est la garantie de l'efficacité des règles générales concrètes (des coutumes et des traités concrets) posées conformément à la procédure normale instituée par le droit des gens ? Y a-t-il des garanties typiques, ou ne peut-on parler que d'un traité concret, d'une coutume concrète ?

Nous ne pourrons répondre à la deuxième question que partiellement, et ceci beaucoup plus loin après avoir exposé, dans les chapitres qui vont suivre, les principales données nécessaires à la solution du problème. Ici nous n'essayerons que de situer le plan sur lequel se pose la première question. Notre réponse à celle-ci ne sera pas définitive et devra être précisée par la suite.

Dans une « digression sur l'impossibilité d'une théorie pure des sources », nous discuterons le problème de la définition des origines du droit des gens. C'est là que nous essayerons d'expliquer les raisons pour lesquelles on ne peut considérer comme sources du droit des gens que la coutume et le traité. Dans le présent chapitre il m'est impossible d'insister sur la théorie admettant que les « principes généraux de droit reconnus par les nations civilisées » sont une source spéciale du droit des gens (ne se confondant pas avec les coutumes).

* * *

A. La coutume internationale.

La coutume internationale est une source du droit des gens, un mode de création de règles générales. La norme qui l'institue en tant que source fait — comme nous l'avons déjà vu — partie du droit des gens étatique

de la plupart des Etats civilisés. Essayons, avant d'examiner l'efficacité que possède la procédure de création des règles coutumières, d'analyser en peu de mots son sens juridique.

Hans Kelsen considère cette norme comme la norme fondamentale du droit des gens [6]. Sa critique contre la théorie « volontariste » qui considère comme norme fondamentale la règle *pacta sunt servanda* est justifiée. Anzilotti [7], qui, avec Verdross [8], est le théoricien défendant le plus consciemment (en sachant la signification théorique de son affirmation) la thèse volontariste, est obligé de se servir d'une fiction inutile et menant évidemment à des résultats inexacts. En effet, pour expliquer la coutume internationale comme une procédure dérivant de la règle *pacta sunt servanda*, il suppose un consentement tacite et commun des Etats. Mais malheureusement un tel consentement ne peut être prouvé et ne saurait avoir — même au cas où, par miracle, il le serait — qu'une signification extrajuridique. D'abord on ne peut pas prouver que réellement, socialement, historiquement les différents Etats acceptent le droit international coutumier parce qu'ils ont consenti à sa création, parce qu'ils ont contribué à sa position, ou parce qu'ils ont ultérieurement adhéré à la coutume établie par les Etats plus anciens. Ensuite, même si tel était le cas, le consentement commun ne devrait pas être accepté en soi comme règle fondamentale, parce que même le consentement mutuel n'est possible, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, qu'après l'acceptation d'une autre norme faisant de chaque Etat une autorité législative et une instance. Nous critiquerons encore la conception d'Anzilotti en analysant le sens juridique du principe *pacta sunt servanda*.

Pour le moment acceptons la critique de Kelsen. On ne peut pas baser le droit international sur un consentement des Etats, parce que la prétendue « volonté » de l'Etat — si elle n'est pas seulement une comparaison anthropomorphique cachant des postulats pseudo-métaphysiques — ne peut pas être prouvée et ne peut pas lier l'Etat. Que signifie-t-elle en effet ? S'agit-il

[6] Cf. par ex. *Théorie du droit international coutumier*, Revue internationale de la théorie du droit, 1939, p. 258-259, 272 et ss.

[7] *Cours de droit international*. Trad. française par Gidel, Paris, Sirey, 1929, p. 50 et ss.

[8] *Völkerrecht*, chez Julius Springer, Berlin, 1937, p. 36 et ss.

du phénomène psychologique de la volonté ? Et pour quelle raison ce phénomène possède-t-il une *vis obligandi* absolue ? Que signifie *vis obligandi* ? S'agit-il d'un respect rendu obligatoire par une norme supérieure ? (de quelle norme, puisqu'Anzilotti propose la règle *pacta sunt servanda* comme norme fondamentale ?)

Si Kelsen a raison de s'opposer à la conception d'Anzilotti et de Verdross, il commet en revanche une erreur en voulant fonder le droit international sur la coutume, plus exactement sur la règle instituant la coutume comme mode de création des règles générales. Nous essayerons de montrer que la norme fondamentale choisie par Kelsen est impossible. Il ne s'agit pas d'une impossibilité absolue, d'une erreur due à une fiction, mais d'une erreur relative. Si l'on veut partir de la définition du droit positif, admise par Kelsen lui-même, selon laquelle le droit positif est un ordre de normes sanctionnées et efficaces, et si l'on veut expliquer le « monde » juridique tout entier dérivant de cette définition, on est obligé de choisir une autre norme fondamentale. Une norme assez large pour servir de fondement à tout ce qui d'après la définition serait du droit. Or, la règle « chaque Etat est une instance créant, interprétant le droit » doit en tout cas faire partie du système du droit des gens que nous nous proposons de construire, parce qu'elle est indiscutablement efficace. Deux possibilités s'ouvrent: on peut soit la subordonner à la règle instituant la coutume, soit lui subordonner celle-ci. Il faut en réalité exclure la première possibilité, car on arriverait alors aux résultats absurdes signalés au chapitre V. En effet, la règle « inférieure » selon laquelle l'Etat constate les normes et les faits confère à l'Etat une omnipotence juridique. La règle « supérieure » instituant la coutume signifierait seulement (puisqu'elle serait nécessairement limitée par la règle « inférieure ») que chaque Etat accepte les coutumes qui lui plaisent, puisqu'il lui appartient de dire s'il y a coutume et de considérer comme règle de droit ce que bon lui semble. Cela revient à dire que tout Etat crée le droit des gens. Nous sommes obligés, si nous voulons faire une théorie juridique pure qui soit en même temps une théorie du droit positif, effectif, d'admettre comme norme fondamentale du droit des gens non point la règle prescrivant la procédure de création de la coutume, mais la règle déterminant la compétence de l'Etat, faisant de lui le critère du droit et le centre de la réalité juridique: il n'y a pas de droit en dehors de l'Etat

et, par conséquent, pas de droit supérieur aux Etats. Le droit dit « international » n'est que le droit extérieur d'un certain Etat. Il définit dans quelles conditions cet Etat se propose d'entreprendre une guerre ou des représailles. Le reste est de l'idéologie, non de la théorie pure.

La règle instituant la coutume comme source créatrice de règles générales est donc posée par chaque Etat. Elle vaut dans le système du droit des gens positif de l'Etat *A* parce qu'elle a été créée par lui et elle vaudra aussi longtemps qu'elle ne sera pas révoquée.

Mais pourquoi tous les Etats acceptent-ils, pourquoi considèrent-ils en général la règle instituant la coutume comme une norme juridique ? Comment se fait-il que ce soit une règle admise à l'unanimité ?

Il serait nécessaire, avant de donner une réponse à cette question, de déterminer le contenu précis de la norme instituant la coutume et les possibilités ouvertes par son double aspect à son interprétation authentique par les Puissances. Cette étude nous mènerait pourtant trop loin. Nous examinerons ailleurs ce problème. Bornons-nous ici à des questions plus simples, plus élémentaires.

La coutume internationale est une règle issue de la pratique. Mais de la pratique de qui ?

Je laisserai maintenant de côté, pour ne les examiner que dans la deuxième partie de ce livre [9], quelques problèmes juridiques essentiels, notamment celui de déterminer avec précision les éléments constituant la coutume. Essayons ici de poser le problème sociologique et de le décomposer si possible en quelques questions plus spéciales qui recevront leur réponse aux chapitres suivants.

On admettra facilement les origines européennes des principales règles coutumières communément valables dans les ordres juridiques des Etats actuels — même des Etats non-européens, mais qui sont de culture occidentale ou qui, pour des raisons idéologiques, se présentent comme tels.

En revanche, on ne peut certainement pas considérer les « guerres » coloniales comme des guerres au sens du droit des gens. Entre la Puissance colonisatrice et le peuple colonisé il n'existe aucun rapport juridique. On

[9] Dans une digression sur l'impossibilité d'une théorie pure des sources du droit.

use d'arguments moraux, le plus souvent de prétextes moraux, pour justifier la colonisation aux yeux de l'Europe, non d'arguments juridiques. Ou, si l'on fait valoir ces derniers, c'est en s'adressant uniquement à des Puissances de culture occidentale et pour contester leurs droits. L'Allemagne discuta les droits de la France sur le Maroc mais ne s'occupa aucunement des « droits » des Marocains. Les peuples dont la culture n'est pas européenne sont du point de vue juridique des biens, des objets d'obligations, mais jamais des Etats au sens strict et jamais des sujets de droit. La France, en occupant un pays qui n'est pas de culture occidentale, peut éventuellement violer les droits que d'autres pays européens ont sur cette contrée, mais ne peut en aucun cas violer les droits des habitants de ce pays ou de leur communauté, parce que le droit international ne connaît pas ces droits. Au XVIIIe siècle on parlait avec raison de l'ordre public européen, de cette communauté juridique, basée sur un droit des gens semblable, « commun », correspondant à la profonde identité de buts politiques et idéologiques qui unissaient les sociétés monarchiques. Nous aurons l'occasion d'analyser cet ordre plus loin, surtout dans les chapitres VII, VIII et IX.

Certains auteurs essayèrent de distinguer dans l'ordre juridique universel un ordre spécifique, l'ordre juridique international. L'ordre universel comprendrait la totalité des peuples et par conséquent des « Etats », tandis que l'ordre international au sens strict ne comprendrait que les pays de culture occidentale [10]. Il est évident que l'on pourrait accepter cette distinction [11] sans altérer les principes admis au chapitre V. On dirait dans ce cas que chaque Etat pose un droit universel et un droit des gens. Il me semble pourtant inutile de faire cette distinction entre les deux droits extérieurs des pays, parce que l'ordre universel ne possédant que très peu d'efficacité et de garanties juridiques s'identifie à l'ordre moral. On pourrait évidemment parler du droit des gens d'une peuplade primitive, de son droit public extérieur au sens hégélien, mais il est clair que ce « droit » ne posséderait dans le monde actuel aucune efficacité.

[10] Cf. chap. VIII et IX.

[11] Proposée surtout par STAMMLER, *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle, 1911, p. 432 et ss.; *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 3me éd., chez W. de Gruyter, Berlin, 1928, p. 281 et ss. Cf. Paul GUGGENHEIM, *Zum Verhältnis von Völkerrecht und Landesrecht*, Revue internationale de la théorie du droit, 1935, p. 90 et ss.

Les règles coutumières, communément mais séparément valables dans tous les droits des gens européens, correspondent, ainsi que les règles coutumières du XVIe et du XVIIe siècle, à une communauté d'idéaux politiques et moraux. Cette communauté se relâche aujourd'hui de plus en plus; c'est pour cela que l'efficacité du droit des gens est faible et que beaucoup de règles, valables pour certains Etats, sont inexistantes pour d'autres [12].

On pourrait provisoirement distinguer parmi les règles du droit des gens commun aux Etats civilisés deux groupes:

1. Normes résultant automatiquement du simple fait de la répartition du pouvoir international, n'ayant aucun contenu moral précis, pouvant valoir dans une société internationale communiste, socialiste, capitaliste, etc., pourvu qu'il y ait une pluralité d'Etats. Exemples: le principe de la non-immixtion dans les affaires internes des autres; *pacta sunt servanda*, etc.

2. Normes créées par une certaine tradition commune aux différents Etats et conformes à une certaine morale. Exemples: les règles du droit de la guerre, le droit des prises, etc.

Nous verrons plus loin diverses raisons pour lesquelles les normes du droit coutumier possèdent une certaine efficacité. Disons provisoirement que l'efficacité du droit coutumier est garantie par:

l'équilibre des Puissances, surtout des grandes Puissances;
le besoin d'entente internationale qu'éprouvent les différents détenteurs de la force interne pour conserver leur pouvoir;
l'opinion publique devant laquelle il faut se justifier (parce qu'elle croit au droit international et à sa valeur);
le formalisme qui agit directement sur les détenteurs de la force, qui oblige les gouvernements à « reconnaître » le droit, même pour le violer...

Nous posons par là une série de problèmes spéciaux qui nous permettront plus loin de répondre à notre première question: quels sont les êtres sociaux concrets qui créent la coutume internationale et comment la créent-ils ?

[12] Cf. chap. IX.

Il serait peut-être utile de définir une des principales thèses de cette étude. J'essayerai de la démontrer par la suite. Ici elle est simplement proposée:

Le droit des gens est le produit d'une certaine culture et dépend par conséquent de celle-ci. Il est illusoire de parler d'un droit des gens universel basé sur la nature des êtres humains, de même qu'il est également faux de le considérer comme étant exclusivement l'expression formelle du fait de la répartition du pouvoir. Il est valable dans une certaine sphère de civilisation et suppose une certaine conception morale, une certaine unité de buts pratiques et économiques. Il y a eu beaucoup de systèmes de droit des gens parce qu'il y a eu plusieurs sphères de culture. Les origines du nôtre sont diverses, mais il dépend de chacune d'elles. La crise de notre droit des gens reste incompréhensible sans la crise plus générale et plus profonde de notre culture et ne peut être étudiée qu'en relation avec celle-ci. Les différents Etats posent un droit des gens commun et respectent la voie normale instituée par lui, pour autant qu'il existe entre eux une communauté de tradition. Les tentatives de fonder un ordre international stable quand une partie des Etats est capitaliste, quand une autre est socialiste ou communiste, quand à l'intérieur de chaque Etat une lutte constante s'accentue chaque jour, quand les uns sont encore chrétiens, les autres shintoïstes, d'autres encore autre chose, toutes ces tentatives sont, dans de telles conditions, vouées à l'échec. On ne pourra sortir de la crise du droit des gens qu'en ayant surmonté la crise de la culture occidentale.

* * *

B. Les traités internationaux et la règle pacta sunt servanda.

La norme reconnaissant les traités internationaux comme sources de règles générales appartient au système étatique du droit des gens; elle est par conséquent posée (ou, ce qui revient au même, acceptée) par l'Etat. Elle suppose nécessairement l'existence d'une norme fondamentale valable permettant à l'Etat de créer le droit.

Anzilotti et Verdross, les principaux représentants de la théorie qui fonde le droit international tout entier sur le consentement et par là sur la

règle *pacta sunt servanda*, partent, comme nous l'avons déjà vu, d'un postulat métaphysique inutile: ils admettent que les Etats ont une certaine volonté capable de les lier pour l'avenir.

D'après Anzilotti, les normes du droit international « expriment une exigence de la conduite réciproque des groupes sociaux entre lesquels elles interviennent, affirment un *devoir être* dont la valeur est indépendante du *fait* que ce devoir être est ensuite réalisé ou non. La force obligatoire de ces normes dérive du principe que les Etats doivent respecter les accords conclus entre eux: *pacta sunt servanda.* Ce principe, précisément parce qu'il est à la base des normes dont nous parlons, n'est pas susceptible d'une démonstration ultérieure du point de vue de ces normes elles-mêmes: il doit être pris comme une valeur objective absolue ou, en d'autres termes, comme l'hypothèse première et indémontrable à laquelle se rattache d'une façon nécessaire cet ordre, comme tout autre ordre de connaissances humaines. Ceci ne veut pas dire que ce principe ne puisse être démontré à d'autres points de vue; cela signifie seulement que la démonstration que l'on en peut donner à d'autres points de vue (point de vue moral, politique, etc.) est sans pertinence au regard de la discipline qui se fonde sur cette règle »[13]. Anzilotti suit, on le voit, la méthode de la *théorie pure* du droit définie par Kelsen. Il admet la nécessité d'une norme fondamentale et explique avec beaucoup de clarté pourquoi toute norme fondamentale est nécessairement « indémontrable » du point de vue des normes spéciales qui en découlent. Il choisit comme norme fondamentale la règle *pacta sunt servanda*. « Ce qui distingue l'ordre juridique international, c'est que, dans cet ordre international, le principe *pacta sunt servanda* ne repose pas, comme dans le droit interne, sur une norme supérieure; c'est lui-même qui est la norme suprême »[14].

Anzilotti ne se contente malheureusement pas de considérer la norme fondamentale comme une hypothèse logique rendant possible une science juridique pure. Il essaie de lui donner un sens absolu et « métaphysique ». « La conception du droit international qui vient d'être esquissée », dit

[13] Anzilotti, *Cours de droit international*, trad. française par Gidel, Sirey, Paris, 1929, p. 43-44.

[14] Anzilotti, *op. cit.*, p. 44.

Anzilotti, « affirme à nouveau la nécessité de fonder le droit positif sur un principe métaphysique, et c'est pourquoi elle s'éloigne ainsi de la théorie de l'auto-limitation de l'Etat, comme de celle de la volonté collective des Etats opposée à la volonté de l'Etat isolé. Ni l'une ni l'autre théorie ne peuvent, à dire vrai, expliquer le caractère obligatoire du droit international... » [15]. Déterminer la norme fondamentale d'un système de droit, ce n'est pas expliquer son caractère obligatoire, ce n'est pas le baser sur un devoir métaphysique. C'est simplement dire que si la norme fondamentale est effective, si la constellation des forces sociales lui est favorable, le système du droit correspond en principe à la réalité. Du point de vue immanent, la norme fondamentale est une hypothèse logique et non un postulat métaphysique. Une hypothèse logique peut être acceptée ou refusée librement. On admet d'habitude des hypothèses de ce genre (tels les postulats de la géométrie) pour des raisons de « commodité » au sens de Poincaré. On admet comme norme fondamentale d'un système de droit — puisqu'on se propose d'étudier le droit positif, le droit effectivement appliqué — une règle d'une efficacité aussi grande que possible. Du point de vue immanent, le choix de la règle fondamentale est arbitraire; du point de vue de l'efficacité, il est imposé en principe par la réalité sociale. En revanche, une hypothèse métaphysique est une hypothèse nécessaire (telle la norme fondamentale du système moral de l'Eglise). Elle oblige absolument, elle ne laisse pas de choix. Si l'on admet le principe *pacta sunt servanda* comme un principe du droit naturel [16], on est forcé d'en faire une norme morale. Le devoir juridique est un devoir relatif. Il existe par rapport à la norme fondamentale. La *vis obligandi* juridique, ce sont simplement et uniquement les sanctions dans la mesure où elles sont réalisées, où elles suivent effectivement le fait-condition auquel la norme juridique les rattache. Le devoir moral par contre est absolu, à cause du contenu ontologique de sa norme fondamentale, contenu qui n'est pas choisi librement, mais imposé par une instance transcendante.

La théorie pure du droit ne peut pas expliquer le caractère obligatoire du droit international si par caractère obligatoire on entend (ou on sous-

[15] ANZILOTTI, *op. cit.*, p. 45.

[16] Ainsi que le fait, par exemple, VERDROSS, *op. cit.*, p. V, 36 et ss., etc.

entend) caractère moral. Les Etats « doivent » respecter la norme fondamentale du droit des gens pour autant que la norme fondamentale est effective, parce que s'ils ne la respectaient pas ils courraient un certain danger. En droit interne également: les individus « doivent » respecter la norme fondamentale à cause des sanctions. Mais ce devoir à cause des sanctions est déjà transcendant du point de vue juridique pur: le problème de l'efficacité du droit est un problème sociologique et non point juridique.

Anzilotti l'admet aussi en principe (contrairement à Verdross qui se place explicitement sur le plan du droit naturel catholique), mais introduit la question de la *vis obligandi* d'une manière incorrecte.

Rechercher la *vis obligandi* d'une norme revient à poser trois questions qu'il importe de distinguer:

1° pourquoi les Etats appliquent effectivement cette norme (problème sociologique de l'efficacité du droit);

2° pourquoi cette norme est valable à l'intérieur du système de droit considéré (problème juridique de la validité du droit, du lien systématique qui unit les normes spéciales à la norme fondamentale. Cette dernière norme n'a aucune raison de validité, puisque aucune norme ne lui est supérieure. On est libre du point de vue logique et purement juridique de l'accepter ou de la nier);

3° pourquoi doit-on absolument suivre cette norme, indépendamment même de la réalité qui pourrait nous détourner d'elle (problème moral, éventuellement problème religieux).

Anzilotti confond la deuxième et la troisième signification de la *vis obligandi*.

Il est évident qu'une norme peut être fondamentale en tant que norme juridique et appartenir également à un système moral comme norme spéciale (plus exactement avoir le même contenu qu'une norme éthique inférieure). La norme fondamentale du droit interne, par exemple, qui institue l'autorité de l'Etat, est du point de vue de la morale de l'Eglise une règle spéciale qui découle d'une norme supérieure. Du point de vue juridique, les sujets doivent obéissance à l'Etat seulement à cause de la

norme fondamentale instituant l'autorité; du point de vue de la morale de l'Eglise, les sujets doivent obéissance aux autorités temporelles parce que celles-ci (et pour autant que celles-ci) sont « instituées » par une autorité spirituelle, par exemple par la norme morale qu'exprime saint Paul, et selon laquelle tout pouvoir est délégué par Dieu. Et inversément, une norme religieuse supérieure, fondamentale, peut se transformer, en devenant une règle juridique, en norme spéciale. Exemple: un Etat édicte la norme suivante: « tous les sujets doivent se convertir au bouddhisme ». La norme fondamentale de cette religion correspond en ce cas, quant à son contenu, à une norme spéciale de l'ordre juridique interne; du point de vue juridique, elle est valable en vertu d'une autre norme (la norme fondamentale de l'ordre étatique); du point de vue religieux, elle continue à être valable absolument comme norme fondamentale. Ceci s'explique facilement; en effet, du point de vue logique, ce n'est pas la même norme qui est valable juridiquement et moralement, mais le même contenu qui est affirmé deux fois et qui deux fois est coordonné d'une manière différente dans des systèmes de normes différents.

Pour prouver que la règle *pacta sunt servanda* est la règle fondamentale du droit des gens, Anzilotti a recours à la théorie du consentement mutuel comme source suprême de tout droit. Il s'agit dans le fond d'une espèce de « contrat social » entre Etats. Cette théorie est sociologiquement indémontrée et juridiquement indémontrable. Essayons de la réfuter en la menant à l'absurde.

Si l'on admet la règle *pacta sunt servanda* comme norme fondamentale, et le principe selon lequel chaque Etat est une instance comme règle découlant de la précédente, on doit nécessairement en conclure que dans tous les cas de conflit il n'y a pas de droit international, plus exactement il y a toujours — ainsi que nous l'avons vu au chapitre V — deux normes contradictoires, parallèlement valables et s'annulant l'une l'autre.

En revanche, si l'on admet comme norme fondamentale la règle: «l'Etat pose le droit des gens», la règle *pacta sunt servanda* peut valoir en tant que règle spéciale. C'est uniquement de cette manière qu'on peut arriver à des résultats positifs.

La règle *pacta sunt servanda* n'a (comme toutes les règles de droit) qu'un sens juridique relatif, dépendant de son interprétation par les instances

compétentes. En droit international, du point de vue juridique, cette norme peut signifier tout ce que l'Etat (l'organe compétent) voudra. Après l'avoir posée, l'Etat *A* peut ne pas respecter « normalement » son traité avec l'Etat *B*, en interprétant authentiquement le principe *pacta sunt servanda*, par exemple, comme signifiant que seuls les traités conformes aux intérêts de l'Etat *A*, ou à sa morale, ou à l'équité, doivent être respectés. Cette interprétation « anormale » montrerait que l'Etat *A* a choisi la voie du double aspect, c'est-à-dire qu'il a préféré une autre interprétation à celle qui serait conforme au sens originel, au sens « normal ». Tout ceci est évident après la critique du chapitre V. Les conditions de validité d'un traité, telles qu'elles sont décrites par la théorie traditionnelle, correspondent en effet au droit coutumier « normal » valable dans tous les pays civilisés. Il faut rappeler seulement:

1° que chaque Etat a la possibilité de modifier comme il l'entend la norme prescrivant les conditions de validité des traités;

2° que chaque Etat a la compétence de constater si les faits-conditions exigés par la norme sont effectivement donnés dans chaque cas particulier.

Ces deux observations concernent également la théorie traditionnelle, puisque, selon celle-ci, chaque Etat est une instance, chaque Etat a la compétence de déterminer la norme générale applicable, de fixer son contenu exact, de constater les faits réels et de les qualifier. La théorie traditionnelle se trouve dans cette même impasse, signalée déjà dans le chapitre précédent: elle considère comme valables parallèlement, et dans le même système de droit, deux normes, deux décisions d'instances logiquement contradictoires. Si l'on admet une théorie moniste ne reconnaissant qu'un droit étatique, si l'on considère le droit des gens comme posé par un seul Etat, on évite toutes les contradictions auxquelles la théorie classique aboutit inévitablement.

Si l'on admet la théorie moniste exposée au chapitre V, la règle *pacta sunt servanda* tient sa validité de la norme fondamentale instituant l'Etat, par exemple l'Etat *A*, comme instance suprême. Cet Etat pose les règles suivantes du droit des gens: « l'Etat *A* s'engage à conclure des traités

internationaux avec des Etats seulement ». « L'Etat *A* considère comme Etats les organisations politiques qui remplissent les conditions prescrites par le principe de l'effectivité du pouvoir ». « Les traités conclus selon une certaine procédure obligent l'Etat *A* comme l'Etat co-contractant, mais l'Etat *A* a la compétence exclusive de les interpréter en dernière instance ». Il est évident que du point de vue du système du droit des gens de l'Etat *B*, l'Etat *A* sera une instance inférieure. Entre les systèmes *A* et *B* il n'y a aucun rapport juridique. Ces systèmes posent éventuellement du droit commun, et c'est seulement pour autant que les différents Etats posent effectivement du droit commun qu'une étude générale du droit des gens valable dans l'ordre juridique de la majorité des Etats a un sens.

En droit interne l'Etat peut poser (et pose d'habitude) les normes suivantes: « Les tribunaux peuvent juger un différend entre le fisc et une personne privée ». « L'Etat s'engage à respecter les conventions qu'il conclut, la règle *pacta sunt servanda* vaut également pour l'Etat ». Il est évident que malgré ces deux normes l'Etat peut ne pas suivre la voie normale et ne pas respecter ses engagements. Il peut soit édicter des normes nouvelles, annulant directement et explicitement les normes précédentes, soit interpréter ces mêmes normes contrairement à leur signification originelle. Tout ceci est juridiquement possible, mais en fait très difficilement réalisable. L'Etat ne possède pas d'habitude la force nécessaire pour garantir sa décision « anormale », ou pour édicter une norme qui lui permettrait de ne pas respecter ses engagements. En droit international également, l'Etat peut refuser à la norme *pacta sunt servanda* toute valeur juridique, ou l'accepter en principe mais en lui donnant un sens différent et conforme à ses intérêts concrets, ou interpréter le traité spécial contrairement à son sens originel; mais il n'est pas du tout certain qu'il aura effectivement la force de garantir l'exécution de ses décisions anormales.

En droit interne, l'Etat peut permettre l'examen de la constitutionnalité des lois à certains organes. Les tribunaux sont donc compétents pour juger *in concreto* des différends entre l'Etat (et non seulement le fisc) et une personne privée. L'Etat s'engage à respecter la Constitution. Il est évident que le double aspect de cette norme ouvre un grand nombre de possibilités juridiques contraires à la voie normale et au sens disons « originel » de la

règle posée. Mais, malgré ce double aspect, la garantie constitutionnelle peut effectivement posséder une force sociale suffisante pour assurer l'interprétation normale, le fonctionnement du droit selon son sens socialement convenu. En droit international, les Etats « reconnus », c'est-à-dire tous les Etats sauf celui qui pose le droit des gens, ne sont, par rapport à celui-ci, que des personnes privées. Mais, de même qu'en droit interne il est difficile — souvent même absolument exclu — que l'Etat s'oppose (bien qu'il ait la possibilité juridique de le faire) aux « droits subjectifs » des personnes privées (ou de certaines personnes privées), en droit international il lui est également difficile — ou même impossible — de s'opposer aux « droits subjectifs » d'un autre Etat.

L'Etat *A* a donc les possibilités juridiques suivantes:

1° il peut accepter ou ne pas accepter la règle *pacta sunt servanda* comme règle de droit (plus exactement il peut la poser ou ne pas la poser);

2° il peut interpréter cette norme soit conformément au sens historique habituel (voie normale), soit contrairement à ce sens (double aspect);

3° il peut constater les faits-conditions conformément à la réalité historique (voie normale), ou contrairement à cette réalité (double aspect).

L'Etat est d'habitude, malgré ces possibilités juridiques, contraint dans la majorité des cas:

a) de poser la règle *pacta sunt servanda;*

b) de l'interpréter normalement;

c) de constater les faits-conditions normalement.

Quelles sont donc les raisons de l'efficacité de la règle *pacta sunt servanda* ? En d'autres termes, quelles sont les raisons pour lesquelles l'Etat opte d'habitude pour la validité de cette norme et pour son interprétation normale ? Nous posons là évidemment un problème sociologique. Avant

d'esquisser sa solution, je voudrais rappeler que l'efficacité d'une norme est une condition extrajuridique de son caractère juridique. Cela signifie: l'efficacité est un fait (un ensemble de faits); elle se trouve donc en tant que telle en dehors de la sphère du droit, sphère normative; mais en même temps l'efficacité est un critère d'après lequel nous décidons si une règle concrète appartient au droit. En principe, une norme fondamentale quelconque étant admise, on peut en déduire des conclusions spéciales, des normes spéciales. On peut donc construire un système de normes logiquement cohérent en partant de n'importe quelle règle fondamentale. Mais, lorsqu'on se propose de faire une théorie du droit positif, c'est-à-dire une théorie des normes effectivement appliquées, on est obligé de choisir une norme fondamentale efficace. En ce sens l'efficacité de la norme fondamentale [17], qui est un fait, a une importance pour la théorie juridique. C'est de l'efficacité que dépend non la cohérence de l'étude juridique pure, mais son utilité. C'est l'efficacité des règles envisagées qui change le jeu logique, la partie d'échecs, en théorie du droit positif. Or, l'efficacité du droit des gens est tellement insignifiante à l'heure actuelle que la spéculation juridique pure sur les règles de ce droit risque de ne plus avoir que l'intérêt passionnant d'un jeu à conséquences nulles.

Revenons à l'efficacité de la règle *pacta sunt servanda.*

Je ne parlerai maintenant que de quelques raisons d'efficacité. Je ne veux en réalité poser dans ce chapitre que des problèmes spéciaux, décomposer le problème général en questions particulières auxquelles devront répondre les chapitres suivants. Il ne s'agit donc que d'une schématisation provisoire, que nous devrons systématiquement rectifier et remplir de contenu concret, de contenu historique.

La position de la règle *pacta sunt servanda* par les Etats civilisés est un fait notoire. Il est donc inutile de nier le caractère juridique de cette norme: l'Etat qui le ferait « violerait » publiquement son propre droit. Il est vrai que, du point de vue juridique, cette « violation » n'est qu'une révocation d'une règle générale par l'organe compétent. Mais l'Etat ne peut s'affirmer

[17] Et de toutes les normes spéciales qui en découlent, car on ne peut pas vérifier l'efficacité d'une règle générale autrement qu'en vérifiant l'efficacité des règles spéciales qu'elle contient potentiellement.

comme unité sociale, comme source créatrice de formes, que s'il respecte son propre droit, que s'il le considère comme l'expression d'une *perpetua voluntas*, et non d'une humeur momentanée. Tout le monde sait que les Etats civilisés — puisqu'ils concluent des traités, puisqu'ils se proposent d'en conclure — ont l'intention (ou en tout cas déclarent avoir l'intention) de les respecter. En refusant à la règle *pacta sunt servanda* tout caractère juridique, l'Etat *A* ne pourrait donc que s'attirer l'hostilité des autres Etats et de l'opinion publique. Il avouerait un mensonge et déclarerait fonder sur lui une idéologie. Ce qui est impossible. Les Etats ne nient donc jamais en principe la règle *pacta sunt servanda.* Ils sont par conséquent obligés de se justifier, de trouver toujours une interprétation plus ou moins plausible, même lorsqu'ils se proposent de « violer » le sens originel de la norme.

Ceci est un point extrêmement important et sur lequel nous reviendrons souvent par la suite: la politique extérieure des Etats doit dans la grande majorité des cas se justifier à l'égard du droit. Il ne s'agit pas d'une vérité immédiatement évidente; son sens exact n'est, comme nous allons le voir, que difficilement définissable.

Pourquoi les Etats ont-ils tous besoin de se justifier, tous besoin du droit, même lorsque cette justification et ce droit ne sont que des prétextes cachant une « violation » ? Réponse provisoire: à cause du formalisme. Les détenteurs du pouvoir international ont besoin de formes, de respecter des formes et d'en créer. Le formalisme agit sur eux directement comme sur les autres êtres sociaux. Il détermine leur volonté et restreint leurs possibilités d'action. Du fait que les Etats doivent justifier leur politique extérieure et la justifier plus ou moins intelligemment — ce qui peut signifier sans contester des faits socialement évidents — ils sont obligés à un minimum de respect envers le droit des gens.

Si l'on ne veut pas faire une guerre éternelle — et nous verrons que les Etats ne peuvent pas se faire éternellement la guerre — on est obligé de s'entendre — d'avoir la possibilité de s'entendre — avec son prochain. Le langage lui-même a aussi un sens conventionnel analogue et suppose, pour devenir praticable, un certain respect d'un accord fondamental. La règle *pacta sunt servanda* est une condition sans laquelle la société, toute société est impossible. Mais dans ce sens elle a un caractère plus

abstrait et se base directement sur les catégories de la socialité définies au chapitre II.

* * *

Ici aussi, pour résoudre le problème de l'efficacité de la règle *pacta sunt servanda*, un examen préalable de diverses questions plus spéciales est nécessaire. Il suffit de remarquer:

1° que le sens exact de la règle *pacta sunt servanda* n'est pas évident, chaque Etat ayant la possibilité d'interpréter cette norme comme il veut (de nier même son caractère juridique);

2° que l'interprétation normale commune dépend d'une certaine unité de culture et d'une stabilité préétablie et reconnue;

3° que la crise actuelle de la validité de cette norme résulte de l'incohérence de notre société internationale et de son manque d'unité morale, économique, etc. [18].

* * *

C. Les règles générales et le double aspect du droit des gens.

Nous avons vu que l'acceptation par l'Etat de la norme fondamentale du droit des gens signifie en réalité création d'un certain *système juridique*. Ce dernier, comme tout ordre de droit, n'exclut pas la voie du double aspect. Mais en réalité l'efficacité de la voie normale est le plus souvent garantie par un grand nombre de facteurs extrajuridiques. Dans des périodes troublées — dans des périodes où la société internationale se trouve en déséquilibre — ces facteurs perdent beaucoup de leur efficacité. Nous verrons pourquoi. Pour le moment, essayons de poser correctement le problème en partant de quelques exemples. Pendant ces périodes de crise les formes sociales en général et les formes valables dans le domaine international perdent beaucoup de leur prestige. Le plus souvent elles sont

[18] Cf. chap. IX.

différemment comprises par les différents êtres sociaux et elles se réduisent à un mot-fétiche qui reste commun et que tous répètent. Au XVIIIe siècle le droit des gens était un système de normes très précises, que chacun connaissait et dont on ne pouvait pas discuter l'efficacité. Comment nier, par exemple, la validité et l'efficacité pendant ce siècle des lumières de la norme instituant l'obligation de déclarer la guerre ou de ne pas nuire à la propriété privée des populations civiles? Aujourd'hui on parle beaucoup plus de ce même droit qu'on ne le faisait alors, mais rien n'est sûr: tous les Etats proclament agir normalement, se conformer à des règles de droit préétablies, mais ne respectent que rarement les formes. On peut dire que dans la majorité des cas ce qui subsiste, c'est l'obligation d'appeler « droit » toute action internationale de l'Etat et la croyance que par là on se justifie. Ce qui reste de l'ancien ordre c'est surtout la réminiscence de quelques formules — et encore. Aujourd'hui il n'existe que peu de formes valables et communément respectées dans le domaine international. La société internationale est presque une société anarchique. Et de la malheureuse règle *pacta sunt servanda* il vaut mieux ne pas parler. Beaucoup d'Etats sont si fiers lorsque, par hasard, ils exécutent les obligations qui découlent de cette règle, qu'ils « consolident » leur amitié par plusieurs traités consécutifs de contenu identique et souverainement inutiles. Le pacte Briand-Kellog, les alliances réitérées entre l'Italie faciste et l'Allemagne national-socialiste, l'obligation dans laquelle se trouvent les dirigeants de toutes les Puissances d'affirmer presque chaque semaine qu'ils rempliront leurs devoirs internationaux sont autant de signes de la gravité des temps. En effet, les pactes conclus au XVIIIe siècle pouvaient être normalement observés. Entre les Etats qui les concluaient il y avait certes de graves divergences, mais les similitudes profondes et la communauté de culture politique définissaient un plan certain sur lequel la lutte était permise et possible. Aujourd'hui, rien de tel. Comment observer un droit qui ne sert plus que de prétexte? On remplit ses obligations aussi longtemps que l'intérêt du moment semble l'imposer. Au XVIIIe siècle on attendait des « intérêts » sûrs en spéculant sur un capital prêté à longue échéance. Les intérêts provisoires et excessifs valaient peu pour des hommes qui avaient hérité leur tradition politique depuis des siècles. Un Etat vraiment socialiste ne peut avoir des intérêts communs avec un Etat vraiment capitaliste que pour un moment, tandis

que deux Etats féodaux, deux Etats monarchiques, deux Etats communistes, bref deux Etats homogènes quelconques peuvent avoir des intérêts communs pour des siècles. La règle *pacta sunt servanda*, pour être effective, suppose certaines conditions qui ne sont pas toutes données de nos jours. Après ces exemples trop faciles (mais que nous ne pourrons réellement comprendre que beaucoup plus loin) posons quelques problèmes fondamentaux concrets.

CHAPITRE VII

LES FORMES CONSERVATRICES DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE HÉTÉROGÈNE

I. La société internationale hétérogène.
- A. La reconnaissance provisoire comme élément constitutif de la société internationale hétérogène.
- B. La société internationale hétérogène et le régime intérieur.
- C. Les conséquences de la reconnaissance provisoire.

II. Digression sur l'égalité des Etats.
- A. L'égalité comme principe éthique.
- B. L'égalité comme principe juridique.
- C. L'égalité comme forme de justice internationale.

On commet généralement l'erreur de ne considérer comme formes constituantes d'une société que les formes conservatrices, tandis qu'en réalité toute société est simultanément conditionnée aussi bien par des formes tendant à la détruire que par des formes tendant à la perpétuer. La société, c'est justement cette coexistence de formes contraires. Dans son sein — et en dernière analyse dans le fond de tout être social — un antagonisme incessant rend possible à chaque instant le changement, le renversement. L'être social se trouve continuellement devant un choix. C'est sur la possibilité de ce choix que se fonde la dialectique sociale. En établissant une lutte entre les formes, elle construit la société dans

l'histoire. C'est pourquoi il n'y a jamais de sociétés totalement ou éternellement « closes ». Toute société contient en puissance un nombre infini d'autres sociétés, et c'est en les contenant toutes qu'elle est ce qu'elle est.

La société est régie par des formes, tandis que la nature est déterminée par des « lois ». La « loi » naturelle, l'ἀνάγκη physique, ne repose pas en principe sur une ambiguïté et ne se fonde pas sur un choix. Si l'être social est simplement obligé de se comporter envers les formes, de les considérer comme réelles, mais non point de se conformer aveuglément à leur ordre, l'être théorique — pourvu qu'il choisisse la théorie — n'a plus à choisir mais à constater l'ordre subi par les phénomènes. C'est pourquoi la société dépend continuellement de notre comportement effectif. L'être social peut la juger (et en principe même la reviser) à chaque instant, tandis que l'être théorique ne peut que constater la nature en la créant. L'être social peut, tout comme le juge, influencer, changer la réalité; l'être théorique, purement théorique, ne peut que relater les événements comme un témoin.

L'ἀνάγκη sociale, la loi du formalisme, est une nécessité cachée; elle n'institue pas immédiatement, comme la « loi » naturelle, un ordre unique des phénomènes dans le temps et l'espace, mais elle s'adresse directement à l'être social en le plaçant devant une alternative. Ce qui est socialement nécessaire, ce n'est pas un certain comportement, ce n'est pas un choix en faveur d'une certaine forme, mais un choix quelconque en faveur de quelque chose qui est ou qui deviendra par le fait du choix une forme sociale.

* * *

Conserver une réalité signifie en même temps s'opposer à une autre (puisque toutes les formes sociales sont réelles quoique souvent contradictoires les unes aux autres). Les formes sociales ne sont donc que relativement conservatrices ou révolutionnaires.

Comme nous nous proposons d'étudier les formes conservatrices de la société internationale, il est légitime de nous demander de quelles formes conservatrices et de quelle réalité conservée il s'agit.

Pour répondre à cette question, nous sommes forcés d'admettre provisoirement une distinction dont l'utilité ne pourra être prouvée que plus loin.

Il y a des formes de justice, de moralité, d'utilité qui naissent dans le sein de toute société entre Etats; que ceux-ci soient de structure sociale, de culture, de morale différentes, peu importe. Il suffit que, pour une raison quelconque, des rapports entre eux deviennent nécessaires, et que la force de l'un d'entre eux ne prime pas complètement la volonté des autres, pour faire apparaître certaines justifications de l'action internationale. Celles-ci conditionnent les liens probablement très lâches existant entre les êtres sociaux qui composent une société d'Etats hétérogènes. Une telle société est naturellement constituée par certaines formes dont les unes tendent à la perpétuer, les autres à la renverser. Nous parlerons de ces dernières au chapitre X; bornons-nous ici à l'examen des formes conservatrices.

Le premier objet de notre recherche est donc donné: esquisser les formes conservatrices de justice, de moralité, d'utilité apparaissant dans le sein de toute société d'Etats hétérogènes, d'Etats de culture, de morale, de mœurs différentes.

Il est possible que les Etats composant une certaine société internationale constituent en même temps une communauté de culture, une communauté morale, parce qu'ils puisent à la source d'une même tradition. Dans ce cas, il y a de nouveau des formes typiques qui naissent et qui servent soit à conserver l'ordre international, soit à le renverser. Ces formes surgissent dans le sein de toute société internationale homogène. Comme il y a des formes justificatrices typiques pour les sociétés internationales hétérogènes, il y en a d'autres qui ne peuvent se produire que dans une société dont les membres sont plus étroitement liés, plus proches les uns des autres par la tradition. Nous devrons évidemment définir les éléments constituant l'homogénéité internationale; pour le moment prenons deux exemples pour éclaircir le sens de notre distinction. Au XVIIIe siècle, il existait un ensemble de formes justificatrices de l'action internationale valant entre Etats européens, entre Etats appartenant à une certaine communauté de culture. A la même époque, ces mêmes Etats entretenaient des relations internationales avec l'empire ottoman. Ils constituaient avec lui une société plus large mais plus lâche, une société internationale hétérogène. Certaines formes de justice, de moralité, d'utilité, ne valaient au XVIIIe siècle qu'entre chrétiens, tandis que d'autres valaient plus générale-

ment et régissaient même les rapports entre Européens et mahométans. De même, la majorité des formes internationales valant entre les villes grecques de l'époque classique ne visaient pas les rapports entre Grecs et barbares.

Voilà donc le deuxième objet de notre recherche: esquisser les formes conservatrices de justice, de moralité, d'utilité apparaissant dans le sein de toute société d'Etats homogènes, d'Etats de culture, de morale, de mœurs semblables.

Il y a des formes de justice internationale typiquement akkadiennes, typiquement chinoises, typiquement occidentales.

Le troisième objet de notre recherche est le suivant: esquisser les formes justificatrices de l'action internationale typiquement valables en Occident [1]. C'est seulement après cet examen que nous pourrons comprendre l'ordre et le désordre de la société internationale d'aujourd'hui.

* * *

Il y a certaines formes de justice qui, valant pour les sociétés internationales hétérogènes, valent *a fortiori* pour les sociétés homogènes, parce qu'elles sont nécessaires à toute société internationale, à tout ordre interétatique. Ces formes se présentent le plus souvent sous un aspect particulier lorsqu'on les envisage au sein d'une société d'Etats homogènes. L'égalité des Etats, par exemple, qui est une forme de justice typique pour toute société internationale, possède un aspect spécifiquement occidental, et c'est surtout par lui qu'elle nous est accessible.

* * *

I. La société internationale hétérogène.

Les sociétés internationales que nous avons appelées hétérogènes se fondent — malgré leur hétérogénéité — sur certaines formes de justice communément valables entre leurs membres. Il ne s'agit que d'une hété-

[1] Chacun des trois objets de notre recherche sera traité dans un chapitre spécial (VII, VIII, IX) et illustré par une digression sur un exemple concret.

rogénéité relative. Ces sociétés sont simplement moins homogènes que d'autres.

La distinction que je propose entre les sociétés internationales homogènes et hétérogènes ne coïncide pas avec celle que l'on fait d'habitude entre la société des peuples dits civilisés et une société plus large, comprenant aussi les peuples semi-civilisés ou sauvages [2]. Je crois en effet qu'entre les Européens et ces peuplades il n'existe aucun rapport interétatique et, par conséquent, pas de société internationale.

Nous avons déjà expliqué au chapitre IV quels sont les membres d'une société internationale et comment certains êtres sociaux, sans réaliser des rapports internationaux, peuvent devenir des objets internationalement importants. Tel est le cas des colonisés. Les Puissances de culture occidentale peuvent se les disputer, comme elles se disputent les puits de pétrole ou les mines de fer, elles peuvent être obligées d'entreprendre contre eux une expédition militaire pénible mais qui, tout de même, n'est pas assimilable à une guerre.

Il serait faux de croire que les Européens ne contractent aucune relation sociale avec les peuples primitifs. Bien au contraire. Il est vrai que l'on peut imaginer une attitude européenne qui exclurait toute relation sociale. L'Européen prendrait les primitifs pour de purs animaux — c'est-à-dire se désintéresserait de toutes leurs réactions, ignorerait toutes les formes valables entre eux, comme le chasseur se désintéresse des réactions possibles du gibier et des formes valables entre oiseaux. Cette attitude extrême est pourtant exceptionnelle, surtout une fois la conquête coloniale terminée.

Lorsque nous disons qu'entre deux peuples il n'existe même pas de société internationale hétérogène, nous ne prétendons pas qu'aucune relation sociale ne se réalise entre eux, mais seulement que leurs organisations politiques s'ignorent mutuellement comme telles, et que, par conséquent, toute entente et tout heurt sont forcément exclus sur le plan international.

Sur ce plan, les Européens réalisent avec le primitif des rapports sociaux appartenant au même type que les relations entre un être social et un objet non-humain du savoir spécifiquement social, par exemple une table. En revanche, lorsqu'il s'agit d'administrer le pays colonial, d'entrer en contact

[2] Cf. par exemple Rudolf STAMMLER, *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle, 1911, p. 432 et ss.

direct avec le peuple primitif, il y a toujours des formes communément valables entre le blanc et le noir. Des relations sociales se créent entre eux; l'Européen réalise avec le primitif des rapports réciproques, il prend donc son attitude en considération.

* * *

A. La reconnaissance provisoire comme élément constitutif de la société internationale hétérogène.

La première caractéristique de la société internationale est la reconnaissance mutuelle des Etats qui en font partie. Dans le cas de la société internationale hétérogène, cette reconnaissance n'est que provisoire, sujette à chaque instant à une revision complète, mais quand même suffisante pour constituer un élément relativement stable et une base de discussion.

La reconnaissance fondant la société internationale n'est pas toujours publiquement déclarée [3]. Lorsque je dis que l'Etat A reconnaît l'Etat B, cela signifie simplement que par son comportement effectif A laisse une certaine autonomie à B, même s'il se propose de la lui enlever dans quelque temps. La reconnaissance dont nous parlons dans ce chapitre est un simple fait social, elle ne peut donc être constatée que par une méthode sociologique. Pour mieux définir le plan sur lequel je pose ici le problème de la reconnaissance, il faudra commencer par un exemple concret.

L'Europe civilisée s'est trouvée pendant des siècles en conflit permanent avec l'empire ottoman. Cela n'empêcha pas la reconnaissance de cet empire. Au XVIII[e] et au commencement du XIX[e] siècle, la décadence de la Turquie permettait déjà des discussions diplomatiques sur son futur partage. Mais, pour plusieurs raisons, l'Europe de cette époque ne pouvait pas lutter de façon continue contre l'empire ottoman jusqu'à son anéantissement complet. Une conciliation provisoire, une trêve s'imposait. Il ne s'agissait pas d'abandonner la lutte pour toujours, mais au contraire, de transformer cette lutte en guerre régulière, plus exactement de résoudre un conflit permanent par une série de guerres entre lesquelles on aurait le

[3] Il ne s'agit même pas ici de cette reconnaissance, souvent tacite, qui équivaut à une constatation d'un état de fait par une instance juridique. Cf. chap. VI, p. 217 et ss.

temps de respirer et de se préparer. Un tel accord tacite suffit pour fonder une société internationale hétérogène. Le chasseur qui poursuit des bêtes fauves ou le colonisateur qui veut soumettre des peuplades primitives ne peuvent pas réglementer leur lutte par un système de règles aussi compliqué. Un accord sur ces normes élémentaires ne suppose pas seulement une lutte difficile, mais en outre une certaine capacité de raisonnement politique chez l'adversaire. Beaucoup d'expéditions coloniales furent plus dangereuses qu'un bon nombre de guerres contre l'empire ottoman, mais le danger ne suffisait pas pour changer l'expédition coloniale en guerre. Car, en effet, un animal se bat ou fuit; il ne contracte pas un armistice momentané avec son adversaire, il ne sait pas se ménager et ne sait pas répartir le labeur de la victoire sur plusieurs luttes séparées par plusieurs repos. Le primitif aussi, surtout lorsqu'il s'engage contre un être aussi différent de lui que l'Européen, ne peut pas s'adonner, malgré ses ruses, à une lutte patiente. L'Européen ne l'encourage d'ailleurs pas dans cette voie. Comme il veut en finir, et dans le plus bref délai, avec l'« Etat » du primitif, il n'a généralement pas besoin de le reconnaître ou ne peut pas le persuader d'adhérer à un jeu plus long, parce que son but est évident: la suppression totale et immédiate de l'adversaire et sa soumission sans conditions. Dans le cas d'une société internationale hétérogène, la suppression de l'adversaire constitue aussi — comme nous le verrons — le but réel, le but permanent des Etats ou des groupes d'Etats allogènes opposés. Mais cette suppression n'est pas immédiatement possible, tandis que celle du primitif paraît l'être. Le primitif sait qu'on veut le supprimer en quelques mois, le Turc savait qu'on ne pourrait probablement le faire qu'après des siècles. En attendant, il fallait s'arranger pour le mieux. Cet arrangement était par définition provisoire. Au XIX[e] siècle, il ne devint nécessaire qu'à cause du désaccord des Puissances européennes sur le partage du butin. La Turquie désespérée ne pouvait qu'attendre. Quelquefois elle s'engageait dans une lutte diplomatique ou militaire contre l'un de ses ennemis après s'être alliée avec un autre. Mais tout ceci ne faisait qu'éloigner l'heure critique de quelques instants.

* * *

La société internationale hétérogène est un système de guerres et de trèves aboutissant en principe à la suppression de sa propre hétérogénéité, c'est-à-dire à la suppression de l'un des adversaires. C'est pourquoi la reconnaissance provisoire de l'Etat hétérogène ne comporte pas une reconnaissance de sa légitimité, et ne témoigne ni de sa moralité, ni de sa valeur. Cette situation ressemble curieusement à une procédure d'interdiction. Celui qui demande l'interdiction de l'autre est obligé de discuter avec le futur interdit, de le reconnaître provisoirement, de se placer en un certain sens sur un pied d'égalité avec cette personne qui, quelque temps après, subira une *capitis deminutio maxima* et cessera d'exister comme sujet, comme personne. Et le futur interdit — qui peut-être demande aussi l'interdiction de son adversaire — est considéré, ne fût-ce que pour la durée du procès, comme un sujet normal, à supposer même que la décision du tribunal stipulant son interdiction ait une force rétroactive.

Comme nous le verrons plus loin, la société internationale homogène se base sur une entente profonde entre les gouvernements qui aboutit à une reconnaissance totale. Alors que les chefs hétérogènes ne se reconnaissent qu'en vue de se détruire, les gouvernants homogènes se reconnaissent pour se garantir mutuellement, pour perpétuer leur pouvoir. Les Etats hétérogènes ont pour but, comme les partenaires d'une partie d'échecs, de supprimer l'adversaire. Seulement le meilleur moyen pour y parvenir n'est pas de continuellement attaquer, mais de se préparer et de calculer le coup fatal. La société internationale homogène se fonde en revanche, comme une course de chevaux, sur un pari. La course c'est la guerre entre Etats homogènes. Son but définitif n'est pas de supprimer le cheval de l'adversaire. Contrairement aux échecs où il s'agit d'anéantir, ici il ne s'agit que de dépasser pour gagner un enjeu. Et comme il y a souvent des courses, il faudra ne pas fatiguer son cheval, et comme les Etats-chevaux de la même famille sont généralement menacés sur un autre terrain par des adversaires d'une autre famille, les Etats homogènes doivent veiller à ne pas s'anéantir en luttant continuellement entre eux, car l'ennemi commun, l'ennemi allogène, guette toujours le moment propice pour attaquer.

* * *

Si le jeu d'échecs est une procédure organisant la mort de l'un des deux rois, le système des courses ne détermine que la richesse des propriétaires des chevaux. Et si la course et les échecs ont ceci de commun qu'ils sont des jeux, ils diffèrent de la chasse justement par ce qui les unit. Si entre les joueurs d'échecs, comme entre les propriétaires des chevaux, il existe un langage commun, entre le chasseur et le fauve seule la lutte, matérielle, continuelle, implacable, muette, est commune.

* * *

Il y a deux espèces d'exécution capitale: l'exécution de la bête et l'exécution d'un roi. La bête lutte inutilement jusqu'à la dernière minute et se dépense sans intelligence; le roi de Shakespeare se soumet au jeu, accepte son rôle et celui du bourreau, dispense ses gardiens et lui-même de tout mouvement inutile, de toute parole sans efficacité, de toute brutalité superflue.

* * *

La reconnaissance du bourreau, de l'Etat ennemi, du futur conquérant nous place devant un problème fondamental de la société. Il s'agit de cette situation limite que j'appellerai, à défaut d'un meilleur nom, contenance devant le futur néant. Il y a des chemins sociaux qui mènent hors la société. Et la règle du jeu exige qu'on les prenne calmement, socialement, comme s'il ne s'agissait de rien. Un être est d'autant plus social qu'il est capable de quitter la société plus socialement, d'autant plus civilisé qu'il sait abdiquer son existence d'être civilisé et renoncer aux formes qui la régissent avec plus de respect et de soumission.

* * *

La reconnaissance provisoire comporte une entente entre les gouvernants des pays hétérogènes sur les deux points suivants:

1° acceptation provisoire du *statu quo* territorial;

2° acceptation provisoire d'un langage international et de la règle *pacta sunt servanda*.

Essayons de préciser.

* * *

1. *Acceptation provisoire du statu quo territorial.*

Supposons deux Etats voisins A et B de structure sociale, de morale, de régime aussi différents que possible. Supposons encore que malgré leur volonté d'autarcie, leur isolement soit en fait irréalisable, et que A décide de conquérir B, mais ne se sente pas assez fort pour le considérer comme un « Etat » primitif. Quels sont les cadres dans lesquels se produira la réalité ?

Nous savons déjà que le conflit entre A et B sera tranché par ce système de guerres et de trêves que nous avons appelé société internationale hétérogène. En temps de paix (pour qu'il y ait un temps de paix) A et B doivent réciproquement, quoique provisoirement, reconnaître leurs territoires. Cela signifie: A doit effectivement laisser au gouvernement de B une certaine liberté d'action dans certaines limites et vice versa. A ne prétend aucunement reconnaître B comme légitime, il ne promet pas de ne pas changer violemment le *statu quo* territorial le lendemain, seulement aujourd'hui, jour de paix, il s'abstient effectivement d'intervenir. C'est sur cette abstention d'aujourd'hui (abstention nécessaire, car sans elle il y aurait une guerre continuelle entre A et B qui dégénèrerait en lutte immédiate, en lutte matérielle et non réglementée) que se fonde un minimum d'entente. Il se pourrait que A annexe une partie de B sans qu'il y ait de la part de celui-ci aucune réaction. Avant son annexion le territoire disputé était gouverné par B et, jusqu'à ce jour, A s'abstenait d'y intervenir (peut-être uniquement parce qu'il surestimait la force réelle de B, parce qu'il était empêché de l'annexer par sa propre illusion). Même si A arrive à supprimer B sans aucune résistance, puisqu'il y a eu B, il y a forcément eu reconnaissance provisoire de ses frontières. C'est sur ce genre de vérités trop simples, mais dont la compréhension réelle est souvent difficile, que se fonde toute société.

Si la guerre commence entre A et B, on ne sait généralement pas avec certitude qui en sera définitivement le vainqueur, ni même si elle aboutira à une victoire totale de l'un des adversaires, ou si, du moins, elle créera les éléments d'une entente plus durable en provoquant un changement dans les régimes internes. Enfin il est toujours possible que la guerre n'amène de nouveau qu'une entente provisoire. On arriverait donc simplement dans ce dernier cas à une période de repos, quitte à recommencer la lutte plus tard. La guerre supprime quelquefois l'hétérogénéité des belligérants, mais le plus souvent elle n'aboutit qu'à cette trève caractéristique entre hétérogènes. Quels sont donc pendant la durée de la guerre, et malgré elle, les éléments d'entente entre A et B ? Nous répondrons longuement à cette question dans la troisième partie de ce livre. Pour le moment, il suffira de résoudre un problème plus restreint: en temps de guerre A reconnaît-il provisoirement B, et cette reconnaissance entraîne-t-elle certains engagements d'ordre territorial ?

Puisque entre A et B il y a la guerre, chacun d'eux prend en fait, et indépendamment de l'autre, des décisions. A est forcé de reconnaître cette réalité. Mais cette reconnaissance a un tout autre caractère que celle du temps de paix. En effet, en temps de paix, même sous le régime du *statu quo* provisoire, A s'abstient de certains actes qu'il pourrait matériellement commettre, mais qu'il ne commet pas parce qu'il craint leurs conséquences. A pourrait, par exemple, tuer quelques gardes-frontière de B, ou même l'attaquer ouvertement; il s'abstient pourtant de ces actes qui en eux-mêmes sont possibles, mais qui entraîneraient des réactions qu'il veut éviter. En temps de guerre, A s'abstient-il de certains actes qui lui seraient matériellement possibles, et est-il forcé de s'en abstenir ?

A et B ne peuvent pas continuellement lutter l'un contre l'autre; c'est pourquoi ils sont forcés de se limiter en reconnaissant provisoirement le territoire voisin. Mais en temps de guerre, puisqu'il y a déjà la guerre — peut-être même ce que nous appelons la guerre totale — quelle est la raison qui force les belligérants hétérogènes à l'auto-limitation ?

L'issue politique de la guerre entre A et B est encore moins prévisible que son issue militaire. Car, même si l'un des deux adversaires parvenait à vaincre totalement l'autre, il ne serait pas sûr de pouvoir le supprimer définitivement: on peut souvent être assez fort pour gagner une bataille et cependant ne pas être en mesure d'occuper pendant longtemps le pays conquis, pour des raisons économiques (par exemple parce que l'occupation coûte trop cher), pour des raisons d'ordre militaire ou interne. La guerre est un acte social, elle poursuit certains buts. Même si ceux-ci sont illusoires, la guerre ne peut durer que jusqu'à ce que la fiction qui la provoqua soit dévoilée. En outre la guerre coûte, elle est une entreprise qui peut à chaque instant ne plus valoir la peine d'être continuée. Même la guerre « totale »

n'est totale que jusqu'à un certain point. Dès que celui-ci est dépassé, il est inutile de continuer. C'est de nouveau le cas de l'exécution royale.

Les gouvernements belligérants hétérogènes se reconnaissent provisoirement, même pendant la durée de la guerre. Il y a toujours la possibilité d'un accord et toujours un langage pouvant devenir praticable. Aussi longtemps que dure la guerre les frontières ne sont naturellement pas reconnues en tant que telles, mais un grand nombre d'accords tacites (en partie d'ordre territorial) remédient à ce manque. Même si les belligérants ne s'abstiennent d'aucun des actes militaires matériellement possibles, ils sont obligés de songer à l'ordre futur qui ne peut être qu'un compromis, fût-il basé sur l'annexion et sur l'esclavage de l'adversaire. Surtout si la guerre est longue, si elle ne se consume pas immédiatement en quelques batailles, tout un système d'accords provisoires tacites s'établit et change la guerre elle-même en un ordre qui, quoique provisoire, est strictement réglementé. Même pendant la guerre on trouve indirectement la reconnaissance d'un certain *statu quo* du jour, de l'heure, du moment, une séparation de compétences, un système de concessions mutuelles [4].

La frontière provisoire, cette ligne mobile de démarcation entre le tien et le mien, est non seulement une condition de la société internationale hétérogène, mais en réalité un aspect du formalisme social en général, une catégorie de la socialité. C'est le principe de l'ordre: la nécessité d'un ordre quelconque vue concrètement. Le fait que la frontière est souvent modifiée n'empêche pas qu'elle existe.

« Frontière » ne signifie pas seulement en ce sens une ligne séparant des territoires ou des propriétés. Elle signifie: limite sociale, nécessité d'une auto-limitation. L'être social ne vit pas seulement du présent, mais aussi du calcul et de l'attente de l'avenir. Cela suffit pour limiter tout acte. Dans le domaine international, même dans le cas de sociétés hétérogènes, la guerre doit pouvoir être arrêtée à partir d'un certain moment. Il n'y a de société entre Etats, il n'y a de guerre que si cette condition est remplie.

La reconnaissance provisoire du *statu quo* territorial n'est donc pas une acceptation, pour ainsi dire, en bloc de l'ordre actuel, mais une garantie

[4] Le sens réel de ces constatations faciles ne sera déterminé que dans la troisième partie de ce livre.

de la socialité du changement futur. Car, en définitive, reconnaître provisoirement un Etat et son territoire signifie agir socialement envers lui.

* * *

2. *Acceptation provisoire d'un langage international et de la règle « pacta sunt servanda ».*

Les normes réglementant la société internationale hétérogène sont des règles de procédure. Plutôt que de fixer matériellement par des règles morales le devoir international, la procédure entre hétérogènes introduit simplement un langage commun. Plutôt que sur des questions politiques concrètes, qui dans les sociétés hétérogènes doivent être reprises chaque jour, l'accord s'établit sur les mots, sur le sens relativement stable des termes qu'on emploiera.

La reconnaissance provisoire suppose, en un certain sens, la validité de la règle *pacta sunt servanda* entre hétérogènes. Les membres de toute société internationale ont besoin de pouvoir discuter ensemble. La valeur de cette discussion ne peut être que proportionnelle au respect des traités, et d'abord du langage. Cela ne signifie pas que les hétérogènes respectent en fait ou doivent moralement respecter les traités, mais seulement qu'ayant nécessairement besoin de discuter ils doivent prendre — ou du moins faire croire aux autres qu'ils prennent — leur promesses et leurs discussions au sérieux. Les hétérogènes peuvent tricher, mais ne peuvent pas avouer leur mensonge.

Après l'agression de l'Union soviétique contre la Finlande, le commissaire du peuple aux affaires étrangères envoya le télégramme suivant au secrétaire général de la Société des Nations:

> « Conformément instructions du Gouvernement de U.R.S.S. ai honneur porter votre connaissance que ce Gouvernement considère non fondée proposition convoquer 3 décembre Conseil S.D.N. et 11 décembre Assemblée S.D.N. par initiative M. Rodolphe Holsti et en vertu article 11, paragraphe premier, du Pacte de la S.D.N.
>
> U.R.S.S. ne se trouve pas état de guerre avec la Finlande et ne menace pas de guerre le peuple finlandais. Par conséquent, allégation

article 11, paragraphe premier, n'est pas justifiée. Union soviétique se trouve relations pacifiques avec la République démocratique de Finlande dont le Gouvernement a signé avec U.R.S.S. le 2 décembre pacte assistance et amitié. Ce pacte a réglé toutes les questions que le Gouvernement soviétique avait discutées sans résultat avec délégués ancien Gouvernement finlandais actuellement démis de son pouvoir.

Par sa déclaration du 1er décembre, le Gouvernement de la République de Finlande s'est adressé au Gouvernement soviétique en le priant de prêter assistance à cette République par forces armées afin de liquider en commun et le plus tôt possible le foyer de guerre le plus dangereux créé en Finlande par ses anciens dirigeants. Dans ces conditions, appel de M. Rodolphe Holsti à la S.D.N. ne pourrait justifier convocation du Conseil et de l'Assemblée et c'est à plus forte raison que les personnes au nom desquelles M. Rodolphe Holsti s'adresse à la S.D.N. ne peuvent pas être considérées comme mandataires du peuple finlandais.

Si nonobstant considérations précitées, Conseil et Assemblée étaient convoqués pour examiner le recours de M. Rodolphe Holsti, le Gouvernement de l'U.R.S.S. ne se verrait pas à même de prendre part à ces réunions. Cette décision s'appuie en outre sur le fait que la communication du Secrétaire général de S.D.N. concernant convocation Conseil et Assemblée reproduit le texte de la lettre de M. Rodolphe Holsti, pleine d'outrages et de calomnies contre le Gouvernement soviétique, ce qui est incompatible avec le devoir d'estime envers l'U.R.S.S.

Molotov. » [5]

On se demande quelle pouvait être la fonction sociale de ce document. Il n'avait aucune valeur comme justification envers les masses, même envers les masses communistes de l'Occident, parce qu'il était rédigé

[5] Télégramme du 4 décembre 1939, publié dans l'*Appel du Gouvernement finlandais à la Société des Nations* paru comme *Supplément spécial au Résumé mensuel des travaux de la Société des Nations*, décembre 1939, p. 16-17. On se souvient que « l'ancien Gouvernement finlandais actuellement démis de son pouvoir » est le même avec lequel l'Union soviétique a conclu le Traité de paix. « Le Gouvernement de la République démocratique de Finlande » est le pseudo-gouvernement KUUSINEN qui, après avoir été institué par l'Union soviétique, fut totalement oublié même par sa protectrice.

contre l'évidence sociale, contre des faits qui, pour tout Européen, étaient indéniables. Si même il pouvait servir pour l'intérieur de l'Union soviétique, sa principale fonction ne me paraît pas réductible à un but de propagande. Peut-être cette note reflète-t-elle quelque réminiscence de la part de ses auteurs de cet ordre pacifique, quoique provisoire, dans lequel vivait le monde depuis 1919. Mais je crois que c'est surtout par socialité que les gouvernants soviétiques se sont sentis obligés de justifier un acte qui, du point de vue de la morale officielle de la Société des Nations, était injustifiable. Il s'agit de ce besoin de parler, même lorsqu'on ne veut et qu'on ne peut rien dire, de se justifier, même lorsqu'on désespère de pouvoir le faire ou qu'on est indifférent. Il faut imaginer ce genre de situations politiques très concrètement: souvenons-nous de ces mensonges quotidiens évidents, de ces justifications qu'on prodigue en sachant que l'autre ne voudra pas les accepter, ne pourra pas les accepter. La vie quotidienne est remplie de salutations inutiles, de paroles adressées simplement pour remplir le vide que créerait un silence raisonnable. Pourquoi dans le domaine international en serait-il autrement ? Nous nous sommes habitués à envisager les événements politiques d'une manière abstraite et inhumaine. Nous voulons toujours trouver un but aux actions internationales qui soit assez extérieur, assez « économique » pour satisfaire nos simplifications et notre « rationalisme ». Mais les actes politiques sont commis par un être social concret, et non point par un *homo politicus* simple et certain.

Après cet exemple, il sera facile de comprendre ce qu'est l'acceptation nécessaire, mais toujours provisoire dans le cadre des sociétés hétérogènes, d'un langage international et de la règle *pacta sunt servanda*. La Russie soviétique voulait et pouvait violer ses engagements. C'est ce qu'elle a fait; mais elle ne pouvait pas ne pas laisser subsister l'apparence d'un langage commun, la possibilité d'une entente future, puisque la règle *pacta sunt servanda* reste toujours formellement en vigueur. Même si pour un moment j'agis contre une forme, contre un ordre social, cela ne signifie pas que je veuille complètement l'abolir. Car, tout en étant révolutionnaire, je crains inconsciemment l'anarchie totale. Je veux des accords futurs, même si j'espère soumettre le monde entier sous mon joug. Jusqu'à l'heure de la victoire totale, jusqu'à l'heure de la « dernière guerre », il faudra laisser subsister l'espoir d'une entente, la possibilité d'un compromis.

Il existe des programmes politiques qui révèlent automatiquement leur caractère agressif, qui disent, par exemple, qu'avec les bourgeois nous ne voulons pas nous entendre, que tous les accords ne seront respectés que si l'intérêt du moment l'exige, etc. Seulement, il ne s'agit que de *programmes* politiques, de promesses abstraites, d'une « antisocialité » théorique. Dans les cas concrets, lorsque celui qui a écrit le programme arrive effectivement au pouvoir, lorsqu'il commence à avoir des rapports plus immédiats, plus humains avec ses adversaires, il est forcé à des compromis. Les programmes politiques des partis révolutionnaires, du parti national-socialiste, par exemple, ou du parti communiste, sont toujours beaucoup plus violents, plus « antisociaux » que l'action concrète de leurs représentants. Ceci est vrai, même si dans les grandes lignes ces derniers suivent leur programme et réalisent leurs prophéties. Après une courte période révolutionnaire, la Russie soviétique essaya de participer à cette communauté internationale soi-disant intime que constituaient les Etats occidentaux depuis 1919. Après avoir nié le droit international des bourgeois, elle a été forcée d'accepter un compromis, de reconnaître le droit international des Etats « capitalistes » et de conclure des traités avec eux. Cette reconnaissance était provisoire, il ne s'agissait que d'un « droit des gens de la période de transition », pour me servir de l'expression même du juriste officiel de cette époque [6]. Personne ne pouvait croire au pacifisme définitif des partis révolutionnaires. On n'a pourtant pas cessé jusqu'à la dernière minute, jusqu'à la déclaration de la guerre en 1939, de parler de l'ordre europeen nouveau et des possibilités d'une entente avec les révolutionnaires. Cette entente ne pouvait être que provisoire, mais elle était nécessaire malgré tout.

* * *

Les Etats hétérogènes sont obligés à des concessions réciproques. Une entente formelle naît donc sur un plan assez superficiel mais qui, justement parce qu'il est superficiel, permet moins d'attitudes équivoques et établit une certaine stabilité.

Enfin d'autres accords surgissent, motivés par la distance séparant éventuellement les Etats, ou par l'idéologie, la fiction de cette distance.

[6] KOROVINE, *Das Völkerrecht der Übergangszeit*, 2me éd., 1929.

Essayons de préciser le sens des concessions élémentaires fondées sur la réciprocité, et les accords conclus à cause de la distance.

* * *

a) *Concessions mutuelles fondées sur la réciprocité.*

Si je peux être une source de malheur pour mon prochain, lui aussi peut de son côté le devenir pour moi. D'où la loi primitive du talion et le principe de la réciprocité. Celui-ci est nécessaire, techniquement nécessaire pourrait-on dire, à la conservation de toute société.

Dans le cas de la société internationale hétérogène, cette réciprocité est provisoire par définition, mais réelle. Des accords tacites s'établissent depuis les temps les plus reculés. La philoxénie homérique, l'obligation de respecter les temples des dieux et leurs prêtres (que l'on songe seulement à Chrysès), les coutumes de la guerre de la période préclassique sont en partie fondées sur cette réciprocité.

Mais le plus souvent c'est la conclusion d'accords concrets que la réciprocité rend en principe possible: d'où l'habitude tellement répandue de respecter les agents diplomatiques et les messagers de toute sorte. En maltraitant les négociateurs, on rend le langage international impraticable. Il est utile de rappeler ici un passage fameux d'Hérodote [7]: les Athéniens et les Spartiates avaient précipité, les uns dans le barathre, les autres dans un puits, les hérauts de Dareios en leur disant de rapporter à leur maître la terre et l'eau qu'ils y auraient trouvé. Hérodote déclare ne pas connaître le châtiment que reçurent les Athéniens pour leur crime. Il est vrai que leur terre et leur Cité furent ravagées, mais l'historien ne croit pas que ce soit à cause de leur injustice. Quant aux Lacédémoniens, ils ressentirent la colère de Talthybios, le héraut d'Agamemnon. Ils ne reçurent en conséquence de leur crime que des présages malheureux. Pour réparer l'injustice et pour laver Sparte de l'impiété, Sperthias et Boulis acceptèrent d'être offerts à Xerxès afin d'expier le crime (ποινὴν τῖσαι Ξέρξῃ). Le grand Roi ne voulut cependant pas accepter la vengeance offerte et ressembler

en ceci aux Lacédémoniens, qui violèrent une coutume universellement admise (κείνους μέν γάρ συγχέαι τά πάντων ἀνθρώπων νόμιμα, ἀποκτείναντας κήρυκας). Xerxès ne voulait d'ailleurs pas, en massacrant Sperthias et Boulis, libérer Sparte du poids de son impiété. La colère de Talthybios s'apaisa pourtant pendant un certain temps après la démarche des Spartiates, mais quelques années plus tard, au dire des Lacédémoniens, lors de la guerre entre les Péloponésiens et les Athéniens, elle se fit de nouveau sentir. C'est ainsi que Nicolaos — fils de Boulis — et Anéristos — fils de Sperthias — envoyés comme ambassadeurs en Asie par Sparte, furent trahis par Sitalkas et Nymphodoros et exécutés par les Athéniens avec le Corinthien Aristéas, fils d'Adimante. Hérodote voit se manifester dans cet épisode la justice divine. (Τό δέ συμπεσεῖν ἐς τούς παῖδας τῶν ἀνδρῶν τούτων τῶν ἀναβάντων πρός βασιλέα διά τήν μῆνιν,... δῆλον ὧν μοι ὅτι θεῖον ἐγένετο τό πρῆγμα ἐκ τῆς μήνιος).

Cet exemple célèbre montre que, même dans le cas de sociétés hétérogènes, un certain respect des agents diplomatiques est nécessaire et s'impose comme un devoir.

* * *

b) *Accords à cause de la distance.*

Supposons deux Etats C et D, de culture très différente et fort éloignés l'un de l'autre. L'Etat C a besoin d'entretenir un petit nombre de relations avec D pour des raisons commerciales. Il est probable qu'il essayera de s'entendre sur cette question secondaire avec les gouvernants de D, quels qu'ils soient, tandis que si la distance qui les séparait était moindre, il aurait peut-être essayé de coloniser D, ou d'influencer d'une manière quelconque son régime intérieur. C'est souvent à cette distance — réelle ou fictive — qu'un grand nombre de Puissances sont aujourd'hui redevables d'une certaine indépendance, mais c'est également à cause d'elle que d'autres Etats déplorent leur asservissement et l'indifférence de leurs protecteurs idéologiques.

Certains chefs d'Etats asiatiques, dont la culture et la légitimité étaient injurieusement discutées par les Européens du temps du Congrès de Vienne, eurent, à cause de la distance qui les séparait de l'Occident, le privilège

d'être considérés comme souverains. Et à des temps plus récents, c'est en partie pour des raisons analogues que les Puissances européennes reconnurent certains Etats de l'Amérique du Sud.

La distance ne provoque pas seulement cette entente spécifique; elle peut en outre influencer profondément la réalité internationale lorsqu'elle est idéologiquement exploitée. N'oublions pas que les Etats-Unis, en appliquant la doctrine de Monroe comme principe conducteur de leur action internationale, ajoutèrent à son sens apparemment négatif un aspect positif: la neutralité. Cette neutralité américaine à cause de la distance ne mène pas simplement à un isolement, mais souvent encore à cette bienveillance égale envers tous les hommes des terres lointaines et inaccessibles, à ce sourire d'indifférence programmatique prodigué aux habitants de Mars, à un pacifisme intégral et à des exhortations éthiques.

Lorsque l'armée de Napoléon fut obligée de quitter la Russie, deux opinions opposées se formèrent chez les politiciens russes: selon l'une la tâche était terminée, selon l'autre il était nécessaire de continuer la guerre parce qu'une paix définitive était impossible avec Napoléon. Les uns prêchaient la paix à cause de la distance et laissaient aux steppes le soin de défendre le pays, les autres — parmi lesquels Alexandre — trouvaient que la Russie ne pouvait pas se désintéresser des affaires occidentales. Voilà donc de nouveau l'idéologie de la distance: « la France est si loin que nous pouvons nous entendre avec n'importe quel gouvernement français, fut-il celui de Napoléon », disaient les « isolationistes » russes. C'est Guglielmo Ferrero [8] qui attira l'attention sur cet aspect de l'ordre international et sur cette notion de distance souvent fictive.

L'idéologie de la distance ne constitue d'ailleurs qu'un aspect particulier d'une attitude humaine très fréquente. L'homme ne sent exister que la réalité qui l'entoure immédiatement. Ce qui est loin prend souvent pour lui une signification purement théorique et devient un phénomène envers lequel il n'a pas besoin de se comporter. L'homme risque à chaque instant, à force de s'attacher au particulier, d'oublier le réel; il confond le particulier avec le concret, et prend le total de la réalité pour une abstraction. C'est aussi ce qu'on pourrait appeler la petite politique, cette capacité de ne

[8] Cf. surtout *Reconstruction. Talleyrand à Vienne, 1814-1815*, Paris, Plon, p. 92 et ss.

voir les choses qu'au jour le jour, ce réalisme d'autruche que la jouissance aveugle d'un présent irréel érige en vertu.

* * *

B. La société internationale hétérogène et le régime intérieur.

Après avoir établi une distinction entre les guerres limitées et les guerres totales, Guglielmo Ferrero [9] prétend que seuls les Etats qu'il appelle « légitimes » sont capables de maîtriser leur force et de se soumettre à la discipline d'une guerre limitée. Il prétend qu'il existe une espèce de gouvernements, les gouvernements illégitimes, avec lesquels une entente durable est exclue *a priori*. La légitimité est pour Ferrero une *opinio juris* de l'intérieur du pays. Elle se base sur l'adhésion de la majorité de la population. Un gouvernement est légitime, toujours d'après Ferrero, si le principe qui lui confère son autorité est accepté par la grande majorité des citoyens. L'histoire de l'Occident connaît deux principes qui furent acceptés à diverses époques par divers peuples: le principe héréditaire monarchique ou aristocratique et le principe démocratique. Ceux-ci peuvent être combinés, par exemple dans le cas d'une monarchie constitutionnelle, mais doivent, dans tous les cas, être sérieusement, scrupuleusement appliqués. Si les gouvernants aristocrates ou démocrates ne respectent pas eux-mêmes le principe en vertu duquel ils se trouvent au pouvoir, ils se changent en illégitimes, ils trichent, ils essayent de fonder un ordre « à rebours ». Les illégitimes sont obligés par la « grande peur » qui les possède et qui est inhérente à leur illégitimité, de déchaîner des guerres et des agressions de plus en plus grandes. Jacob Burckhardt disait déjà que l'illégitimité est toujours caractérisée par un besoin d'agrandissement, de mouvement [10]. C'est pourquoi le condottiere fut au XV^e^ siècle le type le plus glorieux du chef illégitime [11].

La légitimité est pour Ferrero une affaire purement intérieure. C'est ainsi qu'une collaboration intime, une entente durable entre une aristocratie

[9] *Op. cit.*, p. 47 et ss., 208 et ss., 360 et ss. Cf. aussi *La fin des aventures. Guerre et paix*, chez Rieder, Paris, 1931, p. 9 et ss, p. 89 et ss., etc.

[10] *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Ed. Phaidon, p. 53.

[11] Burckhardt, *op. cit.*, p. 12-13.

et une démocratie toutes deux légitimes, lui paraît possible. Il me semble que tel n'est pourtant pas le cas, et j'essayerai de montrer pourquoi au chapitre suivant. Nous pouvons cependant constater dès à présent une similitude entre les régimes politiques des Etats « civilisés » toutes les fois que l'Europe se trouvait en équilibre, que les guerres étaient limitées, que le droit des gens était vraiment efficace. Ce seul fait nous permet déjà de supposer que la légitimité possède à la fois un aspect international et national. Nous pouvons d'ailleurs constater que les illégitimes n'ont pas seulement « peur » de leurs sujets, mais peut-être plus encore des Etats hétérogènes qui les menacent et qu'ils sont forcés de menacer à leur tour.

D'autre part, je crois qu'il existe une certaine catégorie de régimes avec lesquels une entente durable est absolument exclue. Ferrero les appelle illégitimes, je les appellerai instables, car la légitimité, je le répète, ne dépendant pas seulement de l'intérieur, un Etat ne peut être en lui-même ni légitime, ni illégitime. Il va de soi que pour qu'un Etat puisse être légitime il doit d'abord être stable. Essayons maintenant d'éclaircir cette dernière notion.

Le gouvernement le plus stable peut être renversé d'une heure à l'autre: par une guerre, par une révolution, par le déluge. Il n'existe naturellement aucun régime stable éternellement. Nous pouvons dire, il est vrai, que l'ordre médiéval présentait, même pour l'homme de cette époque, de grandes garanties de durée, de sorte que le citoyen d'une ville de l'Empire pouvait à peu près être sûr que l'Eglise ne serait pas abolie ou persécutée le lendemain. Aujourd'hui de pareilles prévisions semblent plus téméraires. On pourrait donc peut-être poser comme critère de distinction entre les régimes stables et instables la prévisibilité du changement, plus exactement l'opinion des contemporains sur l'éventualité d'un changement. Ce critère me paraît devoir être précisé et complété par deux autres.

J'appelle *régime politique stable* celui qui:

1° institue un ordre juridique efficace dont les principales normes restent valables pour longtemps, semblent issues d'une volonté constante et perpétuelle;

2° consacre à l'intérieur de l'Etat un système moral généralement accepté et réglementant tant la vie privée que la vie publique;

3° établit un Etat assez fort pour garantir son indépendance, c'est-à-dire non seulement fort du point de vue militaire, mais un Etat qui, fort ou faible militairement, peut être considéré, dans le sein de la société internationale qui l'englobe, comme indépendant, reconnu, ne fût-ce que provisoirement.

Si l'« Etat » n'est pas en mesure de sanctionner les règles qu'il édicte, s'il n'est pas capable de produire un véritable droit, il n'est évidemment pas un Etat. Il ne s'agit en réalité que d'un territoire en anarchie. Si l'Etat change chaque jour son droit, cela signifie naturellement qu'il est incapable d'imposer une forme unique comme juste; il est donc instable.

Si dans son sein de grandes religions ou de grandes conceptions politiques, économiques ou morales s'affrontent, il ne possède pas la base sociale nécessaire pour ériger des formes capables de retenir les passions, de guider les individus, de constituer les hommes en personnes et en citoyens.

Si l'Etat n'est pas assez fort militairement ou diplomatiquement pour pouvoir prétendre à la qualité d'Etat, pour être sûr qu'il ne sera pas traité comme une tribu primitive, on ne peut évidemment pas parler de lui comme d'une entité politique souveraine.

Les critères précités ne permettent pas de décider si un Etat concret est stable ou instable. Il y a pourtant une donnée qui facilite cet examen. L'histoire, il est vrai, ne cessa jamais de créer et, par conséquent, d'abolir des formes morales, mais elle engendra des systèmes fermés qui durèrent pendant des siècles et dont la validité fut indiscutable. C'est seulement à l'intérieur de pareils systèmes que les Etats stables sont possibles. En dehors d'eux les gouvernements, à la recherche de formes perdues ou à la conquête de formes futures, ne parviennent jamais à se constituer en entités, et sont incapables, comme nous le verrons, d'adhérer à des organisations plus vastes, de faire partie d'une société internationale homogène [12]. Il faut remarquer que seul l'historien peut juger si un Etat fut stable ou instable (et, à plus forte raison, s'il fut légitime ou illégitime). La qualification d'un Etat contemporain comme stable ou comme légitime constitue en réalité un acte d'adhésion, un acte politique. Sa valeur objective est invérifiable, la qualification objective de l'Etat ne pourra venir qu'*a posteriori*.

[12] Nous verrons l'utilité de ces constructions théoriques, de ces types idéaux par la suite. On ne peut fournir comme preuve des propositions énoncées qu'une convergence de faits. Nous essayerons de l'établir autant que possible dans ce chapitre ainsi qu'aux chapitres VIII et IX.

C'est, je crois, l'erreur fondamentale que commettent généralement les théoriciens de la légitimité. Ils se sentent en mesure de « déterminer » absolument le caractère d'un Etat contemporain donné, ils croient pouvoir établir la proposition: « l'Etat A est légitime », de la même manière que la proposition: « l'animal X est un carnivore » [13].

* * *

Trois types de sociétés internationales hétérogènes sont possibles:

a) sociétés entre Etats hétérogènes mais stables;

b) sociétés entre Etats stables et instables;

c) sociétés entre Etats instables.

Nous appellerons sociétés internationales hétérogènes *fermes* les premières, sociétés internationales hétérogènes *mixtes* les deuxièmes et sociétés internationales hétérogènes *lâches* les troisièmes.

Cette distinction, qui pourrait à première vue paraître superflue et scolastique, servira, comme nous le verrons dans la troisième partie de ce livre, à établir les divers types de conflits internationaux, en particulier les diverses espèces de guerres.

Il va sans dire qu'à une société internationale hétérogène peuvent participer non seulement des Etats séparés, mais également des groupes d'Etats homogènes.

* * *

Une société internationale est homogène si elle est composée d'Etats stables dont les régimes sont semblables et fondés sur une morale commune tant publique que privée. Nous verrons au chapitre suivant la signification exacte de cette définition.

* * *

[13] Cf. la partie I C du chap. VIII et le chap. X.

Dès que le partage du pouvoir interne et international est donné, il s'ensuit une certaine procédure. Grâce à celle-ci une entente entre les gouvernants devient possible. Il s'agit d'une entente, pour ainsi dire, contre les sujets, d'une entente « par le haut ». Les gouvernants des différents pays ont en effet tendance à se faciliter, jusqu'à un certain point, la tâche de la conservation du pouvoir. Même les gouvernements d'Etats hétérogènes, qui sont en principe forcés de se faire tôt ou tard la guerre, sont prêts à reconnaître provisoirement l'autorité des autres et à leur conférer par là assez de dignité pour ne pas compromettre la qualité de chef, la qualité d'Etat, aux yeux des sujets. Les gouvernants des Etats hétérogènes ressemblent en ceci aux membres de certaines sociétés savantes qui, tout en se haïssant profondément les uns les autres, tombent pourtant d'accord sur un seul point: se prendre mutuellement au sérieux pour ne pas exposer la profession au mépris des profanes.

Il y a deux espèces d'entente « contre les sujets ». Les gouvernants hétérogènes, qui ne se reconnaissent qu'en vue de se détruire, ne peuvent naturellement pas contracter un accord profond et définitif. Là aussi leur entente est provisoire. Il n'en va pas de même des chefs homogènes. Ceux-ci concluent un accord en principe durable qui est — du moins dans l'intention des contractants — définitif.

Les gouvernements hétérogènes ne se confèrent pas mutuellement la légitimité et ne se garantissent pas réciproquement la moralité, la *justa auctoritas*. Bien au contraire: ils ne se considèrent les uns les autres comme respectables qu'en tant que détenteurs du pouvoir effectif. Si un changement se produit chez le voisin, ils n'essayeront pas de persuader leurs sujets de son injustice et n'interviendront probablement pas pour rétablir le pouvoir aboli. En revanche, les gouvernants d'Etat homogènes ne se considèrent pas entre eux comme des détenteurs occasionnels du pouvoir, mais comme des chefs dont l'autorité est juste. Chacun d'eux considère les autres comme ayant une autorité égale et semblable à la sienne. Si des éléments subversifs veulent la lui disputer, ils essayeront de s'y opposer dans la mesure du possible. Ils condamneront moralement les révolutionnaires comme violateurs de la justice et offenseurs de l'autorité légitime.

Nous comprendrons tout de suite le sens de ces propositions en prenant un ou deux exemples. Auparavant, remarquons que même l'entente entre

chefs hétérogènes « contre leurs sujets » est réelle. Il ne faut pas conclure de son caractère provisoire à son inefficacité.

* * *

Les souverains légitimes de l'Europe du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle se considéraient comme les membres d'une famille privilégiée, qui pouvaient de temps en temps avoir des différends secondaires, mais dont la principale tâche était de sauvegarder cet ordre patriarcal régissant l'Occident. Les guerres les plus sanglantes de cette époque, et même l'antagonisme entre les Habsbourgs et les Bourbons, ne suffisent pas pour détruire cette entente de principe. L'entente « contre les sujets » ne signifiait naturellement pas une animosité préméditée contre le peuple, une cabale aristocratique, une mystification. Au contraire: rien n'était plus clair, plus explicite, moins équivoque. Il s'agissait de maintenir une forme politique qui en tant que telle était considérée comme bonne. Les intérêts des particuliers, les intérêts dynastiques souvent opposés, étaient sacrifiés à ce bien commun, à cette morale politique et privée officiellement et unanimement reconnue. Cela ne veut pas dire qu'il n'y eut jamais de tricheurs et d'insensés, mais que généralement les souverains n'essayèrent pas de se discréditer réciproquement, de médire les uns des autres, de provoquer des révoltes populaires pouvant aboutir non seulement à la perte de leur adversaire, mais aussi à un changement de régime. Ils ne promettaient généralement pas au peuple plus de liberté ou plus de droits. Tout le monde savait que les Habsbourgs aussi bien que les Bourbons régneraient d'une manière autocratique en Espagne. Même les guerres de religion, qui à un certain moment faillirent rompre l'équilibre du système européen et séparer moralement les peuples, ne déchaînèrent pas assez de passion pour abolir l'ordre. Après 1648 (comme avant les expéditions impériales du XVI^e^ siècle dans les Pays-Bas) tout se subordonne à une mesure, au principe de légitimité. Que l'on songe seulement à la réaction contre la Révolution française, ou au système de la pentarchie, et on comprendra le sens de cette entente intime entre gouvernants homogènes. Nous aurons l'occasion d'en reparler.

Les chefs hétérogènes, eux aussi, ont tendance à s'entendre pour rester au pouvoir. Seulement, chez eux, tout est provisoire. L'accord auto-

matique entre chefs est subordonné à la nécessité de renverser tôt ou tard l'adversaire dangereux et de le faire disparaître complètement. L'entente ne porte donc que sur l'attitude présente, que sur un aujourd'hui sombre à cause de la certitude d'un lendemain nécessairement sanglant. Mais, comme les chefs hétérogènes sont des êtres sociaux, obligés de se soumettre à une société internationale hétérogène, et à cause de cela forcés de résoudre leur conflit par un système de guerres et de trèves, ils s'accordent provisoirement non seulement sur les points énoncés dans la partie A du présent chapitre, mais en outre sur ce point secondaire: ils acceptent momentanément de ne pas provoquer des révoltes à l'intérieur du pays voisin et de se considérer mutuellement comme chefs, de se conférer ainsi réciproquement une moralité toute provisoire, mais tout de même respectable. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que l'exemple de la Russie soviétique. Tout le monde savait que son gouvernement avait des liens étroits avec les partis révolutionnaires et la propagande subversive de tous les pays. La Russie de son côté savait que les Puissances idéologiquement adverses avaient tout intérêt à la faire disparaître, à provoquer par tous les moyens un changement de son régime intérieur. Aucune des deux parties n'était assez forte pour mettre immédiatement son plan à exécution. Il y eut donc une entente provisoire. Les chefs russes et les autres promirent de se considérer mutuellement comme libres dans leurs pays, c'est-à-dire de laisser à chaque gouvernement le droit d'exercer le pouvoir comme il l'entendait: *cuius regio eiusque religio*. Seulement, cette norme n'avait qu'un caractère provisoire. La Russie ne peut pas renoncer à la révolution mondiale — sous peine de ne plus être ce qu'elle est — et les capitalistes ne peuvent pas ne pas combattre le mouvement communiste — sous peine de ne plus être ce qu'ils sont. Ce qui est possible, c'est de réglementer dans une certaine mesure la procédure de solution du conflit. Les chefs hétérogènes s'accordent pour ne pas discréditer leur adversaire dans son propre pays. La Russie promet de ne pas préparer le communisme, les autres de ne pas lui faire la guerre et de ne pas changer son régime. Tous les deux savent que l'entente n'est que provisoire, mais en ce monde on ne vit souvent que d'un pain quotidien.

* * *

La règle principale du « droit des gens » instituant le principe de la non-immixtion dans les affaires intérieures d'un autre Etat et qui, dans le cas d'une société internationale hétérogène, n'a qu'un caractère provisoire, est principalement issue de la nécessité d'une entente par le haut, d'une entente « contre les sujets », même lorsque le différend qui sépare les Etats ne peut être définitivement tranché que par la disparition de l'un d'entre eux.

Dans le cas d'une société hétérogène, l'entente par le haut signifie: comme nous ne pouvons pas nous battre éternellement et comme chacun de nous ne peut pas continuer à préparer des révoltes dans le pays voisin (souvenons-nous que nous risquons chacun de creuser fraternellement le tombeau de l'autre et de nous faire simultanément enterrer par un tiers), comme nous ne pouvons donc ni lutter perpétuellement sur le plan international par une guerre totale, ni sur le plan national par des révolutions, nous nous accordons aujourd'hui un jour de repos. C'est tout.

Dans le cas d'une société homogène, le principe de non-immixtion a un sens différent. Nous le verrons plus loin. Dans cette partie nous n'avons fait que poser le problème de la société internationale sur le plan interne. Nous avons élaboré quelques notions, quelques types idéaux, nous avons donné des définitions.

* * *

C. Les conséquences de la reconnaissance provisoire.

La société internationale hétérogène mène à des guerres d'un caractère spécial. Sans vouloir encore expliquer cette proposition, nous pouvons facilement la vérifier d'une manière inductive. Les guerres médiques, les guerres d'Alexandre, la conquête de la Gaule et du Danube, la première Croisade, les guerres de la Révolution, et même la guerre de 1914-1918 diffèrent essentiellement des guerres entre Grecs du v^e^ ou entre chrétiens du XVIII^e^ siècle. Il ne s'agit pas seulement d'une action spécialement violente, mais en outre d'un mode diamétralement différent de guerroyer. Nous parlerons de cette différence entre les deux espèces de guerres dans la troisième partie de ce livre. Il suffit pour le moment de remarquer que même les formes justificatrices de l'action internationale sont très différentes dans

les deux cas. Il y a des justifications de la guerre qui ne sont possibles qu'entre Etats homogènes, comme il y en a d'autres qui marquent justement le manque de communauté et ne font qu'agrandir l'abîme entre hétérogènes.

* * *

Les Etats composant des sociétés hétérogènes justifient généralement leur action internationale chacun par rapport à des principes différents, à des idéaux de justice particuliers et le plus souvent opposés. En revanche, les Etats homogènes invoquent d'habitude le même principe, et c'est seulement de son interprétation différente qu'ils essaient de tirer des conséquences avantageuses. Louis XIV et Frédéric II cherchent toujours un « droit » qui leur serve de prétexte et qui ait pour fondement la norme communément reconnue de la légitimité héréditaire et monarchique. Si Louis XIV dispute aux Autrichiens le trône d'Espagne, si Frédéric essaye d'augmenter la puissance de la Prusse aux dépens de Marie-Thérèse, le principe qu'ils invoquent est reconnu par leurs adversaires. L'Allemagne hitlérienne par contre justifie son action internationale par rapport à des principes que les Etats démocratiques ne veulent pas admettre. Cet abîme idéologique entre hétérogènes devra faire l'objet d'une étude plus précise. Remarquons pour le moment que l'*autarcie* idéologique à laquelle mène une différence de morale et de régime a toujours des répercussions dans le domaine international. Il ne s'agit pas seulement d'une autarcie au sens économique, mais également d'un isolement intellectuel, d'une tendance généralement centrifuge, d'une désagrégation politique et morale. Au moyen âge, où il existait en Europe une société politique homogène dont les principaux instruments furent les deux Empires et les deux Eglises, malgré une certaine autarcie de fait, due à des raisons extérieures, on ne rencontre pas de programme politique isolationiste applicable entre chrétiens. L'autarcie était, pour ainsi dire, un malheur contre lequel on réagissait de plus en plus. Depuis la Renaissance surtout, des conditions économiques inespérées permirent le renouvellement total du système statique et terrien que nous pourrions symboliquement attribuer à Charlemagne. On voit alors cette autarcie de fait (qu'une connaissance insuffisante des choses du moyen âge avait d'ailleurs exagérée) céder la place au libéralisme

spécifique précurseur du premier capitalisme. Ce « libéralisme », loin d'exclure une politique absolutiste, en devint pendant une longue période, et jusqu'à la fin du XVII^e siècle, le principal instrument. Au moyen âge il n'y a jamais eu d'idéologie isolationiste, malgré les restrictions contre le commerce et les autres interdictions « anti-économiques » de l'Eglise.

Lorsqu'il s'agit de décrire les caractéristiques d'une société internationale hétérogène, ce n'est pas tellement le fait de l'autarcie qui importe — car il peut être dû à des conditions extérieures — mais l'efficacité de l'idéologie de l'autarcie.

Au sens large où nous l'entendons dans ce chapitre, l'autarcie est une forme de justice internationale établissant le droit d'un certain Etat à un isolement politique, économique et moral. Par les différentes idéologies d'autarcie, les gouvernements justifient leur action internationale. D'aucuns prétendent qu'ils ont le droit de posséder à l'intérieur de leurs frontières toutes les matières premières, d'autres que la pureté de leur culture ou de leur religion serait compromise au contact de peuples allogènes, d'autres enfin que leur civilisation étant supérieure ou différente de celle de leur voisin, ils sont forcés de se replier sur eux-mêmes. Voilà quelques exemples d'idéologies isolationistes, quelques formes d'autarcie. La Grèce antique, l'Europe du XVII^e et de la première moitié du XVIII^e siècle montrèrent toujours vis-à-vis des barbares, des peuples non-chrétiens, cet éloignement moral, cette tendance vers l'autonomie. La Grèce du V^e siècle ou l'Europe du XVII^e constituaient des sociétés d'Etats homogènes, ne reconnaissaient donc pas l'autarcie comme forme justificatrice de l'action dirigée contre Grecs ou Européens, tandis qu'elles l'admettaient parfaitement lorsqu'il s'agissait de Perses ou de Turcs, lorsqu'il fallait justifier le comportement international envers des Etats hétérogènes.

Le droit à l'autarcie n'est évidemment pas autre chose que le droit à cette reconnaissance provisoire dont nous parlions. Il est naturel que les idées politiques ou morales d'un voisin aient tendance à influencer notre propre réalité sociale. Il est donc également naturel que chaque Etat essaie, pour préserver son caractère propre, pour perpétuer son *statu quo* actuel, d'empêcher ce contact dangereux. Autarcie signifie toujours existence d'une société hétérogène. C'est ainsi que se transpose sur le plan international la différence de régime, de morale. La reconnaissance de

l'autarcie est la condition de la paix. Mais cette reconnaissance ne peut être que provisoire. A moins que les deux Etats ne puissent vivre entièrement séparés — ce qui le plus souvent est impossible — ils doivent nécessairement arriver à lutter l'un contre l'autre.

Aujourd'hui, le problème de l'autarcie devient pour des raisons économiques encore plus compliqué. Tous les pays civilisés, même les plus grands, ont besoin de certaines matières premières qu'ils ne peuvent pas produire; d'autre part, la « lutte des classes » traverse dans les divers pays une crise différente et donne, par conséquent, naissance à des idéologies opposées. Ces deux facteurs combinés rendent la solution du problème encore plus difficile. Nous parlerons plus loin de cet aspect récent de l'autarcie, après avoir exposé les conditions de la société internationale homogène.

* * *

Liée à la notion de reconnaissance et à cette idéologie spécifique de l'autarcie, la *souveraineté* apparaît comme une forme justificatrice typiquement valable entre Etats hétérogènes. Remarquons tout de suite que le mot « souveraineté » correspond à plusieurs concepts très différents. Avant de parler de cette souveraineté caractéristique pour les sociétés internationales hétérogènes, il faudra éclaircir brièvement les sens usuels du terme « souveraineté ».

a) « Souveraineté » peut d'abord avoir une signification technique et pure. Sans désigner une intention idéologique de la part de celui qui l'emploie, elle peut servir à décrire une certaine réalité juridique. Ainsi, dire de A qu'il est souverain revient à constater qu'il est autorisé par la norme fondamentale d'un certain ordre juridique à poser le droit. C'est ainsi que l'empereur serait souverain dans le cas d'une monarchie absolue. Lorsqu'en droit international on parle de la souveraineté de l'Etat, on devrait déjà avoir opté, comme je l'ai montré au chapitre V, pour une construction moniste avec primauté du droit étatique. En effet, l'Etat est souverain si la norme fondamentale lui permet de poser comme droit international et interne ce que bon lui semble. Mais si l'on suppose l'existence d'un droit international superétatique, l'Etat ne peut pas être souverain, et ceci par

définition. Hans Kelsen l'a déjà montré[14]. Il y a pourtant un point où je ne suis pas de son avis. Kelsen croit pouvoir opter pour un système juridique unique dont la norme fondamentale serait la règle instituant la procédure de la coutume internationale; c'est pourquoi il refuse aux Etats la souveraineté. Kelsen aurait raison si une telle position juridique était tenable. J'ai déjà expliqué pourquoi elle ne l'est point[15]. Je ne peux donc pas accepter sa théorie de la souveraineté, pas même comme une théorie possible[16]. Cela n'empêche que, du point de vue technique, Kelsen ait trouvé la seule solution raisonnable du problème juridique de la souveraineté.

b) La souveraineté peut avoir un sens idéologique. On peut justifier par elle l'indépendance absolue de l'Etat, son droit de prendre sur le plan international n'importe quelle attitude. Cette espèce de souveraineté n'est le plus souvent qu'une idéologie impérialiste, une justification de l'agression et de la conquête. On devrait seulement se demander sur quoi repose son efficacité. Pourquoi croit-on donc à cette souveraineté ? Il ne suffit pas de prétendre que les Etats se servent d'elle pour justifier leur action belliqueuse et leur expansion au détriment des autres. Il faudrait aussi montrer pourquoi ils le font, pourquoi ce pauvre mot cache tellement de force et possède la faculté de persuader les masses et de tranquilliser les consciences. En effet, ou bien un Etat possède la force matérielle d'en conquérir un autre, ou bien il ne la possède pas. Que lui sert dans les deux cas le prétexte d'un soi-disant droit à la conquête basé sur la souveraineté ? Nous aurons l'occasion de reparler de ce problème. Remarquons seulement dès à présent que l'efficacité de cette idéologie se fonde principalement sur une illusion: la souveraineté serait une notion juridique, serait en dernier lieu un droit subjectif de l'Etat. En outre, en identifiant le droit positif à la morale, ou du moins en attribuant un caractère moral au droit, on arrive à considérer cette notion idéologique de la souveraineté — qui n'est pas une notion juridique — comme une forme justificatrice de l'action

[14] *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, chez J. C. B. Mohr, Tübingen, 1920.

[15] Cf. chap. V et VI.

[16] KELSEN a toujours insisté sur la possibilité d'une construction moniste avec primauté du droit interne. Cf. par exemple *Reine Rechtslehre. Einleitung in die Rechtswissenschaftliche Problematik*, chez F. Deuticke, Leipzig und Wien, 1934, p. 139 et ss.

internationale. Il est clair que ce sont surtout les juristes qui ont cultivé cette illusion, eux qui présentent d'habitude le droit positif non seulement comme quelque chose qui est, mais encore comme quelque chose qui doit être [17].

c) La souveraineté peut d'autre part avoir un sens idéologique encore plus précis. Elle peut justifier le pouvoir du point de vue interne, établir la supériorité de certains individus en leur ajoutant une essence juridique quasi transcendante. Les gouvernants ne sont pas seulement des gouvernants en fait, mais en plus ils ont le droit de l'être, parce qu'ils sont souverains, parce que l'ordre juridique leur confère une qualité morale supérieure, une autorité. Cette idéologie, purement interne en apparence, a pourtant une grande importance dans le domaine international. Il existe en effet, nous l'avons vu, une tendance des différents gouvernements à s'entendre entre eux pour rester au pouvoir en s'accordant mutuellement un certain crédit, une certaine importance, en se conférant mutuellement la souveraineté. Cette entente internationale par en haut, cet accord tacite entre les différents détenteurs du pouvoir est une des principales forces constituantes de toute société internationale. Encore ne faut-il pas oublier une distinction: il y a en réalité deux espèces d'entente par en haut: l'une plus lâche, lorsque les différents gouvernements appartiennent à des Etats hétérogènes, l'autre plus ferme, lorsque leurs Etats sont homogènes. La première ne s'établit que sur un nombre très restreint de points, la deuxième est en principe, sinon en fait, totale.

d) La souveraineté peut encore avoir un troisième sens idéologique. Elle peut signifier le caractère abstrait d'un certain système étatique basé non point sur un principe personnel, comme par exemple le lien de suzeraineté, mais sur un dogme plus formel et généralement plus démocratique. En ce sens, la souveraineté est liée à la notion de la personnalité morale de l'Etat. Il s'agit ici de substituer à la réalité effective du pouvoir une force plus abstraite, et par conséquent supérieure, au nom de laquelle agissent les gouvernants. Ce n'est pas en leur propre nom que ceux-ci décident

[17] Sur l'emploi abusif de la notion de souveraineté par les juristes modernes — même par les meilleurs d'entre eux — cf. Walter SCHIFFER, *Die Lehre vom Primat des Völkerrechts in der neueren Literatur*, chez F. Deuticke, Leipzig und Wien, 1937.

d'être des chefs. Ils ne sont des gouvernants que parce qu'ils sont les organes de la personnalité morale de l'Etat. Contrairement à la suzeraineté, cette idéologie de la souveraineté de l'Etat abstrait, de l'Etat non-incarné, veut faire disparaître derrière la façade normative et juridique la réalité des rapports concrets et personnels. Il est vrai que le vassal, lui aussi, n'obéit pas à son suzerain parce qu'il le juge comme son supérieur, mais au contraire il le considère comme son supérieur parce qu'il est son suzerain. Seulement, pour le vassal, le suzerain est souverain, tandis que pour le sujet le gouvernant n'est que l'organe d'un être souverain.

e) La souveraineté peut enfin avoir un sens à la fois politique et métaphysique. Elle peut désigner ce que saint Paul et l'Eglise reconnaissent de divin à l'autorité de ce monde. Je sais qu'ici aussi on peut, et même on doit, parler d'idéologie: le pouvoir reconnu par l'Eglise signifie simplement — dira-t-on — que la force politique est mise au service de Dieu. Cela est vrai, mais n'est pas simple du tout. J'aurai l'occasion de parler ailleurs de la morale religieuse pure, de ses limites idéologiques et de sa signification. Maintenant je ne ferai que poser le problème sur un plan plus superficiel: l'être social est forcé de reconnaître certaines formes, il est même forcé, à moins de s'adonner à une révolution perpétuelle, de choisir certaines d'entre elles et de s'y soumettre. Ce choix est en soi injustifié et injustifiable scientifiquement. Je ne peux pas expliquer pour quelle raison scientifique j'accepte la norme « tu ne dois pas tuer ton prochain » ou encore pour quelle raison j'admets la morale féodale et non la morale socialiste. Pour agir, je dois pourtant être sûr de ce que je veux, et, en effet, je suis en principe sûr en agissant. Seulement cette espèce d'assurance pratique se révèle théoriquement incommuniquable et intransmissible. Et malgré ce fait je dois agir, je ne peux pas ne pas agir. En ce sens métaphysique, la souveraineté est la qualité royale, le droit qu'on se sent avoir de disposer des hommes et des choses, l'assurance qu'on a en agissant. La souveraineté est encore la capacité qu'ont certains êtres d'être et de se savoir des chefs. Il est clair qu'entre les vrais souverains et les imposteurs, entre les princes et les comédiens, la différence, quoique essentielle, peut échapper (et échappera le plus souvent en fait) à celui qui regarde du dehors. Et c'est ici que commence le tragique de la souveraineté. Je ne crois pas que le sens de la *République* platonicienne soit différent. Ceux qui doivent

régner, ce sont ceux qui firent une expérience incommuniquable, ceux qui contemplèrent l'Idée. Mais comment le prouveront-ils, comment transmettront-ils le message à des êtres qui n'en savent rien et qui n'ont rien vu ? Comment saura-t-on que ce sont eux les véritables philosophes et les véritables hommes royaux destinés à gouverner ?

* * *

Comme nous nous proposons de faire une analyse sociologique de la société internationale hétérogène, nous n'aurons à parler que des notions idéologiques de la souveraineté. Nous laisserons de côté tant la notion juridique, qui a seulement un sens technique, que la notion métaphysique qui, sur le plan où nous nous plaçons maintenant, est inutilisable.

L'idéologie impérialiste de la souveraineté tend à renverser l'ordre existant. C'est une idéologie révolutionnaire. Elle justifie la dissolution de l'entente entre les chefs des divers Etats, et c'est par elle que s'accomplissent le plus souvent les destins de la société internationale hétérogène. C'est elle qui mène là où il n'y a plus de reconnaissance de l'adversaire, plus de société internationale, tout en se fondant sur un terrain où, ne fût-ce que provisoirement, la reconnaissance est donnée. On le voit, pour surmonter l'ordre hétérogène, on doit se servir des moyens que lui-même prescrit. Comme toute autre société, la société internationale hétérogène ne peut être abolie que par son suicide.

En revanche, la souveraineté en tant qu'idéologie de l'entente internationale par en haut, en tant que forme justificatrice du pouvoir, est naturellement conservatrice. Elle tend non seulement à perpétuer l'ordre interne existant, mais aussi le *statu quo* international.

Nous voyons donc qu'il y a deux idéologies opposées de la souveraineté: l'une impérialiste, tendant à supprimer la société internationale par l'hégémonie d'un seul Etat, l'autre conservatrice, assurant à l'ordre établi une justification quasi transcendante. On les rencontre simultanément dans toute société d'Etats hétérogènes, car une telle société est justement fondée sur la règle suivante: les Etats membres se reconnaissent mutuellement, mais ne se reconnaissent qu'en vue de se supprimer. Il est donc naturel que cette reconnaissance provisoire serve à la fois à la conservation de ce

qui est (puisqu'elle est une reconnaissance) et à la préparation de ce qui sera, de ce qui abolira ce qui est (puisqu'elle n'est que provisoire). La société internationale hétérogène se fonde, comme toute société, sur un paradoxe, c'est-à-dire non point sur une loi servant exclusivement à sa création, mais sur une règle de jeu déterminant à la fois ce qu'elle est et le moyen par lequel elle surmontera son essence. La règle de tout jeu prescrit en effet simultanément ses conditions d'existence et les conditions de sa suppression, c'est-à-dire de sa fin.

* * *

La souveraineté de l'Etat comme idéologie de son anonymat, comme idéologie de son essence super-individuelle, prend une importance extrême dans le cas de sociétés hétérogènes, bien qu'elle puisse évidemment jouer un rôle considérable même dans le cadre d'une société internationale homogène. Les sociétés internationales homogènes se fondent le plus souvent sur le postulat de la supériorité d'une certaine classe ou d'un certain régime. Cette légitimité concrète, incarnée dans les chefs légitimes, y remplace généralement les formes de justice abstraites et impersonnelles. Les sociétés homogènes attribuent souvent une qualité spéciale à la personnalité morale de l'Etat, qui n'exclut pas la souveraineté d'une personne, qui ne substitue pas à la réalité humaine une réalité normative.

La *personnalité morale* de l'Etat prend pour le peuple — et souvent même pour les juristes traditionnels — la valeur d'une fiction permettant d'imputer les actes du gouvernement ennemi à la totalité du pays, à tous les ressortissants de l'Etat qu'il représente. La personnalité morale n'est pas seulement une construction de juristes, mais en outre une idéologie populaire et quotidienne. Les haines nationales survivant le plus souvent à tous les régimes (dans le mythe de l'éternel germain par exemple), en sont l'expression la plus simple et la plus immédiate.

* * *

L'autarcie et la souveraineté se rattachent particulièrement à l'idéologie de l'*égalité des Etats* [18], qui est aussi une forme justificatrice typique de

[18] Cf. la partie II du présent chapitre.

l'action internationale entre Etats hétérogènes. La forme justificatrice de l'égalité incarne la volonté d'indépendance et d'autarcie, de reconnaissance. Si l'Etat X déclare, sous une forme ou sous une autre, qu'il est l'égal de l'Etat Y, il affirme par là sa propre existence, son « droit » à l'existence. Il justifie sa volonté d'autarcie par un principe de justice qu'il considère comme objectivement reconnu, comme supérieur à la volonté de Y.

* * *

Toutes ces formes de justice en apparence négatives: l'autarcie, l'égalité, la souveraineté, possèdent en réalité une fonction sociale très positive. Elles servent à la conservation de l'ordre international hétérogène. Elles empêchent l'un quelconque des Etats qui le constituent de devenir tout-puissant et de se substituer au régime de la reconnaissance provisoire; elles empêchent également l'ordre hétérogène de se consolider et de se changer en un système plus strictement réglementé, plus homogène. Ces formes sont conservatrices en deux sens opposés:

a) elles empêchent les Etats constituant la société internationale hétérogène de résoudre les conflits qui les séparent par une lutte non réglementée, elles les obligent à se soumettre à une certaine procédure, elles servent donc à assurer l'efficacité de l'ordre contre des tendances centrifuges;

b) elles entravent la consolidation de la société hétérogène en un ordre plus strict, plus fermé, plus homogène, elles forcent les Etats membres de la société internationale à garder une certaine indépendance, elles garantissent donc l'hétérogénéité d'une société internationale donnée contre des tendances centripètes.

Si les formes de justice que nous avons étudiées servent à conserver la socialité des membres d'une société internationale hétérogène, elles tendent en même temps à conserver leur hétérogénéité.

* * *

II. Digression sur l'égalité des Etats.

L'égalité des Etats est une forme de justice typique pour toute société internationale. Sans être toujours expressément déclarée, sans que les gouvernements l'invoquent explicitement, elle peut toujours servir de base à une argumentation justificatrice de l'action internationale. Les Etats justifient souvent, comme nous le verrons, leur comportement par rapport à une forme éthique généralement sous-jacente instituant une équivalence fondamentale entre les différentes entités souveraines.

L'égalité exprime le « droit » de chaque Etat à l'indépendance et à la reconnaissance. C'est pourquoi elle joue un rôle particulièrement important dans le cas d'une société internationale hétérogène. En effet, la reconnaissance y étant provisoire et l'indépendance continuellement menacée, le « droit » à l'égalité y devient plus discutable, la forme qui l'exprime plus agressive et l'argumentation idéologique plus pathétique que dans le cas d'une société homogène.

Cependant, l'égalité n'apparaît pas uniquement comme forme de justice, comme principe justificateur de l'action. Certains théoriciens lui reconnaissent un caractère strictement juridique, ils ne se contentent pas de la considérer comme une forme de moralité, de justice internationale, mais la font valoir comme une institution du droit. Les uns voient en elle un droit subjectif de l'Etat fondé sur la raison ou sur l'ordre naturel, les autres un principe posé par la coutume internationale ou consacré par les conventions. Nous verrons d'ailleurs plus loin que plusieurs Etats firent expressément appel à l'égalité comme à un principe de droit positif.

Mais en dehors de ces argumentations juridiques, certains philosophes reconnaissent en l'égalité la formule ou la mesure de toute justice, le fondement de tout système raisonnable de valeurs éthico-politiques. Ces doctrines philosophiques, d'origine aristotélicienne, influencèrent non seulement la théorie, mais en outre, et surtout, l'action politique. Il est vrai que le plus souvent les préceptes aristotéliciens ne furent qu'idéologiquement exploités, dépouillés de leur signification première et travestis à la mode du temps. Cette constatation ne suffit pourtant pas pour diminuer l'intérêt d'un examen

critique de l'égalité aristotélicienne. Même celui qui ne s'intéresse qu'à l'action et aux faits devra d'abord pénétrer le sens théorique de l'égalité.

Nous sommes donc forcés, avant de pouvoir expliquer la fonction sociale de l'égalité des Etats en tant que forme de justice internationale (avant de nous intéresser au fait qu'elle est une forme), de procéder à une analyse de l'égalité en tant que principe éthique [19] d'abord, juridique ensuite.

* * *

A. L'ÉGALITÉ COMME PRINCIPE ÉTHIQUE.

Envisagée du point de vue éthique, l'égalité des Etats n'est qu'un cas particulier de l'égalité comme principe absolument valable dans n'importe quel ordre de valeurs éthico-politiques. C'est en la considérant ainsi que les doctrines modernes se rattachent à l'éthique péripatéticienne. C'est donc par une analyse de la théorie d'Aristote que nous commencerons.

Remarquons pourtant d'abord qu'entre le Philosophe et les penseurs modernes s'interpose saint Thomas d'Aquin, qui fut le principal propagateur de cette théorie de la justice et son plus profond — quoique pas toujours son plus fidèle — interprète. C'est à travers la scolastique thomiste et la tradition dominicaine que l'Occident moderne entra en contact avec l'*Ethique* du Stagirite. Or, il est évident que, dans le système de saint Thomas, la théorie païenne prend souvent un sens nouveau, quelquefois même contraire à l'original. C'est de son interprétation scolastique que la théorie de l'égalité tient un sens politique précis. C'est par elle que la doctrine aristotélicienne de la justice se change en apologétique d'un certain ordre international et interne. C'est surtout par une exploitation idéologique,

[19] Il ne faut en effet pas confondre l'égalité en tant que forme sociale de justice, de moralité, avec l'égalité en tant que principe intégré à un système éthique. La forme sociale exprime un état de fait; sans juger de la valeur transcendante ou théorique de l'égalité, elle l'affirme comme principe moral positivement reconnu. Elle signifie simplement qu'en fait dans un certain milieu on se sert de l'égalité pour justifier l'action internationale. En revanche, comme principe éthique, l'égalité prend un sens différent ; elle exprime un devoir résultant de l'adhésion à un certain système moral: l'égalité vaut ainsi non seulement comme principe moral positif, mais comme principe ou méthode éthique.

par une interprétation fausse du thomisme — inconsciente le plus souvent — que les démocrates aboutirent au XVIIIe siècle à une scolastique à rebours, à ce pseudo-rationalisme laïque dont souffrent encore tellement les « sciences » sociales.

* * *

Essayons de rappeler brièvement la théorie aristotélicienne de l'égalité.

Dans le sein d'un Etat donné deux types de rapports juridiques peuvent être distingués: rapports entre individus, entre « sujets » qui peuvent stipuler entre eux sur un pied d'égalité absolue, et rapports entre l'autorité et des particuliers (plus exactement entre des individus fonctionnant comme organes de l'ordre et des sujets). Les rapports du premier type sont régis par la justice commutative; ceux du deuxième, par la justice distributive.

La justice commutative se fonde sur une égalité « arithmétique », les échanges de biens entre particuliers devant être fondés sur leur valeur égale. Toute personne (même une personne investie d'un pouvoir étatique) qui participe à un rapport d'ordre privé doit se subordonner à l'exigence d'une égalité absolue et ne pas prendre plus qu'elle ne donne. On n'a pas le droit de demander dans ce genre de rapports un traitement spécial, une faveur particulière. Le plus haut personnage de l'Etat et le plus humble sont sur ce plan absolument égaux.

La justice distributive se fonde sur un tout autre principe. Elle sert à partager les biens et les pouvoirs selon le mérite, selon les services rendus par chaque individu à la communauté. Elle sert à instituer l'ordre originel, à différencier les droits subjectifs des individus, à consacrer un système juridique et moral, c'est-à-dire à instituer des compétences, à attribuer des fonctions. C'est ainsi que du point de vue de cette justice il n'existe qu'une égalité « géométrique », c'est-à-dire proportionnelle, analogue à la fonction sociale des individus, à la place qu'ils occupent dans l'échelle sociale, dans la hiérarchie étatique.

Supposons, pour bien comprendre le système aristotélicien, que nous ayons à créer un Etat et un droit. Nous aurions d'abord attribué des fonctions à certains individus et nécessairement nous aurions été obligés de subordonner les uns aux autres. Selon Aristote, à ceux qui exercent une fonction plus haute nous devrons donner un plus grand nombre de biens.

Mais une fois que l'ordre est établi, une fois que les individus sont devenus des organes et ont reçu la part légitime de biens qui leur revient, ils sont obligés, s'ils participent à des échanges de biens ou de services, de se placer sur un pied d'égalité avec leurs subordonnés. La justice commutative est logiquement postérieure à la justice distributive. Dans notre supposition — impossible, car on n'a jamais à créer un Etat *ex nihilo* — elle l'est aussi chronologiquement.

Nous verrons plus loin comment cette théorie de l'égalité se lie à celle de la mesure et au reste du système éthique du Philosophe.

* * *

Quelles sont les modifications essentielles qu'apporta saint Thomas à cette théorie ?

A première vue, on a l'impression qu'il n'y a presque rien changé. Il l'a certes enrichie par des exemples, éprouvée par une étude détaillée, appliquée, mais, dirait-on, la théorie thomiste de l'égalité en particulier et de la justice en général ne se distingue presque pas de celle d'Aristote. Et pourtant il n'en est pas ainsi. S'il est certainement faux de parler de la justice thomiste sans éclaircir ce qu'il y a de spécifiquement thomiste et ce qu'il y a de péripatéticien dans cette doctrine, s'il est absolument inadmissible de parler de l'œuvre de saint Thomas — comme on l'a fait trop souvent ces derniers temps en France [20] — sans continuellement se référer à Aristote, il est également faux de la considérer comme un simple commentaire. Dès qu'on l'étudie de plus près, ce qui paraissait n'être qu'un ensemble de

[20] Dans l'exposé très clair et très détaillé de la doctrine de l'égalité que l'on trouve dans le livre (d'ailleurs excellent) d'Etienne GILSON sur *Saint Thomas d'Aquin* (V^me^ édit., Librairie Lecoffre, J. Gabalda et fils, Paris, 1930, p. 285 et ss.) le nom d'ARISTOTE n'est cité qu'une seule fois, et tout à fait accidentellement. De sorte que le lecteur non averti — ce livre doit servir d'introduction à l'étude de SAINT THOMAS — pourrait sincèrement croire que c'est le Saint et non le Philosophe qui a inventé cette théorie. Contrairement à SAINT THOMAS (qui, lui, cite ARISTOTE, même quand il fait plus que l'interpréter) certains thomistes ont complètement oublié le Stagirite. C'est comme si en interprétant les néo-kantiens nous oubliions que, malgré tout, ce ne sont pas eux mais un autre qui a inventé le criticisme. Ce qui serait inadmissible s'il s'agissait d'interpréter des philosophes laïques serait-il permis lorsqu'on expose la pensée d'un saint ?

gloses constitue une théorie, en un certain sens, entièrement nouvelle. En quel sens ?

On pourrait distinguer deux genres de modifications apportées à la théorie aristotélicienne de l'égalité. Le premier genre représente l'élément chrétien: rectifications nécessaires pour christianiser Aristote, ponts qui mènent de la morale et de la justice du Philosophe à celle du théologien. Le deuxième genre représente un élément que j'appelerai d'ordre: élaboration patiente d'un système social strict et cohérent d'après les principes d'Aristote (capable d'englober la réalité politique du XIII^e^ siècle — plus exactement ce qu'aurait dû être cette réalité du point de vue de l'Eglise — mais dont la valeur réelle transcende, comme nous le verrons, l'histoire, de sorte que ce qui est dit des institutions passagères et périmées de ce siècle conserve toujours une valeur politique actuelle).

Au premier genre appartiennent les questions d'ordre purement religieux, comme celle de savoir si un comportement contraire à la justice distributive, par exemple une acception de personne, constitue ou non un péché [21]. Nous ne pouvons naturellement pas insister ici sur ces problèmes. Ce qui pourtant aurait une grande importance, même du point de vue où nous nous plaçons, c'est le changement d'orientation métaphysique de la moralité. Car, en définitive, l'homme se trouve sur terre pour pouvoir mériter son salut éternel. Remarquons cependant que saint Thomas considère qu'un certain nombre de problèmes politiques et moraux peuvent et doivent être résolus uniquement à la lumière de la raison naturelle, n'ont donc en eux-mêmes rien à faire avec la doctrine chrétienne proprement dite. C'est, je crois, principalement sur ce plan que saint Thomas essaye de résoudre les questions du meilleur gouvernement, de l'égalité, de la juste moyenne, de l'autorité légitime. Et c'est pourquoi l'ensemble théologique qui est superposé à ces problèmes (tous traités selon le mode péripatéticien) ne modifie pas beaucoup l'original grec.

Le deuxième genre de modifications me semble plus important. Saint Thomas a beaucoup plus clairement qu'Aristote conçu et exprimé la nécessité d'un ordre politique strict. Il a compris qu'un Etat stable ne peut être qu'un système d' « ordres », d' « états », comme on disait si bien encore

[21] *Summa théol.* IIa IIae, qu. 63, art. 1.

au commencement du XIX^e siècle. Chaque membre de la société politique ne peut pas et ne doit pas être traité, du point de vue de l'Etat, en vertu de ce qu'il est, mais en vertu de sa fonction, de sa compétence, du rôle que joue son « état », et non point lui personnellement, dans l'ensemble de la communauté. C'est pourquoi les prélats et les princes doivent être honorés même s'ils sont mauvais, car ce n'est pas leur personne, mais leur fonction que nous sommes obligés de vénérer : « *sed praelati et principes sunt honorandi, etiam si sint mali ; sicut etiam et parentes, de quibus mandatur Exod. XX : Honora patrem tuum et matrem tuam ; et etiam domini sunt a servis honorandi, etiam si sint mali, secundum illud I ad Tim. VI : Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur* » [22].

Il va sans dire que cette doctrine a non seulement des origines aristotéliciennes, mais doit même être considérée comme un enseignement purement platonicien [23]. Seulement saint Thomas a envisagé le problème beaucoup plus concrètement et surtout d'un point de vue technique.

On sait, par exemple, qu'il considère la richesse (en développant une théorie qui se trouve déjà, elle aussi, en germe chez Aristote et chez les Grecs en général) comme une fonction sociale, comme une charge presque officielle. « *Divites autem honorandi sunt propter hoc quod maiorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum* » [24].

En général, la notion de l'acception de personne a été longuement expliquée par saint Thomas. La justice distributive nous oblige à n'attribuer un pouvoir ou un bien qu'à une personne possédant les capacités nécessaires pour remplir la fonction qui lui sera confiée. Nous commettons une acception de personne si, au lieu de ne prendre en considération que ses qualités directement utiles pour l'accomplissement de son office, nous prenons comme critère une autre qualité. Ainsi, nous commettrions un péché si, pour remplir le poste de juge, nous choisissions le plus riche ou

[22] IIa IIae, qu. 63, art. 3, 1. Et un peu plus loin : « *sicut principes et prælati honorantur etiam si sint mali, inquantum gerunt personam Dei et communitatis cui præficiuntur ... parentes et domini sunt honorandi, propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium Pater et Dominus* » (3, 3).

[23] L'exemple de SOCRATE doit suffire pour le prouver. Il respecte l'autorité en tant qu'autorité. Cf. le chap. III, p. 106 et ss.

[24] IIa IIae, qu. 63, art. 3, 3.

le plus beau des citoyens, car ces qualités (qui dans certaines conditions peuvent être appréciables) ne sont pas nécessairement celles d'un bon magistrat.

Nous aurons l'occasion de revenir sur la signification de l'ordre social thomiste.

* * *

Essayons d'abord de comprendre la fonction sociale de la théorie aristotélicienne de l'égalité.

Remarquons en premier lieu que l'ordre de la justice distributive une fois établi, la justice commutative sert à sauvegarder, à perpétuer les différences instituées par la répartition géométrique des pouvoirs et des biens. La justice distributive est le principe du partage originel des pouvoirs et des biens par l'Etat ; elle représente en réalité l'inégalité programmatique, l'ordre — c'est-à-dire la répartition inégale des droits et des charges. Après l'institution de cet ordre, les échanges entre les sujets doivent et peuvent être égaux. La justice commutative a la fonction de conserver l'inégalité fondamentale nécessaire à tout ordre étatique, puisque l'individu A ayant reçu 60 francs en vertu de la distribution originelle, et l'individu B 40, le rapport de $^3/_2$ restera inchangé si, après la répartition première, les biens éventuellement échangés entre A et B sont de valeur égale.

Les théoriciens qui croient pouvoir tout expliquer en procédant à une analyse idéologique pourraient facilement considérer cette théorie aristotélicienne de l'égalité comme une simple idéologie, comme une argumentation politique, comme une justification du *statu quo* [25]. Le seul sens de toute cette philosophie vague et tautologique serait de cacher sous des prétextes théoriques les intérêts de certains individus, d'une certaine classe régnante.

Examinons dans quelle mesure une critique idéologique de ce genre est justifiée.

Au premier abord on a l'impression que le système des deux justices sert effectivement à conserver l'Etat et les prérogatives d'une classe privi-

[25] C'est ainsi, par exemple, que Hans KELSEN explique la fonction de la *Politique* d'ARISTOTE. Cf. *Die hellenisch-makedonische Politik und die « Politik » des Aristoteles.* Zeitschrift für öffentliches Recht, 13, 1933, p. 625 et ss.

légiée. Si l'on ajoute à cela que la théorie de la juste mesure, du juste milieu est également tautologique et qu'elle n'aboutit en définitive qu'à la consécration du droit positif, on sera enclin à donner raison à ceux qui ne voient en toute théorie morale pas autre chose que l'intention idéologique du moraliste. En outre, la doctrine du bonheur, de la béatitude aristotélicienne, prescrivant une vie contemplative et incitant les sages à ne pas s'immiscer dans les affaires publiques, peut être interprétée comme une idéologie aristocratique dont la fonction est évidente: inculquer au peuple le mépris des biens de ce monde, afin que les dirigeants puissent en jouir à leur aise. L'école péripatéticienne et toutes les autres écoles de cette époque (précédant immédiatement le pathos et l'indifférence politique des écoles alexandrines) préparent le citoyen à l'abdication de ses droits et de sa liberté. Elles ne font qu'exprimer l'idéologie des tyrans et la morale de la démission.

Tout cela — et tout ce que l'on pourrait ajouter dans le même ordre d'idées — me paraît trop simple, je veux dire trop abstrait, pour être vrai. Non point que toutes ces explications soient entièrement fausses, mais en prétendant expliquer la réalité entière elles risquent de nous entraîner dans une sphère tellement confuse que même leur vérité partielle y perd sa signification. J'ai déjà montré dans l'introduction pour quelles raisons une critique idéologique, fût-elle irréprochable en tant que telle (perfection dont ce genre de critiques d'Aristote sont fort loin), n'affecte pas l'essence sociale de la forme qu'elle « explique ». J'essayerai de saisir la signification de l'égalité chez Aristote et chez saint Thomas d'Aquin. Il faudra pourtant répondre d'abord aux critiques idéologiques.

Il est vrai que la morale aristotélicienne en général et la théorie de la justice en particulier sont essentiellement conservatrices. Seulement, il nous faut trouver la signification de cette tendance. Aristote essaye d'expliquer les conditions d'une société politique stable, d'un *système* politique, d'un ordre capable de garantir sa propre continuité et de maintenir l'interdépendance de ses organes, sa cohérence. Aristote, qui ne parle du droit que comme d'une technique, qui ne s'abandonne jamais à des considérations métaphysiques lorsqu'il s'agit de politique et de droit (ce qui d'ailleurs n'exclut pas que son *Ethique* dépende de sa *Métaphysique*), ne sanctifie pas le droit positif en tant que tel. Il juge nécessaire l'existence d'un ordre et

essaye d'en trouver les conditions. Si Aristote, en réfléchissant à ces problèmes, n'oubliait pas la réalité de son temps, s'il voyait en l'Etat macédonien le réalisateur de l'ordre futur — en quoi il ne s'est du reste pas trompé — il prescrivait à ce même Etat les conditions de son existence et ses limites.

Toute théorie envisageant le droit comme une technique politique doit forcément être conservatrice, plus exactement expliquer la technique de la conservation de l'Etat et de son droit. Aucune théorie humaine n'est pure absolument. Ni celle d'Aristote, ni celle d'aucun autre. Ce qui importe, c'est que la position fondamentale du problème soit pure et conforme à la nature de l'objet. C'est pourquoi les préférences d'Aristote pour le régime monarchique (qui ont peut-être une signification politique en dehors de leur sens théorique) ne nous intéressent pas en elles-mêmes, mais uniquement en fonction de la situation historique qui les motiva. En revanche, les considérations générales du Philosophe sur la nature des régimes et sur leurs déformations ont une signification absolue, indépendamment de toute considération historique.

En outre, souvenons-nous des faits suivants:

1. Aristote considère la béatitude que donne la contemplation théorique du monde comme suprême. Il serait très peu intelligent s'il croyait que le vulgaire — le seul être pour lequel on fait de la propagande — pouvait devenir philosophe, et être ainsi influencé par la morale de l'abstention. La béatitude théorique n'a aucunement un sens idéologique, sa signification ne devient claire que du point de vue de l'existence du philosophe. J'entends par là qu'effectivement, pour quelqu'un qui est philosophe, la contemplation constitue la suprême béatitude. A l'intérieur de la philosophie, c'est le plus grand bonheur que nous puissions rencontrer. De même qu'à l'intérieur de la foi, de la mystique, de l'art il y a des états qui réalisent le but suprême posé par ces différents modes d'existence, de même à l'intérieur de la philosophie il y a un état incomparable.

2. Les « tautologies » du juste milieu, de l'égalité, etc. ne sont tautologiques que si l'on suppose qu'Aristote — en tant que philosophe ou moraliste — voulait déterminer matériellement le contenu du devoir absolu. Nous verrons que tel n'est pas le cas.

3. L'ordre chez Aristote ne désigne pas une institution précise, mais exprime la nécessité d'un système politique cohérent et stable. (Il s'agit donc d'une notion purement théorique, résultant de la position d'un postulat, du postulat de toute technique politique, et de rien d'autre).

4. Aristote avait des liens étroits avec les maîtres de la Macédoine et croyait probablement — en tant qu'être actif et politique — à leur mission et à la nécessité de la monarchie. Même si la « cause » de ses recherches, c'est-à-dire le motif qui les provoqua était de défendre les intérêts royaux — ce qui n'est du reste qu'une hypothèse risible — cela ne prouverait rien contre la portée du résultat de ses recherches. (Que Pythagore ait été poussé vers les mathématiques par ambition politique, ou pour être seul capable de construire rationnellement un pont, cela ne prouverait ni que ses théorèmes sont vrais, ni qu'ils sont faux.)

5. Les opinions purement politiques d'Aristote ne nous intéressent que comme opinions d'un politicien, de même que ses opinions religieuses ne peuvent valoir autrement que comme celles d'un croyant. Il faut essayer de séparer ce qui chez lui est proprement philosophique — et c'est la presque totalité de son œuvre — du reste. Les parties non philosophiques (éventuellement idéologiques) de l'œuvre aristotélicienne n'affectent pas le sens pur de sa théorie, et ne peuvent intéresser que l'historien.

* * *

Saint Thomas d'Aquin, plus facilement encore qu'Aristote, pourrait être accusé d'idéologie.

A l'époque où le grand docteur écrivait ses œuvres, l'Eglise avait une place privilégiée comme puissance politique et économique. Elle possédait une très grande partie de la terre qui était encore la principale source de richesse. Qu'on se souvienne de la théorie du juste salaire, de l'obligation de vivre conformément aux conditions sociales de l'état (de la classe) dont on faisait partie, de ne pas essayer de monter dans la hiérarchie, et l'on comprendra la fonction sociale du thomisme. Ajoutons à cela la polémique constante de l'Eglise contre le commerçant, contre cet *homo mercator* oublieux de sa fin surnaturelle et que Dieu n'aime guère.

L'interdiction du prêt à intérêt a aussi la même fonction. La richesse de l'individu ne devait être proportionnelle qu'à la terre qu'il possédait. Déjà au XII^e siècle la réalité, il est vrai, n'était plus conforme à l'ordre de l'Eglise[26]. Certaines villes s'enrichissaient par le commerce, et depuis la fin du XI^e siècle, les Empereurs — surtout Henri IV — avaient élevé de nouvelles classes au pouvoir. Les cités italiennes passionnées de politique inauguraient déjà un monde nouveau. Mais tout cela n'explique que mieux l'opposition des théologiens, et le caractère conservateur et réactionnaire de l'enseignement thomiste.

L'enseignement de l'Eglise, et spécialement de saint Thomas, qui paraît être le plus tendancieux, le plus hypocrite, le plus idéologique est le suivant : les hommes ne doivent pas rechercher les honneurs; cela est contraire à l'humilité chrétienne, et en outre cela pourrait leur faire oublier le seul but qu'ils doivent poursuivre en définitive: leur salut. On peut être sauvé en étant un petit paysan ou un grand seigneur, un artisan ou un pape. Il ne faut donc pas essayer d'améliorer les conditions sociales, extérieures, de son existence. Les autorités doivent être respectées, elles tiennent de Dieu leur pouvoir. Il est facile de constater que cet enseignement cadre merveilleusement avec celui d'Aristote. L'ordre établi par la justice distributive et exprimé par l'égalité géométrique est garanti par la religion et se présente comme la meilleure voie vers le salut [27].

Que faut-il penser de cette critique idéologique ?

[26] Cf. surtout les ouvrages d'Henri PIRENNE sur l'économie de cette époque. Par exemple, le t. VIII de l'*Histoire du Moyen Age (Histoire générale publiée sous la direction de Glotz) ; La civilisation occidentale au Moyen âge, du XI^e au milieu du XV^e siècle* par Henri PIRENNE, Gustave COHEN et Henri FOCILLON, p. 17-18: « On voit sans peine » conclut le grand historien belge « l'harmonieuse correspondance de ces principes » (de l'interdiction du commerce, du prêt à intérêt, de l'attitude « anti-économique » de l'Eglise en général) « avec les faits et combien l'idéal ecclésiastique s'adapte à la réalité. Il justifie l'état des choses dont l'Eglise est elle-même la première à profiter ». SAINT THOMAS, en acceptant la théorie aristotélicienne de la justice (une idéologie conservatrice de la justice, en réalité), ne faisait donc que garantir par une argumentation philosophique l'ordre social existant. Nous verrons pourtant que les choses ne sont pas si simples.

[27] Si l'on peut difficilement supposer que la béatitude théorique d'ARISTOTE puisse être une idéologie capable d'attirer les masses et de les réduire à l'inaction, on pourrait plus facilement croire que la recherche d'une béatitude surnaturelle par la mystique, ou d'une béatitude éternelle dans l'autre vie par la piété quotidienne pouvait être

Nous le verrons après avoir expliqué le sens de la théorie aristotélicienne de l'égalité.

* * *

Parmi les diverses interprétations dont est susceptible la lettre de la doctrine aristotélicienne de la justice, nous avons vu que l'une (celle que l'on considère généralement comme authentique) est impossible: nous savons en effet que si l'on cherche dans l'*Ethique* du Philosophe des préceptes directement utiles pour la détermination d'un devoir absolu et éternel, on aboutira à un échec complet, pour les raisons exposées aux chapitres I et II. Je crois qu'Aristote n'a effectivement pas voulu écrire un traité de « droit naturel », au sens moderne, ou de morale rationnelle dogmatique. Son but n'était pas d'exposer matériellement les normes exprimant le devoir moral, mais de comprendre à travers un système éthique positif, historique, généralement accepté par ses contemporains, les conditions de la moralité en général, le mécanisme — si je puis dire ainsi — de l'être moral.

Je ne pourrai naturellement esquisser ici que les grandes lignes de cette interprétation. Ce qui nous intéresse d'ailleurs en premier lieu, ce n'est pas tellement quelle était la véritable opinion d'Aristote, mais à quelles conditions les positions prises par le Philosophe sont tenables.

a) Aristote envisage (surtout dans sa *Rhétorique*) le problème de la justice d'un point de vue objectif: il la considère formellement comme une valeur, comme un postulat, et pratiquement du point de vue habituel des sophistes, du point de vue de la persuasion.

b) Aristote insiste beaucoup plus que tous les autres penseurs grecs sur l'importance du droit positif, sur le νόμιμον δίκαιον. Il ne juge pas très utile la distinction entre le droit positif et le droit naturel et ne considère ce dernier que comme l'ensemble des règles techniquement nécessaires, indispensables.

encouragée par l'enseignement thomiste pour des raisons politiques trop évidentes. Si la béatitude aristotélicienne est réservée aux philosophes, à un nombre très restreint et politiquement insignifiant d'individus, la béatitude thomiste est promise à tout le monde, surtout aux humbles, aux abandonnés, aux misérables.

c) D'autre part, Aristote essaye de montrer comment se forment les jugements moraux, dans quelles conditions une existence morale est possible. C'est ainsi qu'il faut comprendre sa théorie de la juste mesure. Le Philosophe ne croit pas fournir par les simples schémas qu'il donne le contenu de la norme éthique. La dialectique du moyen terme et tout le processus qui est expliqué dans l'*Ethique à Nicomaque* constitue en réalité une description transcendantale: il s'agit de montrer comment un être concret énonce des jugements de valeurs. Si Aristote se sert de la morale positive comme d'un exemple, ce n'est pas qu'il attache à son contenu une valeur absolue. Il considère seulement la technique dont l'être moral se sert pour rendre vivant, existant, pratique, cet ensemble immobile et normatif que paraît être la morale. Si l'*Ethique* aristotélicienne est éternelle, ce n'est pas pour les préceptes concrets qui n'y sont énoncés qu'à titre d'exemples, mais parce qu'elle décrit la fonction, la mécanique de l'existence morale. Si je dis que la vertu se trouve au milieu de deux vices, et si je crois par là pouvoir pratiquement décider dans les cas particuliers comment je dois agir, il est évident que je me trompe. Mais si je prétends que l'être moral, quand il décide dans le cas concret ce qu'il doit faire, emploie la technique du juste milieu, c'est-à-dire estime que l'attitude vertueuse ne peut être déterminée que par opposition à certains excès, à certaines attitudes considérées comme vicieuses, je ne fais qu'exprimer une réalité quotidienne.

d) Aristote acceptait en général la morale de son temps. Il ne nous dit nulle part pour quelle raison (et cette raison ne peut être que d'ordre métaphysique). L'acceptation d'un certain ordre moral par un moraliste n'est pas un acte qui trahit la pureté de sa théorie. Cette adhésion se trouve seulement en tant qu'acte en dehors de toute science. Elle peut avoir pour l'être une valeur absolue, mais pour l'éthique stricte, pour la science de la morale, elle est indifférente.

e) Aristote — et en cela il se comportait selon l'esprit classique de la loi, en ayant conscience de la nécessité existentielle des formes — croyait à la nécessité d'un ordre politique et voulait que cet ordre fût stable et cohérent. Il a essayé de décrire les conditions de cette stabilité et de cette cohérence, et c'est ainsi qu'il faut comprendre (et c'est de ce seul point de

vue qu'il faut éventuellement critiquer) sa théorie de l'égalité. Les deux égalités aristotéliciennes sont conservatrices intentionnellement et par définition (puisqu'elles conditionnent la conservation de l'Etat). Aristote ne croyait pas avoir répondu à la question du devoir étatique, il ne voulait pas déterminer le contenu des normes que doit poser l'Etat. Il a seulement exigé de lui une certaine rigueur, il a voulu que l'Etat fût conséquent. Il ne nous a pas dit pourquoi il doit l'être.

f) Saint Thomas, pour qui la religion chrétienne est le mobile suprême et le but avoué, se sert de l'appareil aristotélicien d'une manière exemplairement pure. Pour des raisons d'ordre métaphysique, l'Etat doit servir l'homme dans l'accomplissement de sa tâche. L'ordre de son époque et ses institutions lui paraissaient généralement bons. Il s'agissait seulement d'éclaircir leur fonction, de décrire les conditions de leur conservation et de leur cohérence. Pour cela le Saint accepta l'enseignement, la technique du Philosophe.

g) Saint Thomas a d'ailleurs souvent expressément déclaré qu'en dehors de la religion les préceptes aristotéliciens étaient valables. En effet, l'*Ethique à Nicomaque* décrit le fonctionnement de toute existence morale et les principes du comportement de tout être politique voulant instituer un régime durable et cohérent.

h) Saint Thomas, qui croyait beaucoup plus à l'Eglise qu'Aristote ne croyait à l'hégémonie macédonienne, considère l'ordre de celle-là comme éternel, comme résultant d'un commandement de Dieu. Les différents états, les différentes professions, les différentes classes sociales lui paraissent des entités fermées, respectables, quasi éternelles. D'ailleurs, chez saint Thomas aussi, il y a des enseignements périmés. Ce qui transcende vraiment le temps en matière d'éthique, c'est le problème des conditions transcendantales de la moralité (éventuellement le problème *technique* des conditions de la stabilité et de la cohérence de l'Etat) et — du point de vue dogmatique — la juridiction de l'Eglise en tant qu'institution éternelle ayant un but surnaturel. L'Eglise a vécu dans plusieurs systèmes, plusieurs ordres étatiques et internationaux, sans changer son essence. Ce qui concerne la partie inaltérable de l'Eglise, ce qui est en rapport immédiat avec l'Eglise en tant qu'institution surnaturelle, est — du point de vue dogmatique — nécessairement éternel; en revanche, ce qui n'a trait qu'à l'institution proprement politique qu'est ou que peut être l'Eglise est historique et, par conséquent, susceptible d'être dépassé par le temps.

i) Pour un théologien tout ce qui tend à conserver l'Eglise surnaturelle constitue évidemment une technique sainte que personne n'a le droit d'abolir et dont tous doivent faciliter le fonctionnement. Ce qui tend à conserver l'Eglise historique vaut pour autant qu'à travers lui se réalise l'Eglise surnaturelle. Le système des justices distributive et commutative vaut en général comme moyen nécessaire à la réalisation d'un ordre, d'une Eglise historique quelconque, tandis que les prescriptions concernant le commerce, défendant à l'individu de monter dans l'échelle sociale, etc., ne valent que par rapport à une organisation politique, à une Eglise historique, à une chrétienté historique périmées. Ce qui est éternel pour le théologien c'est la nécessité de l'Eglise surnaturelle se manifestant à travers une Eglise historique quelconque, à travers une chrétienté quelconque; ce qui est historique c'est l'Eglise historique concrète — absolument nécessaire en tant qu'incarnation de l'Eglise surnaturelle, mais relativement nécessaire seulement en tant qu'espèce concrète.

j) Saint Thomas, en présentant le système chrétien historique dans lequel il vivait comme un ordre, élabore quelques notions qui caractérisent toute société d'Etats homogènes. Il fournit les éléments d'une technique de la stabilité, et c'est de ce dernier point de vue que sa théorie de l'égalité nous intéresse. En dehors des questions dogmatiques, toute une série d'observations, toute une sociologie de l'ordre politique stable nous est donnée. Nous y reviendrons.

* *

Nous avons vu à quelles conditions et dans quelles limites on peut parler de l'égalité aristotélicienne comme d'un principe éthique, comme d'un fondement nécessaire à tout système raisonnable de valeurs éthico-politiques. Il ne faut pas croire que l'égalité soit une mesure extérieure nous permettant de partager dans les cas concrets les pouvoirs et les biens d'une manière absolument juste.

La justice distributive et la justice commutative ont besoin pour pouvoir

fonctionner que certaines valeurs fondant une morale concrète aient été acceptées au préalable. Elles sont pourtant indépendantes de ces valeurs, parce qu'elles ne représentent pas autre chose qu'une technique générale de la moralité politique et de l'Etat stable.

Pour qu'un Etat soit stable, il faut que ses organes et ses sujets agissent selon les principes abstraits de ces justices et coordonnent leur volonté en se subordonnant à l'ordre, en créant l'ordre par l'inégalité originelle, mais cohérente qu'est la justice distributive, par l'égalité formelle, mais continue qu'est la justice commutative. L'Etat n'est rien d'autre qu'une réglementation conséquente de l'inégalité nécessaire à tout ordre.

* * *

B. L'ÉGALITÉ COMME PRINCIPE JURIDIQUE.

L'égalité des Etats est considérée par la théorie du droit naturel comme une condition nécessaire de l'ordre juridique international. Les Etats ont droit à l'égalité parce qu'ils sont souverains et parce que la nature des choses l'exige. Parmi les droits fondamentaux traditionnels des Etats, le droit à l'égalité est celui qui exprime plus nettement l'indépendance de chaque entité souveraine et le caractère juridique et moral des rapports internationaux.

Le « positivisme » (théorie dominante au XIX^e^ et au commencement du XX^e^ siècle) s'est légèrement éloigné de la conception ancienne. L'égalité est pour lui une institution du droit positif, elle vaut parce qu'elle a été posée par la coutume ou les traités. Aux Conférences de la Haye et aux diverses réunions de la Société des Nations le droit à l'égalité fut plusieurs fois invoqué, de sorte qu'il s'est formé une opinion commune sur son caractère juridique.

Essayons d'examiner d'abord le droit à l'égalité du point de vue purement théorique, pour voir s'il peut appartenir, et dans quelles conditions, à un système quelconque de règles juridiques. Nous verrons ensuite la signification particulière des différentes théories de l'égalité.

* * *

L'égalité entre les sujets de l'ordre juridique n'est pas uniquement considérée comme une caractéristique du droit international. « Tous les citoyens sont égaux devant la loi », déclarent la plupart des Constitutions démocratiques depuis la Révolution. L'égalité des Etats souverains ne paraît être que l'application en droit international d'une règle généralement valable dans le sein de tout ordre juridique: « les sujets de tout ordre de droit sont égaux ».

Mais que signifie à proprement parler cette égalité ? Les normes établissant l'égalité des Etats ou des citoyens ont-elles un sens juridique concret, ou n'expriment-elles qu'une idéologie politique ? S'agit-il d'une institution du droit ou d'une fiction décorative ?

Le terme « égalité de droits » peut signifier deux choses très différentes. Il peut premièrement désigner une égalité de droits subjectifs, c'est-à-dire de droits acquis selon un ordre juridique objectif, celui du droit des gens ou du droit interne. A ce point de vue, ni les individus, ni les Etats ne sont évidemment égaux. Selon le droit des gens, par exemple, les droits subjectifs de chaque Etat diffèrent parce qu'ils dépendent des traités conclus et des coutumes. (L'Etat X a des droits sur des territoires immenses, tandis que l'Etat Y n'en a que de très restreints; l'Etat F ne peut pas avoir de flotte parce qu'il a conclu avec G une convention qui le lui interdit, tandis que l'Etat H peut en avoir une parce qu'il n'a conclu de traité de désarmement avec aucune Puissance). Le terme « égalité de droits » peut deuxièmement signifier l'égalité des conditions dans lesquelles tous les citoyens ou tous les Etats peuvent acquérir des droits subjectifs. C'est en ce sens que la théorie du droit international entend l'égalité des Etats.

Du point de vue de la théorie du droit des gens que j'ai admise au chapitre V, l'égalité, même définie de cette deuxième manière, n'a aucun sens. En effet, le droit des gens étant posé par un seul Etat, il est évident que la volonté de ce dernier prime, du point de vue juridique, complètement celle des autres, (et même la règle qui instituerait éventuellement l'égalité ne serait qu'une norme posée par un seul Etat). Malgré cela, nous ferons ici abstraction du chapitre V, et nous essayerons de voir ce que peut signifier l'égalité dans n'importe quel ordre juridique, par exemple dans l'ordre interne.

L'acquisition des droits subjectifs dépend nécessairement de certaines conditions. Elle en dépend même si la règle proclamant l'égalité des sujets ne figure pas dans la Constitution. Supposons que la condition d'acquisition du droit de propriété foncière soit, pour un certain ordre juridique, la noblesse. Même si la Constitution de l'Etat en question contient la norme de l'égalité, le privilège de la noblesse reste valable constitutionnellement et ne contredit aucunement l'égalité. Pour mieux comprendre cet exemple choisissons-en un autre. Supposons que la condition d'acquisition du même droit subjectif soit, pour un Etat donné, non point la noblesse, mais la possession de biens économiques, d'argent. C'est le cas de toutes les Constitutions démocratiques, libérales et capitalistes. Ces mêmes Constitutions contiennent le plus souvent la règle de l'égalité. Celle-ci signifie que tout homme possédant de l'argent — qu'il soit noble ou bourgeois, peu importe — est capable d'acquérir un droit subjectif de propriété foncière. Dans le cas précédent — où la condition d'acquisition était la noblesse — la norme de l'égalité signifie que tout homme possédant certaines lettres de noblesse — qu'il soit riche ou pauvre, peu importe — peut acquérir un domaine. La fonction de l'égalité n'est pas différente dans les deux cas. L'exigence de l'égalité signifie simplement l'exigence de la légalité. La norme de l'égalité est donc superflue parce que tout ordre juridique exige *ipso facto* d'être respecté, d'être appliqué de la manière que lui-même prescrit, c'est-à-dire d'une manière légale.

La règle instituant l'égalité des citoyens peut pourtant avoir une signification autre que la précédente. Elle peut ne pas être superflue, ne pas désigner simplement la légalité, mais posséder un sens positif et matériel. Voici comment: si une Constitution donnée naquit sous l'influence d'un libéralisme bourgeois, la norme de l'égalité des citoyens pourrait avoir un sens très précis. Elle pourrait interdire la création de lois faisant dépendre l'acquisition des droits subjectifs de certaines conditions qui, au moment où la Constitution fut promulguée, paraissaient établir une inégalité injuste et tyrannique. Une Constitution proclamée en opposition à certains privilèges de la Couronne ou de la noblesse peut vouloir dire, en instituant l'égalité des citoyens, qu'il est constitutionnellement défendu de faire dépendre l'acquisition des droits subjectifs du consentement royal ou de la condition de la noblesse. L'égalité consiste alors à exclure certains privilèges. Si le législateur constitutionnel parle d'une égalité abstraite, absolue, générale, c'est qu'après avoir aboli les prérogatives qui, à un moment donné, paraissaient la cause unique du mal, il croit, ou il feint de croire, qu'une fraternité totale et une justice parfaite règneront sur l'Etat.

En supprimant les privilèges de certaines classes, les révolutionnaires bourgeois firent changer les conditions d'acquisition des droits subjectifs. Se substituant aux personnes bien nées, ce seront les personnes capables de gagner de l'argent qui auront une situation prépondérante. On oublie de remarquer que même dans ce cas on ne fait que remplacer un privilège par un autre. Le régime bourgeois favorise les personnes qui ont des capacités commerciales, ou à qui leurs dons permettent de persuader le peuple, de se faire élire députés. On ne peut naturellement pas prouver pour quelles raisons ce sont justement ces qualités qui doivent désigner les chefs et les privilégiés, et non point d'autres. Il est vrai qu'à l'époque où les grandes Constitutions démocratiques furent édictées, l'opinion publique était persuadée que tous ceux qui ont du mérite pourraient se frayer un chemin et conquérir une situation juste, proportionnelle à leurs capacités, pourvu que l'on éloignât les aristocrates du pouvoir. Il y eut un temps où l'on croyait universellement que ce sont les braves (et les fils de braves) qui incarnent la vertu et qui ont le droit de gouverner, un autre où l'on croyait que ce sont les commerçants (et les fils de commerçants). A l'époque de saint Thomas, il n'était nullement contraire à l'« égalité » que le fils d'un noble eût plus de privilèges que le fils d'un paysan. Ricardo n'était pas de l'avis du Saint, mais comprenait très bien que les fils de gens riches fussent privilégiés.

Le libéralisme a conquis le monde avec l'idéologie, en partie de provenance protestante, selon laquelle le travail de l'homme industrieux, de l'homme « utile », devait être le seul critère de distinction sociale, la seule raison justifiant une situation privilégiée. Nous avons vu ce que les hommes industrieux ont fait de l'Europe, et aujourd'hui peu de personnes croient en eux. La crise politique que nous traversons est issue (comme toutes les autres grandes crises politiques de l'histoire) d'un doute sur le principe de la justice distributive, sur le critère d'après lequel doivent être partagés les pouvoirs et les biens.

Le sens proprement juridique de l'égalité en tant que telle est donc nul.

L'égalité n'acquiert un sens juridique que si elle tient lieu de règle particulière abolissant certaines prérogatives, que si elle est employée comme un symbole (comme l'abréviation d'une norme ayant un contenu précis), que si elle ne signifie pas ce que le terme « égalité » en tant que tel signifie. Il s'agit d'une fiction impure, d'un symbole impropre (idéologique en tant que symbole). Le mot « égalité » en effet n'est pas employé simplement pour désigner la suppression de certains privilèges, mais pour constater une harmonie soi-disant réalisée et pour justifier un état de fait. Les démocrates, en disant que tous les citoyens sont égaux devant la loi, ne veulent pas seulement dire que les privilèges de l'ancien régime sont abolis, mais en outre qu'après leur abolition les citoyens sont effectivement égaux et régis par une justice mathématique, éternelle et incorruptible. En ce sens, l'égalité est une simple idéologie démocratique, elle sert à justifier l'ordre et l'inégalité des libéraux.

L'égalité pourrait avoir un sens pur seulement s'il était possible de créer une société politique qui ne poserait aucune condition d'acquisition des droits subjectifs, s'il était possible d'instituer une société anarchique, donc une société sans droit, sans contrainte, sans autorité. Nous voyons de nouveau que l'inégalité est inhérente à la notion de l'ordre et du droit. Il ne peut y avoir d'égalité qu'en dehors de l'Etat et du droit, dans une société qui ne serait pas hiérarchisée, organisée, protégée par des sanctions. Un Etat communiste — j'emploie ce mot dans le sens le plus strict — un Etat dont les citoyens sont tous également riches — à supposer même qu'une telle organisation politique fût pratiquement réalisable — instituerait des autorités, des personnes ayant plus de droits que d'autres et renoncerait par là à l'égalité. Si cet Etat ne créait pas des autorités et des organes, il ne serait pas un Etat. Il s'agirait d'une confrérie angélique et anarchique comparable au paradis terrestre que promettent d'instaurer les marxistes dogmatiques après la conquête complète des droits du prolétariat et la période dictatoriale de transition.

* * *

Les théoriciens du droit naturel qui considèrent l'égalité des Etats comme un principe juridique se fondent indirectement sur la tradition thomiste. Ils sont généralement conservateurs, mais ne s'intéressent pas comme Aristote et saint Thomas à l'aspect pur et technique du problème.

Les fictions idéologiques de l'égalité, dont se servent les théoriciens modernes du droit naturel (comme toutes les autres « théories » idéologiques de la justice), profitent d'une erreur traditionnelle d'interprétation. En effet, les moralistes de l'école croyaient que les grands philosophes grecs ont donné des préceptes concrets, ont énoncé les normes d'une morale dogmatique et absolue, tandis qu'en réalité ils n'ont jamais proposé de pareils impératifs. La morale prétendue éternelle, raisonnable, des Grecs fut en principe consacrée par l'Eglise, et les hommes s'habituèrent depuis le moyen âge à reconnaître dans certaines prescriptions éthiques une nécessité absolue. C'est à l'autorité des Grecs et, principalement, à celle de l'Eglise que se référaient les théoriciens du droit naturel. Le monde était persuadé qu'ils possédaient les secrets de la sagesse et qu'ils pouvaient déterminer le devoir moral avec la même assurance et la même compétence qu'un docteur prescrit le médicament [28].

Déjà saint Thomas d'Aquin (qui ignore le pouvoir impérial) considère les différents princes, les différents chefs d'Etats comme égaux. Seulement, à l'égalité des Etats se superpose chez lui un autre principe, celui de la supériorité de l'Eglise et du Pontife romain [29]. Les théoriciens espagnols sont les principaux héritiers de cette tradition et c'est surtout à travers eux que la doctrine thomiste influença la théorie catholique moderne.

Pour cette théorie, la doctrine de l'égalité des Etats — basée sur la règle *pacta sunt servanda* et sur les autres normes du droit international général — possède une fonction analogue à celle de l'égalité arithmétique caractérisant la justice commutative. Elle importe surtout parce qu'elle sert à perpétuer l'inégalité établie par la doctrine de la supériorité du pouvoir pontifical. C'est ainsi que l'autorité des princes paraît être à plusieurs

[28] VITTORIA, par exemple, parle de certaines personnes qui ont la fonction, la compétence de conseiller, qui savent ce qui est juste et ce qui ne l'est point. Le vulgaire est obligé de les consulter pour réglementer son action. Leur décision doit faire loi pour lui. *De Indis*, Sect. I, p. 308 et ss. de l'édition originale *Relectiones Morales* Coloniae et Francofurti sumptibus Augusti Boetii 1696, reproduite dans *Classies of international law*, édit. par James Brown Scott.

[29] *De regimine principium* I, 14-15.

points de vue déléguée. L'Eglise catholique n'a pas encore entièrement renoncé à cette théorie, comme nous le verrons plus loin.

Toujours est-il que la plupart des théoriciens catholiques (comme les autres théoriciens du droit naturel) profitent de cette erreur traditionnelle sur laquelle se fonde l'opinion commune considérant l'égalité des Etats comme un « droit » subjectif absolu, inaliénable et objectivement démontré.

Cette erreur vient de l'incapacité de ces théoriciens — qui d'autre part ont rendu des services très importants à la science — à saisir le sens d'une description transcendantale. Pour Aristote et saint Thomas l'essentiel était la mécanique de la moralité; pour les théoriciens modernes du droit naturel l'appareil aristotélicien ne sert plus que comme cadre d'un contenu précis, matériel, et qui, quoique essentiellement historique — comme tout ce qui est contenu —, est artificiellement immobilisé et élevé à l'immortalité.

Les théoriciens laïques (éventuellement protestants) du droit naturel se sont servis d'une manière plus indirecte des enseignements de la scolastique. Ils ont confondu l'exigence formelle de l'égalité avec l'exigence d'une égalité concrète, ils ont considéré (en véritables précurseurs de la Révolution française) que l'égalité absolue serait réalisée après certaines réformes sociales. Les interprètes des philosophes grecs avaient persuadé tout le monde du caractère absolument juste de l'égalité et, par conséquent, de sa nécessité. Les théoriciens démocrates ont essayé de discréditer la fausse égalité des autres et de proclamer la leur.

Dans le domaine du droit des gens, les théoriciens, même laïques, du droit naturel ont généralement été conservateurs. L'égalité des Etats joue chez eux le même rôle que la souveraineté.

* * *

D'après ce qui précède, il est impossible de parler de l'égalité des Etats comme d'une institution du droit positif. Tous les théoriciens qui ont affirmé le caractère positif de l'égalité se sont voués à des considérations idéologiques, et ce n'est que dans la partie C, lorsque nous aurons l'occasion de discuter la fonction sociale de l'égalité en tant que forme de justice, qu'il conviendra d'en parler. Il suffira ici de remarquer que ces théoriciens profitent d'une autre erreur commune qui fut cultivée par la majorité

des juristes de tous les temps: ils attachent au devoir juridique un caractère moral que ce devoir ne possède pas en lui-même. Les « positivistes » croient que les Etats sont obligés de respecter l'égalité parce qu'elle a été posée par la coutume ou les traités. Mais pourquoi sont-ils obligés ? La seule réponse juridiquement correcte serait: parce que sans cela ils devront subir une sanction. Le juriste, en tant que juriste, ne peut pas condamner moralement une attitude quelconque de l'Etat. C'est pourquoi je crois que le « positivisme » en droit international a généralement marqué une régression et non un progrès de la théorie.

En droit interne, en droit étatique en général, le positivisme a un sens. C'est en principe la seule théorie qui traite le droit en sphère autonome et qui est en mesure de saisir sa signification technique, son fonctionnement, ses possibilités, ses limites. En « droit » international superétatique (parce qu'il n'existe pas un tel droit), les « positivistes » ont dû d'abord inventer une procédure créatrice des règles du droit international (parce qu'il n'existe en fait aucun organe superétatique). Comme les sanctions sont de l'ordre des faits, ils n'ont pas pu en inventer d'autres que celles qui existaient déjà; ils ont donc considéré que la guerre et les représailles sanctionnent le droit international superétatique. Le « droit superétatique », le devoir juridique international n'est donc garanti que par la guerre, que par la Puissance intéressée elle-même. Quand les « positivistes » disent que l'Etat X a violé la liberté des mers et que l'Etat Y a le droit de mener une guerre contre lui, que signifient toutes leurs affirmations si X gagne la guerre ? Et que signifie « l'Etat Y a le droit de faire la guerre ? » ou, plus encore, que signifie qu'un Etat n'ait pas le droit de faire la guerre, puisque la seule sanction contre une guerre illicite est la guerre, cette même guerre que veut entreprendre celui qui entreprend la guerre illicite ? Nous parlerons de ces problèmes plus spécialement dans la troisième partie de ce livre.

Les théoriciens du droit naturel qui confondent le problème moral et le problème juridique ne prétendent pas, comme le font les « positivistes », que l'Etat violant une règle sera puni. Et en cela encore ils s'approchent plus de la réalité que ceux qui déclarent se fonder exclusivement sur les faits.

* * *

L'égalité des Etats est incompatible selon beaucoup de juristes avec un traitement spécial des grandes Puissances. La distinction entre Etats à intérêts limités et non limités n'a pas pour eux de caractère juridique [30]. Le problème fut déjà posé devant les Conférences de La Haye. Les différents représentants exprimèrent des opinions différentes: il s'agissait de constituer une Cour de justice et une Cour des prises; le nombre des juges devait être, pour des raisons techniques, plus restreint que le nombre des Etats. Il fallait donc exclure certaines Puissances. Le point le plus discuté était le principe de cette exclusion. Comme le fait très justement remarquer Max Huber, les petites Puissances, qui firent appel au principe de l'égalité, ne justifièrent pas sa validité. Le point de départ de leur argumentation était que l'égalité des Etats est un fondement indiscutable du droit des gens [31]. Il est intéressant de constater que les grandes Puissances ne furent pas du même avis et proposèrent des solutions manifestement contraires à une égalité absolue.

Je crois que le problème formulé à La Haye (qui n'est qu'un aspect particulier d'un problème beaucoup plus compliqué) ne peut pas être discuté sur le plan juridique. Ce qui importe, ce ne sont pas les prétendues controverses juridiques des grandes et des petites Puissances, mais la signification sociale, la fonction de ces idéologies. Juridiquement, le problème est simple, puisqu'il n'existe ni une égalité des Etats au sens habituel, ni un droit international superétatique.

Présenter l'égalité des Etats comme un principe juridique est déjà un acte idéologique. On veut imposer une forme juridique à une argumentation exclusivement politique ou morale, parce que le droit paraît quelque chose de plus coercitif, de plus sûr, de plus élémentaire. On oublie cependant que le seul sens que possède l'obligation juridique résulte du fait qu'elle place le sujet devant une alternative: se conformer à l'ordre ou risquer de subir la sanction.

* * *

[30] Le représentant de la Belgique déclara devant la première Assemblée de la Société des Nations qu'une telle distinction n'est plus faisable (*Ire Assemblée Plén.*, p. 761). Cf. aussi l'opinion du représentant de Saint-Dominique à ce sujet. (*VIIme Assemblée Plén.*, p. 42-43.)

[31] *Die Gleichheit der Staaten* dans *Rechtswissenschaftliche Beiträge. Juristische Festgabe des Auslandes zu Josef Kohlers 60. Geburtstag.* Stuttgart 1909 p. 95.

C. L'ÉGALITÉ DES ETATS COMME FORME DE JUSTICE INTERNATIONALE.

Deux problèmes se posent à celui qui examine l'égalité des Etats en tant que forme de justice internationale. Il lui faut d'abord découvrir la fonction sociale des différentes argumentations se présentant le plus souvent sous une apparence juridique et expliquer leur sens réel, leur sens moral. Il pourra ensuite examiner l'égalité comme une forme de justice internationale issue de la reconnaissance et particulièrement sa signification dans le sein des sociétés internationales hétérogènes.

Le premier problème, le plus concret, le plus facile, est en dernière analyse réductible au second, et la signification ultime de sa solution ne devient compréhensible que par rapport à la solution du problème plus général et plus fondamental des liens existant entre l'égalité et la reconnaissance.

* *

Essayons d'éclaircir le sens réel de quelques argumentations soi-disant juridiques. Remarquons d'abord que les théoriciens du droit international qui se sont spécialement occupés du problème de l'égalité n'ont pas examiné sa signification purement juridique et n'ont, par conséquent, pas compris — même ceux parmi eux qui sont adversaires de l'égalité — la contradiction nécessaire entre tout ordre juridique et l'égalité. Plusieurs d'entre eux ont fait des remarques historiques très utiles, mais personne à ma connaissance ne s'est occupé de la question, ne fût-ce que de son aspect sociologique [32]. Ils n'ont pas envisagé l'égalité comme une forme de justice appartenant à

[32] L'ouvrage le plus complet, celui qui tient le plus compte des données historiques et qui fournit le plus de matériel est celui de Edwin DE WITT DICKINSON, *The equality of States in international law*, Cambridge Harward University Press, London, 1920. Comparer aussi du même point de vue Julius GŒBEL, *The equality of States, a Study in the History of law*, New-York Columbia University Press, 1923.

La meilleure étude théorique reste celle de Max HUBER (citée dans la note précédente). Pour le problème des grandes Puissances cf. G. STREIT, *Les grandes Puissances en droit international*, Revue de droit international et de législation comparée, deuxième série, I, p. 5 et ss. Dietrich SCHINDLER, dans sa *Contribution à l'étude des facteurs sociologiques et psychologiques du droit international* (Recueil des Cours de l'Académie de droit international de La Haye, 46, 1933, IV, p. 260-270), essaye d'expliquer sociologiquement la fonction d'une égalité juridique qui n'existe pas.

On trouvera chez Ludwig BITTNER, *Die Lehre von den völkerrechtlichen Vertragsur-*

un certain genre, remplissant une certaine fonction, délimitant et définissant un type particulier de relations internationales.

Les idéologues de la Révolution française voulaient étendre leurs théories sociales aux relations internationales. Les hommes politiques promirent la liberté et l'égalité aux peuples de l'Europe, après s'être persuadés de les avoir données en France aux individus. Le contenu des différentes déclarations, projets et discours est trop connu pour que j'aie besoin d'insister. Même les armées de la Révolution qui ont volé et appauvri l'Italie avaient conscience de remplir une mission libératrice. Cette idéologie avait tellement profondément pénétré dans la pensée politique de l'époque que, longtemps après, Stendhal parlait avec attendrissement de l'occupation de Milan, lui qui pourtant voyait généralement les choses sobrement, clairement et sans les colorer de magnificence.

Il faut rappeler en quelques mots le sens idéologique de l'égalité internationale chez les révolutionnaires français. L'égalité est pour eux une égalité entre peuples et non point un système de compromis politiques entre souverains. Elle résulte de l'égalité fondamentale de tous les hommes qui peuvent et doivent s'entendre au-dessus et malgré les Etats. L'ancienne tradition datant du moyen âge doit être abolie; là où jadis régnaient des ministres perfides ne jouissant que de la confiance du roi, il y a maintenant les purs serviteurs de la volonté du peuple. Telle était la manière de penser commune. Même Kant n'a pu échapper au mythe de la fraternité naturelle entre peuples envenimée par les intérêts dynastiques. Bien avant les marxistes, le philosophe essayait de démontrer, au moyen d'une analyse sociologique, que par la démocratisation, par le gouvernement libre du peuple, on arriverait à supprimer les guerres. C'est au nom de la paix,

kunden, Stuttgart, 1924, p. 198 et ss., quelques renseignements secondaires, mais intéressants.

D'autre part, presque tous les ouvrages généraux sur le droit international traitent de l'égalité. On relira avec intérêt BLUNTSCHLI, *Das moderne Völkerrecht*, p. 96 et ss., de la 3me édition; POLITIS, *Les nouvelles tendances du droit international*, Paris, 1927, p. 30-31; GIDEL, *Droits et Devoirs des Nations*, Recueil des Cours de l'Académie de La Haye, 1925, V, p. 593 et ss.; VERDROSS, *Règles générales du droit international de la paix*, Recueil des Cours de l'Académie de La Haye, 1929, V, p. 415 et ss.; KELSEN, *Théorie générale du droit international public*, Recueil des Cours de l'Académie de La Haye, 1932, IV, p. 190 et ss.

de la fraternisation, de l'égalité futures qu'en attendant les révolutionnaires français menaient les guerres libératrices. Ils ne combattaient pas le peuple ennemi dans son ensemble, mais l'appareil étatique, les rois et la noblesse qui avaient soumis les individus à leur joug.

La démocratisation interne mènera forcément à une démocratisation internationale, les peuples libres sauront vivre dans une harmonie naturelle analogue à l'harmonie étatique préstabilisée au moyen du contrat social.

Cette idéologie de l'égalité, d'origine révolutionnaire, ne cessa pas d'influencer divers mouvements politiques en Europe et fut en principe adoptée par l'Entente cordiale, surtout depuis les deux dernières années de la guerre de 1914-1918. Les pays démocratiques se battaient pour la liberté des petits peuples contre ces restes immoraux du moyen âge: l'Empire austro-hongrois et l'Empire allemand. L'idéologie de l'égalité fut adoptée — et elle l'est encore aujourd'hui plus que jamais — par les Etats-Unis. Le président Wilson et le président Fr. Roosevelt parlèrent souvent, et avec le même enthousiasme, de la civilisation que devait protéger l'Amérique (entendant par « civilisation » « le » progrès démocratique, tel qu'il fut adopté par le nouveau monde).

D'autre part, les différents socialismes, mais surtout le socialisme marxiste et particulièrement le communisme russe, se servirent de la même argumentation que les révolutionnaires français. Seulement pour eux la cause des guerres et du manque d'égalité n'étaient pas les rois et la noblesse, mais les bourgeois et le grand capitalisme [33].

Ces deux idéologies de l'égalité, l'idéologie démocratique et l'idéologie socialiste, pénètrent les Traités de paix et particulièrement le pacte de la Société des Nations. La politique de cette institution, surtout entre les années 1923-1939, fut évidemment influencée par ces doctrines. Déjà le choix du nom (Société des « Nations » et non point des « Etats ») le montre. L'apparence démocratique: l'Assemblée, une légère dose de socialisme: la représentation immédiate des organisations ouvrières au Bureau international du Travail sont compromises par la nécessité politique et par l'organisation essentiellement anti-démocratique du Conseil. Nous aurons l'occasion

[33] Nous nous occuperons spécialement, dans la deuxième partie de ce livre, de la théorie des guerres impérialistes.

de parler de cet être amphibie que fut la Société des Nations. Depuis 1923-1924 elle commença à perdre son caractère d'Alliance contre l'Allemagne, et ce sont d'autres buts qui passèrent au premier plan. C'est alors que l'édifice de la Société fut submergé par les idées pacifistes qui, pour la première fois, ne furent pas purement platoniques, puisque la Grande-Bretagne s'affaiblit militairement — et avec quelle fierté — surtout sous l'influence travailliste, et que la France perdit son prestige militaire et s'adonna aux grèves et à la semaine de 40 heures.

Le principe de l'égalité fut plusieurs fois invoqué par différents membres de la Société des Nations. Comme les argumentations de ce genre ne nous intéressent pas du point de vue de leur contenu théorique et purement juridique, nous essayerons de comprendre leur signification sociale. Même si la Société des Nations a complètement échoué, les idéologies auxquelles firent appel ses membres peuvent intéresser le sociologue et l'historien, parce qu'elles servent à illustrer les conceptions éthico-politiques d'une certaine époque, ou du moins quelques prétextes idéologiques de l'action internationale [34].

Comme jadis à La Haye, les grandes et les petites Puissance discutèrent de la participation égale de tous les Etats aux institutions internationales. La composition du Conseil [35], de la Cour de justice, de diverses Commissions

[34] Le Dr Walter SCHIFFER, qui prépare un répertoire des questions juridiques soulevées au sein de la Société des Nations, a eu l'amabilité de me communiquer un grand nombre de citations susceptibles d'intéresser le théoricien de l'égalité. Je n'en donne ici que quelques-unes des plus importantes, étant obligé de renoncer à un examen détaillé.

[35] Cf. par exemple: *Ire Assemblée plén.*, p. 169, 429; *IIme Assemblée plén.*, p. 277; *IIme Assemblée Comm.*, I, p. 116; *IIIme Assemblée Comm.*, I, p. 37; *IIIme Assemblée plén.*, I, p. 225, 334-335; *Journ. off.*, 1926, p. 887, 890, 1004; *VIIme Assemblée plén.*, p. 42, 48-49.

Cf. surtout le discours de MOTTA devant la VIIme Assemblée plénière (p. 32): le représentant de la Suisse estime qu'« on pourrait discuter la question de savoir s'il est bien que le Pacte prévoit, pour les grandes Puissances, des sièges permanents donnés de droit », car en effet « les raisons pour et les raisons contre les sièges permanents des grandes Puissances se tiennent à peu près en balance ». MOTTA ajoute: « Je ne suis pas assez dénué du sentiment des réalités politiques pour ne pas donner tout le poids qu'elles doivent avoir aux raisons qui militent en faveur des sièges permanents; mais il semble bien que cette idée ne réponde pas tout à fait à l'idée démocratique telle que nous la concevons et à l'idée de l'égalité entre les peuples ». Après cette constatation

imposait un choix et par conséquent une élimination. D'après le rapport présenté par Albert de Lapradelle au nom du Comité consultatif des juristes, l'égalité des Etats n'implique pas une participation égale à la Cour. L'égalité des Etats consiste principalement en la non-immixtion et en la souveraineté. L'attribution d'un siège aux grandes Puissances en tant que telles est pourtant contraire à l'égalité. « Dès lors il était nécessaire de trouver une combinaison qui permit aux grandes Puissances d'obtenir presque certainement, de la libre adhésion des autres, le juge que leur méritait la puissance de leur action civilisatrice et de leur progrès juridique » [36]. On ne peut être moins équivoque: les juges doivent être élus simultanément par le Conseil et l'Assemblée pour que l'égalité apparente (qu'on qualifie de juridique) soit maintenue. Tel ne fut pourtant pas l'avis du représentant de l'Argentine, qui proposa l'élection des juges par l'Assemblée et qui, pour atténuer ce que sa proposition avait d'excessivement démocratique, affirma que les grandes Puissances seraient élues en tout cas [37].

Il est intéressant de constater que même des petites Puissances parlèrent de la différence entre Etats à intérêts limités et non limités. Sans insister

théorique MOTTA revient à la politique: « quoi qu'il en soit de cette question, je me garderai bien d'en discuter aujourd'hui... Il est clair que si l'on donne aux grandes Puissances des sièges permanents et si l'Allemagne est indiscutablement une grande Puissance, elle ne pourrait, elle ne peut entrer dans la Société des Nations qu'à condition d'obtenir également un siège permanent au sein du Conseil ».

[36] *Ire Assemblée Comm.*, I, p. 427.

[37] *Ire Assemblée plén.*, p. 91. Contrairement à l'Argentine, un grand nombre de petites Puissances déclarèrent que le mode d'élection des juges adopté est parfaitement compatible avec l'égalité. Cf. par exemple: *Ire Assemblée plén.*, p. 443, 454, 490. Plusieurs Etats sud-américains déclarèrent en outre que l'arbitrage obligatoire garantit l'égalité des Etats en leur imposant une loi commune. Il constituerait une base fondamentale de la politique des démocraties américaines. Cf. par exemple: *IIme Assemblée plén.*, p. 817, *VIIme Assemblée plén.*, p. 50, *IIIme Assemblée Comm.*, I, p. 37, *Vme Assemblée plén.*, p. 79, *Ire Assemblée plén.*, p. 480, *Session extraordinaire de l'Assemblée en mars* 1926, p. 19.

Le comte APPONYI fit remarquer, avec beaucoup de raison, le caractère dangereux de l'adhésion sous réserves à l'arbitrage obligatoire, tel qu'il était institué par l'article 36 du statut de la Cour. Il insista particulièrement sur les conséquences que pourrait avoir pour la Hongrie le fait que certains Etats adhéreraient à la clause de l'article 36 seulement sous réserve que la Cour ne s'occuperait pas de différends issus de l'application de traités conclus avant sa constitution. *Journal. off.*, 1928, p. 419-420 et surtout *IXme Assemblée plén.*, p. 174 et ss.

sur le sens de cette distinction, sans déterminer son caractère juridique, ils l'adoptent comme évidente [38].

Les représentants de l'Italie ont d'autre part toujours professé qu'il existait une différence essentielle entre grandes et petites Puissances. Scialoja déclarait devant l'Assemblée que si tous les Etats étaient égaux en tant que personnalités juridiques, il n'était pas contraire à cette égalité qu'ils abandonnassent les fonctions principales aux grandes Puissances; celles-ci, en effet, si elles ont des privilèges, ont de lourdes responsabilités et des charges spéciales [39]. Callavresi prétendait que les succès de la Société des Nations étaient dus à la conscience qu'elle avait des réalités politiques et à la distinction entre grandes et petites Puissances qu'elle avait admise. Le représentant italien concluait que les sous-secrétaires généraux devaient être ressortissants des grandes Puissances pour des raisons techniques, politiques et juridiques [40].

La France, tout en espérant que la distinction entre grandes et petites Puissances disparaîtrait un jour, admettait implicitement la distinction [41]. La Grande-Bretagne emploie souvent dans son langage diplomatique l'expression « Etats à intérêts mondiaux » [42].

Le Secrétariat de la Société des Nations admettait lui-même la distinction dans un de ses rapports: « Il est à remarquer que le principe même des groupes d'échange exige une certaine localisation des intérêts, sauf dans le cas du groupe des grandes Puissances plus haut prévu. D'un autre côté, il faut reconnaître que les grandes Puissances étant des Puissances « à intérêts généraux » ne sauraient se désintéresser de la plupart des situations locales qui, d'après le système plus haut défini, feraient l'objet des groupes d'échange régionaux. Il faut, cependant, remarquer que l'ensemble du système prévu permet aux grandes Puissances de suivre de près ces situations locales, puisque, étant au Conseil de la Société des Nations, elles reçoivent des rapports périodiques des Comités d'échanges régionaux. Cette organisation semble avoir plus d'avantages encore que celle qui consisterait à faire siéger des représentants des grandes Puissances aux Comités régionaux eux-mêmes » [43]. Ce rapport peut se passer de commentaire.

A ces déclarations sur l'égalité des Etats ajoutons celle de Vénizélos: « Comme représentant d'un petit Etat, j'éprouve une satisfaction particulière pour la façon équitable dont ont été traitées à La Haye les Puissances à intérêts limités. Rien ne peut rehausser davantage le prestige et la force de la Société des Nations que la conviction que les intérêts des petits Etats sont traités avec équité par les grandes Puissances » [44].

Nous voyons donc que l'égalité des Etats, quoique unanimement reconnue comme un principe particulièrement valable au sein de la Société des Nations, était considérée comme compatible avec la distinction entre grandes et petites Puissances et avec le droit des grandes de s'intéresser généralement à toutes les affaires internationales, même à celles qui ne les concernent pas directement.

La fonction politique de la doctrine égalitaire est trop facilement compréhensible, surtout après les exemples précités, pour que j'aie besoin de l'analyser spécialement.

Si l'idéologie de l'égalité fut invoquée comme un principe positif contenu dans les Traités de Paix, elle le fut aussi comme exigence abstraite d'une justice dont les vainqueurs de 1918 n'auraient pas tenu compte. Un grand

[38] Le représentant de la Pologne expliqua même que la situation privilégiée constituant une dérogation au principe général de l'égalité de tous les Etats, ce privilège dont jouissent les grandes Puissances, ne se justifie que par les charges plus grandes qui leur sont imposées. *IV*me *Assemblée Comm.*, I, p. 52. Quelques années plus tard la Pologne fit remarquer: « Dans le Comité qui travaille au Statut de la Banque des Règlements internationaux les nations dites « nations aux intérêts limités » ne sont pas représentées et on ne sait même pas si elles auront la chance d'obtenir des sièges dans le futur Conseil d'administration ». Ce qui de l'avis du Gouvernement polonais justifierait leurs craintes. (*X*me *Assemblée Comm.*, II, p. 63.)

[39] *II*me *Assemblée plén.*, p. 98.

[40] *XIII*me *Assemblée Comm.*, IV, p. 59. Cf. aussi *XI*me *Assemblée Comm.*, IV, p. 96. Il faut d'autre part signaler que TITTONI avait proclamé quelques années auparavant l'égalité économique comme condition de l'égalité politique et juridique. (*Procès-verbal de la X*me *Session du Conseil*, p. 216). Sur le plan économique l'Italie se sentait faible et se réclamait de l'égalité.

[41] *XIII*me *Assemblée Comm.*, IV, p. 65. Il est intéressant de voir ce qu'en pensait HAMBRO, *loc. cit.*, p. 66.

[42] Cf. par exemple: *Observations du Gouvernement de Sa Majesté en Grande-Bretagne sur le programme de travail du Comité d'arbitrage et de sécurité de la Commission préparatoire de la Conférence du Désarmement*, dans *Journ. off.*, 1928, p. 696 et ss.

[43] *Rapport du Secrétariat soumis à la Commission temporaire mixte pour la réduction des armements à sa Session de juin 1923*, dans *Jour. off.*, 1923, p. 1035.

[44] *X*me *Assemblée plén.*, p. 65.

nombre de théoriciens allemands essayèrent en effet de prouver l'illégalité du Traité de Versailles. Parmi d'autres défauts ils lui reprochèrent le manque d'égalité. Les Points du Président Wilson, énoncés le 8 janvier 1918 (dont la violation par les Puissances alliées et associées annihile selon Verdross [45] le Traité de Versailles), sont manifestement influencés par l'idéologie de l'égalité. Le premier Point, mais surtout le 2me, le 3me, le 4me, le 5me et le 14me sont l'expression directe de ce principe.

Sous une apparence juridique les partisans comme les adversaires de l'égalité font valoir des jugements purement politiques. C'est ainsi par exemple que, du point de vue du droit positif, il n'y avait rien à dire pour ou contre les sous-secrétaires généraux ressortissants de petites Puissances. Il s'agissait de prendre une décision strictement politique. Des arguments d'ordre technique ou d'ordre moral avaient seuls de l'importance. Les différents pays préférèrent pourtant justifier leurs intérêts par une démonstration juridique, qui n'avait aucune valeur et aucune signification pour leurs adversaires, mais qui avait l'avantage de placer l'Etat intéressé sous la protection d'un ordre de normes considéré par la plupart des individus comme sacré. De même en ce qui concerne le Traité de Versailles (que les théoriciens allemands estiment entaché d'immoralité) il n'y a juridiquement rien à dire ni pour lui, ni contre lui. L'Allemagne pouvait le « violer » sous n'importe quel prétexte puisqu'elle est, de son propre point de vue, le seul juge et le seul législateur international. Du point de vue de la Grande-Bretagne, cette violation pourrait être considérée comme un crime international qui justifie la guerre contre l'Allemagne. Les deux attitudes sont juridiquement — du point de vue du droit des gens de chacune des Puissances intéressées — irréprochables. Elles ne le sont peut-être pas moralement. L'immoralité d'un traité peut cependant justifier sa violation, mais ne peut la justifier que moralement et en aucun cas juridiquement [46].

* * *

[45] *Völkerrecht*, Berlin, 1937, p. 15 et ss.

[46] SÉFÉRIADÈS, *Aperçus sur la coutume juridique internationale et notamment sur son fondement*, Revue générale de droit international public, 43, 1936, p. 144 et ss., déclare aussi que certains traités (par exemple d'échange de populations) sont immoraux et, par conséquent, non valables juridiquement.

Essayons maintenant de comprendre la véritable fonction de l'égalité des Etats. Considérons toutes les argumentations « juridiques » comme des justifications sociales, et cherchons à nous les représenter dans le sein d'une société internationale donnée. La forme sociale de l'égalité des Etats est nécessaire à toute société d'Etats hétérogènes. Outre cette fonction fondamentale, l'égalité peut avoir une signification idéologique secondaire et occasionnelle.

La société internationale hétérogène institue une procédure particulière pour la solution des conflits entre Etats. Elle est elle-même constituée par cette procédure qu'elle institue, comme un jeu que la règle détermine en le consacrant. Dans le sein de la société internationale hétérogène vivent des formes opposées, mais c'est de la cohabitation harmonieuse de principes contraires que toute société se nourrit. De ce point de vue, chaque type de société est caractérisé par un certain type de contradiction, de conflit, et dure aussi longtemps que dure l'opposition dans son sein, tout comme une partie d'échecs n'existe que pour autant qu'elle est disputée et sera abolie par la victoire. L'égalité des Etats exprime la règle de procédure instituée par les sociétés hétérogènes. Voici comment: L'égalité des Etats (qui signifie légalité) ressemble d'abord à la justice commutative et à l'égalité arithmétique du système aristotélicien. Elle a un caractère fonctionnel et ne sert qu'à perpétuer, qu'à conserver une inégalité instituée par un autre principe. Elle sert à sauvegarder l'inégalité internationale, à conserver la prépondérance des grandes Puissances (qui ayant reçu davantage, possédant plus aujourd'hui, conserveront leur richesse et leur prépondérance à l'avenir). L'équivalence fondamentale des divers Etats signifie la soumission à un ordre, comme l'égalité des sujets dans le domaine interne signifie la légalité de leur comportement et leur fidélité à leur « état », à leur classe, aux fonctions sociales qui leur sont confiées. Toutes les sociétés internationales sont nécessairement conditionnées par une forme égalitaire de justice. L'égalité commutative des Etats membres d'une société internationale est une forme conservatrice indispensable à l'ordre international, comme sa forme correspondante l'est à l'ordre interne. Par le mot « égalité » les êtres sociaux agissant internationalement expriment la nécessité de la reconnaissance réciproque des Etats.

C'est pourquoi il serait ridicule de considérer l'égalité des Etats unique-

ment comme un mensonge, comme un prétexte. L'égalité des Etats est une forme conservatrice de justice internationale indispensable à toute société d'Etats. Voilà sa première et sa principale fonction. Accidentellement elle peut servir à justifier un intérêt particulier de l'Etat, même si cet intérêt n'est pas protégé par les formes communément valables, même s'il ne s'agit que d'un intérêt illégitime. L'égalité est une forme de justice fondamentale, et, malgré tout, en tant que forme, elle est unanimement reconnue. C'est pourquoi on cherche souvent à justifier par elle des actions internationales qu'elle ne réglemente pas et qui lui sont indifférentes, ou même des actions qu'elle interdit et qui lui sont contraires [47].

Essayons maintenant, pour comprendre la fonction sociale de l'égalité des Etats, d'examiner l'ordre positif qu'elle sert à conserver.

a) La distinction entre grandes et petites Puissances, entre Etats à intérêts généraux et à intérêts limités, est généralement admise par la pratique internationale. Elle est restreinte par une autre règle, elle aussi observée le plus souvent, qui institue le principe de l'auto-détermination de l'Etat: un Etat souverain ne peut être obligé que par les engagements qu'il a lui-même contractés. Seulement, la Grande-Bretagne ou la Russie peuvent s'intéresser à n'importe quel problème et exprimer leur opinion à propos de tout différend international, tandis que la Suisse ou la Bulgarie n'ont voix que s'il s'agit de leurs intérêts immédiats [48]. Il va de soi que nous n'examinons pas ici l'aspect juridique du problème. Je prétends uniquement qu'il existe des formes de justice généralement admises correspondant aux deux principes énoncés. Tous les grands systèmes européens furent établis par des Conférences dans lesquelles les petites Puissances ne jouèrent qu'un rôle secondaire ou ne furent même pas représentées. Le Congrès de Vienne, les différentes réunions de la pentarchie, le Congrès de Berlin, les négociations de paix en 1918-1919 décidèrent du sort de l'Europe sans même le consentement de tous les Etats européens. En 1856, la Turquie fut admise dans le Concert européen sans qu'on demanda l'avis de la Suède ou de la Grèce. Lord Robert Cecil déclarait, dans un discours prononcé devant la Société des Nations, que les grandes Puissances éveillèrent à l'existence internationale les Etats sud-américains en les reconnaissant [49]. Tous ces exemples ne montrent pas seulement qu'en fait les grandes Puissances décident seules (ce qui ne serait d'ailleurs que partiellement vrai), mais qu'il existe une forme de justice internationale leur permettant de s'intéresser à tous les problèmes internationaux.

[47] Dans les deux cas il s'agit de justifications idéologiques établissant des liens faux entre la forme invoquée et l'action justifiée. Cf. la partie I du chap. I, p. 26 et ss.

[48] Le Pacte de la Société des Nations, dans ses stipulations concernant la composition du Conseil, a tenu compte de ces deux règles, malgré l'idéologie démocratique qui l'inspira. En effet, d'une part certaines Puissances font toujours partie du Conseil, et, d'autre part, chaque Etat immédiatement intéressé, même s'il n'est pas membre permanent ou temporaire du Conseil, est invité à prendre part aux délibérations. (Les membres temporaires servent à voiler une inégalité évidente et à rétablir l'équilibre démocratique de l'Institution.)

b) A cette dernière forme s'en oppose une autre, également positive, également admise, quoique contraire à la précédente: la souveraineté de tous les Etats, même des petites Puissances. (L'indépendance et la souveraineté des petites Puissances est d'ailleurs en premier lieu garantie par l'antagonisme des grandes et par la complexité de l'équilibre international. Celui-ci pouvant être menacé par la disparition d'un Etat même secondaire, les grands Etats doivent s'intéresser au sort des petits.)

c) L'opposition entre la souveraineté des petites Puissances et les prérogatives des grandes est particulièrement forte dans le sein d'une société internationale hétérogène. La souveraineté n'y étant pas fondée sur la légitimité, l'équilibre matériel des forces jouant un rôle considérable, la menace étant continuelle, les grandes Puissances oscillent entre la reconnaissance de l'égalité des Etats, pour pouvoir s'assurer la collaboration des petites Puissances, et la conquête, pour augmenter par tous les moyens la force nécessaire à la lutte finale [50].

d) Les petites Puissances, elles aussi, se servent de l'argument populaire de l'égalité et de l'argument vénérable de la souveraineté pour protéger leur indépendance contre les exigences des grands Etats. Elles profitent naturellement des divergences entre grands et les cultivent.

e) L'égalité marque entre Puissances du même ordre une certaine détente, elle atténue leur rivalité et établit un équilibre qui, quoique

[49] *Ire Assemblée plén.*, p. 645.

[50] Cf. la partie II du chapitre suivant (Digression sur l'équilibre des Puissances).

souvent provisoire, sert à la conservation du *statu quo*. Elle s'apparente ainsi à la reconnaissance et aux différentes formes de justice qui la consacrent.

f) L'égalité des Etats se fonde en partie sur l'entente par en haut, sur cette entente des différents gouvernants « contre les sujets » dont il a été question dans la partie I du présent chapitre. Tous les maîtres se confèrent mutuellement un minimum de dignité (une égalité formelle en tant qu'ils sont tous des chefs) et reconnaissent le prestige de tout Etat, de toute autorité.

g) L'égalité des Etats est une forme populaire, surtout en Occident, parce que les théoriciens ont imprégné depuis des siècles à la conscience des individus la conviction que la justice est absolue, nécessaire et objectivement calculable. Nous avons déjà vu en quel sens elle est absolue et en quel sens elle ne l'est pas. La justice est pourtant, aux yeux du peuple, une condition essentielle du droit positif et une qualité immanente de l'Etat. On confond souvent la nécessité d'une justice quelconque, d'un ordre stable quelconque, avec la nécessité d'une justice concrète, d'un ordre étatique donné. Cet ordre se prolonge dans le domaine international et ses notions se projettent sur les relations interétatiques. La croyance commune à une fiction fait que quelque chose d'irréel en soi (tel qu'un mythe, telle qu'une forme, telle qu'une idéologie) peut avoir des conséquences réelles.

* * *

Il faut donc nettement distinguer entre deux formes égalitaires de justice internationale: la première, l'idéologie démocratique de l'égalité des Etats, n'est que la projection sur le plan international d'une certaine conception politique et morale; la deuxième, l'égalité en tant que forme conservatrice du *statu quo*, est nécessaire à toute société entre Etats.

L'idéologie démocratique de l'égalité des Etats n'a joué qu'un rôle secondaire (comme nous le verrons plus loin) pendant tout le XIX^e^ siècle, bien que l'importance de la forme de justice correspondante dans le domaine interne augmentait continuellement. Pendant toute cette époque, la politique extérieure fut généralement menée par peu de personnes suivant la

tradition de l'ancien régime. Les masses et les parlements ne participaient qu'indirectement à la société internationale et la diplomatie secrète restait, malgré tout, la méthode principale, la voie normale de toutes les négociations entre Etats.

Les idées socialistes et démocratiques qui commencèrent depuis les dernières années du siècle à pénétrer plus profondément dans la conscience du peuple, nécessitèrent, après la guerre de 1914-1918, un changement radical, en apparence du moins, des habitudes diplomatiques. La nouvelle forme inventée échoua cependant et en 1940 nous sommes, en un certain sens, revenus aux anciennes méthodes trop imprudemment abandonnées il y a vingt ans. Du reste, il faut bien l'avouer, ce qui entre les années 1919 et 1939 avait changé sur le plan de la politique extérieure ce n'était que la forme, que le style, mais ce petit changement suffisait pour altérer la signification profonde et les possibilités de l'action internationale.

* * *

Entre les formes occasionnelles d'égalité internationale — dont l'idéologie démocratique est le principal exemple — et la forme nécessaire à toute société entre Etats, seul le nom est en réalité commun. Mais à lui seul il suffit pour leur donner une signification sociale, idéologique, sur plusieurs points identique. Les formes occasionnelles d'égalité ne font généralement que confirmer l'ordre de l'égalité conservatrice par une justification envers des formes plus populaires. Elles apparaissent comme l'exigence d'une égalité qui, bien qu'absolue, serait réalisable en ce monde, et attirent, pendant une certaine période, les hommes vers la mesure de l'égalité conservatrice.

L'égalité démocratique a voulu se substituer à cette mesure et la réaliser absolument. Elle a ignoré la fonction toute relative et modératrice de l'égalité, qui est une condition nécessaire de la société internationale, et s'est affirmée comme la seule égalité possible, comme l'égalité absolue.

* * *

Nous avons vu que l'égalité est absolue uniquement comme une technique conservatrice, et non point comme un principe dogmatique. Son

sens juridique est nul et sa signification en tant que forme de justice internationale n'est absolue que pour autant qu'elle participe à son origine technique.

Sur le plan international elle garantit d'une part le *statu quo*, donc une certaine stabilité, et d'autre part l'indépendance des Etats, donc le morcellement du pouvoir.

* *

Les sociétés internationales homogènes sont régies par un principe de légitimité, par un principe de justice distributive reconnu. L'égalité des Etats, qui est arithmétique dans le sens aristotélicien et qui sert à conserver la distribution originelle, a donc la fonction de soumettre à un ordre moralement supérieur la multitude des Etats égaux. En revanche, les membres des sociétés hétérogènes ne reconnaissent pas un principe commun de justice distributive. Au sein d'une société internationale hétérogène, la distribution du pouvoir est provisoire, elle est un état de fait et ne résulte pas de l'acceptation d'une norme éthique. L'égalité des Etats y est donc le seul principe de justice valable: elle s'identifie avec la reconnaissance provisoire, elle est la forme de justice qui consacre cette reconnaissance moralement et qui garantit la socialité des relations internationales.

CHAPITRE VIII

LES FORMES CONSERVATRICES DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE HOMOGÈNE

I. La société internationale homogène.
- A. La légitimité comme élément constitutif de la société internationale homogène.
- B. Les conséquences de la légitimité.
- C. La tradition.

II. Digression sur l'équilibre des Puissances.
- A. Théorie de l'équilibre des forces sociales.
- B. La légitimité et l'équilibre.
- C. L'équilibre européen.

I. La société internationale homogène.

A. La légitimité comme élément constitutif de la société internationale homogène.

L'Etat stable est un tout homogène, strictement ordonné, capable de poursuivre perpétuellement le même but, parce que ceux qui ont en lui la possibilité de vouloir l'ont pendant longtemps. Ils se distinguent nettement des autres et leur « volonté perpétuelle » constitue un élément sûr, prévisible, sur lequel on peut construire un système international relativement défini, limité, homogène.

Nous considérons d'habitude les rapports internationaux comme des rapports entre des entités, des blocs, des Etats. Mais il se peut que les Etats ne soient pas aussi solides, aussi fermement resserrés en monades que nous le pensons. Un Etat ne possède pas du seul fait qu'il est un Etat la capacité de vouloir d'une manière conséquente. Les personnes qui ont aujourd'hui le pouvoir peuvent ne pas l'avoir demain et les engagements qu'elles prirent ou la politique pour laquelle elles optèrent peuvent être abandonnés d'un moment à l'autre. Un Etat stable est précisément un Etat qui ne change pas souvent de politique, qui ne change pas de régime. Si son gouvernement tombe, ce n'est pas son système, son ordre, sa morale qui seront abolis, et les successeurs n'en changeront pas les principes fondamentaux. Un Etat stable est régi par une morale tant publique que privée communément reconnue par ses sujets. Les citoyens des Etats du moyen âge se disputaient souvent le pouvoir, mais ne discutaient pas les institutions. Les hommes — même les rois — pouvaient être indignes, mais les formes sociales et le régime étaient inattaquables. Le système de la morale chrétienne (l'ordre de l'Eglise et l'ordre aristocratique), le *corpus christianum* avaient une valeur absolue. Pie X ne disait-il pas, il y a encore moins d'un demi-siècle, qu'« il est conforme à l'ordre établi par Dieu qu'il y ait dans la société humaine des princes et des sujets, des patrons et des prolétaires, des riches et des pauvres » ? [1] Saint Thomas d'Aquin n'insistait-il pas sur la fonction de la richesse, sur l'institution de la richesse ? N'enseignait-il pas qu'il fallait respecter les riches à cause de la position privilégiée qu'ils occupent dans l'ordre social, dans ce système ordonné selon la justice distributive ? [2]. La tendance généralement conservatrice de l'Eglise catholique, fidèle malgré tout à la tradition thomiste, ne s'explique que si l'on tient compte de cet ordre tellement calme, tellement symétrique du moyen âge. La vie politique, les violences, les intrigues, les changements n'étaient pas empêchés par le « principe d'autorité », mais toutes les passions

[1] On trouve un bref résumé du rôle politique joué par l'Eglise catholique au début du XX^e siècle dans *La crise européenne et la grande guerre (1904-1918)* par Pierre Renouvin (vol. XIX de la série Peuples et Civilisations. Histoire générale publiée sous la direction de Louis Halphen et Philippe Sagnac, Alcan, Paris, 1934), p. 50 et ss.

[2] Cf. la partie II A du chapitre VII, p. 284.

se limitaient dans un cadre rigide et tous les gestes convergeaient vers l'accomplissement d'un rituel [3].

Au moyen âge, le changement des détenteurs du pouvoir pouvait avoir comme effet un revirement politique d'importance secondaire, mais certaines attitudes se trouvaient exclues d'avance, pouvaient en tout cas être considérées comme impossibles.

La Grèce du IV^e siècle était composée d'Etats traversant tous — même Sparte ne faisait pas exception — une crise politique et sociale qui avait aboli la stabilité des Etats de la période classique. Dans la même Cité il n'y a pas seulement de simples concurrents politiques, il n'y a plus Aristide et Thémistocle qui s'affrontent, il y a de véritables ennemis, il y a Isocrate et Démosthène qui discutent des fondements du régime. On ne se dispute plus le droit d'être le premier stratège, on juge du destin de la Cité et de ses institutions. Du temps des guerres médiques, tous, sauf quelques traîtres communément méprisés, défendaient le même régime, les mêmes dieux. Au IV^e siècle, le parti de Philippe préparait la chute d'Athènes. Ce qu'avait voulu l'Etat athénien qui avait accepté la lutte contre la Macédoine, l'Etat athénien nouveau, issu de la défaite, ne pouvait plus le vouloir. En réalité l'Etat athénien était à cette époque incapable de vouloir quoi que ce fût d'une manière conséquente. Aucun parti n'était assez fort pour rester au pouvoir pendant longtemps, et le pouvoir lui-même obligeait continuellement à des compromis.

L'Etat stable peut faire une politique conséquente et poursuivre un but constant. Il devient stable justement par la poursuite de ce but et se consolide en coordonnant les actions diverses et en subordonnant les individus épars à une raison étatique.

* * *

Lorsque nous disons d'un Etat, d'un gouvernement, d'une autorité qu'ils sont légitimes, nous portons un jugement qui est avant tout d'ordre éthique. Nous constatons la conformité d'un certain état de fait avec un ordre, une norme, une morale. C'est le sens commun de l'adjectif « légitime ».

[3] J. Huizinga, dans *Le Déclin du Moyen Age* (trad. franç. par J. Bastin, Payot, Paris, 1932), nous donne de cette époque une image qui, quoique fragmentaire, peut aider à comprendre la stabilité et l'homogénéité profonde de la société médiévale.

Saint Thomas enseigne que nous devons obéissance aux gouvernants, mais que l'Etat, pour pouvoir nous engager moralement à suivre ses commandements, doit être représenté par une « autorité juste ». Le juge a le droit de nous condamner, mais il doit observer les règles de la justice, être investi du pouvoir de juger d'une manière légitime et procéder avec prudence. Sans cela son jugement est moralement nul [4]. Le droit positif de tous les Etats institue aussi des organes légaux à qui il confère certaines compétences. Une décision d'un organe étatique est légale, c'est-à-dire appartient au droit positif, dans la mesure où elle est prise dans le cadre prescrit par la norme qui confère le pouvoir à l'organe. La légitimité transcende pourtant la légalité: le droit positif peut avoir n'importe quel contenu (plus exactement le juriste considère n'importe quel contenu du droit positif comme valable, pourvu que la norme qui l'exprime soit efficace); le droit positif n'est pas du seul fait de son efficacité légitime, juste. Nous pouvons imaginer des décisions légales illégitimes, c'est-à-dire des décisions qui, quoique conformes au droit positif, sont contraires à un système moral donné, sont donc injustes du point de vue de ce système. Un droit est légal (et les autorités qu'il institue sont légales) du seul fait qu'il est un droit; un droit est juste (et les autorités qu'il institue sont légitimes) seulement s'il est conforme aux prescriptions que contient en matière de droit une morale donnée. Il est vrai que l'on considère d'habitude le droit positif comme étant *ipso facto* conforme à « la » morale, soit qu'on le suppose fondé sur un principe caché, transcendant, soit parce que, par excès de « positivisme » ou par manque d'imagination, on sanctifie l'Etat et son droit. C'est surtout à cette sanctification laïque que se sont voués les théoriciens du droit international [5].

[4] « ... iudicium intantum est licitum inquantum est iustitiae actus. Sicut autem ex praedictis patet, ad hoc quod iudicium sit actus iustitiae tria requiruntur: primo quidem, ut procedat ex inclinatione iustitiae; secundo, quod procedat ex auctoritate praesidentis; tertio, quod proferatur secundum rectam rationem prudentiae. Quodcumque autem horum defuerit, est iudicium vitiosum et illicitum. » (*Summa Theol.* IIa IIae, qu. 60 art. 2. Cf. aussi, spécialement sur le *iudicium usurpatum*, l'art. 6.) En général les actes de l'Etat peuvent, selon SAINT THOMAS, être justes ou injustes. Ainsi la guerre est permise, et même obligatoire, à trois conditions qui correspondent à celles du jugement licite (*Summa Theol.* IIa IIae, qu. 40 art. 1).

[5] Nous examinerons, dans la deuxième partie de ce livre, cette fonction idéologique des « théories » modernes.

Tous les grands systèmes moraux contiennent des normes prescrivant le devoir de l'Etat et de ses organes. La morale chrétienne aussi (telle qu'elle fut développée par les Pères et interprétée par l'Eglise) contient un grand nombre de normes de cet ordre. Du point de vue où nous nous plaçons, il importe peu de distinguer, comme le fait la tradition, les normes valant simplement parce qu'elles sont connaissables au moyen de la « lumière naturelle », et les normes révélées valant parce que leur contenu dérive du but spirituel suprême imposé par Dieu [6]. En effet, ces deux groupes de normes valent simultanément dans le système de la morale chrétienne et sont également obligatoires: l'Etat est donc d'une part obligé de conformer ses prescriptions aux normes connaissables par ce que la tradition appelle « lumière naturelle », et d'autre part de collaborer à la réalisation du but spirituel suprême. Même si la compétence de l'Eglise en tant qu'autorité, en tant qu'institution politique, est nulle en ce qui concerne le premier groupe de règles [7], cela ne veut pas dire que la morale chrétienne n'oblige pas l'Etat à suivre les normes connaissables par la « raison naturelle », car, en dernier lieu, même cette raison ne vaut que parce qu'elle a été donnée par Dieu. De ce point de vue, la « révélation » de la raison naturelle et la révélation proprement dite, comme la capacité d'appréhender la lumière naturelle (c'est-à-dire la capacité de raisonnement) et la capacité d'appréhender la vérité éternelle (c'est-à-dire la foi) se trouvent situées sur le même plan [8].

[6] On peut consulter pour plus de détails l'excellente étude dogmatique de Charles JOURNET, *La juridiction de l'Eglise sur la Cité*, chez Desclée de Brouwer et C^ie^, Paris, surtout les p. 54 et ss., 57 et ss.

[7] L'autorité étatique est, selon la célèbre Encyclique *Immortale Dei*, « *in suo genere maxima* ». LÉON XIII tranche ainsi un problème fort discuté depuis le moyen âge. (Il laisse cependant ouverte, comme nous verrons plus loin, une question d'extrême importance.) SAINT THOMAS subordonnait toute autorité légitime, même celle du prince, à l'autorité papale. (Cf. surtout *De regimine principium*, I, 15.) Avec l'enseignement thomiste s'accorde la théorie de la société internationale de VITTORIA. Selon lui aussi, les princes font automatiquement partie d'une société politique dont le Pape est le chef. Le Pape n'est pas le chef de cet ordre par accident ou « improprement »; on pourrait même soutenir que les princes ne sont chefs d'Etat que par délégation: toute autorité vient de Dieu, le but de l'homme ne se réalise que par l'Eglise; le Pape, délégué par Dieu, délègue aux princes une partie de son pouvoir temporel. Nous y reviendrons dans la deuxième partie de ce livre.

[8] Nous reprendrons ce problème en examinant, dans la deuxième partie de ce livre, la doctrine de l'Eglise.

Selon la morale chrétienne, la prescription d'un certain organe étatique peut être illégitime quoique légale, et même l'autorité tout entière d'un Etat réel, produisant un droit efficace, peut ne pas être une autorité juste. La morale chrétienne oblige l'Etat à certains actes, même si la doctrine chrétienne admet qu'il existe un domaine sur lequel l'Eglise n'a aucune juridiction. Si l'Eglise — en tant qu'Eglise — ne peut pas juger les actes purement politiques de l'Etat, elle enseigne que le pouvoir de ce dernier n'est pas illimité même dans ce domaine, puisqu'il doit agir selon la raison naturelle. Sans déterminer une instance pour juger de la moralité de l'Etat en matière purement politique, la morale chrétienne lui impose un certain comportement [9]. On pourrait dire symboliquement qu'en pareille matière elle renvoie à la morale d'Aristote, qui devient ainsi partie intégrante du système chrétien.

Je crois qu'en dehors de toute discussion dogmatique nous pouvons admettre les propositions suivantes sur le sens et le caractère de la légitimité:

a) Le *droit positif*, c'est le droit effectivement appliqué, quel que soit son contenu.

b) Une règle de droit positif ou un organe de création et d'application de ce droit sont légaux si l'on peut prouver que la validité de la règle (éventuellement de la règle instituant l'organe) se base sur la norme fondamentale de l'ordre juridique. En ce sens toutes les règles de droit sont *ipso facto* légales. La *légalité* ne signifie que la cohérence logique d'un certain système de règles de droit, et rien d'autre.

c) Le *juriste* en tant que juriste n'a que le droit positif et la légalité pour objet.

[9] Il va de soi que même un Etat païen est lié par les principes de la raison naturelle (puisque le meilleur moyen de la connaître est d'étudier l'œuvre d'un païen). Les normes de la raison naturelle concernant l'Etat n'ont pas comme source immédiate la révélation (il suffit de pouvoir clairement raisonner pour les reconnaître), mais la doctrine chrétienne les confirme. Telle est l'opinion dominante depuis les temps les plus reculés. (L'*Apologétique* de TERTULLIEN est à ce point de vue très significative.) On rencontre des tendances opposées chez les protestants, surtout chez CALVIN et les *monarchomaques* (qui — il est vrai — défendent leur thèse sur un plan beaucoup plus superficiel que le Réformateur). Nous étudierons plus loin leur signification.

d) Le droit positif peut être juste ou injuste (et les autorités qu'il institue légitimes ou illégitimes) par rapport à un système moral donné. La question de savoir si un Etat est *légitime* ou si un droit est *juste* est d'ordre *éthique*. On ne peut y répondre qu'en essayant de déduire les normes du droit (éventuellement les normes investissant les organes) de la norme fondamentale d'un ordre moral admis.

e) Les systèmes moraux contiennent le plus souvent des règles concernant l'Etat et le droit. Ces règles sont communément appelées *règles de justice*. Parmi ces dernières il y en a qui prescrivent formellement le partage du pouvoir et que l'on pourrait appeler *règles de légitimité*.

f) Une *discussion éthique* — purement éthique — en matière de droit et d'autorité ne peut porter que sur les conséquences logiques découlant de certaines propositions admises comme postulats.

g) Le *juriste* comme le *moraliste* peuvent parler de droit et de morale sans attacher au devoir exprimé par les normes dont ils parlent un caractère absolu, c'est-à-dire sans se lier entièrement à ces normes, sans les considérer comme des principes transcendants ou fondés sur une nécessité transcendante [10]. Bien plus, le juriste et le moraliste sont obligés de ne pas s'immiscer en tant que tels dans une discussion qui transcende leur discipline.

h) Le choix d'un certain système moral ne peut être motivé que d'une manière *métaphysique* [11]. (L'*Ethique à Nicomaque* est incompréhensible sans la *Métaphysique*, et c'est pourquoi les prescriptions matérielles qu'elle donne ne sont pas rigoureusement démontrables et demandent un acte d'adhésion.) Mais le philosophe peut en principe décrire les conditions transcendantales de la moralité [12].

[10] Je peux affirmer que la polygamie était une institution du droit positif turc au XVIII[e] siècle, et même qu'elle était conforme à la morale mahométane, sans croire pour cela aux valeurs que j'invoque formellement seulement et en tant que postulats.

[11] Cf. chap. I (surtout les parties I, III et V) et II. Ce choix est « causé » par une série de phénomènes psychologiques, biologiques, naturels, mais nous avons vu que sa détermination en tant que phénomène ne l'explique pas comme tel. Cf. Chap. II, p. 59 et ss.

[12] Cf. chap. II, la partie I A du chapitre VII, la partie I C du présent chapitre, et la conclusion de ce livre.

i) Les systèmes métaphysiques sont obligés par le but qu'ils se posent de faire appel à une *religiosité* élémentaire et originelle.

j) Le *philosophe* — purement philosophe — ne peut parler que des *conditions* de la justice et de la moralité. Son autorité ne suffit pas pour affirmer la valeur absolue d'une proposition éthique concrète. Toute preuve de cet ordre se fonde soit sur une illusion, soit — le plus souvent à l'insu de l'auteur — sur un principe essentiellement absolu. C'est pourquoi la partie théorique de la morale aristotélicienne, celle qui explique comment l'attitude morale est possible, vaut en principe obligatoirement, même pour celui qui ne voudrait pas adhérer à la morale particulière, aux prescriptions concrètes qu'Aristote pose en réalité non point en tant que philosophe, mais en tant qu'être actif (en tant que politicien) ou en tant que métaphysicien et théologien.

* * *

D'après ce qui précède, il est clair qu'un Etat ne peut pas être légitime en tant que tel ou, plus exactement, que le droit ne peut jamais être justifié par lui-même. L'action de l'Etat et le droit ne peuvent être justes que lorsqu'on les juge d'après un système moral considéré comme valable. Or, les plus grands systèmes moraux, j'entends par là les systèmes qui furent admis par un grand nombre d'individus et pendant longtemps, ne se formèrent pas sur une base étatique. Si au moyen âge il existait un droit vénitien, il n'existait point une morale vénitienne, et si l'antiquité connut un droit athénien, elle ne connut pas une morale limitée à cette cité. C'est pourquoi les gouvernements d'Athènes et de Venise ne pouvaient être considérés comme légitimes que dans le sein d'une communauté morale plus étendue, la famille des villes grecques de l'époque classique ou la chrétienté du moyen âge. Ce n'est pas qu'il n'ait jamais existé d'Etat constituant à lui seul une unité culturelle. Pour les Hébreux, par exemple, ou pendant un certain temps pour les Egyptiens, la communauté morale ne dépassait pas les limites de l'Etat. Les sociétés totémiques aussi (et le royaume d'Egypte est probablement d'origine totémique [13]) sont des unités culturelles extrêmement restreintes, et la légitimité du pouvoir, c'est-à-dire la détention du totem — Moret ne prétend-il pas que le pharaon acquit son pouvoir en monopolisant le totem, en devenant seul totem ? [14] — est une affaire purement intérieure. Pour toutes ces organisations politiques la morale a le même domaine de validité que le droit. Cela ne veut pas nécessairement dire que « morale » et « droit », « légitimité » et « légalité » se confondent (bien que cela arrive très fréquemment en fait et presque inévitablement dans le cas d'une société totémique).

Quoi qu'il en soit, un Etat n'est jamais légitime en lui-même et en tant que tel [15]. Même le droit de l'Etat qui forme une unité de culture, n'est juste, et les autorités qu'il institue ne sont légitimes, que pour autant qu'ils sont approuvés par la morale positive.

L'Occident ne connut que pendant fort peu de temps un régime étatique s'étendant sur toutes les terres de culture européenne. L'Empire d'Alexandre (qui était principalement une domination de l'Occident sur l'Orient) se divisa immédiatement après la mort de son fondateur [16], l'Empire romain et l'Empire byzantin (les seuls Empires qui furent pendant un certain temps « œcuméniques » en tant qu'Etats) ne présentaient qu'une unité très relative, et l'Empire romain-germanique ne fut jamais réel autrement qu'en tant qu'idée. La légitimité avait en Occident l'Occident tout entier comme domaine de validité: l'« Occident » n'est d'ailleurs pas une notion géographique; son étendue varia selon les époques: si du temps de la Grèce classique il était limité à la petite péninsule et à ses colonies, il aspira continuellement depuis Alexandre à une universalité, qu'il n'a d'ailleurs jamais pu atteindre. Un Etat ne peut être considéré comme légitime dans le

[13] Cf. A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, L'évolution de l'humanité, Paris, 1926, p. 44 et ss.

[14] Cf. A. MORET et G. DAVY, *Des clans aux Empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, L'évolution de l'humanité, Paris, 1923, p. 6 et ss., p. 165 et ss.

[15] L'Etat en tant que tel, c'est l'Etat en tant qu'appareil juridique, en tant que source du droit, en tant que droit. Il ne peut être jugé légitime ni par comparaison à lui-même, ni, en tant que droit, par comparaison à quoi que ce soit d'autre. Les règles juridiques examinées du point de vue de la justice deviennent des règles morales particulières. On doit les déduire de règles plus générales, de ce que prescrit en matière de droit un certain système éthique.

[16] L'Empire d'ALEXANDRE ne fut d'ailleurs juridiquement et idéologiquement du point de vue de l'Occident, c'est-à-dire du point de vue des Cités grecques, qu'une *symmachie*.

monde de culture européenne que si, jugée d'après la morale commune de tous les Européens, son autorité se révèle juste et les buts qu'elle poursuit conformes à la tradition occidentale. Nous verrons plus loin quelle fut cette tradition.

* * *

Seuls les Etats stables peuvent être légitimes. La légitimité n'est d'ailleurs que la reconnaissance internationale de la stabilité d'un Etat et l'assentiment des autres à son existence. La reconnaissance de la stabilité d'un Etat donné signifie ici reconnaissance du « droit » de cet Etat à la stabilité, au libre exercice de son pouvoir, à la poursuite des buts qu'il s'est posés. La reconnaissance provisoire (que nous avons étudiée dans la première partie du chapitre précédent) diffère essentiellement de la reconnaissance du droit à la stabilité. La société internationale hétérogène se base sur une entente, sur un accord très simple, très primitif et en un sens très immédiat. Les Etats hétérogènes sont forcés d'admettre réciproquement leur existence, et par là de reconnaître un fait, tandis que les Etats homogènes contractent un accord plus compliqué qui se fonde sur la reconnaissance d'un « droit », d'une forme sociale. Reconnaître la légitimité d'un Etat voisin revient à constater l'existence d'une obligation internationale envers l'autorité juste de cet Etat, la validité d'une forme sociale permettant à certains individus, à certaines classes d'exercer le pouvoir.

Un Etat divisé à l'intérieur par des luttes, déchiré par des conceptions politiques et morales opposées ne peut jamais participer à une société internationale homogène. Même si son gouvernement — qui ne peut être qu'un gouvernement provisoire — ressemble à celui d'Etats stables voisins, même s'il jouit de la bienveillance des Puissances environnantes, il ne peut pas participer à un ordre plus vaste et plus ferme. Son gouvernement pourrait peut-être l'asservir, le rendre vassal des voisins (mais dans ce cas il ne serait plus un Etat), ou devrait consentir à des compromis envers l'intérieur. C'est devant ce choix que semblait se trouver la France du temps de la Restauration: les Bourbons n'étaient pas unanimement considérés par les Français comme des chefs légitimes, tandis qu'ils l'étaient indiscutablement par toutes les grandes Puissances. Le gouvernement risquait, s'il se soumettait aveuglément à la volonté étrangère, de trahir la France, s'il se laissait entraîner par le chaos et la dislocation interne,

de rendre impossible l'Europe. Heureusement, les principaux dirigeants des pays étrangers de cette époque comprirent que la France ne pouvait participer à l'ordre européen que si elle était forte, stable, indépendante. A un asservissement de la France (aux révoltes interminables que cet asservissement aurait eu comme suite) ils ont préféré une renaissance de l'ordre. Un grand homme politique français leur avait d'ailleurs montré la nécessité de cette solution [17].

La stabilité est une condition nécessaire de la légitimité. Avant d'aboutir à une entente internationale, il faut que les Etats aient la capacité de vouloir d'une manière conséquente. Seuls les Etats stables ont cette possibilité.

* * *

Nous avons insisté sur le caractère moral de la légitimité. Un problème fondamental se pose cependant: que peut servir au sociologue, qui ne s'intéresse qu'aux faits, un jugement d'ordre éthique ? Comment pourrons-nous rendre objective la signification d'un jugement de valeur ? Comment et en quel sens un problème d'ordre moral pourrait-il servir à comprendre la réalité ? C'est de la solution de ce problème que pourra peut-être surgir une théorie de la légitimité sur les bases méthodologiques exposées au chapitre II.

Il faut d'abord nous demander comment nous parvenons à la connaissance de ce que nous avons appelé la stabilité et la légitimité.

Les trois conditions de la stabilité que nous avons définies au chapitre VII (l'efficacité et la « perpétuité » de l'ordre juridique, l'acceptation quasi unanime d'un système moral et la capacité d'exiger des autres Etats la reconnaissance) ne peuvent être remplies que pour l'historien. Lui seul peut d'une manière désintéressée et objective, lorsque l'Etat envisagé

[17] Guglielmo FERRERO, dans sa *Reconstruction, Talleyrand à Vienne, 1814-1815*, Paris, Plon, 1940, a eu le grand mérite de montrer par une étude détaillée la signification de cette œuvre de TALLEYRAND. Je n'ai donc qu'à renvoyer à ce livre pour compléter mon texte. FERRERO a dégagé des événements du Congrès une théorie claire et simple de la légitimité. Si je ne peux pas l'adopter entièrement sous cette forme, si je crois qu'une théorie de la légitimité ne pourra être construite qu'après une théorie de la société internationale et de la société tout court, elle m'a toutefois servi de guide dans mes recherches.

n'existe plus, lorsque la réalité politique considérée est révolue, porter un jugement en principe obligatoire.

Nous avons vu que la légitimité se fonde sur un jugement de valeur, sur l'approbation morale d'un état de fait donné. Un Etat peut être légitime lorsque pour en juger nous admettons la validité d'un système moral X, et illégitime lorsque nous admettons la validité du système Y. En un sens nous sommes libres de juger la réalité d'après n'importe quelles valeurs, d'inventer même des valeurs. La légitimité ne signifierait alors rien, car il pourrait y en avoir autant que de systèmes de valeurs possibles. Nous aurions donc un nombre infini de légitimités. Il va de soi qu'il doit y en avoir une entre toutes, objectivement définissable, qui vaille seule pour l'historien et pour le théoricien de la société. Comment pourrions-nous rendre le choix d'un certain système de valeurs obligatoire ? (Car c'est seulement en fixant l'ordre moral que l'on parviendra à fixer la légitimité).

Pour l'Eglise, par exemple — étant donné qu'il existe des prescriptions dans l'Ecriture en matière de politique et que la tradition a interprété et admis certaines règles de la « raison naturelle » —, le choix est fait. Il existe un système de valeurs obligatoires pour toute personne participant à la communauté chrétienne, il existe donc en principe pour l'Eglise une légitimité et une seule [18]. Même si le monde était composé d'Etats stables, mais qui ne seraient pas constitués selon les normes morales chrétiennes, tous ces Etats seraient, malgré leur stabilité, malgré l'efficacité de leur morale, malgré leur entente, illégitimes du point de vue de l'Eglise. Ce point de vue (dont la valeur absolue est naturellement invérifiable objectivement) ne peut pas être celui de l'historien ou du théoricien de la société. L'historien ne pourrait cependant rien prouver contre des affirmations transcendant l'histoire conçue comme une série de faits. Il ne pourrait par exemple pas prétendre, contre une éventuelle affirmation du théologien, qu'un système international X soit en lui-même bon ou mauvais, utile ou inutile. Il ne pourrait même pas — à moins qu'il ne s'agisse d'un ordre révolu, dont on connaît déjà historiquement la fin — prétendre que le système en question soit durable.

[18] Les critères les plus importants de cette légitimité seront examinés dans la deuxième partie de ce livre.

Non seulement le théologien, mais tout homme qui veut agir sur une certaine réalité politique peut se créer des critères personnels de légitimité. A un tel jugement l'historien ne pourrait opposer aucune preuve. Tout est possible en histoire, sauf de renverser le temps et de changer le passé. Saint Augustin et Luther, en tant qu'hommes d'action, en tant que propagateurs d'une foi, ont promis un changement radical du monde. Qu'aurait pu à cette époque leur objecter un historien ? Que ce qu'ils prêchaient était probablement irréalisable ? Certes, ce n'est pourtant pas l'historien en tant que tel qui aurait le droit d'argumenter ainsi, mais l'homme d'action, l'homme croyant ou incrédule qui se serait déguisé en théoricien et en savant. Tout le monde sait que l'avenir est entièrement imprévisible, que le déluge, la fin du monde, la naissance d'un prophète, la révolution sont possibles à chaque instant. Il y a naturellement le probable, le « prévisible », mais qui ne vaut rien contre la foi, contre une proposition énoncée sur un ton prophétique, ou simplement contre le programme d'un révolutionnaire jugé fou aujourd'hui. Qu'est-ce donc que la légitimité objective, la légitimité de l'historien ?

Lorsque je lis un livre d'histoire, d'histoire très ancienne, je m'aperçois qu'à travers les faits se dégagent certaines normes, plus exactement certaines formes sociales. Je vois apparaître en Grèce un régime aristocratique et une morale privée basée sur quelques principes relativement clairs. Si je m'attarde sur les détails, je vois que même pendant l'époque où ces formes étaient le plus efficaces, elles ne furent jamais entièrement indiscutables. Les fixer un instant peut m'aider à comprendre l'histoire, mais elles-mêmes subissent le temps et ne peuvent pas l'arrêter. Ces formes restèrent valables pendant des années grâce au concours de millions de faits. D'ailleurs si je les observe de plus près, elles ne demeurent jamais les mêmes. C'est le théoricien qui leur donne leur unité, une substance sûre et sans équivoque. La morale grecque est cependant pour l'historien une réalité créée par autrui, un ensemble de formes connues, de formes recréées [19], tandis que pour le Grec ancien, elles étaient une réalité à créer, un ensemble de formes vécues, de formes choisies. Le Grec pouvait éventuellement changer cette morale, pouvait en tout cas vouloir la changer. Il est évident que l'historien ne peut avoir

[19] L'historien ne peut les comprendre — nous l'avons vu — qu'en essayant de se mettre à la place des êtres sociaux pour qui ces formes existaient comme telles.

de pareilles intentions. Pour le Grec, la morale existait comme un centre vers lequel convergeaient ses actions, mais duquel il pouvait aussi s'éloigner (il pourrait même être forcé de s'en éloigner par le Mède, par la colère des dieux, par la mort). Pour l'historien, la morale positive est celle que le Perse n'a pas corrompue, que Jupiter n'a pas maudite, que Pluton n'a pas abolie. L'historien est la seule personne au monde qui puisse savoir la volonté des barbares, des dieux, des ténèbres. Mais il ne peut la connaître que pour les réalités entièrement révolues, et pour autant qu'elles sont entièrement révolues. Les plus grands philosophes de l'antiquité mourante se sont moqués du christianisme, et l'historien du XX^e siècle constatera que sur ce point ils étaient moins sages que les fous et les illuminés qui croyaient à son succès. Pour ceux-ci l'Empire romain, malgré sa stabilité, et pour autant qu'il s'obstinait à ne pas reconnaître la nouvelle prophétie, était illégitime et allait succomber. Leur constatation n'avait pas d'intention théorique, elle exprimait leur foi et leur volonté. La légitimité de ces fous tend à concorder avec celle de l'historien. L'historien est comme les dieux, les vainqueurs lui plaisent. Sage lui-même, il est obligé de mépriser les sages.

Seul l'historien peut dire d'un Etat s'il fut stable et s'il fut légitime. Le jugement des autres est incontrôlable. Il peut concorder avec celui de Dieu, mais comment le faire comprendre aux infidèles ? Il peut concorder avec celui du futur historien, mais comment le faire croire aux hommes d'aujourd'hui ?

Ici, seule la légitimité de l'historien nous intéresse comme critère, et les légitimités de tous les autres ne sont pour nous que des faits. La légitimité de l'historien explique l'histoire, les légitimités des profanes la constituent et les légitimités des clercs la transcendent.

Ces pensées simples sur l'imprévisibilité de l'avenir sont communément acceptées par tous les hommes depuis des milliers d'années. Seulement, à force de les répéter, nous avons oublié leur sens vierge, leur signification originelle et fraîche. De telle sorte que pour ressaisir leur sens aujourd'hui, il nous faut un effort d'autant plus grand que la banalité de l'objet est devenue quasi proverbiale (d'une manière assez paradoxale du reste: nous avons oublié la raison, le verbe de nos proverbes, qui sont devenus des moyens pour épargner notre raison).

Tous les grands systèmes sociologiques du XIX^e et du XX^e siècle, avec

leur monisme, leur déterminisme, leur empiriocriticisme, envisagent l'histoire d'une manière tellement simple, tellement schématique, tellement anti-historique qu'ils ont vraiment besoin d'être enrichis par la sagesse des lieux communs. Les sociologues doivent apprendre ce que signifie l'imprévisibilité de l'avenir, ils doivent relire les histoires et les mythes du déluge, des héros, des prophètes, des simples hommes qui furent capables d'action. Ils doivent s'habituer à penser avec plus d'imagination et à regarder la réalité avec plus de scrupules.

Les théoriciens marxistes (auxquels la sociologie moderne est d'ailleurs redevable d'une infinité de découvertes) et les sociologues directement influencés par eux — tous ceux qui croient pouvoir expliquer la réalité sociale par la critique idéologique seule — nous ont habitué à considérer la réalité morale, la légitimité, l'autorité d'une manière trop superficielle. Voici en quel sens: la morale positive, une morale d'un milieu donné devenait pour eux une idéologie, un phénomène. Elle était automatiquement classée, dénommée, étiquetée: morale féodale, morale bourgeoise, morale du prolétariat, et expliquée par ses causes: provenance sociale, superstructure idéologique de la conscience, etc. Jusqu'ici rien de grave. Si ce schéma est trop abstrait pour contenir la réalité tout entière, il peut en principe servir à comprendre une certaine réalité phénoménale, dont nous avons déjà fixé les limites au chapitre II. Mais les marxistes — et la presque totalité des autres sociologues se sont laissés influencer dans cette direction par eux — ne se contentent pas d'exagérer la portée de leurs explications, de dépasser le domaine de leur science. Ils ont capté l'histoire dans leurs schémas, prévu l'évolution, conçu le « progrès », prophétisé le communisme: ils se sont donné pour tâche d'écrire l'histoire de l'avenir. Comparons seulement la manière dont Thucydide, Tacite ou le cardinal de Retz, d'une part, les marxistes de l'autre, envisagent la réalité sociale. A une polyphonie scrupuleuse qui donne pourtant l'impression d'un ensemble et qui est supportée par des idées, s'oppose l'assurance et la prévisibilité d'une série de gammes; à la complexité du plus petit événement, la simplicité des périodes historiques futures.

* * *

Nous nous occuperons donc de la légitimité de l'historien.

On peut parler de légitimité à divers points de vue. Pour comprendre celui de l'historien, essayons d'abord de rappeler, de nommer les autres.

a) *La légitimité du moraliste pur.*

J'entends par moraliste pur le théoricien de l'éthique, celui qui, partant de certaines normes admises comme postulats, essaie de déduire des normes plus spéciales et de juger une réalité donnée d'après elles. Pour lui, la légitimité n'est que le caractère juste d'une autorité donnée jugée d'après un système de normes admis. Tous les hommes peuvent exister en moralistes purs, inventer des systèmes, juger, sans que cela ait une importance pratique quelconque; le travail du moraliste pur commence après le choix de l'ordre moral.

b) *La légitimité du clerc.*

Contrairement à celle du pur moraliste, elle entraîne une responsabilité, elle engage l'être à son contenu. Elle est d'essence transcendante. Pour s'exprimer elle se sert des schémas et de l'appareil du moraliste, mais elle se fonde sur un choix nécessaire et métaphysique. Pour le clerc il n'y a en principe qu'une seule origine de la légitimité.

c) *La légitimité de l'homme d'action.*

L'homme d'action, sans se faire le plus souvent une idée bien nette de la signification de son existence sociale, juge d'habitude les autorités d'après un ensemble de formes politiques qu'il admet comme justes. Il trouve ces autorités légitimes ou illégitimes, il croit qu'elles ont le « droit » de commander ou qu'elles ne l'ont point. Les formes d'après lesquelles l'homme d'action juge l'Etat sont par définition d'ordre moral. Nous appelons *morale positive* l'ensemble des formes sociales effectivement considérées comme telles par les êtres sociaux. (Un être social peut considérer une forme X comme une forme sociale et s'opposer à elle; cette forme est pourtant positive). La légitimité de l'homme d'action se fonde sur la morale positive, sur certaines formes sociales positives; la morale positive n'étant pas un système moral — c'est-à-dire un ensemble de normes logiquement coordonnées — permettant donc la coexistence dans son sein de formes opposées, l'être social juge l'autorité d'après une de ces formes.

d) *La légitimité de l'historien.*

Si la morale positive ne s'identifie pas à un certain système éthique, elle y est parfois approximativement réductible. Il y a des époques historiques pour lesquelles les mêmes formes sociales peuvent être vérifiées comme étant acceptées, respectées par la presque totalité des individus. Nous pouvons même dire que pour toutes les époques il existe un minimum de formes quasi unanimement admises comme bonnes (pour notre époque par exemple la forme interdisant l'assassinat). Pour certaines périodes de l'histoire, même les formes politiques réglementant la répartition de l'autorité, les formes de la légitimité, furent quasi unanimement reconnues comme bonnes. La légitimité commune est celle de l'historien. Nous verrons immédiatement pourquoi.

* *

Essayons d'abord d'éclaircir quelques notions élémentaires.

1. *La morale positive et les légitimités positives.*

Tout être social est forcé, par sa socialité même, de connaître, de reconnaître les formes sociales qui le visent (sans être pour cela obligé d'y adhérer). Nous appelons formes sociales positives les formes sociales que reconnaissent les membres d'une société donnée. Il faut toujours avoir présent à l'esprit que ces formes (ou les normes qui les expriment) ne constituent pas un ensemble logiquement cohérent. Bien au contraire: dans le sein de toute société naissent des formes opposées entre lesquelles oscille la réalité. Prenons un exemple très simple: il existe à l'heure actuelle plusieurs formes sociales défendant le vol; parallèlement certaines formes philanthropiques (nous sommes obligés de pardonner à un voleur qui avait faim ou qui a été mal élevé par ses parents, etc.), sans s'opposer directement à celles qui garantissent la propriété privée, permettent de leur donner une interprétation plus libre et rendent possible une argumentation justificatrice moins stricte; il existe enfin des formes absolument opposées à la propriété

privée permettant même la justification pure et simple du vol. Toutes ces formes existent simultanément dans le sein de la société actuelle. Nous sommes obligés, quelle que soit notre préférence, de les prendre toutes en considération. Et le sociologue parlant de la morale de l'an 1940 devra tenir compte de l'ensemble de ces formes et expliquer la réalité sociale par leur dialectique. Il doit envisager les formes sociales d'un point de vue diamétralement différent de celui du juriste ou du moraliste. Pour ces derniers, il n'y a qu'un seul système de normes en vigueur qui exclut automatiquement tous les autres, tandis que pour le sociologue et l'historien ce qui est valable, c'est justement la confrontation continuelle de formes différentes ou même opposées. Parmi les *formes sociales positives*, il y en a qui concernent spécialement la moralité (nous les avons appelées *formes de morale positive*); quelques-unes d'entre elles ont pour objet spécial la réglementation du pouvoir (nous les appellerons *formes politiques positives*). Il y a enfin des formes politiques concernant le choix de l'autorité (nous les avons appelées *formes positives de légitimité*).

A l'heure actuelle on peut entre autres considérer comme positives les formes de légitimité exprimées par les normes suivantes (parce qu'effectivement il y a des êtres sociaux qui les considèrent comme telles): « tout le pouvoir émane du peuple et ne doit servir qu'à exécuter sa volonté »; « tout le pouvoir émane du chef, du Führer, du Duce »; « tout le pouvoir émane de la classe ouvrière »; etc.

2. *La légitimité de l'historien.*

Il est évident que l'historien doit essayer de prendre en considération toutes les formes positives de légitimité. Mais la théorie de la légitimité serait inutile pour lui si elle n'aboutissait qu'à formuler cette exigence à son égard. Il faut en outre qu'elle fournisse un critère objectif lui permettant de distinguer parmi les formes possibles de légitimité celles qui garantissent une certaine homogénéité internationale en instituant un ordre strict et limité.

Dans ce but il nous faut prouver les propositions suivantes:

a) Parmi les formes positives de légitimité, il peut y en avoir une qui prime complètement les autres, qui seule produit pendant un certain temps des résultats effectifs, qui est quasi unanimement acceptée. Nous appelons cette légitimité spéciale, légitimité objective ou légitimité de l'historien.

b) Dans une société internationale donnée, la légitimité objective suppose que les Etats membres aient un régime et une morale similaires et soient stables.

c) Une société internationale composée d'Etats légitimes, une société internationale homogène, a comme conséquence une réglementation plus stricte de la vie internationale (et particulièrement de la guerre), et il existe certaines formes de justice spécifiquement et uniquement valables dans son sein.

Nous essayerons de prouver ces propositions fondamentales en vérifiant d'abord une autre série de propositions que voici:

La légitimité objective ne peut exister que là où tout un système moral réglemente tant la vie privée que la vie publique (les institutions du droit interne et de la morale privée, le *régime interne* jouant un rôle des plus importants dans la réglementation des affaires internationales);

L'entente internationale pour être profonde suppose une entente intime par « en haut », une *communauté de culture, de classe et de buts entre les chefs des divers Etats;*

Sans la légitimité la société internationale conserve le caractère *provisoire* que nous avons déjà défini dans la partie I du chapitre précédent.

* *

La théorie traditionnelle du droit a coutume de distinguer nettement entre la sphère privée et la sphère publique. Depuis les célèbres définitions des juristes romains jusqu'à nos jours, les théoriciens admettent cette distinction fondamentale comme inhérente à la notion de l'Etat et du droit. Dans le domaine éthique également nous sommes habitués à une distinction correspondante.

On connaît l'argumentation de ceux qui ne s'intéressent pas à l'Etat et à sa politique: quoi qu'il advienne, disent-ils, que notre pays soit libre ou soumis, fort ou faible, que ce soit le parti conservateur ou le parti libéral

qui exerce le pouvoir, que les magistrats soient corrompus ou honnêtes — peu importe. Quels que soient nos maîtres, ils seront forcés de nous laisser une certaine liberté, et les choses auxquelles nous tenons par-dessus tout: notre famille, notre maison, notre aisance modeste et bourgeoise ne seront pas compromises. Ce genre d'argumentations que l'on entendait en 1806 et auxquelles Frédéric Gentz répondait dans sa splendide préface aux *Fragments pour servir à l'histoire de l'équilibre européen* [20], on les entend de nouveau aujourd'hui, on les entendra, sans doute, toutes les fois qu'il faudra justifier une abdication et se livrer de bon cœur au joug des allogènes, des ennemis, des barbares.

Ce ne sont pourtant pas seulement les idéologues de la défaite qui argumentent en se basant sur une distinction fondamentale entre le domaine public et le domaine privé: une certaine catégorie de pacifistes et de « fédéralistes » prêchent même une union internationale de tous les Etats, sans s'intéresser à l'homogénéité des régimes intérieurs, des mœurs, des coutumes. Ils croient qu'une entente durable est possible entre Etats socialistes et libéraux, démocratiques et autoritaires. La politique extérieure leur paraît un domaine pouvant être réglementé par une norme supérieure, sans que les autres sphères de l'activité étatique soient soumises à un ordre commun.

On sait que tout Etat, pour être admis à la Société des Nations, devait, selon l'article premier du Pacte, se gouverner librement. Cette condition signifiait à l'origine, surtout d'après l'opinion française, que seuls des Etats démocratiques pouvaient devenir membres de la Société [21]. En pratique, la signification originelle de cet article fut altérée, et l'on considéra comme Etat se gouvernant librement tout Etat indépendant, autonome, souverain. La Société des Nations aussi, puisqu'elle fit abstraction non seulement de la morale privée, mais en général du régime interne, estimait qu'une communauté de régime, de morale publique ou privée n'était pas nécessaire à la constitution d'une société internationale pacifique.

Contrairement à la Société des Nations, les Etats membres de la Sainte-

[20] Nous étudierons plus loin cette œuvre de GENTZ, et surtout sa conception de la guerre juste et de la légitimité.

[21] Cf. David Hunter MILLER, *The Drafting of the Convenant*, New York, 1928, p. 165 et ss. et W. SCHÜCKING et H. WEHBERG, Die Satzung des Völkerbundes, Berlin, 1931, I, p. 273 et ss.

Alliance croyaient qu'une communauté étroite entre les Etats européens était impossible sans des régimes internes communs et sans une morale uniforme.

De la Société des Nations ou de la Sainte-Alliance, laquelle avait raison ?

En Occident, depuis le moyen âge et jusqu'à la Révolution française, le régime interne n'avait changé que lentement, presque imperceptiblement. Si l'on excepte le passage du système féodal au système dynastique, qui coïncide à peu près avec la naissance du premier capitalisme et l'avènement du protestantisme, jamais l'unité morale de l'Europe ne risqua pendant toute cette longue période de se disloquer. Depuis le XIII^e siècle, des mouvements jusqu'à cette époque inconnus prennent — il est vrai — une importance de plus en plus grande, mais ne s'opposent pas consciemment et ouvertement au régime. La Renaissance et même la Réforme ne changèrent pas violemment l'ordre, et en définitive le régime dynastique se réconcilia avec la noblesse et absorba la féodalité. La crise religieuse du XVI^e siècle, qui aboutit à un accord politique au XVII^e, n'a pas rompu la continuité de la morale et des régimes. L'entente entre gouvernants a primé le motif religieux de la guerre, et l'Europe nouvelle, l'Europe dynastique, officiellement consacrée en 1648, mais en réalité déjà parfaitement constituée depuis la fin du siècle précédent, pouvait se fonder sur les restes du moyen âge sans avoir besoin de les renier. L'« ancien régime », le régime nouveau qui succéda à l'Europe féodale, sortit, après la grande crise religieuse et sociale, comme une prolongation, comme une évolution de la féodalité. Aucune animosité — bien au contraire — du nouveau régime envers l'ancien ne se fit sentir, tandis que les idéologues de la Révolution française gardèrent toujours une haine, une rancune contre la monarchie.

Nous avons déjà parlé de la stabilité des institutions politiques médiévales; plus grande encore fut cependant durant toute cette période, et jusqu'à la Révolution, la stabilité de la morale privée et des institutions « civiles ». La propriété, la famille, les mœurs chrétiennes paraissaient éternelles et immuables. Elles appartenaient à l'ordre des choses dont on ne parle pas et qui vont d'elles-mêmes. Encadrées par la norme de l'Eglise, rendues rigides par leur acceptation œcuménique, cristallisées par l'habitude, embellies par l'étiquette et les cérémonies, imposées par les armes, les

masses et les superstitions, les institutions privées ne furent ni touchées par la vie politique, ni avilies par une lutte sociale haineuse et consciente. La discussion politique portait nécessairement sur des objets extérieurs à ces formes originelles et sacrées.

Il était donc naturel qu'on sous-estimât à la longue la fonction politique de la morale privée, jusqu'au jour où cette morale irréprochable fut critiquée, où ces institutions immuables furent abolies. Nous croyons que les fondements les plus profonds de notre existence sont ceux dont nous parlons le plus, et la signification de ceux qui sont devenus imperceptibles par l'habitude nous échappe, jusqu'à ce qu'une angoisse nouvelle — le risque de nous perdre en les perdant — les rende frémissants et problématiques, chers et intéressants à la conscience.

Le XVIII^e et le XIX^e siècle (si l'on excepte seulement la courte parenthèse de la Révolution et de l'Empire) adoptèrent pour les relations internationales une doctrine politique salutaire en considérant les individus et leurs droits subjectifs comme inattaquables, malgré n'importe quel changement d'ordre politique ou territorial. On menait la guerre contre l'Etat et non contre l'individu, car les guerres — appelées souvent guerres d'équilibre — ne visaient pas à changer totalement l'ordre public et privé, mais à faire varier faiblement la balance des forces. C'est cette longue habitude (à laquelle nous sommes redevables de tant de biens) qui, depuis la fin du XIX^e siècle, depuis ce que nous pourrions symboliquement appeler la lutte des classes, devint la source de tant d'illusions. Nous avons souvent cru que, malgré cette lutte, on pourrait arriver à un équilibre international relativement stable, faire abstraction des problèmes d'ordre interne, et créer un système de politique étrangère pure.

Cela est impossible. Pourtant même Guglielmo Ferrero (qui certainement parmi tous les historiens actuels attacha le plus d'importance aux influences exercées par l'ordre interne sur l'ordre international) ne put s'empêcher de conclure dans son livre sur Talleyrand qu'il faut actuellement « rééquilibrer l'Europe en une confédération d'Etats légitimes, dont tous les membres seront libres de se gouverner comme ils le veulent — république ou monarchie, aristocratie ou démocratie, corporatisme ou soviétisme — mais à la condition de respecter deux principes vitaux, dont le second n'est qu'une extériorisation partielle du premier, et qui seuls

peuvent les légitimer: le droit d'opposition et la liberté de suffrage. Redevenus légitimes, tous les gouvernements pourront se libérer de la terreur perpétuelle des malheureux sujets qu'ils tyrannisent, et de l'interminable agonie d'une attaque mortelle, toujours imminente, qui les use et épuise aujourd'hui » [22]. La crise sociale est arrivée en Occident à un tel point que ces propositions sont devenues utopiques. Le véritable problème est là: il y a de grandes masses en Europe qui ne croient plus (qui ne croient plus sincèrement) à la démocratie et au suffrage universel, qui ne veulent pas se soumettre à la légitimité démocratique; d'autre part la lutte entre les Etats ne décide plus comme jadis du sort d'une province — sort qui pouvait être profondément indifférent aux sujets parce qu'ils ne seraient pas touchés dans leurs droits essentiels et ne seraient pas obligés d'adhérer à un nouveau régime interne, à une nouvelle morale, à une nouvelle vie — mais de la destinée personnelle de chaque individu. Le partage de la Pologne en 1793-1794 n'affectait pas la vie privée de la grande majorité des Polonais, tandis que la soviétisation d'une partie de la Pologne ou sa germanisation touchent immédiatement le prince et le paysan, le riche et le pauvre. Ferrero nous dit que les aristocraties pourront vivre à côté des démocraties, pourvu qu'elles adoptent le suffrage universel (mais une aristocratie qui reconnaît un tel suffrage est une absurdité), que les Etats soviétiques pourront s'unir avec des Etats démocratiques pourvu qu'ils admettent le droit à l'opposition (mais un régime soviétique qui tolère un tel droit est contradictoire). La légitimité est conférée par une morale, par une norme, par un ordre communément reconnus, mais il n'existe plus en Europe de tel ordre, de telle norme, de telle morale. La légitimité démocratique de laquelle parle Ferrero est une forme politique dépassée dans plusieurs pays. On peut le regretter, mais comment l'ignorer ? Si tout le monde était d'accord sur un principe de légitimité, il serait relativement facile de prescrire les changements nécessaires pour reconstruire l'Europe en un système homogène; mais l'immense difficulté réside justement dans le fait que pour un très grand nombre d'individus le suffrage universel ne confère aucune autorité, ne justifie aucune prérogative et ne peut aucunement attribuer le droit de commander. Le droit sacré à l'opposition n'est plus sacré pour beaucoup

[22] *Reconstruction, Talleyrand à Vienne, 1814-1815*, Paris, Plon, p. 372.

trop de monde; la démocratie s'est même changée démocratiquement, légalement dans plusieurs pays en autocratie, en dictature. Partout, dans tous les pays, il y a de grands partis qui ne croient plus en la démocratie, qui ne voient en elle que l'idéologie de ceux qui exploitent, qui considèrent le libéralisme comme le plus grand esclavage, qui ne veulent entendre parler d'autre chose que de la révolution. Les communistes considèrent tous les communistes — même les étrangers — comme leurs frères et tous les « capitalistes », tous les démocrates — même leurs compatriotes — comme des ennemis ou comme des faibles d'esprit. L'Europe ne souffre ni du militarisme allemand, ni du panslavisme russe, ni de la perfidie britannique, mais d'une crise de justice distributive, d'une crise de valeurs, d'une crise de légitimité. Ce n'est pas que tels Etats soient devenus illégitimes (car il n'existe même pas de principe commun de légitimité, de sorte que chacun est illégitime du point de vue de l'autre); mais tous les Etats européens sont à la recherche d'une légitimité universelle qui pour le moment n'est que celle d'un parti, d'une fraction, d'un idéologue ou d'un utopiste. Ferrero a raison lorsqu'il affirme qu'Alexandre, Talleyrand et Louis XVIII surent rétablir la légitimité du pouvoir en France; en effet, malgré la Révolution et l'Empire, l'Europe entière reconnaissait à cette époque un même principe d'autorité que les révolutionnaires et Napoléon avaient violé. Il existait bien dans tous les pays des libéraux, des démocrates, des révolutionnaires; mais le peuple dans son ensemble était pourtant resté fidèle aux dynasties et à l'ancien régime. En France la situation était déjà plus compliquée, plus équivoque. Le régime bâtard de Napoléon avait confondu les valeurs aristocratiques et démocratiques, la Révolution et ses guerres avaient laissé un souvenir terrible, mais tout de même glorieux, de sorte que les Bourbons ne pouvaient pas facilement être considérés comme les maîtres indiscutablement légitimes de la France. Cependant, comme le reste de l'Europe presque à l'unanimité reconnaissait le principe héréditaire, et que Louis XVIII gouverna avec modération et intelligence, la France a pu plus facilement revenir à ce principe et l'admettre sincèrement. Aujourd'hui la tâche qui nous incombe est différente. Il ne s'agit pas de ramener un seul pays à la légitimité que reconnaissent tous les autres, mais de créer et de faire admettre un principe commun par tous les pays et par tous les partis.

Une autorité légitime est une instance qui ne peut naître que dans le

sein de tout un système moral. Si pendant le moyen âge on croyait à l'aristocratie, si du temps de l'ancien régime on avait confiance dans les dynasties, c'était parce qu'on considérait comme valeurs, parce qu'on estimait salutaires une série d'autres préceptes n'ayant en apparence rien de commun avec la politique, l'autorité, la justice, la légitimité du pouvoir. Souvenons-nous que les monarchies absolues n'admettaient pas seulement un principe de légitimité commun, mais un nombre très grand d'autres règles morales, et, qui plus est, une religion, tandis qu'aujourd'hui on discute, outre le principe de légitimité, la morale « bourgeoise », les institutions privées, et on ne croit quasi plus à rien.

Aux diverses époques correspondent en Occident divers idéaux. Les Grecs classiques considéraient le καλὸς κ' ἀγαθὸς comme le type de l'homme digne; les Romains lui préférèrent pendant une certaine période le général vainqueur; les hommes d'une autre époque, le chevalier ou le saint. L'honnête homme — dont on ne parle que trop — et ce que j'appellerai l'homme industrieux, cet être protestant, laborieux, économe, moral et capitaliste, constituent enfin des idéaux plus modernes. Entre tous ces modèles, entre toutes ces vertus, il y a des traits communs. La καλοκαγαθία était combinée avec la bravoure, la fidélité, une certaine sagesse qui rappellent à la fois Roland et Olivier. L'honnête homme conservait un léger scepticisme et une ironie socratiques; l'homme industrieux, une piété et un désintéressement qui le rapprochaient du saint et de l'artisan, tellement son désir du gain était abstrait, tellement son intérêt lui apparaissait comme un devoir. A ces types correspondaient divers principes de justice distributive, c'est-à-dire que, selon l'époque, le mérite exigeait la pratique d'une vertu différente. Mais malgré tout il existait, entre ces formes, un fond de justice distributive commun. L'Occident a été façonné par deux grands systèmes moraux qu'on pourrait symboliquement attribuer aux deux hommes qui les ont le mieux formulés: celui d'Aristote — qui était celui des Grecs en général — et celui de saint Thomas — qui était celui de l'Eglise. Le second de ces systèmes est incompréhensible sans le premier, bien que son fond religieux soit différent.

Les Européens ont construit sur la base stable de la morale gréco-chrétienne plusieurs idéaux, plusieurs règles temporaires et particulières, mais qui restaient généralement en accord avec leur source commune. Déjà

l'idéal de l'homme industrieux, malgré la piété qu'il propose en exemple, s'éloigne un peu du fondement antique et de la règle chrétienne. Nous verrons plus loin comment et pourquoi. Il suffit ici de remarquer que l'Occident fut constitué en un tout homogène par une tradition morale remontant à l'ancienne Grèce et par une tradition religieuse valant depuis la constitution de l'Eglise. Tous les régimes de l'antiquité: l'aristocratie grecque de la période classique, les Royaumes absolutistes alexandrins, la République romaine, l'Empire romain jusqu'à l'époque de Constantin, se fondent malgré leurs différences énormes sur la même base morale. Tous les régimes du moyen âge et l'ancien régime: l'Empire byzantin, la féodalité occidentale et l'Empire germanique, les systèmes dynastiques, se fondent malgré leurs différences énormes sur la même base morale et la même base religieuse [23]. C'est pourquoi la légitimité évolua, depuis les temps classiques, continuellement et lentement, sans trop de revirements, sans ruptures impossibles à combler. Il y eut des périodes où elle disparut complètement de certaines régions du continent; une seule fois, vers la fin du IIIe siècle, elle disparut même entièrement, mais Constantin et ses successeurs la rétablirent et la renouvelèrent en Europe orientale, comme plus tard l'Eglise romaine et l'Empire germanique la firent renaître en Europe occidentale.

Il y eut pendant cette longue histoire de l'Occident des crises de légitimité semblables à celle que nous traversons aujourd'hui. Elles furent surmontées et la continuité fut préservée. Il y eut en outre des crises moins graves (comme celle de 1814-1815) et qui ne furent pas à proprement parler des crises du principe même de légitimité, mais des violations de la légitimité qu'on parvint à réparer. Il existe une différence fondamentale entre la crise d'un ordre juridique, par exemple, et une violation de cet ordre. Un ordre juridique traverse une crise seulement lorsqu'il risque de périr dans une révolution, tandis qu'il est violé toutes les fois que le moindre voleur vole, que le moindre assassin tue. La Révolution française avait — il est vrai — mis en doute les principes mêmes de l'ancien régime et introduit une nouvelle forme de légitimité qui contredisait l'ancienne. Les masses qui crurent aux « immortels principes de 89 » voulaient renouveler l'ordre du monde et

[23] Nous étudierons la tradition occidentale au chapitre IX.

n'avaient pas conscience de commettre un crime contre une légitimité respectable. Bien au contraire. Seulement la crise que symbolise la Révolution française (et qui avait d'ailleurs des causes profondes et anciennes) ne fut pas — comme nous le verrons plus tard en détail — surmontée en 1815. Elle subsista pendant tout le XIXe siècle: les révolutions de 1848, l'avènement de Napoléon III, le socialisme, la guerre de 1914-1918, le traité de Versailles et la Société des Nations sont ses conséquences, ses manifestations directes. L'Occident a vécu jusqu'en 1914 — du moins en ce qui concerne les relations internationales — en respectant les traditions de l'ancien régime, et particulièrement les règles du droit des gens. L'ordre international du XIXe siècle était pourtant miné, compromis par l'ordre interne, et le système international qui fut celui de l'Europe jusqu'en 1919 ne correspondait plus à la démocratisation intérieure de chaque pays, progressive et victorieuse malgré la Restauration, la Sainte-Alliance et le renouveau du cléricalisme. La Révolution française ne se termine pas avec la Restauration et la répudiation de l'usurpateur; elle continue pendant tout le XIXe siècle lentement, mais radicalement. Quelques explosions en 1848, en 1871 firent sentir même aux plus stupides son caractère permanent et total. La Révolution française ne fut qu'un épisode violent d'une histoire très longue et très lourde de conséquences. Le duc de Chaulieu, dans le discours qu'il tient à sa fille, exprime chez Balzac de la manière la plus pénétrante et la plus prophétique cette vérité: « ... Mon enfant, la France est dans une situation précaire qui n'est connue que du roi et de quelques esprits élevés; mais le roi est une tête sans bras; puis les grands esprits qui sont dans le secret du danger n'ont aucune autorité sur les hommes à employer pour arriver à un résultat heureux. Ces hommes, vomis par l'élection populaire, ne veulent pas être des instruments. Quelque remarquables qu'ils soient, ils continuent l'œuvre de la destruction sociale, au lieu de nous aider à raffermir l'édifice. En deux mots, il n'y a plus que deux partis: celui de Marius et celui de Sylla; je suis pour Sylla contre Marius. Voilà notre affaire en gros. En détail, la Révolution continue, elle est implantée dans la loi, elle est écrite sur le sol, elle est toujours dans les esprits; elle est d'autant plus formidable qu'elle paraît vaincue à la plupart de ces conseillers du trône qui ne lui voient ni soldats ni trésors... En voulant devenir une nation, les Français ont renoncé à être un empire. En proclamant l'égalité

des droits à la succession paternelle, ils ont tué l'esprit de famille, ils ont créé le fisc ! Mais ils ont préparé la faiblesse des supériorités et la force aveugle de la masse, l'extinction des arts, le règne de l'intérêt personnel et frayé les chemins à la Conquête. Nous sommes entre deux systèmes: ou constituer l'Etat par la Famille, ou le constituer par l'intérêt personnel: la démocratie ou l'aristocratie, la discussion ou l'obéissance, le catholicisme ou l'indifférence religieuse, voilà la question en peu de mots. J'appartiens au petit nombre de ceux qui veulent résister à ce qu'on nomme le peuple, dans son intérêt bien compris. Il ne s'agit plus ni de droits féodaux, comme on le dit aux niais, ni de gentilhommerie, il s'agit de l'Etat, il s'agit de la vie de la France. Tout pays qui ne prend pas sa base dans le pouvoir paternel est sans existence assurée. Là commence l'échelle des responsabilités, et la subordination, qui monte jusqu'au roi. Le roi, c'est nous tous ! Mourir pour le roi, c'est mourir pour soi-même, pour sa famille, qui ne meurt pas plus que ne meurt le royaume. Chaque animal a son instinct, celui de l'homme est l'esprit de famille. Un pays est fort quand il se compose de familles riches, dont tous les membres sont intéressés à la défense du trésor commun: trésor d'argent, de gloire, de privilèges, de jouissances; il est faible quand il se compose d'individus non solidaires, auxquels il importe peu d'obéir à sept hommes ou à un seul, à un Russe ou à un Corse, pourvu que chaque individu garde son champ... Nous allons à un état de choses horrible, en cas d'insuccès... On y aura développé, soigné des plaies incurables. D'abord une jalousie universelle: les classes supérieures seront confondues, on prendra l'égalité des désirs pour l'égalité des forces; les vraies supériorités reconnues, constatées, seront envahies par les flots de la bourgeoisie. On pouvait choisir un homme entre mille, on ne peut rien trouver entre trois millions d'ambitions pareilles, vêtues de la même livrée, celle de la médiocrité ».

En 1814-1815 les gouvernants ont essayé de consolider par une entente de tous les Etats les principes de l'ancien régime en matière de droit des gens. Le principe même de la légitimité qu'ils ont rétablie en France était déjà discuté — et il le fut pendant tout le XIXe siècle — mais les gouvernements essayèrent encore pour une dernière fois, de faire régner l'ordre traditionnel, de se garantir mutuellement la stabilité et la légitimité de leur pouvoir contre les démocrates, les libéraux, les révolutionnaires, contre les

nouvelles classes et les nouvelles idées qui exerçaient de plus en plus leur influence et qui, à la fin, ont renversé l'ordre ancien pour essayer de le remplacer par un autre.

C'est ainsi que la Restauration, à travers la Monarchie de Juillet et l'Empire, aboutit à la troisième République et au régime franchement et ouvertement bourgeois. Progressant depuis des siècles, dominant déjà au commencement du XIXe, la bourgeoisie fut pourtant obligée à des compromis avec l'ancien régime — avec ce qui restait de ce régime — jusqu'au commencement du XXe siècle, jusqu'à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, jusqu'à l'affaire Dreyfus, si l'on veut.

Mais parallèlement à l'avènement de la bourgeoisie et du grand capitalisme, conséquence inévitable de ce dernier, le socialisme, et particulièrement le socialisme marxiste, mettait déjà en doute les valeurs bourgeoises ascendantes, illégitimes encore du point de vue des aristocrates et même de l'Eglise. C'est pourquoi le régime capitaliste n'est pas parvenu, du moins en Europe, à créer une légitimité commune comparable à celle de l'ancien régime. A peine avait-il vaincu les restes de la légitimité monarchique, qu'il avait déchaîné un nouveau mouvement de plus en plus considérable, de plus en plus menaçant, profitant de plus en plus des libertés nécessaires au système bourgeois et à son capitalisme.

Ferrero prétend [24] — et je crois qu'il a parfaitement raison — que la troisième République fut illégitime jusqu'au commencement du XXe siècle. Mais elle serait, selon lui, devenue légitime depuis, par l'application loyale des principes qu'elle posa, par le droit même d'opposition qu'elle reconnut sincèrement, au risque de se perdre et de s'abolir. Or, c'est justement depuis le commencement du XXe siècle que les partis de gauche (des partis reconnaissant de tout autres valeurs que la propriété privée et la liberté du travail) commencent à exercer une influence sans cesse croissante. Ils sont loin d'avoir la majorité, mais dans quelques années ils l'auront; ils sont loin d'exprimer l'opinion publique, l'opinion de l'homme moyen, mais déjà ils pénètrent dans tous les milieux.

On dira peut-être que les partis de gauche dont nous parlons sont des partis démocratiques et qu'ils acceptent le même principe de légitimité

[24] *Op. cit.*, p. 56.

que les partis bourgeois. Les partis de la dictature — le parti communiste surtout — n'ont joué un rôle important qu'après la guerre de 1914-1918 et n'ont, par conséquent, pas pu compromettre la légitimité démocratique naissante. Quant au parti radical-socialiste, il s'est presque complètement embourgeoisé, il compte des grands capitalistes parmi ses membres et ne se distingue de n'importe quel autre mouvement politique modéré et bourgeois que par son pathétique attachement à la Révolution et à ses bienfaits, à la fraternité théorique et à l'anti-cléricalisme.

Voyons d'abord ce qu'il en est du parti socialiste, car ce mouvement possédant une doctrine précise, beaucoup plus explicite que les vagues sentiments humanitaires dont se réclament les radicaux, pourra plus facilement nous montrer la fonction de la légitimité démocratique. Les socialistes proclament ne pas être d'accord avec l'organisation actuelle, avec le régime interne, les institutions privées et la morale. Ils acceptent pourtant provisoirement de résoudre le conflit entre les bourgeois et les prolétaires par la procédure démocratique en respectant la volonté de la majorité, en se soumettant au suffrage universel. Ils savent cependant — et tout le monde sait — qu'une fois arrivés au pouvoir ils changeront l'ordre, ils modifieront immédiatement les destinées personnelles de chacun, ils institueront un nouveau principe de justice distributive: le mérite des hommes sera jugé d'après de nouvelles valeurs. La tension entre les partis bourgeois et les partis socialistes — pour autant que les bourgeois ne commettent pas la bêtise de sous-estimer leurs adversaires — est énorme malgré la procédure électorale communément acceptée. En effet, les socialistes considèrent un gouvernement bourgeois normalement élu comme un mal provisoire, comme une injustice contre laquelle ils luttent continuellement, bien que légalement; et les bourgeois de leur côté voient dans le socialisme l'incarnation de l'injustice, l'illégitimité même. Si les bourgeois acceptent de laisser siéger la minorité des socialistes au parlement, c'est qu'ils préfèrent à une lutte à mort illégale et non réglementée une lutte à mort prudente et raisonnable. Les socialistes et les bourgeois admettent une légalité, mais non point une légitimité commune, c'est-à-dire acceptent de se soumettre à la même loi, quittes à poursuivre un idéal opposé et une lutte idéologique jusqu'à extermination complète de l'adversaire. En revanche les communistes n'acceptent même pas une légalité commune

avec les bourgeois et les socialistes, mais profitent seulement de la liberté et des droits que leur confèrent, pour ainsi dire unilatéralement, les démocrates. La démocratie, pour rester fidèle à ses principes, doit généralement permettre même à un parti anti-démocratique de profiter des privilèges de la liberté, du droit à l'opposition et à la propagande politique. Même si les communistes disent: « Nous voulons préparer la dictature du prolétariat, nous voulons préparer la révolution mondiale », les démocrates, pour être conséquents, doivent leur répondre: «Faites, dans les limites de la légalité, ce que vous voulez, notre régime vous permet de propager l'idéologie de la dictature, de discréditer sa propre légalité, de participer aux élections même si vous déclarez vouloir les abolir; vous êtes une minorité, nous vous respectons; vous vous opposez à nous, nous nous opposerons à vous sur le plan électoral, mais pour le reste vous serez libres ». Ce système est excellent pour les démocrates jusqu'au jour où le parti de la dictature, qui a grandi au sein de la démocratie, deviendra assez puissant pour présenter un danger imminent. En attendant, la légalité est tellement forte qu'elle peut mépriser les futurs révolutionnaires. Elle a beau être commune aux bourgeois et aux socialistes, elle n'est pourtant pas fondée sur un principe commun de justice et par conséquent de légitimité. Pourquoi ?

Les socialistes et les communistes, s'ils s'opposent sur le plan de la légalité, sont plus près les uns des autres sur celui de la légitimité; s'ils optent pour des moyens différents, ils sont en grande partie d'accord sur l'idéal et sur le but. Ni les socialistes, ni les communistes, ni même les bourgeois ne croient que la seule élection confère au gouvernement un droit absolu de commander. Le gouvernement n'est pas juste pour eux du seul fait qu'il est légal. En général les formes de justice déterminent le devoir matériellement, concrètement, précisément, et non seulement abstraitement. Elles ne se contentent pas de prescrire un mode d'élection ou d'instituer le principe héréditaire, et ne font pas dépendre pour chaque cas concret la détermination du devoir de la seule volonté de l'élu ou de l'héritier. L'élu ou l'héritier ne sont que les personnes chargées d'une mission, de la réalisation d'un idéal de justice qui les dépasse, qui dépasse même la norme instituant l'élection ou instituant le régime héréditaire. Un gouvernement est légitime si le peuple croit (et si le gouvernement croit lui-même) qu'il est juste, que les actes qu'il commet sont généralement justes, que la morale

qu'il admet, qu'il propage, qu'il consacre est la seule morale véritable, la seule appropriée aux buts du genre humain en général et de la nation en particulier.

Le parti radical-socialiste fut en France sincèrement démocratique comme le parti socialiste. Il poursuivait des idéaux souvent négatifs: anti-cléricalisme, anti-militarisme, anti-capitalisme, mais le plus souvent avec modération, c'est-à-dire en s'adaptant aux circonstances, oscillant entre une politique de gauche, presque d'extrême-gauche, et un idéal démocratique traditionnel et imprécis. Socialistes et radicaux-socialistes essayèrent au commencement de débarrasser la troisième République de ce qu'elle avait conservé de l'ancien régime. Ils ont rompu avec l'Eglise et avec les militaires, avec le catholicisme et le nationalisme, mais en dehors de la poursuite de ces buts les radicaux se séparèrent des socialistes pour poursuivre une politique sans but particulier, sans idéal, sans légitimité. Les radicaux furent le parti le plus négatif de l'histoire et le plus typiquement et exclusivement parlementaire: leur idéal fut le parlement non point en tant que moyen, mais en tant que fin. La légitimité des radicaux était vague et pour cela inexistante. Ils empruntaient leurs principes tantôt à un libéralisme presque bourgeois, tantôt à une philanthropie encyclopédique, tantôt à une idée socialiste. Ils ont essayé de propager, comme seule règle de justice positive, le système parlementaire, et ils ont voulu faire croire que les actions du gouvernement sont légitimes pour autant que les parlementaires les acceptent [25].

Ces quelques lignes, concernant particulièrement la France, peuvent caractériser *mutatis mutandis* l'ordre de tous les grands Etats européens depuis 1815. Partout le XIX^e^ siècle commence avec la victoire des idées libérales et l'avènement du grand capitalisme. Les formes de l'ancien régime subsistent pourtant encore en grande partie, et il faudra tout le XIX^e^ siècle et la guerre de 1914-1918 pour les détruire, semble-t-il, presque totalement. Certains Etats, par exemple l'Allemagne (où le parlementarisme et les idées démocratiques trouvèrent une grande résistance et se heurtèrent à la tradition et au régime), cachent derrière un système apparemment

[25] Même ALAIN, qui a cru établir les éléments d'une « doctrine radicale », n'est parvenu qu'à démontrer son impossibilité.

dynastique, la réalité capitaliste et les commencements d'un mouvement ouvrier déjà menaçant. Nous aurons plus loin l'occasion d'examiner ces problèmes particuliers. Admettons pour le moment les faits suivants: les Etats victorieux en 1815 se sont fondés sur une légitimité ancienne et l'imposèrent à la France, mais le principe même de cette légitimité traditionnelle fut discuté pendant tout le XIX^e^ siècle; à la fin il fut entièrement aboli par deux mouvements sociaux opposés, mais dont le second naquit du premier, le grand capitalisme libéral et le socialisme (plus généralement le mouvement ouvrier). Le capitalisme démocratique n'a pas pu (d'abord à cause des restes de l'ancien régime, ensuite à cause du socialisme et du communisme) faire accepter universellement une forme de légitimité. Avec le socialisme démocratique il se forgea quelquefois une légalité commune, une procédure pacifique pour résoudre un conflit permanent, mais qui ne suffisait pas pour constituer un Etat stable, uni, homogène, comparable aux Etats de l'ancien régime, capable d'une politique étrangère et interne conséquente, systématique, calculée.

Aux Etats-Unis d'Amérique, en revanche, la démocratie parvint à faire généralement admettre, comme nous le verrons, une certaine forme de légitimité [26].

La démocratie ascendante pendant le XIX^e^ siècle proclama la liberté de la pensée, de la religion, de l'enseignement, de la presse. L'opinion de l'individu n'avait d'importance politique que si elle coïncidait avec celle de la majorité; si elle s'exprimait autrement, elle était indifférente à l'Etat, bien que permise.

* * *

Ce libéralisme de l'Etat a des racines profondes dans le XVIII^e^ siècle et même jusque dans la Réforme. Au XVI^e^ siècle les protestants demandaient l'indifférence de l'Etat en matière de religion pour pouvoir librement s'adonner à leur culte, comme plus tard les libéraux demandaient au monarque le droit d'enseigner leur doctrine. La liberté consistait d'ailleurs en certains droits subjectifs très concrets qui, à cette époque, semblaient la garantir absolument. Les démocrates et les libéraux n'ont pas compris, ou

[26] Cf. les parties I B et I C du chapitre IX.

ont fait semblant de ne pas comprendre, que lorsqu'on dit que l'Etat doit rester indifférent envers la religion, cela signifie en réalité qu'il doit être contre. De même les protestants, au nom de la liberté religieuse, demandaient jadis l'abolition de l'Eglise catholique. Les libéraux croyaient concéder plus à leurs adversaires que ne leur concédaient ceux-ci, et ne voyaient pas que la liberté qu'ils offraient n'était que formelle et contredisait le dogme, l'essence de la croyance des autres. Entre celui qui croit à une vérité transcendante et celui qui n'y croit pas, il y a un abîme infranchissable. L'incrédule estime respecter la conviction du croyant en le laissant croire dans certaines limites, mais oublie que la foi impose peut-être une attitude différente, souvent agressive. Il est évident que l'incrédule, de son point de vue, peut vouloir imposer la « liberté », il a même le droit de vouloir l'imposer au nom de sa foi, elle aussi irréductible ; mais ce qui pour lui semble être la réalisation de la plus haute justice, signifie pour l'autre esclavage, soumission et constitue un obstacle à l'exercice de son culte. Du point de vue objectif, du point de vue du tiers, du point de vue de l'historien, ni le croyant, ni l'incrédule n'ont raison, parce que leurs attitudes ne sont pas réductibles à une foi, à une loi, à une norme communes. Aucun des deux n'est plus libéral envers l'autre, ni celui qui permet au croyant d'aller à l'église, mais lui défend d'imposer sa foi à l'Etat, ni celui qui interdit à l'infidèle les fonctions gouvernementales et le contraint à un genre de vie qui lui déplaît. Ce qui justement rend la politique, la vie en société tellement difficile, c'est qu'il y a des états de l'existence individuelle intransmissibles et inconciliables. Un saint ou un roi, qui croient détenir leur pouvoir de Dieu, ne sont pas moins respectables et moins libéraux qu'un député ou un journaliste, qui croient puiser le leur dans la conscience du peuple. Le conflit entre eux est tellement profond, s'il est sincère, qu'il ne peut être résolu que par une conversion, par les armes, par le hasard, par des circonstances étrangères à la foi du croyant et de l'incrédule, du saint et du député (et que pourtant la foi du vainqueur fera siennes).

Il faut se souvenir non seulement du fait qu'il n'y a pas de valeurs démontrables objectivement, mais en outre que le manque d'objectivité n'exclut pas le caractère absolu d'une valeur pour un être qui l'admet et qui y croit. Pour être indémontrables, les vérités morales et métaphysiques ne sont pas irréelles, de même que l'impossibilité de découvrir le chiffre

d'un cryptogramme ne lui enlève pas son sens. Seulement pour celui qui ne croit pas à une valeur donnée, la croyance de l'autre ne signifie rien et il ne peut la respecter — même s'il veut sincèrement la respecter en toute circonstance — que si elle ne s'oppose pas à la sienne. Ainsi le libéral et le démocrate, qui laissent le catholique aller à la messe, mais ne lui permettent pas d'enseigner « la » religion à l'école, ne tolèrent que les parties du culte qui ne s'opposent pas à leurs propres idéaux.

Les démocrates, en séparant l'Eglise de l'Etat, se prononcèrent en réalité contre l'Eglise (surtout contre l'Eglise catholique), comme les propagateurs de l'enseignement primaire et secondaire « neutre », dépourvu de toute idéologie politique, propagèrent en réalité, souvent même sans le savoir, une idéologie laïque très concrète, leur propre programme politique, leur propre idéal. L'instituteur, sans s'opposer ouvertement au curé, pouvait par sa seule indifférence religieuse suggérer ses propres convictions à ses élèves. A la fin du XIX^e^ siècle — après ce que le catholicisme avait signifié pour la France —, dire qu'on était indifférent envers l'Eglise revenait à être contre. Nous avons déjà remarqué que nous sommes obligés de nous comporter envers les formes qui nous visent, de les admettre ou de les combattre. Nous ne pouvons pas les ignorer, et notre indifférence feinte (que nous prenons parfois sincèrement pour de l'objectivité) n'est qu'un mode d'opposition, le plus terrible peut-être et le plus radical.

L'Etat ne peut rester indifférent devant les convictions morales des individus que dans deux cas: soit par excès de faiblesse, lorsqu'il doit se résigner à faire de nécessité vertu, soit par excès de force, lorsque la morale officielle est tellement solidement ancrée dans les consciences des individus, qu'il n'importe guère de la garantir expressément. Il va de soi que l'Etat peut se faire des illusions sur sa force ou sur sa faiblesse, comme il peut prendre pour de l'objectivité ce qui n'est que la conséquence d'un choix. L'Etat est un ordre de contrainte non seulement juridique, mais morale, et par là-même un parti pris. Les libertés qu'il assure, les droits qu'il confère ne servent qu'à consolider, qu'à coordonner, qu'à rendre plus efficace sa contrainte. Si l'Etat français permettait au citoyen de choisir « librement » son parti, sa religion, sa morale, c'est qu'il était trop faible pour lui imposer un parti, trop fort pour devoir sévir autrement que par l'indifférence contre une religion décadente, trop faible et trop fort à la fois pour lui imposer une

morale (trop faible pour lui imposer définitivement un choix entre l'ordre socialiste et l'ordre bourgeois, trop fort pour sentir la nécessité de garantir l'abandon des valeurs de l'ancien régime). Au moyen âge on ne parlait même pas de la possibilité du choix. Le « choix » était fait d'avance, il était assuré par les institutions, l'Eglise surtout qui enseignait la morale et qui la transmettait aux générations nouvelles. Aujourd'hui encore — et ce sera toujours le cas — un certain nombre d'adhésions aux formes sociales vont d'elles-mêmes; ce sont nos pères qui y ont adhéré pour nous, nous les acceptons comme un héritage, plus inconsciemment même et plus organiquement que l'héritage d'un bien, comme on reçoit de ses parents un tempérament nerveux et des yeux noirs. C'est à cause de ces adhésions spontanées qu'une restauration subite et imprévue de l'homogénéité n'est jamais exclue, malgré les discussions interminables, les haines et les guerres totales. Il existe toujours, au milieu du pire désordre, le germe d'un ordre possible. Entre tous les régimes illégitimes qui se confrontent aujourd'hui il y en aura peut-être un qui deviendra légitime. Il n'est même pas exclu — tellement l'historien pur est incapable de prévoir l'avenir — qu'un régime entièrement nouveau sorte du conflit actuel, qu'il établisse une nouvelle légitimité, qu'il devienne la source d'une grande tradition politique. Mais comme tout cela et bien d'autres choses encore sont possibles, rien n'est sûr. Le grand homme politique, c'est celui qui voit une homogénéité future là où d'autres ne voient que désordre, c'est celui qui ose élever un édifice sur des antinomies. Car ces antinomies n'ont d'autre solution que cet édifice même. Rien ne naît de rien: on n'invente pas un régime, on le construit; et il se peut que l'on doive bâtir le temple de l'ordre avec les pierres que se jetaient hier encore des ennemis inconciliables. Il se peut aussi qu'on doive employer de nouvelles matières, ou de très anciennes dont les hommes ont monstrueusement oublié l'usage.

De tout ce qui précède il résulte que la légitimité d'un gouvernement doit nécessairement se déduire de la morale positive généralement et quasi inconsciemment acceptée. Une légitimité objective, c'est-à-dire quasi unanimement (bien que le plus souvent tacitement et obligatoirement) reconnue ne peut exister que là où vaut tout un système moral réglementant aussi bien la vie privée que la vie publique. Le particulier ne considère en effet un gouvernement donné comme juste que si le régime tant public que privé

que ce gouvernement tolère ou introduit lui paraît juste. Pour l'individu la justice commence même par l'ordre privé, parce que cet ordre le concerne plus directement, plus immédiatement. Pour être jugé juste, un gouvernement doit garantir à l'individu les droits subjectifs auxquels ce dernier prétend. On ne peut évidemment pas imaginer un particulier estimant légitime une autorité qui lui impose dans son travail, dans sa maison, dans sa famille, des formes qu'il juge immorales. Un Etat devient légitime parce qu'il est le protecteur reconnu de la propriété privée ou de la propriété collective, de la morale bourgeoise ou de la morale socialiste, de l'économie libérale ou de l'économie dirigée. Les rois homériques promettaient déjà une justice privée intègre à leurs sujets, et c'est en tant que gardiens de l'ordre, d'un certain ordre, qu'ils étaient fils de Zeus, inviolables, légitimes.

La légitimité dépend donc en premier lieu de la morale dite privée que l'autorité juste sert à maintenir. Nous avons déjà remarqué que la plupart des grands systèmes moraux de l'histoire ne furent pas valables exclusivement au sein d'un seul Etat, mais de sociétés plus vastes qu'unissaient une tradition, une histoire et bien souvent une religion communes. Dans une famille d'Etats homogènes naît un principe de légitimité ayant un caractère à la fois national et international. Le régime privé de ces Etats est semblable, fondé sur la même morale, et l'autorité de chacun d'eux doit garantir le même ordre (qu'il s'agisse de l'ordre aristocratique des Cités grecques du VI^e^ et du V^e^ siècle, de l'ordre féodal ou de l'ordre dynastique). C'est, je le répète, en tant qu'elles garantissent dans l'ordre privé l'aspect du régime qui nous touche le plus directement que les autorités sont reconnues justes et que leur sont conférés le « droit », la capacité morale, le privilège de commander.

On ne peut trouver un principe commun de légitimité qu'entre Etats ayant le même régime, prétendant garantir la même morale, tendant à réaliser les mêmes idéaux. Et la première condition est que les règles de l'ordre privé soient connues et communément respectées.

La légitimité de l'historien, la légitimité objective fonctionne sans que l'être social, l'être politique, l'être agissant s'aperçoive toujours de son influence. C'est l'historien qui la cherche et qui la découvre, qui la formule et qui l'applique pour comprendre le chef-d'œuvre, l'œuvre d'art qu'est une société d'Etats homogènes. Le politicien qui agit systématiquement, qui

construit un système d'Etats homogènes adhère à la règle de la légitimité parce qu'elle est pour lui une forme, une mesure, une limite. Il ressemble à l'artiste qui se soumet à la règle dure de son art, sachant qu'en dehors de la norme, de l'ordre, de cette liberté paradoxale et enchaînée qu'est tout ordre, il n'y a que l'esclavage, la nature vierge et pour ainsi dire pré-humaine, le temps phénoménal et la loi mécanique, pure destructrice de l'esprit et de l'existence.

Comment naît donc la légitimité objective ? Elle surgit comme toutes les formes sociales et elle subit leur loi (que nous aurons ailleurs l'occasion d'étudier particulièrement)[27]. Elle appartient cependant à une catégorie spéciale de formes interdépendantes faisant partie d'un système de morale positive; elle naît dans ces cycles de culture limités — on ne sait par quoi ni comment — qui semblent marquer une étape de l'histoire, symboliser une possibilité de l'esprit et un art d'exister. Comment se fait-il qu'il y ait de tels milieux culturels — la société chinoise, la société des peuples akkadiens, l'Europe grecque, romaine, féodale ou dynastique —, de pareilles entités morales ? Comment se fait-il qu'une multitude d'hommes se groupent, se subordonnent les uns aux autres et se soumettent — consciemment ou non — à un but commun, à une idée, à une tradition commune ? Ce problème dépasse le cadre de la présente étude. Nous sommes obligés d'admettre simplement l'existence de ces sphères composées de parties homogènes et d'admettre que la légitimité, forme de justice, de moralité internationale, ne peut être efficace que dans leur sein.

Cet examen pourra paraître superficiel et inutilement compliqué à ceux qui ont une connaissance pratique des affaires internationales. Mais les choses qui sont simples du point de vue pratique, du point de vue social, sont les plus compliquées pour l'être théorique, et réciproquement.

Nous lisons chez Aristote: « Connaissance et science se produisant dans tous les ordres de recherches dont il y a des principes ou causes ou éléments, quand on a pénétré ces principes, causes ou éléments (en effet nous ne pensons avoir saisi une chose que lorsque nous avons pénétré les causes premières, les principes premiers et jusqu'aux éléments), il est donc clair que, dans la science de la nature, il faut s'efforcer de définir d'abord ce qui

[27] Cf. la conclusion de cette étude.

concerne les principes. Or, la marche naturelle, c'est d'aller des choses les plus connaissables pour nous et les plus claires pour nous à celles qui sont plus claires en soi et plus connaissables; car ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connaissables pour nous et absolument. C'est pourquoi il faut procéder ainsi: partir des choses moins claires en soi, plus claires pour nous, pour aller vers les choses plus claires en soi et plus connaissables. Or, ce qui, pour nous, est d'abord manifeste et clair, ce sont les ensembles les plus mêlés; c'est seulement ensuite que, de cette indistinction, les éléments et les principes se dégagent et se font connaître par voie d'analyse »[28].

« Les choses les plus connaissables pour nous et les plus claires pour nous » sont les objets indécomposés de notre savoir social, tels que nous les prenons dans l'action quotidienne. « Celles qui sont plus claires en soi et plus connaissables » sont inexistantes pour l'être social; ce sont les éléments auxquels l'être théorique réduit la réalité sociale quand il la connaît. Il est donc compréhensible qu'un examen sociologique parte des choses plus claires pour nous (pour l'être social, pour le praticien des affaires internationales) et aille vers les choses plus claires en soi et plus connaissables (plus simples théoriquement parce qu'elles sont les éléments dégagés de l'« indistinction » primitive, des « ensembles les plus mêlés » qui constituent, tant qu'ils restent indissolubles, la réalité sociale).

* * *

Dans la partie I A du chapitre précédent, nous avons essayé de montrer qu'il existe une entente spécifique entre les gouvernants des divers pays, pour ainsi dire « contre leurs sujets ». Nous avons même distingué deux espèces d'entente par en haut: l'entente provisoire entre chefs d'Etats hétérogènes et l'entente en principe définitive entre chefs d'Etats homogènes. Nous essayerons de préciser ici la fonction de cette deuxième entente.

La morale féodale n'était pas exclusivement acceptée par les seigneurs, mais également par les serfs, comme la morale antique était communément admise par les maîtres et les esclaves. Les nègres importés en Amérique ne

[28] *Physique*, 184*a*. Je cite la traduction d'Henri CARTERON dans l'édition Belles-Lettres, Paris, 1926, p. 29.

croyaient pas moins que les blancs à la légitimité de leur état, à la nécessité éthique de leur servitude. Tout système de morale positive [29] est cependant fondé sur une certaine classe sociale, principalement supporté par un nombre relativement restreint de personnes. Nous avons vu que la classe dominante, dont les membres sont les principaux porteurs d'une idéologie, n'« exploite » pas simplement et brutalement, ne trompe pas consciemment le pauvre peuple. Il est nécessaire que toute idée morale — aristocratique ou démocratique, capitaliste ou socialiste, européenne ou asiatique — soit approfondie, propagée, comprise par un ordre strict organisé en état. Tout idéal de justice distributive, toute forme politique, du fait qu'elle vise à constituer un Etat, un ordre de contrainte, est nécessairement « profitable » à peu d'individus. Il ne peut pas en être autrement: commander est un acte qui par sa nature soumet le grand nombre à une élite. Que pour déterminer l'autorité on procède à des élections, qu'au lieu de choisir une ligne droite et directe on ait recours aux méandres parlementaires, peu importe. Il y aura toujours un petit nombre d'hommes qui commanderont et les autres obéiront. Sans cela l'Etat est instable et risque de périr dans une perpétuelle anarchie. Même les Etats parlementaires étaient arrivés à produire une classe dominante, car les députés élus, ou du moins les personnages politiquement importants, étaient à peu près les mêmes, les combinaisons politiques seules variaient de temps en temps. Ces chefs démocrates se disputaient entre eux le pouvoir. Ils n'étaient jamais assez forts, à cause du système parlementaire, pour se dominer complètement les uns les autres. Aussi l'Etat qui résultait de leurs compromis (que ce soit la troisième République, la République de Weimar ou le Commonwealth britannique) était-il instable, faible si l'on veut. Mais, malgré tout,

[29] Nous savons que l'emploi du mot « système » est abusif lorsqu'il s'agit de morale positive. En effet, dans le sein d'une société donnée, des formes opposées, irréductibles à un ordre normatif cohérent, sont toujours valables à la fois. Un « système » de morale positive désigne simplement un ensemble de formes approximativement réductibles à un véritable système et qui possèdent, pendant une certaine période historique, tellement d'efficacité qu'elles priment toutes les autres formes. Il y a des périodes historiques, les périodes de crise, où il est impossible de réduire les principales formes positives à un système, même approximativement. La légitimité ne peut se produire que s'il existe un tel système, que si l'homogénéité de la morale garantit le caractère juste de l'autorité et limite les excès du pouvoir.

il était composé de telle sorte que c'étaient presque toujours les mêmes personnes qui détenaient le pouvoir, d'une manière d'ailleurs provisoire et paradoxale: le jeu des partis faisait que tous les deux, trois, quatre ans — quelquefois tous les deux, trois, quatre mois — le parti au pouvoir tombait; mais son successeur savait que lui aussi aurait dans peu de temps le même sort et que le pouvoir reviendrait à l'adversaire, que l'adversaire retomberait de nouveau, et ainsi de suite. Les parlementaires — même ceux de l'opposition — devenaient ainsi des êtres privilégiés, soit parce qu'ils avaient le pouvoir, soit parce que dans quelque temps ils l'auraient. La morale politique de la troisième République était vague, confuse; elle consistait en la reconnaissance de certaines libertés bourgeoises et des privilèges parlementaires, mais elle était tout de même efficace. Son efficacité était particulièrement garantie par les « éligibles », par les parlementaires, par les personnes ayant le don spécial de persuader les masses et d'exceller dans les couloirs et à la tribune. Le peuple croyait, comme les esclaves, comme les serfs en général, à la nécessité et à la justice relative de l'Etat. Il admettait la morale parlementaire, mais ceux qui en étaient les véritables supports, qui la propageaient, la garantissaient c'étaient les chefs, les parlementaires et les grands capitalistes qui en « profitaient ». La démocratie n'a rien changé à la règle ancienne qui était: tout système politique est fondé sur une élite de nobles ou de bourgeois, de princes ou de parlementaires, de prêtres ou de bandits, de généraux ou de banquiers, peu importe. Et cette élite, sans être seule à croire au système — y croyant même souvent moins que les autres milieux — conserve l'ordre, élabore le dogme, entretient la foi politique.

La morale parlementaire était un compromis entre des morales opposées, entre des conceptions de l'Etat et de sa justice inconciliables. Elle consacrait une légalité, une procédure pour la solution d'un conflit permanent, d'un duel à mort. Comme la mort de l'un des partis tardait, on s'arrangeait dans un provisoire continuel en attendant le destin. Et cette attente était profitable à la fortune des uns, à l'ambition des autres, de sorte que les fils les plus purs de la République, les radicaux, oublièrent leur idéal et se plurent tellement dans le provisoire, qu'ils ont élaboré une doctrine sans doctrine, érigeant le provisoire en éternel et la douce succession de gouvernements faibles en système et en Etat. Ce qui manquait à la République, ce n'était pas une classe dirigeante, parce que celle-ci existait,

mais une classe dirigeant d'après un principe moral unique, une classe forte, cohérente, unie, capable de construire un Etat stable, résolu, conscient de ses buts et les poursuivant systématiquement. Si par le terme « classe dirigeante » on entend simplement un ensemble d'individus qui ont plus de pouvoir que les autres, les chefs des démocraties modernes constituent certainement une telle classe; mais si par le même teme on désigne une entité sociale devant son unité et sa force à la conscience qu'ont ses membres d'une mission politique commune — le mot « mission » n'a pas dans ce contexte un sens transcendant, il signifie le devoir d'accomplir une tâche, de réaliser un idéal quelconque — les démocraties modernes sont dépourvues — du moins en Europe — d'une classe dirigeante.

Les démocraties en Europe sont dirigées par les parlementaires, par les personnes persuasives, par les démagogues (je n'emploie pas le mot dans son sens péjoratif) en général — socialistes et bourgeois, capitalistes et communistes, peu importe: ces politiciens, ces journalistes sont les seuls chefs. Mais comme aucun parti n'est assez fort pour dominer à lui seul l'Etat, ce n'est ni l'idéal socialiste, ni l'idéal bourgeois, ni aucun autre idéal net qui domine exclusivement et qui coordonne les volontés des dirigeants. A la fin, les idéaux eux-mêmes tombent en désuétude (tellement ils sont impraticables) et ce qui importe seul, c'est le jeu des compromis et les combinaisons occasionnelles. La classe dirigeante est divisée parce que les membres qui la constituent n'ont pas de morale et d'idéaux de justice communs. Elle est incapable de vouloir autre chose que la petite politique et les succès de l'heure, elle est incapable de vouloir sa propre stabilité et de s'affirmer impérieusement. Les démocraties de l'Europe furent des Etats instables, minés à leur base, dépourvus d'une élite forte liée par une conviction politique unique.

Aristote et saint Thomas avaient raison: il ne peut y avoir d'Etat stable que s'il existe un principe de justice distributive reconnu, ordonnant la société, délimitant les fonctions et les « états », constituant surtout l'état par excellence, celui des chefs, celui qui construit et sur lequel repose l'Etat.

La condition la plus fondamentale de la légitimité est donc cette stabilité que nous avons déjà définie et qui, comme nous le voyons, suppose une morale généralement acceptée au sein de l'Etat. Un Etat, pour être capable d'une politique conséquente, doit être gouverné par une élite — héritière

d'une tradition, élue par le peuple ou instituée d'une autre manière quelconque — mais constituant une classe homogène, animée du même idéal social et politique.

Un Etat est légitime si, étant stable lui-même, il vit au milieu d'une société d'Etats également stables, ayant un régime et une morale identiques.

Il va de soi qu'un Etat stable en lui-même, et qui est en même temps le seul porteur d'une tradition morale, est légitime du point de vue de cette tradition. L'empire ottoman fut stable et légitime à ses origines, bien que sa morale s'opposât formellement à celle de l'Europe; du point de vue de celle-ci, il était par conséquent illégitime. Il constituait avec l'Occident une société internationale hétérogène que nous avons appelée « ferme » (composée d'Etats ou de groupes d'Etats stables et même légitimes à l'intérieur de leur groupe particulier, mais n'admettant pas, au-dessus des groupes, un principe de légitimité, une morale).

Les Etats instables, même s'ils traversent une crise sociale similaire, même s'ils souffrent pour ainsi dire d'un mal commun, ne peuvent pas constituer une société internationale homogène et reconnaître une légitimité supérieure, puisqu'ils sont incapables de poser, ne fût-ce que pour leur propre usage interne, un idéal de justice définitif.

Les chefs d'Etats stables et homogènes, d'Etats légitimes, sont tous au pouvoir en vertu du même principe, et en grande partie pour défendre les mêmes idéaux, le même ordre politique et moral. Leur entente dépasse les limites de l'entente professionnelle habituelle. Elle se fonde sur une reconnaissance réciproque de leur légitimité, du droit d'exercer le pouvoir souverainement et absolument.

Sans la reconnaissance de la légitimité, la société internationale conserve le caractère provisoire défini dans la partie I A du chapitre précédent. Nous verrons pourquoi, en étudiant les conséquences de la légitimité et la fonction sociale de l'homogénéité internationale. C'est par cette étude aussi que nous comprendrons mieux les motifs de l'entente de principe existant entre chefs d'Etats homogènes, et le sens d'un ordre international que limitent strictement les normes d'une morale tant privée que publique généralement reconnue.

* * *

B. Les conséquences de la légitimité.

Rappelons pour commencer quelques notions fondamentales:

Ce que nous avons appelé « stabilité de l'Etat » n'est que sa légitimité interne. Une autorité n'est cependant légitime — même du point de vue interne — que si elle se fonde sur la morale positive. Celle-ci régit le plus souvent (mais pas nécessairement) une communauté plus vaste que l'Etat. Pour qu'une société internationale soit strictement réglementée, homogène, il ne suffit pas qu'elle soit composée d'Etats stables et légitimes en eux-mêmes, mais il faut que leur légitimité particulière et nationale se fonde sur une morale commune et par conséquent sur une légitimité internationale.

La légitimité internationale repose sur la morale positive d'une société quelconque d'Etats homogènes. Il existe des sociétés internationales (les sociétés hétérogènes) qui, parce qu'elles ne possèdent pas de morale positive commune à tous les Etats qui les constituent, ne peuvent être composées que d'Etats internationalement illégitimes. Ces Etats — ou quelques-uns d'entre eux — peuvent cependant être légitimes en eux-mêmes, c'est-à-dire stables [30].

Nous pouvons donc distinguer quatre types de sociétés internationales:

a) société internationale hétérogène lâche, composée d'Etats instables;

b) société internationale hétérogène mixte, composée d'Etats dont les uns sont stables, les autres instables;

c) société internationale hétérogène ferme, composée d'Etats stables, légitimes en eux-mêmes, mais illégitimes les uns pour les autres;

d) société internationale homogène, composée d'Etats nationalement et internationalement légitimes.

* * *

[30] Un Etat est stable s'il remplit les conditions énoncées au chapitre VII. Parmi ces conditions, l'efficacité d'une morale positive reconnue par la quasi unanimité des sujets de l'Etat est particulièrement importante. Cf. p. 263-264.

L'Etat est par essence un appareil, un mécanisme, un instrument d'homogénéité. Il se propose d'instituer ou de conserver un ordre. Toute machine fonctionne d'autant mieux — c'est-à-dire est d'autant mieux adaptée au but pour lequel elle a été construite — que ses parties, une fois calculées et coordonnées, restent immuables. Les « états » en particulier, les « ordres » spéciaux dont la collaboration harmonieuse constitue l'Etat, ne peuvent viser un but permanent, ne peuvent servir une volonté constante par un effort perpétuel, que si des normes strictes et une tradition de poids garantissent leur stabilité, leur homogénéité interne, leur identité. Les rouages de l'Etat sont les classes sociales qui le composent, et il est essentiel à sa stabilité, c'est-à-dire à sa conservation, que les différentes parties de l'appareil ne changent ni de place, ni de forme.

Un Etat stable — même s'il crée consciemment et progressivement son idéal — est par essence conservateur. L'Etat et le droit ne sont autre chose que la technique d'une conservation. Seuls les Etats provisoires, divisés par l'hétérogénéité des formes sociales positives qui se confrontent dans leur sein, n'osent pas être franchement et radicalement conservateurs. Ils tendent pourtant à le devenir, et par une légalité provisoire, un compromis, ils instituent une procédure pour la solution lente du conflit permanent qui oppose leurs sujets. Cette légalité est aussi une technique conservatrice: elle ne sert — il est vrai —, à défaut d'accord plus complet, qu'à maintenir en vigueur des formalités, des règles de duel et non point des règles de cohabitation et de voisinage, mais les liens juridiques qu'elle noue arrêtent la révolution.

De deux choses l'une: l'Etat sert à conserver soit un ordre social précis [31], soit une procédure pour résoudre un conflit moral et idéologique profond. En monopolisant la violence, l'Etat veut soit imposer un idéal, un ordre social déterminé, soit garantir les formalités d'un changement lent, évolutif, dans une direction encore inconnue. Dans le premier cas, l'Etat est conservateur à la manière de ceux qui se sentent forts absolument; dans le deuxième, à la manière de ceux qui puisent leur force relative dans leur faiblesse réciproque. L'ordre précis de l'Etat est remplacé chez eux par un

[31] Un ordre peut être précis, même s'il n'atteint pas son propre idéal; il suffit que l'orientation en soit unique et que l'intention en soit constante.

ordre formel, et la conservation de la morale par la tolérance (qui est en politique la forme conservatrice des faibles).

Tous les Etats qui prétendent imposer un ordre ne sont pas stables pour autant. D'abord il est difficile de vouloir consciemment un ordre social capable de contenir l'Etat, ensuite il est rare qu'on puisse faire accepter une morale, une légitimité, une autorité juste par les sujets. La tyrannie veut le plus souvent imposer une morale, un droit, un mode de vie très précis, mais ne pourra devenir stable que si elle parvient à persuader de sa moralité la quasi unanimité des sujets, que si elle cesse d'être — tout en demeurant autocratique — une tyrannie.

La stabilité de l'Etat se fonde principalement sur l'acceptation quasi unanime d'une morale, mais cet assentiment du peuple n'a rien à faire avec le principe démocratique et ne constitue pas un suffrage universel tacite. Pour Ferrero, même la légitimité héréditaire est en définitive soumise à la volonté populaire, et le principe de légitimité s'identifie à la démocratie, qui devient ainsi la condition essentielle, quoique cachée, de tout ordre stable, raisonnable, pacifique.

* * *

L'assentiment du peuple exprimé par le suffrage universel paraît être libre et conscient. L'autorité élue est choisie par le peuple, elle ne possède le droit de commander qu'en vertu d'une norme éthico-politique supérieure, celle qui institue le principe démocratique.

Un gouvernement, pour être légitime, n'a pas besoin d'un assentiment de cette sorte, et en revanche tout gouvernement légalement, normalement élu par un suffrage universel n'est pas *ipso facto* légitime.

Nous avons vu que la légitimité interne, la stabilité d'un Etat dépend en premier lieu de l'acceptation d'une morale commune par ses membres. Or, une telle acceptation ne ressemble en rien à l'assentiment démocratique. L'homme sert la morale: en agissant socialement il se soumet à elle, non point parce qu'il la juge bonne, mais parce qu'il la reconnaît nécessaire. Il ne choisit pas, il constate. Le choix a été fait par les générations passées, par Dieu, par le roi. Un système de morale positive appartient à l'ordre

des choses qui vont de soi, qui ne dépendent plus de notre jugement. Rappelons-nous d'ailleurs que si dans toute société naissent des formes éthiques, elles ne constituent pas nécessairement un système de morale positive, c'est-à-dire une morale unique, communément acceptée par les membres de la société.

Même l'Etat démocratique ne tire pas sa légitimité du suffrage universel, mais de la forme morale communément acceptée qui institue ce suffrage, qui le proclame juste. Il ne s'agit pas d'une vaine dispute sur des mots. La légitimité est la qualité de l'Etat juste, de l'Etat conforme à un système de morale positive, et elle n'est possible que dans les cadres d'un pareil ordre. La démocratie par contre, comme toutes les autres formes politiques, n'est par elle-même ni légitime, ni illégitime. Elle peut servir un système de morale positive, c'est-à-dire être le moyen technique par lequel l'Etat réalise certains buts moraux, comme elle peut être un simple compromis, introduire une légalité provisoire et des règles de duel entre les partisans de systèmes moraux opposés. La démocratie est légitime seulement si le principe démocratique fait partie d'un système éthique quasi unanimement et, pour ainsi dire, automatiquement, inconsciemment reconnu.

Un gouvernement peut être désapprouvé par la majorité tout en étant légitime. Qu'on se souvienne des mauvais souverains, des mauvais seigneurs du moyen âge que leurs vassaux condamnaient, haïssaient dans leur for intérieur, mais ne se refusaient pourtant pas à servir [32]. Les mauvais prélats que cite saint Thomas d'Aquin, nous l'avons vu, doivent être

[32] MONTAIGNE exprime de la manière la plus nette la différence qui existe entre l'approbation d'un gouvernement et la soumission à un chef légitime. S'il considère qu'il est permis de juger les actions des princes après leur mort, il ajoute qu'il n'est point admis de leur désobéir, même s'ils sont immoraux: « Nous devons la subjection et l'obéissance egalement à tous Rois, car elle regarde leur office: mais l'estimation, non plus que l'affection, nous ne la devons qu'à leur vertu. Donnons à l'ordre politique de les souffrir patiemment indignes de celer leur vices, d'aider de nostre recommandation leurs actions indifférentes pendant que leur auctorité a besoin de nostre appuy. Mais nostre commerce finy, ce n'est pas raison de refuser à la Justice et à nostre liberté l'expression de noz vrays ressentiments, et nommement de refuser aux bons subjects la gloire d'avoir reverемment et fidellement servi un maistre, les imperfections duquel leur estoient si bien cognues: frustrant la posterité d'un si utile exemple ». *Essais*, Livre I, chap. III. (Je cite selon l'édition de la Pléiade, texte établi par Albert THIBAUDET.)

honorés; l'Eglise enseigne même que les sacrements qu'ils célèbrent sont valables.

Les gouvernements aristocratiques — comme les gouvernements démocratiques — ne peuvent tirer leur légitimité que de la norme morale instituant le régime. La souveraineté et la légitimité aristocratiques sont cependant immédiatement conférées aux chefs, sans l'entremise du peuple, des électeurs. Dans une démocratie, le premier organe, l'organe souverain, c'est le peuple; dans une aristocratie, ce sont les chefs.

Nous voyons de nouveau que la légitimité aristocratique ou démocratique ne se fonde pas sur un principe électoral ou sur un droit de succession (qui en eux-mêmes ne confèrent aucune autorité morale), mais sur un système éthique positif, et par là sur une tradition. Les Etats légitimes se forment seulement dans un milieu homogène, préparé par une longue culture commune. Pour redonner à l'Europe des Etats légitimes, il ne suffira pas d'introduire une procédure électorale quelconque, il faudra reconstruire une morale unique, capable de fonder une tradition, une culture, une idée européennes.

* * *

La morale existe parce qu'elle est enseignée et transmise. L'homogénéité, l'orthodoxie, la continuité morales ne peuvent être conservées que si seul un ordre relativement restreint de personnes a le droit d'interpréter, d'enseigner, de transmettre l'éthique. Si tout le monde s'était mis au moyen âge à enseigner les Ecritures, l'homogénéité chrétienne et la tradition européenne auraient vite été dissoutes. Une idée morale ne peut persister que si elle est supportée par un « état » restreint, par une classe dominante cohérente et consciente de son but. Les chefs peuvent être héréditaires ou élus, selon le cas; ce qui importe c'est qu'en fait ils appartiennent à une certaine classe homogène, imbue d'une morale commune, cultivant une tradition politique et un art de gouverner.

La classe dominante doit pouvoir être facilement distinguée des autres pour que seuls ses membres puissent interpréter la morale, pour que la tradition reste pure. Il faut que peu de personnes interprètent la loi et qu'elles soient facilement reconnaissables par leur savoir, par leurs mœurs

et par des signes plus extérieurs encore: par leur naissance, par leurs manières, par leur habit.

Je ne prends pas ici le mot « classe » dans son sens exclusivement économique et marxiste. La classe dominante d'un Etat stable est un ordre, un état ayant le droit de commander en vertu d'une tradition quelconque, transmise par la continuité du sang, par l'ordination, par un enseignement spécial, par l'élection. Ce qui importe c'est que la tradition soit effectivement transmissible et transmise, et que les sujets croient à la tradition et à sa transmission authentique. Princes, prêtres, chevaliers, mandarins ou députés doivent, pour exercer une autorité légitime, être ressortissants d'une classe restreinte *a priori*. C'est de cette restriction seulement que peut naître l'homogénéité, la continuité morale.

La démocratie moderne a cru être fondée sur la science positive. Elle s'est basée sur une illusion: elle a considéré la discussion éthique — le suffrage n'est somme toute qu'une méthode pour constater les résultats de la discussion — comme le meilleur moyen pour déterminer le devoir. L'homme naturellement bon (capable de discerner par le pur raisonnement le bien du mal), la démocratie, l'enseignement neutre, tous ces dogmes qui furent proposés comme des résultats de la science, ne sont que des idéologies. La vérité est que la morale est entièrement en dehors de la science, qu'elle suppose une foi, et que sa continuité historique ne peut être garantie que par une technique conservatrice. Les démocrates modernes ont imaginé pouvoir se passer d'une classe dominante chargée de l'enseignement éthique, parce qu'ils croyaient en une morale raisonnable que tous découvriraient automatiquement, sans qu'il soit besoin de les astreindre à une discipline particulière. La seule raison suffisait.

Toute morale est indémontrable objectivement. C'est pourquoi son enseignement nécessite une classe de chefs, une élite. On n'enseigne pas la morale comme la géométrie. La morale ne vaut que pour autant qu'on y croit, et pour que l'on puisse croire à quelque chose de précis et de continu, il faut qu'un petit nombre de personnes élaborent le dogme.

Les élites politiques, les classes privilégiées sont naturellement conservatrices et tiennent, ne fut-ce que par intérêt, à l'orthodoxie. Même une démocratie, pour être légitime, doit être effectivement gouvernée par une telle élite. Sans cela, la condition première de tout système de morale

positive, la continuité et l'orthodoxie — l'identité des fondements moraux —, serait compromise.

Dans le fond, tous les gouvernements légitimes sont oligarchiques: ils se basent sur la tradition et sur une classe sociale (qui est d'autant plus forte qu'elle se distingue plus nettement des autres) chargée de l'enseignement moral, et dont les membres sont les principaux soutiens du dogme et les chefs de l'Etat. Une telle constatation ne comporte d'ailleurs aucun jugement de valeur sur la démocratie. Un régime démocratique peut être fondé sur une oligarchie, sociologiquement parlant, sans qu'il soit en lui-même contradictoire.

* * *

Résumons:

Un gouvernement n'est pas légitime parce que le peuple approuve ses actes, mais parce que le peuple croit — peut-être malgré des actions éventuellement immorales du gouvernement, qui lui paraissent passagères et occasionnelles, — que seul ce gouvernement a le droit de commander, parce que seul il est le soutien de la morale et son garant.

La morale positive et, par conséquent, la légitimité ne sont pas choisies, mais subies par le peuple.

Un système de morale positive et, par conséquent, la légitimité objective pèsent comme des réalités originelles et irremplaçables, comme des formes indiscutables et indiscutées.

Pour que dans une société donnée apparaissent des formes morales constituant un système positif, une élite est nécessaire. Sans elle le dogme — l'unité du système et sa permanence — risque de se perdre. La transmission d'une idée morale suppose l'existence d'un état fermé, distinct des autres et reconnu, pour ainsi dire, comme souverain.

* * *

L'exemple le plus proche d'une classe dominante, d'une élite garantissant la morale et la légitimité, est en Occident celui de la noblesse.

Georg Simmel remarque avec raison que la première caractéristique de

la noblesse est qu'elle est clairement distincte des autres états. Contrairement à la classe moyenne dont les limites ne sont pas définies, dont les couches inférieures se confondent avec les prolétaires et les couches supérieures avec les grands dirigeants de l'Etat, la noblesse est un tout homogène et fermé [33]. A l'époque où cette noblesse avait un véritable pouvoir et des capacités réelles, elle s'imposait une règle de vie, une morale, une étiquette sévères. C'est par son asservissement complet à ces formes que la noblesse devenait une élite apte à gouverner et qu'elle conservait son homogénéité et ses privilèges. Simmel considère que si la noblesse énonçait la maxime: *quod licet Jovi non licet bovi*, elle reconnaissait implicitement la maxime inverse: *quod licet bovi non licet Jovi*. C'est ainsi que s'explique l'interdiction du commerce, caractéristique pour les aristocraties de tous les temps, depuis les Egyptiens. Le noble a le privilège de ne pas pouvoir faire comme tout le monde; les moindres détails de sa vie sont réglés [34].

La classe dominante d'un Etat est d'autant plus homogène qu'elle s'impose une règle de vie plus sévère, plus stricte, plus minutieuse, car c'est surtout par cette règle qu'elle se différencie des autres états. Le célibat du prêtre, les épreuves du chevalier, l'application du mandarin ont du point de vue politique un sens profond. Les textes que les clercs chinois étaient obligés d'apprendre par cœur ne devaient pas, semble-t-il à première vue, leur être de grande utilité dans l'exercice de leurs fonctions; mais on s'aperçoit que c'est justement par cet exercice — qui avait le caractère d'une cérémonie et d'une décoration — que les mandarins se soumettaient à une épreuve et se distinguaient des autres.

Les rapports entre les membres d'une classe dominante doivent être également réglementés par l'étiquette [35]. Nous reviendrons sur le sens de celle-ci dans la partie II du présent chapitre, ainsi que dans la deuxième partie de ce livre. Les membres de la classe dominante reconnaissent

[33] « ... jener (der Mittelstand) ist nach oben und unten hin expansiv, dieser (der Adel) repulsiv ». *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 3e éd. chez Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1923, p. 545.

[34] *Op. cit.*, p. 547.

[35] On consultera sur l'étiquette particulièrement développée chez les Chinois, GRANET, *La civilisation chinoise. La vie publique et privée*, L'Evolution de l'humanité, Paris, 1929, surtout p. 303 et ss., 339 et ss., 387 et ss., 437 et ss. et *La pensée chinoise*, L'Evolution de l'humanité, Paris, 1934, surtout p. 341 et ss., 565 et ss.

souvent entre eux une hiérarchie, les aristocrates inférieurs se font un devoir de rendre hommage à leurs chefs, parce qu'ils savent qu'en donnant cet exemple au peuple ils conserveront l'Etat et leurs privilèges. Ces privilèges ne peuvent s'exercer que si le peuple et les aristocrates se soumettent à une morale commune, et qu'en outre les membres de la classe dominante, en compensation de leurs prérogatives, s'imposent des devoirs supplémentaires. C'est ainsi que s'explique en grande partie la fidélité des nobles à l'Eglise, comme à la garantie morale essentielle, et les liens étroits qui unissent les nobles entre eux. Leurs intérêts particuliers sont en principe sacrifiés à l'intérêt majeur de la classe et à l'intérêt de l'Etat [36].

* * *

Comme la noblesse occidentale, toute autre classe dominante, qu'elle exerce le pouvoir en vertu de principes démocratiques ou aristocratiques, se consolide en se comportant d'une manière qui lui est propre : ses membres sont solidaires les uns des autres, c'est-à-dire ne permettent jamais qu'une lutte personnelle entre chefs compromette la souveraineté et la légitimité

[36] On ne peut mieux décrire l'identité de vues et d'intérêts entre nobles que ne l'a fait SIMMEL : « Der Adel im alten Rom oder im Normannenreich, unter den Indianern oder im ancien régime besitzt bei aller Unvergleichbarkeit der Lebensinhalte eine Übereinstimmung der soziologischen Züge; und diese zeigen sich in rudimentärer, labiler, vorübergehender Art auch an irgendwelchen kleineren Gruppierungen, in denen sich ein Bruchteil als « die Aristokratie » zusammenfindet und abscheidet, sei es in grossen Familienkreisen, unter Arbeiterschaften, innerhalb von Geistlichkeiten. Für den Adel im engeren Sinne hat man diese Gemeinsamkeit mit der Beobachtung illustriert, dass « Adlige sich oft an einem Abend besser kennen lernen, als Bürgerliche in einem Monat ». Das liegt offenbar daran, dass die gemeinsamen Bedingungen der Existenz sich hier sehr weit in die Personale hineinerstrecken und als die natürliche Voraussetzung der Beziehungen mitgebracht werden. In Interessen, Weltanschauung, Persönlichkeitsbewusstsein, Gefühl für den Punkt, an dem sie innerhalb der Gesellschaftsordnung stehen — in alledem koinzidieren die Aristokraten offenbar so weitgehend, und dass sie darin koinzidieren, ist ihnen so bewusst und selbstverständlich, dass sie untereinander viel eher zu dem Personalen kommen können als andre, die sich erst vergewissern müssen, welche Basis denn ihnen gemeinsam ist. Die Adligen brauchen, um « sich kennen zu lernen », d.h. sich ihre Individualitäten zu offenbaren, nicht so viele Präliminarien, wie diejenigen, die das Apriori erst zu suchen haben, von dem aus das Spezielle der Gedanken, Interessen, Wesensarten dargeboten werden kann. » *Op. cit.*, p. 547-548.

comme telles et les privilèges communs reconnus de fait ou de droit. D'autre part, toute élite politique essaie par tous les moyens d'introduire et de sauvegarder un système de morale positive.

* * *

Une société internationale homogène est composée d'Etats stables reconnaissant le même système de morale positive. Les classes dominantes des divers Etats — les principaux soutiens de cette morale — forment en réalité une seule classe internationale de dirigeants. Par dessus les Etats, ils se rencontrent, ils se consultent, ils exercent une influence modératrice car ils savent que c'est par cette modération qu'ils conserveront leurs privilèges.

Le Saint-Empire — nous le verrons — était en grande partie une association aristocratique et ecclésiastique. Plus tard l'Autriche-Hongrie, un Empire composé de nations très différentes par leur provenance, leur langue, leurs coutumes, ne devint un ensemble homogène que grâce à sa classe dominante. Le peuple tchèque pouvait différer du peuple hongrois, mais la noblesse tchèque se sentait solidaire de la noblesse hongroise [37]. Il faut évidemment ajouter que parallèlement à ce lien aristocratique, un lien religieux unissait la grande majorité des sujets. Aussi cette construction politique, compliquée et fragile, de l'Autriche-Hongrie n'était-elle possible qu'aussi longtemps que l'Empire pouvait se fonder sur le catholicisme et la noblesse. Le déclin de l'Empire depuis 1848 s'explique par le déclin de ses deux forces constitutives, qui n'étaient plus capables de forger l'homogénéité de la Confédération.

Ce qui est vrai pour l'Autriche-Hongrie, pour un seul Etat composé de nations différentes, l'est à plus forte raison pour une société internationale, pour un ensemble d'Etats. Une société d'Etats ne peut en effet être homogène, reconnaître des formes réglementant strictement les rapports internationaux, limiter la guerre, que si les classes dominantes des divers Etats se considèrent réciproquement comme légitimes et agissent comme si elles formaient un ensemble, un ordre international supérieur, un état inter-

[37] Cf. aussi SIMMEL, *op. cit.*, p. 548.

national dont les intérêts économiques, intellectuels, moraux ne doivent pas être sacrifiés aux ambitions passagères et frivoles des Etats particuliers. La condition fondamentale de l'homogénéité internationale est l'existence d'une élite dirigeant tant la politique intérieure que la politique extérieure, unie par des croyances communes, par des intérêts communs, par les habitudes, par les mœurs, par une règle de vie stricte. Nous verrons plus loin comment s'est formée cette classe dominante, comment elle a dégénéré. Il nous suffit ici de remarquer que la légitimité internationale n'est, somme toute, que la reconnaissance réciproque d'une légitimité partielle et nationale par cet état international et unificateur sur lequel repose l'homogénéité et par lequel la morale, les coutumes internationales sont élaborées et transmises de génération en génération.

* *

Le gouvernement légitime a le droit de commander, parce que la morale communément acceptée le lui permet. Le seigneur légitime de l'Etat X est pour A, sujet de l'Etat Y, aussi légitime que son propre suzerain. Ce dernier présente d'ailleurs toujours sa souveraineté comme une qualité qui n'est pas individuelle, mais propre au genre de tous les chefs légitimes d'une société internationale homogène donnée. C'est dans cette consécration, dans cette reconnaissance internationale que les chefs puisent une partie de leur pouvoir sur les sujets, et inversement, c'est par sa reconnaissance nationale, unanime, populaire, que la légitimité internationale est garantie. Un gouvernement légitime naît le plus souvent légitime, c'est-à-dire qu'il doit sa légitimité au simple fait d'être le successeur légal, l'héritier de la couronne ou l'élu du peuple, d'un gouvernement légitime. Le gouvernement légitime naît, le plus souvent, au sein d'un régime légitime, c'est-à-dire au sein d'un système de morale positive transmis par la tradition.

C'est là, je crois, la caractéristique essentielle de la légitimité et de la société internationale homogène: elles ne doivent pas leur efficacité à un calcul politique que les gouvernants seuls font et refont à chaque instant, mais à une acceptation originelle d'un système moral, à une foi morale. Cette acceptation quasi inconsciente, puisqu'elle est imposée par une tradition, est générale. La société internationale hétérogène est le résultat

d'un calcul politique que font les chefs; elle est une nécessité politique, si l'on veut, mais dont seuls s'aperçoivent ceux qui mènent la politique étrangère de l'Etat, ceux qui agissent internationalement. La société internationale homogène, par contre, bien que fondée sur une aristocratie, sur une classe internationale dominante, est une réalité morale reconnue, ressentie par tous les sujets de tous les Etats. Il est évident que seule une élite comprend le sens et la valeur sociale de la légitimité; mais tout le monde, sans se donner d'explication, sans penser qu'il pourrait en être autrement, admettait au moyen âge la morale chrétienne, le *corpus christianum*, construit par la féodalité, l'Empire et l'Eglise. Sans en avoir de notion précise, le paysan savait que partout — c'est-à-dire en Europe — il y avait des princes, des seigneurs, des prélats, des nobles, des serfs. Cet ordre lui paraissait nécessaire, et cette conviction unanime fondait la société internationale homogène.

Pour le pauvre paysan inculte, la nécessité de l'ordre médiéval était, pour ainsi dire, une nécessité naturelle, il croyait généralement que personne n'y pourrait rien changer. Pour un prêtre croyant, ce même ordre pouvait paraître nécessaire uniquement du point de vue de sa foi. Pour un politicien rusé, mais conscient, la société du moyen âge était un système politique qui garantissait certaines valeurs et certains intérêts avec modération, avec sagesse. Il croyait à cet ordre parce qu'il savait que l'on peut très difficilement reconstruire un système après l'avoir démoli, parce qu'il tenait aux valeurs médiévales, et parce qu'il profitait d'une situation privilégiée. Mais ce politicien rusé — Frédéric II ou Ezzelino, par exemple — savait que pour profiter de tous ces avantages moraux, de tous ces privilèges et de toutes ces douceurs, il fallait respecter une certaine conduite, certaines « belles manières » comme disait l'Empereur avec une frivolité apparente.

Le paysan illettré, le prêtre sincère, le politicien rusé reconnaissaient — quoique pour des raisons différentes — le système de la morale positive et s'astreignaient à l'exercice des vertus propres à leur état.

Le but de la société internationale hétérogène est la guerre; le but de la société internationale homogène, la cohabitation pacifique selon les principes moraux communément reconnus. Il va de soi que ni le but de la société hétérogène, ni celui de la société homogène ne sont continuellement

poursuivis et entièrement réalisés. Si les Etats hétérogènes ne peuvent aboutir qu'à une guerre « totale », la paix provisoire, les trêves qu'ils sont obligés de s'accorder leur donnent souvent le goût de la paix, l'illusion d'un avenir calme, et suffisent pour les détourner momentanément de leurs buts belliqueux. Si les Etats homogènes et leurs classes dirigeantes reconnaissent comme leur principal devoir la sauvegarde de l'ordre moral, du régime et des prérogatives aristocratiques, les différends secondaires qui les séparent prennent quelquefois une importance plus grande que l'idéal de la communauté qui les unit. Il n'existe pas en fait de société internationale purement homogène ou purement hétérogène. La réalité est toujours plus complexe que les schémas servant à l'expliquer.

* * *

Les Etats membres d'une société internationale hétérogène poursuivent, nous l'avons vu, une politique d'autarcie, d'isolement qui se caractérise surtout par l'absence de règles, de formes sociales précises généralement acceptées. Chacun d'eux poursuit des idéaux différents, sur plusieurs points même opposés. L'ordre qu'introduit la société internationale hétérogène ne sert pas directement à la réalisation de ces buts, il prescrit seulement les cadres, les limites d'un conflit. Il sert pour ainsi dire à abriter provisoirement les idéaux opposés dont les tentatives de réalisation peuvent pendant un certain temps être soumises à une procédure commune, justement parce qu'elles ne sont que des tentatives, des efforts encore infructueux. La société internationale hétérogène subsiste aussi longtemps que les buts poursuivis par ses membres ne sont pas encore atteints. C'est pour cela qu'elle est essentiellement provisoire et purement formelle (en ce sens qu'elle ne réglemente pas le devoir moral ou politique absolument, mais qu'elle introduit un compromis provisoire qui sera lentement aboli par une série de violences raisonnables). Les formes de justice qui apparaissent dans une société internationale hétérogène ne servent pas directement à résoudre des problèmes politiques concrets — ce genre de problèmes étant continuellement discutés et nécessairement insolubles dans les cadres d'une société hétérogène —, mais uniquement à rendre les discussions

politiques possibles, en instituant un langage et les principes formels d'un accord provisoire, d'une trêve.

La société internationale homogène, en revanche, subsiste aussi longtemps que les Etats membres poursuivent, malgré les divergences secondaires et occasionnelles, le même but permanent: le maintien du régime, de l'ordre et de la morale reconnue. C'est à cause de cela que les formes de justice typiques pour les sociétés internationales homogènes servent à définir concrètement le devoir moral des Etats, et posent non seulement des règles abstraites, des règles de procédure, mais en outre des formes directement utiles à la solution des problèmes politiques. Les divers Etats justifient leur action internationale en invoquant les mêmes formes.

* * *

La plupart des règles que les juristes désignent par le terme: « règles du droit international général » sont fondées sur les formes de justice caractérisant les sociétés internationales hétérogènes. Elles sont, du point de vue sociologique, des règles de morale, plus exactement des formes sociales, se manifestant dès qu'il y a une pluralité d'Etats indépendants obligés d'entretenir des relations. Nous avons déjà vu, dans la partie I du chapitre précédent, quelles sont ces formes de justice et comment elles règlent la politique extérieure.

La plupart des « droits subjectifs » concrets des Etats, comme l'ensemble des règles morales définissant immédiatement leurs devoirs, se fondent sur des formes historiques et valent uniquement dans le cadre restreint d'une société internationale homogène [38]. Nous ne pouvons évidemment pas décrire ces formes, parce qu'elles sont historiques, elles dépendent des circonstances, et leur contenu concret est rempli de principes moraux appartenant au système positif admis par chaque société internationale homogène particulière. Il existe cependant certaines formes de justice qui sont typiques pour toute société d'Etats homogènes, parce qu'elles résultent nécessairement de la collaboration entre les classes dominantes.

[38] Sur l'aspect juridique du problème, cf. la troisième partie de ce livre.

Nous essayerons de les décrire, surtout dans le chapitre suivant, en nous servant d'exemples.

* * *

La distinction que nous avons admise entre les sociétés internationales homogènes et hétérogènes se fonde sur un critère très général. On peut distinguer d'après lui non seulement deux types de sociétés internationales, mais plus généralement encore réduire toutes les relations à deux types fondamentaux. Le parti politique, l'amitié, la parenté, le clan peuvent être envisagés de ce point de vue. Si la société que nous appelons amitié est essentiellement homogène, le parti politique — comme la société internationale — ne l'est pas nécessairement. Nous ne pouvons pas insister ici sur ces questions, qui appartiennent à la sociologie générale, mais il serait cependant utile d'éclaircir en quelques mots la signification du critère choisi.

Nous avons déjà vu au chapitre IV que toute relation sociale, tout rapport réciproque est analysable en deux attitudes. Ainsi, un rapport social existant entre A et B est composé de l'attitude de A envers B et de celle de B envers A. Ces deux attitudes peuvent être du même genre, mais elles peuvent ne pas l'être. L'attitude de B envers A pourrait même ne pas être sociale, ou être entièrement inexistante (si B prend A pour un dieu, ou s'il l'ignore). Si les deux attitudes sont sociales, A et B peuvent, en adhérant à un rapport social quelconque, en constituant une bande de terroristes par exemple, poursuivre un but commun (ou un but qu'ils prennent pour tel), ou des buts divers, peut-être même opposés.

Nous appelons homogène une relation sociale entre A et B si, en adhérant à cette relation, A et B poursuivent un but social commun, plus exactement réductible à un même système de morale positive. Cette relation serait hétérogène si, en y adhérant, A et B poursuivaient des buts opposés, plus exactement irréductibles à un même système de morale positive.

Il va de soi que A et B pourraient, en adhérant à cette relation sociale et en croyant à la communauté du but qu'ils poursuivent, se tromper (ou faire semblant de se tromper). Nous appelons pseudo-homogène une relation hétérogène justifiée ou expliquée par ses participants comme une

relation homogène. Nous aurons l'occasion d'étudier, dans la partie I C du chapitre IX, une société internationale appartenant à ce type.

La vie quotidienne est remplie de ces deux types de relations sociales. Souvent je collabore avec quelqu'un totalement et sans réserve sur un certain plan, parce que nous voulons tous les deux servir le même but. Cependant, quelques instants après, sur un autre plan, nous poursuivons des buts différents, et comme aucun des deux n'est assez fort pour empêcher immédiatement l'autre d'agir, nous nous entendons provisoirement, nous nous tolérons l'un l'autre, nous discutons, nous agissons même de concert, mais dans le fond chacun pour son propre compte.

Le domaine social n'est pas aussi simplement qu'on se le représente d'habitude rempli d'amour et de haine. Ces passions s'expriment sur le plan social sous les formes beaucoup plus compliquées (et beaucoup plus objectives) de l'accord, du pacte: l'accord est, malgré la haine et malgré la force, toujours nécessaire (toutes les victoires sur le plan social sont méritées par des compromis, ne sont en réalité que des compromis); l'accord est, malgré l'amour et malgré l'union, toujours nécessaire (toutes les ententes et les amitiés doivent sur le plan social se sceller par une forme, par une force, par quelque chose d'extérieur à l'amitié et à l'entente).

Il existe deux sortes de conflits sociaux et deux sortes de guerres, comme nous le verrons: des conflits naissant au sein d'une société homogène (où le but est fixé en principe et où les disputes ne sont possibles que sur ce que l'on prend pour des moyens), et des conflits naissant au sein d'une société hétérogène (où un minimum de moyens est fixé et où les disputes portent sur ce que l'on prend pour des buts).

Nous aurons l'occasion d'examiner ces problèmes de plus près, à propos des conflits internationaux, dans la troisième partie de ce livre.

* * *

La société internationale hétérogène n'a pas besoin de tradition, ni par conséquent de classe dominante cohérente et unie, parce que l'accord sur lequel elle se fonde se fait et se refait automatiquement chaque jour. La socialité des gouvernants suffit. La société internationale homogène, par contre, a besoin d'une tradition et d'une classe dominante, parce qu'elle

se fonde sur l'acceptation permanente de toute une morale, ayant besoin d'interprètes pour se conserver et se transmettre.

Leur nombre doit être restreint pour qu'il n'y ait pas plusieurs interprétations et, à la longue, plusieurs morales. L'accord entre homogènes est historique et porte sur des principes concrets: il a donc besoin d'être inculqué, et d'être inculqué à ceux qu'il sert particulièrement. L'accord entre hétérogènes ne sert particulièrement personne. Il garantit seulement que le conflit entre hétérogènes sera résolu lentement, raisonnablement, socialement, selon la procédure que nous avons déjà décrite. Quels que soient les dirigeants hétérogènes, l'accord qu'ils concluront sera nécessairement le même, sans qu'il y ait besoin pour cela d'un intermédiaire, d'un maître, d'une tradition. La valeur d'un système homogène est relative: elle est positive seulement si l'on admet les valeurs éthiques qui engendrent le régime et le système. La valeur de l'ordre hétérogène est pour ainsi dire absolue, parce que technique: elle ne favorise pas un idéal moral quelconque, mais règle d'une manière sociale le conflit entre les soutiens d'idéologies irréductibles.

* * *

Nous avons vu que la société internationale homogène tend à raffermir le régime interne traditionnel des Etats membres. L'entente étroite qui lie leurs chefs sert à sauvegarder en premier lieu la morale, les institutions privées et publiques qui garantissent l'ordre et les privilèges de la classe internationale dominante. C'est ainsi que la reconnaissance réciproque de la légitimité des Etats homogènes comporte généralement une aide en cas de révolte. Tous les Etats ont intérêt à ce que le principe de légitimité reconnue ne soit violé dans aucun pays. La révolution contre le maître légitime, contre l'ordre établi, n'est pas seulement un crime national, mais une action immorale du point de vue du système éthique communément valable pour tous les Etats.

Dans le traité entre Hattousil III, grand roi des Hittites, et Ramsès II, il existe une clause prévoyant le cas où les droits du successeur légitime ne seraient pas respectés par le peuple. Malheureusement cette partie du

document est mutilée — bien qu'il soit conservé dans deux versions [39] —. D'autres parties du traité prévoient — outre une alliance défensive — une action contre les rebelles [40]:

> Ou si Ramsès-mi-Amon, le grand régent d'Egypte, doit s'irriter contre ses propres sujets, et s'ils lui font encore quelque offense, et s'il part pour tuer son ennemi, le grand chef de Hatti agira avec lui pour détruire quiconque contre qui ils doivent s'irriter.
>
> Et si Hattousil, le Grand Roi, roi du pays de Hatti, doit s'irriter contre ses propres sujets, et s'ils lui font encore quelque offense, alors tu manderas à ce sujet à Riamasesa; sur-le-champ, Riamasesa-mai-Amana enverra ses soldats et ses chars et ils détruiront tous ceux contre qui tu t'es irrité.
>
> Si Riamasesa, le Grand Roi, roi d'Egypte, doit s'irriter contre ses propres sujets, et s'ils pèchent contre lui, et que je mande à ce sujet à Hattousil, roi du pays de Hatti, mon frère, alors Hattousil, le Grand Roi, roi du pays de Hatti, enverra ses soldats et ses chars et ils les détruiront tous...

Le même traité prévoit l'extradition des fugitifs de haut rang et des gens du commun [41]:

« Si un Grand fuit du pays d'Egypte, et vient au pays du grand chef de Hatti, ou si c'est une ville ou un district appartenant aux territoires de Ramsès-mi-Amon, le grand régent de l'Egypte, qui vient au grand chef du pays de Hatti, le grand chef de Hatti ne le recevra pas. Le grand chef

[39] Deux textes de ce traité ont été conservés: l'un en égyptien (traduction du document envoyé par HATTOUSIL), l'autre en akkadien (la langue diplomatique du moyen Orient à cette époque). Je cite certaines parties de ce traité d'après la traduction de Louis DELAPORTE (*Les Hittites*, l'Evolution de l'Humanité, Paris, 1936). DELAPORTE a particulièrement insisté sur les relations internationales et sur l'organisation politique de cette époque. Son livre montre (sans commettre les anachronismes grossiers auxquels nous ont habitués les historiens des pays exotiques), combien certaines situations politiques sont typiques. Nous reviendrons à ces problèmes dans la deuxième partie de ce livre.

[40] DELAPORTE, *op. cit.*, p. 145 (colonne gauche trad. en égyptien, colonne droite texte akkadien).

[41] DELAPORTE, *op. cit.*, p. 146-147.

du pays de Hatti le fera mener à Ousermarâ-Setepenrâ, le grand régent d'Egypte ».

« Ou si c'est un homme ou deux hommes qu'on ne connaît point qui s'enfuient... et s'ils viennent au pays de Hatti pour être les serviteurs d'un autre, on ne les laissera pas dans le pays de Hatti, mais on les mènera à Ramsès-mi-Amon, le grand régent d'Egypte ».

Réciproquement Ramsès s'engage à livrer à Hattousil les fugitifs nobles et manants [42].

A cette époque certains Etats de l'Asie et l'Egypte constituaient un ensemble relativement homogène [43]. Nous verrons dans la deuxième partie de ce livre que cette homogénéité n'était que relative; elle suffisait pourtant à établir un principe de légitimité et une collaboration étroite entre souverains. Les rois se considéraient déjà comme frères et, dans leurs actes officiels, proclamaient cette fraternité [44]. Les traités contiennent les titres des deux contractants avec des qualificatifs élogieux: le fort, le grand, etc. La légitimité était réciproquement reconnue et quelquefois même — comme nous l'avons vu — expressément garantie. L'intronisation des rois permettait de multiplier les manifestations d'amitié et les actes de courtoisie. Delaporte cite à ce sujet la lettre suivante de Hattousil au roi assyrien [45]: « J'ai pris la royauté et tu n'as pas envoyé d'ambassadeur. Alors que c'est la coutume entre rois, quand quelqu'un prend la royauté, que les rois,

[42] DELAPORTE cite une conséquence curieuse de ce traité. *Op. cit.*, p. 148-149.

[43] Cf. sur « l'empire égyptien et le concert international au XV^e siècle » ainsi que sur « l'entente égypto-hittite et les peuples du Nord et de la Mer » l'exposé de A. MORET (*Des Clans aux Empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, par A. MORET et G. DAVY, L'Évolution de l'humanité, Paris, 1923, p. 296 et ss.).

[44] Nous possédons même une lettre de NAPTÉRA, femme de RAMSÈS II, à POUDOUHÉPA, reine de Hatti. Le texte est très caractéristique: « Moi, ta sœur, je vais bien, et mon pays va bien. Pour toi, ma sœur, puisses-tu être bien, et ton pays, puisse-t-il être bien ! Maintenant, j'ai appris que ma sœur m'a écrit pour s'informer de mes nouvelles; et au sujet de la situation de bonne paix et de fraternité du grand roi d'Egypte avec le grand roi de Hatti, son frère. Que Râ et le dieu de l'orage fassent relever ta tête ! Râ donnera, pour le bien et la paix, une belle fraternité entre le grand roi d'Egypte et le grand roi de Hatti, à jamais. Et moi, je suis en amitié et fraternité avec la grande reine, ma sœur, et je le suis aujourd'hui et pour toujours. » (DELAPORTE, *op. cit.*, p. 149.)

[45] *Op. cit.*, p. 137.

ses pairs, lui envoient de beaux cadeaux, des habits royaux, de l'huile odorante pour le couronnement, toi, au jour de mon avènement, tu ne l'as pas fait ».

On voit combien ces habitudes ressemblent à celles des rois modernes, à celles des princes chrétiens. Derrière les formules de courtoisie se cache, chez les Hittites comme chez les Européens, la reconnaissance de la légitimité, de l'autorité juste, du régime. La fraternité des chefs, c'est l'entente étroite reposant sur l'acceptation d'un principe historique de légitimité. L'extradition des fugitifs sert à garantir le régime interne. Aux époques même les plus reculées, dès qu'apparaît une certaine homogénéité, une Sainte-Alliance ou une Adelskette se forment automatiquement contre les illégitimes, qu'ils soient Hittites, Egyptiens, Italiens, Espagnols ou Allemands. Les chefs des pays homogènes sont nécessairement des « frères » et ont un intérêt évident à se décerner réciproquement des éloges.

Le régime interne des pays homogènes déteint d'ailleurs plus directement encore sur les formes de justice internationale et sur le droit des gens. Et ceci de trois manières:

a) Certaines règles du droit privé et les formes de justice qui leur correspondent se transposent directement sur le plan international. Des formes de justice se créent pour permettre au système économique et moral de franchir les limites de l'Etat. Les formes de justice qui valaient à l'intérieur des pays, en étendant le domaine de leur validité, permirent au commerce, à l'économie libérale, au mariage, à la famille, de devenir des institutions reconnues par le « droit des gens », par la pratique des Etats et les tribunaux internationaux. Comme les Etats homogènes ne tendent pas à l'autarcie, ils forment nécessairement des groupes économiques et juridiques plus vastes. Sur une base internationale se fondent des sociétés à buts commerciaux, intellectuels ou moraux. Toute une technique de droit international privé se consolide par les coutumes et les conventions: en ce sens les individus ont directement, sans l'intermédiaire de leur Etat, une existence internationale. (Ce qui ne veut pas dire qu'ils soient *ipso facto* sujets du droit des gens.)

b) Certains organes juridictionnels, en apparence indépendants des Etats, se constituent et jugent d'après « les règles de droit communément

admises par les pays civilisés ». Il est vrai que leur importance politique est minime, mais elle suffit pour montrer combien plusieurs règles du droit interne acquièrent de prestige international.

c) L'ordre international lui-même est considéré comme analogue à l'ordre interne. Le territoire de l'Etat, par exemple, appartient au souverain (au seigneur ou au peuple), à peu près comme un champ à son propriétaire. Des servitudes même peuvent le grever. Les traités internationaux, la « parole donnée », engagent l'Etat comme le particulier, et en général l'action internationale est jugée, motivée, justifiée par rapport à des principes éthico-politiques — revêtus le cas échéant d'une argumentation pseudo-juridique — qui appartiennent au droit interne, qui reposent sur les formes sociales du régime commun.

Nous reviendrons plus loin en détail sur l'influence que l'ordre interne exerce sur une société internationale homogène. Contentons-nous maintenant de quelques exemples:

Au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle, le premier capitalisme donna naissance à ce libéralisme économique et moral que connut l'Europe dynastique, malgré l'autocratie purement politique des Cours. Vittoria n'admet pas que les Indiens, bien que barbares, bien que païens, soient naturellement des esclaves; il ne considère pas non plus que toutes les terres nouvelles, et jusqu'ici inconnues, appartiennent automatiquement à l'Empereur, mais il trouve que les Espagnols avaient le droit d'entreprendre la conquête de l'Amérique, parce qu'il existe un droit naturel permettant le commerce et la propagation de la religion [46]. Un tel « droit », une telle forme de justice existait en effet en Europe à cette époque, et le grand théologien, en professant la liberté du commerce et de l'enseignement religieux, ne faisait qu'appliquer sur le plan international une forme de justice sur laquelle se fondait une institution interne. Fauchille suit cette opinion de Vittoria, et exprime en outre une règle de l'ordre capitaliste, lorsqu'il proclame que

[46] Cf. par ex. *Relectiones Morales* (Coloniae et Francofurti sumptibus Augusti Boetii 1696) *De Indis* (édition reproduite photographiquement dans Classics of international Law, collection publiée sous la direction de James Brown Scott), I4, I5, I7, I8, I9, I10, et surtout I11, I14, I19, I23, I24, III1, II2, II3, II6, II7, II12, II13, III2 *(jus peregrinandi)*, III3, III4, III7, III9 *(jus praedicandi et annuntiandi Evangelium in provinciis barbarorum)*.

les Etats sont obligés de permettre l'immigration, le commerce étranger et, en général, de respecter l'individu [47]. Il est très caractéristique que l'Institut de droit international, dans sa fameuse « Déclaration des droits internationaux de l'Homme », adoptée au cours de sa XXXVI^e^ session, à New-York, définissait un devoir international fondé sur l'idéal libéral et démocratique de la Révolution [48]. Aujourd'hui l'opinion de Fauchille et les enseignements de l'Institut risquent de paraître naïfs. Cependant à l'époque — déjà lointaine — où Fauchille et l'Institut formulaient les devoirs de l'Etat, la morale du grand capitalisme libéral et démocratique tendait à devenir la morale internationale, et la société des Etats civilisés consolidait son homogénéité par ces principes, aujourd'hui tellement discutés, tellement dépassés dans tous les pays. Au XIX^e^ siècle, les prescriptions de l'Institut correspondaient à des formes sociales extrêmement efficaces, mais qui ont perdu depuis leur popularité. Ces exemples — on pourrait en donner des centaines, que l'on songe seulement aux décisions arbitrales, et même aux décisions de la Cour permanente [49] — nous montrent combien les sociétés

[47] *Traité de droit international public* chez Rousseau, tome I, partie I (Paris, 1922), p. 481 et ss., 761 et ss., 820 et ss., 888 et ss.

[48] « L'Institut de Droit International, considérant que la conscience juridique du monde civilisé exige la reconnaissance à l'individu de droits soustraits à toute atteinte de la part de l'Etat, que les déclarations des droits, inscrites dans un grand nombre de constitutions et notamment dans les constitutions américaines et françaises du XVIII^e^ siècle, n'ont pas seulement statué pour le citoyen, mais pour l'homme..., proclame:

« *Article premier.* — Il est du devoir de tout Etat de reconnaître à tout individu le droit égal à la vie, à la liberté, et à la propriété, et d'accorder à tous, sur son territoire, pleine et entière protection de ce droit, sans distinction de nationalité, de sexe, de race, de langue ou de religion. »

Les articles 2 et 3 obligent expressément l'Etat à garantir à tout individu le libre exercice de sa foi religieuse, et l'usage et l'enseignement de la langue de son choix.

L'article 4 stipule: « Aucun motif tiré, directement ou indirectement, de la différence de sexe, de race, de langue ou de religion n'autorise les Etats à refuser à aucun de leurs nationaux les droits privés et les droits publics, notamment l'admission aux établissements d'enseignement public, et l'exercice des différentes activités économiques, professions et industries. »

Enfin l'article 6 interdit à l'Etat de retirer la nationalité pour des raisons de sexe, de race, de langue ou de religion. (*Annuaire de l'Institut de Droit international*, session de New-York, volume II, Bruxelles et Paris, 1929, p. 298 et ss). On lira avec intérêt dans le même annuaire (vol. I et II, 1929) le compte rendu de la discussion du projet.

[49] A l'affaire Mavromati, par exemple.

internationales homogènes s'appuient sur l'ordre interne et combien — contrairement aux sociétés hétérogènes — elles reconnaissent la validité de normes précises, de formes de justice réglementant immédiatement le comportement de l'Etat. C'est ainsi que s'explique l'influence du droit romain sur le « droit international » [50], plus exactement l'influence des formes de justice propagées par la « réception » du droit romain. L'Empire romain déjà devait en grande partie son homogénéité au *jus gentium* (surtout sur les principes de droit privé). Le *jus gentium* forma la conscience juridique de l'Occident moderne — même celle des Anglo-Saxons. Il était donc naturel qu'il pénétrât aussi dans la sphère des relations internationales [51]. Le droit international privé, dont les théoriciens français au commencement des temps modernes préparèrent l'avènement conscient, préexistait en réalité (pour les raisons que nous essayerons d'établir au chapitre IX) depuis de longs siècles. Au moyen âge, le droit — surtout le droit privé — était en principe fondé sur des coutumes admises par tous les pays. Les habitudes locales n'empêchaient pas l'existence d'un droit subsidiaire, commun à tout l'Occident, même avant les glossateurs et la renaissance de l'étude systématique du droit romain.

L'Europe du moyen âge, l'Europe dynastique, et pour très peu d'années l'Europe du grand capitalisme étaient bâties sur un régime privé nationalement et internationalement reconnu. Le premier devoir des Etats consistait à respecter et à faire respecter les principes du droit et les institutions privées. De cette homogénéité passée, quelques restes — nous le verrons — se sont encore conservés, mais le fond moral, religieux, la tradition européenne fait défaut. Notre société internationale se disloque de plus en plus. A son hétérogénéité croissante correspond une désagrégation interne de plusieurs Etats, de presque tous les Etats, divisés par la lutte des classes.

* * *

La société internationale homogène est donc en premier lieu une association ayant pour but de maintenir le régime et la morale contre les rebelles et les révolutionnaires.

[50] Cf. la partie I B du chapitre IX.
[51] Cf. la deuxième partie de ce livre.

Mais ce n'est pas seulement contre l'ennemi intérieur que se dresse l'entente entre chefs d'Etats homogènes. Elle fait front également contre l'ennemi extérieur, contre les Etats hétérogènes qui pourraient éventuellement menacer l'ordre, le système des Etats homogènes.

La société internationale homogène est caractérisée par deux types de formes sociales justificatrices. Les unes tendent à préserver le régime contre les rebelles, les autres contre les barbares. Souvent c'est par l'opposition collective aux ennemis que les membres d'une société internationale se rendent compte de leur homogénéité, de l'identité fondamentale de leurs idéaux, que cachait quelquefois un antagonisme passager. L'Europe a pris conscience de son unité en s'opposant à l'Islam. Son homogénéité préexistait à ce danger, mais elle était sous-jacente et, pour beaucoup d'Européens, insoupçonnée. La justification des Croisades est caractéristique. Elle ressemble à celle de la conquête d'Alexandre, et même à celle des Grecs du temps des guerres médiques. En effet une guerre n'est pas conçue comme défensive seulement lorsqu'elle est menée contre l'envahisseur, mais dès qu'elle sert à conserver un certain régime, un certain ordre.

* * *

La politique étrangère ne peut être limitée, encadrée, réglementée que si l'Etat est stable (pour pouvoir faire une politique cohérente) et légitime (pour avoir un terrain commun avec d'autres Etats).

Les Etats doivent être stables (comme dans un jeu il faut que ce soit les mêmes partenaires ou les mêmes camps qui s'opposent jusqu'à la fin), et ils doivent être légitimes (pour qu'il existe une règle commune de jeu, un jeu commun).

C'est à ces conditions seulement que la politique étrangère peut prendre l'aspect objectif d'un jeu pur. C'est ainsi seulement que l'imprévisible et l'incalculable peuvent se limiter. C'est cette règle qui fait de la politique étrangère un art. Comme tout jeu, cette politique pure exige que la dispute soit définie, que les mouvements possibles soient peu nombreux, que les problèmes pouvant être soulevés appartiennent à un ordre restreint. Comme le jeu de cartes ne peut exister que si je ne tue pas mon partenaire, que si en général seul l'antagonisme permis par la règle nous sépare, ainsi

la politique étrangère ne peut préserver son autonomie, devenir un pur jeu d'équilibre, que si certaines normes, certaines règles, les conditions de l'homogénéité, ne sont pas discutées, ne sont pas mises en jeu.

Il est assez curieux de constater que c'est justement dans le cas d'une société internationale homogène (c'est-à-dire d'un ensemble d'Etats dont l'unité repose sur un régime interne semblable) que la politique étrangère est la plus autonome, la plus distincte des problèmes spécifiquement nationaux. Cela vient, naturellement, du fait que les Etats homogènes existant dans les cadres d'une tradition morale ne discutent pas leur propre régime, tandis que les Etats hétérogènes s'opposent sur tous les plans et agissent par tous les moyens contre l'adversaire. Les Etats homogènes peuvent, en s'abstenant de discuter la morale et le régime, limiter et de ce fait réglementer et purifier leurs dissidences qui, par conséquent, ne peuvent se produire qu'à la surface. Elles deviennent ainsi plus évidentes, plus claires, plus extérieures, plus matérielles. Le jeu « superficiel » de l'équilibre international des Etats homogènes peut paraître futile, insignifiant, mais il n'est « superficiel » que parce qu'il a restreint l'action des Puissances à la seule surface et parce qu'il est construit sur un fond commun. Ce que les démocrates (et même Kant) considéraient comme des frivolités monarchiques, la politique dynastique du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, est l'œuvre d'art la plus savante, et la plus belle, qu'un politicien puisse créer.

La politique étrangère de cette époque n'a pas besoin de déchaîner les passions populaires. Elle est, comme toute œuvre d'art, basée sur l'imagination et la raison, non sur le sentiment. La politique étrangère des Etats hétérogènes, par contre, n'est pas capable le plus souvent de dominer les événements qu'elle a déclanchés, les fanatismes et les indignations populaires qu'elle a provoqués. Dans une société internationale hétérogène d'ailleurs, le peuple sait que le sort de chacun dépend de l'issue du conflit. Il s'agite, il veut vouloir, il croit pouvoir. On s'imagine le mener en inventant des idéologies, et à la longue on devient le serf du mensonge qu'on a inventé pour asservir les autres. Nul n'a mieux décrit ce chaos que Guglielmo Ferrero dans « La Fin des Aventures » [52]. Ferrero a aussi montré qu'il est

[52] *La fin des Aventures. Guerre et paix*, Rieder, Paris, 1931. Cf. aussi *Reconstruction. Talleyrand à Vienne, 1814-1815*, Plon, Paris, surtout le chap. I, sur la « grande peur ».

nécessaire de limiter les guerres en les réduisant à une affaire purement étatique et militaire, n'affectant pas les civils. Je crois que cette organisation, que cet ordre de la guerre n'est possible que si les Etats sont homogènes. Si les guerres du XVIII^e^ siècle sont régulières, ce n'est pas seulement, comme le croit Ferrero, à cause de la légitimité nationale, particulière, des Etats, mais surtout à cause de leur homogénéité. Pour m'exprimer dans le langage de Ferrero, si les peuples et les gouvernements n'étaient pas saisis par la « grande peur », c'est en effet que les uns savaient que leur statut personnel ne risquait pas de changer, et que les autres étaient assurés par la reconnaissance œcuménique de leur légitimité. Le peuple n'avait rien à perdre et rien à gagner. Les princes ne mettaient comme enjeu que des provinces relativement restreintes. Les droits subjectifs des sujets, leurs propriétés, leurs mœurs, étaient généralement respectés, et les droits subjectifs des chefs, leur souveraineté, leurs prérogatives, ne pouvaient pas être atteints essentiellement. Ils se disputaient pour peu de chose, parce qu'une grande chose était commune.

* * *

Les chefs des Etats homogènes sont souverains en vertu d'une tradition, d'un système de morale positive généralement respecté. Le respect universel leur donne de l'assurance, de la modération, de la patience. Ils savent que demain ils seront les maîtres, comme ils le sont aujourd'hui, comme ils le sont en réalité depuis des siècles. Le jeu qu'ils ont à jouer peut être gagné lentement. Les succès momentanés — dont peuvent avoir besoin les illégitimes — ne valent rien; ce qui importe, ce ne sont pas les moments isolés, séparés, les instants glorieux qui excitent la foule, mais l'histoire glorieuse qui est longue, lente, qui calme les foules et les forme, qui leur fait oublier leurs passions et leur impose une norme, une habitude, une morale, une légitimité.

* * *

Il n'y a légitimité que là où il y a tradition. Un régime deviendra légitime quand il aura su engendrer un ensemble de formes unanimement acceptées et pouvant servir de source à une culture.

La légitimité d'un Etat ne peut être, nous l'avons déjà vu, constatée que par l'historien. Tout ce que j'ai dit sur l'illégitimité des régimes récents n'est pas encore objectivement valable. Mes remarques n'ont de signification théorique que pour autant que les réalités dont il est question sont entièrement révolues. Elles le sont, je crois, mais l'historien futur constatera, peut-être, que je me suis trompé. Les exemples choisis parmi les événements contemporains doivent être pris comme une illustration de la réalité générale que j'ai voulu expliquer, et non comme une description de la réalité historique actuelle, que je ne me suis pas permis de faire.

On peut être le chroniqueur, mais on ne peut pas être l'historien de son temps. L'œuvre du chroniqueur n'est qu'un document historique. Elle peut partiellement coïncider avec les constatations objectives que fera l'historien, mais, même dans ce cas, elle tiendra son objectivité partielle de cette coïncidence *a posteriori*, et elle sera valable en vertu d'un principe qu'elle n'aura pas été capable de créer et que l'historien n'aura pas tiré d'elle.

* * *

C. La tradition.

Les systèmes de morale positive sont, pour ceux qui y adhèrent, des principes de foi, des normes fondées sur le dogme. Pour l'historien, ce sont des ensembles à l'existence desquels il conclut en constatant la conformité et la continuité du comportement des hommes, dans un milieu donné, pendant une longue période. Ce qui, pour l'homme actif, est le moteur, le mobile souvent irréductible de ses actions, est conçu par l'historien et le sociologue comme une forme sociale qui persiste, qui exerce une influence effective sur plusieurs hommes, sur les masses. Le système de la morale positive devient pour l'historien une source de tradition, un principe d'actes semblables et de comportements homogènes.

* * *

Les sociétés internationales homogènes sont basées sur différentes traditions, mais elles ont toutes ceci de commun qu'elles sont des unions, des

ententes, ayant pour but de conserver la tradition et l'homogénéité. C'est ainsi que toutes les sociétés internationales homogènes aboutissent à des formes sociales appartenant aux types suivants:

a) Formes assurant une alliance contre les rebelles. (Cette alliance n'est pas toujours expressément formulée, mais dans toute société internationale l'entente par en haut des chefs légitimes comporte une approbation morale et une aide contre les usurpateurs.)

b) Formes préparant une alliance contre les hétérogènes. (Ce qui importe, c'est avant tout la protection de la communauté contre les étrangers qui nous menacent ou que nous menaçons.)

c) Formes contenant les principes du régime interne, posant des règles précises, des obligations immédiates, et non seulement des formalités.

d) Formes instituant un équilibre international (une politique étrangère pure qui ne mêle pas les particuliers aux affaires politiques, et qui garantit l'indépendance des Etats par une limitation de leur force [53].)

* * *

Quelle est donc la fonction de ces formes ? Que conservent-elles ?

Toute société noue des liens entre ses membres, mais elle se distingue des autres sociétés par le degré de rapprochement qu'elle établit entre eux. Les formes conservatrices d'une société quelconque doivent d'une part garantir une certaine union, une certaine communauté, d'autre part empêcher que le rapprochement dépasse le degré spécifique de cette société. La société internationale homogène scelle une entente entre ses membres, mais empêche que, par une entente totale, les Etats cessent d'être indépendants, abdiquent leur propre essence, et rendent l'appareil de la société internationale homogène superflu. Il ne faut donc pas considérer comme formes conservatrices d'une société internationale homogène donnée

[53] Nous examinerons le problème de l'équilibre international dans la partie suivante du présent chapitre..

uniquement celles qui résultent d'une tradition centripète, mais en outre celles qui exigent que, malgré cette tradition, les Etats particuliers conservent une indépendance relative.

Le principe de la non-immixtion dans les affaires intérieures d'un autre Etat vaut également dans le cas des sociétés internationales homogènes. D'une part la morale est commune entre tous les Etats, et d'autre part l'application des principes moraux sur le plan interne est confiée à chaque Etat individuellement. Il y a d'une part des formes obligeant l'Etat à légiférer selon les principes de l'éthique admise (par exemple à tolérer l'immigration, ou à permettre aux étrangers l'acquisition de certains droits subjectifs), et de l'autre, des formes obligeant ses voisins à lui permettre d'appliquer ces principes moraux comme il l'entend. Toute société — ainsi que tout jeu — se fonde sur un accord, sur une règle. Il est pourtant toujours possible de tricher, mais le jeu et la société subsistent pour autant que les règles qui les instituent sont respectées.

On n'éprouve le plaisir spécifique de gagner au jeu que dans la mesure où on sent l'avoir mérité. Il est vrai qu'en jouant je peux espérer un tout autre plaisir que celui de gagner le jeu (par exemple celui de gagner l'enjeu, ce qui n'est pas du tout la même chose). En participant à une société internationale homogène, je peux aussi ne pas vouloir servir la tradition commune, mais avant tout mes ambitions. Le tricheur et l'ambitieux risquent, s'ils sont découverts, d'entraîner la chute de toutes les fictions qui les entouraient et qui, en rendant le jeu possible, provoquaient le plaisir et empêchaient la violence.

Malgré cela, il n'existe presque jamais de jeu pur, dont le seul but soit le plaisir du jeu en tant qu'artifice. Les uns tout en jouant aux échecs veulent montrer qu'ils sont intelligents, les autres en pratiquant la diplomatie n'oublient pas de s'enrichir ou de jouir de certains privilèges mondains. Aucune société et aucun jeu ne sont purs absolument, ne visent exclusivement au but avoué. Aucune société internationale concrète ne se produit selon les règles abstraites que nous avons énoncées. Elle devient cependant approximativement compréhensible par l'application de ces catégories, qui, si elles sont incapables de contenir et d'expliquer entièrement l'existence sociale, peuvent parfaitement éclaircir et déterminer l'un de ses états possibles. La société internationale homogène subsiste là où les passions

politiques sont dominées par une raison d'Etat. Et pour ne rien exagérer, répétons que le politicien qui agit internationalement dans le cadre d'une société homogène, ne sera en mesure d'oublier ses passions, sa foi, sa morale, et d'agir en monade purement politique, que si, par une reconnaissance œcuménique, l'exercice de ses passions, de sa foi, de sa morale est garanti, assuré, et par là mis hors de discussion. Le pur jeu politique n'est possible que si le régime interne est unanimement reconnu, que si la tradition et l'habitude dispensent la raison politique de mettre en question ses derniers fondements moraux.

* * *

Une politique étrangère raisonnable — c'est-à-dire ne suscitant pas de révoltes chez l'adversaire et basée sur une morale internationale réciproquement reconnue — n'est possible que dans le sein d'une société internationale dont l'homogénéité a été formée par la tradition. Mais qu'est-ce que la tradition ?

Talleyrand, qui avait tellement médité sur l'ordre européen et sur ses principes, en est arrivé à considérer le temps, la durée, comme la principale source créatrice de légitimité. Cependant la durée d'un régime peut être la preuve, mais non la raison de sa légitimité. L'ancienneté d'une tradition ne sert qu'à rendre abstraite, générale, magique, inconnue son origine. Toutes les générations passées en s'y conformant ont ajouté le poids de leur croyance et rendu plus acceptables par l'habitude les contraintes qu'avaient imposées les premiers législateurs moraux. Un système de morale ne devient généralement positif que lorsque les hésitations, les discussions, les doutes conscients sont remplacés par l'automatisme social, par ce manque de critique dont il a déjà été question au chapitre III.

Ce qui est d'abord essentiel à la tradition, ce n'est pas son ancienneté, mais la conscience quasi universelle de son anonymat. Pour créer une forme durable — que ce soit en politique ou en art — il faut que je parvienne à l'exprimer objectivement, c'est-à-dire à la détacher entièrement de ma propre existence et à la proposer comme une œuvre commune, une manifestation, une réalité de l'esprit. C'est là, je crois, une des fonctions les plus évidentes de ces personnages irréels — même s'ils sont historiques — que

sont les héros. Ces surhommes, qui vivent après leur mort sur un piédestal et qui sont les créateurs — fictifs ou effectifs — de la tradition, valent pour ainsi dire en tant que normes, en tant que principes impersonnels (dépouillés qu'ils sont, le plus souvent, par le temps, de leur humanité). Les héros sont des hommes que la mémoire sociale a érigés en statues, en œuvres objectives et immuables.

Le commandement immédiat, l'ordre donné par un homme à un autre ne peut pas créer à lui seul, fût-il répété des milliers de fois, une tradition. Il peut engendrer une habitude qui rendra peut-être à la longue inconsciente et automatique l'obéissance, mais cet automatisme purement psychologique ne ressemble pas à l'automatisme social, objectivé, qui consolide, par le formalisme, une tradition.

Un système de morale positive, une tradition ne se manifeste pas par des actes impulsifs et inconscients. Ce qui est automatique, quand un individu concret applique un système moral, ce n'est pas son réflexe, c'est sa pensée, son raisonnement moral. Comme un mathématicien, pour résoudre un problème spécial, accepte presque automatiquement les théorèmes de l'égalité des triangles qu'il a une fois prouvés (mais dont il ne se remémore pas la démonstration toutes les fois qu'il les applique), l'être qui subit une tradition, qui obéit à un système de morale positive accepte sans autre les normes morales particulières. L'habitude ne sert qu'à éviter au mathématicien et à l'homme vivant dans la continuité d'une tradition un raisonnement qu'ils savent pouvoir faire à chaque instant, mais dont la conclusion, pour le moment, suffit.

La fascination personnelle exercée par un chef ne suffit pas pour créer une tradition, elle peut tout au plus donner naissance à une habitude qui sera sans doute vite oubliée, puisqu'elle ne se fonde pas sur une réflexion, sur une forme objective et tangible, sur une nécessité de l'esprit. Le charmeur de serpents et le démagogue ne sont pas des créateurs de tradition. Il faut, pour créer une forme durable, avoir le courage de la détacher de nos qualités personnelles, de lui insuffler une vie propre, indépendante de la nôtre, et moins fragile. Les hommes n'obéissent à leurs semblables que par accident. L'obéissance systématique, le respect général et continu, découlent d'un raisonnement établissant une évidence, et non d'une habitude mécanique établissant une nécessité naturelle. Même chez les êtres

qui sont très peu habitués à penser, la tradition morale ne se manifeste qu'à travers l'acceptation de certaines formes, de certains ordres, d'un certain devoir. L'habitude peut leur faciliter l'accès concret et quotidien de ces principes, les dispenser d'y réfléchir chaque fois, mais cette dispense ne leur est octroyée que s'ils sont sûrs de pouvoir les retrouver quand ils le veulent dans leur conscience.

Dans le domaine pratique, il n'y a d'autre évidence que celle des formes, mais il y a souvent d'autres nécessités. La tradition n'est que l'évidence de certaines formes sociales, de certains ordres objectifs et impersonnels.

Outre son anonymat, la tradition est caractérisée par sa productivité, par sa capacité d'engendrer des œuvres et des actes, par son volume, si je puis ainsi dire. Une tradition vaut pour l'être social parce qu'elle a servi de principe à plusieurs institutions, monuments, faits historiques, hommes illustres, joies nationales, peines communes, espoirs. Tous ces « effets » de la tradition, la justifient *a posteriori*. En ceci la tradition diffère du programme (même d'un programme traditionaliste). Un système de morale ne peut devenir tradition qu'après avoir porté des fruits, après avoir été capable de remuer la société selon ses lois.

La tradition sociale — car c'est de celle-ci seulement que nous avons parlé — sort le plus souvent de prédications et de prophéties, de programmes dont les hommes sensés sont unanimes à constater l'inefficacité. Tout système éthique avant de devenir positif traverse une crise plus ou moins longue: il faut qu'il produise, qu'il réussisse malgré sa folie et son absurdité. (C'est une des raisons pour lesquelles je crois qu'il n'existe pas de formule, de recette de la légitimité. Un gouvernement pour être légitime doit naître au sein d'une tradition; pour devenir légitime, il doit réussir à produire, à créer des formes sociales objectives et impersonnelles et à les faire accepter par les sujets. C'est au nom de ces formes, qu'il devra admettre comme supérieures à lui-même — en fût-il le créateur effectif —, que le gouvernement pourra renaître, et cette fois-ci au sein d'une tradition.)

La tradition et la légitimité ne dépendent pas nécessairement de la durée, mais nous pouvons empiriquement constater que les qualités requises pour qu'une morale soit unanimement acceptée ne s'acquièrent, le plus souvent, qu'après des siècles de patience. Tel n'est pourtant pas toujours le cas. Un grand politicien est parfois capable de créer des formes qui le

dépassent, des formes en ce sens anonymes, et des œuvres qui engagent la communauté en moins de temps. Le temps n'est essentiel à la légitimité et à la tradition que dans la mesure où il est faiseur de héros — réels ou irréels — et constructeur d'œuvres — ou de mirages.

Par cette esquisse sociologique sur la tradition, nous n'avons pas touché à son essence. En réalité nous n'avons rien expliqué, parce que notre problème ne peut pas être résolu sur le plan social. Nous avons seulement essayé de mettre en relief le caractère objectif et impersonnel de la tradition et en général sa signification en tant qu'œuvre d'art créée, indépendante de son créateur, autonome. Mais le véritable problème — on s'en aperçoit facilement — n'est pas là. Il est d'ordre philosophique[54]: pour expliquer l'action et la tradition, l'histoire et la culture, la socialité et la morale, nous avons besoin d'une méthode différente, qui nous permette à la fois de connaître le plan social et de le transcender.

Bien qu'un pareil problème ne puisse devenir l'objet de ce travail, j'essayerai de le poser provisoirement. Cela nous aidera à comprendre les limites de l'étude sociologique que nous entreprenons ici et sa dépendance à l'égard d'autres disciplines. Outre les quelques remarques qui suivent immédiatement, la conclusion de ce livre a pour but de situer les connaissances acquises dans un système plus vaste. C'est en prenant conscience de ces liens systématiques que nous déterminerons le degré d'assurance, l'évidence de cette étude sociologique — et de la sociologie en général. D'autre part, cette analyse philosophique nous fera comprendre pourquoi toutes nos affirmations ne valent que sur un certain plan et doivent être abandonnées, à un moment dialectique supérieur de la connaissance, pour des positions plus sûres et plus essentielles[55].

* * *

Essayons de préciser progressivement le problème qui nous occupe. Commençons par une question simple que se posent quotidiennement

[54] Cf. la conclusion de ce livre.

[55] Le lecteur qui ne s'intéresse pas à l'aspect philosophique du problème pourrait se dispenser de lire la fin de la présente partie du chapitre et reprendre à la Digression sur l'équilibre des Puissances.

tous les hommes: Les êtres sociaux agissent politiquement, ils se font des guerres, ils engagent leur vie, leurs biens sur l'ordre de l'Etat; pourquoi le font-ils ? Quels sont les vrais motifs de leur action ? Les valeurs qu'ils invoquent ? La liberté des peuples, par exemple, ou la propagation d'une foi politique et religieuse ? Mais la liberté des peuples n'est qu'une idéologie passagère et le fanatisme pour une idée politique quelconque n'est guère plus durable. Les théoriciens qui pour expliquer la société se livrent à une critique idéologique, c'est-à-dire essayent de démasquer les propagateurs des diverses justifications sociales et de montrer les « véritables intérêts », les derniers mobiles de l'action sociale, n'expliquent rien, nous l'avons vu. Et d'ailleurs, que sont ces « intérêts » dont ils parlent, et pourquoi les considèrent-ils comme les derniers mobiles de l'action ? Est-ce que le monde est gouverné par l'argent, par l'ambition, par l'égoïsme ? Mais même si cela était vrai, on ne ferait que reculer la question: Pourquoi aime-t-on l'argent, pourquoi est-on ambitieux et égoïste ? (Et ainsi de suite à l'infini.) Les théoriciens qui poussent la critique idéologique jusqu'à ses dernières conséquences en en faisant une science naturelle, en cherchant les « causes » des phénomènes sociaux, essayent de ramener l'activité sociale à des phénomènes psycho-physiologiques. C'est ainsi qu'opèrent certains psychanalistes, par exemple Freud en voulant expliquer l'histoire de Moïse, Kelsen celle de Platon[56]. Nous avons déjà montré les limites de pareilles entreprises et leur signification restreinte. Mais comment faut-il poser le problème pour ne pas risquer de tomber dans les pièges d'un psychologisme naturaliste qui ne nous apprend rien (même s'il n'est pas idéologique) ?

Nous avons déjà vu qu'une attitude quelconque est irréductible à tout autre principe qu'à ses propres conditions transcendantales[57]. Kierkegaard dit, en exprimant une idée très kantienne:

[56] Même du point de vue des sciences naturelles, de pareilles analyses sont fort discutables. Je ne parle même pas du monisme de Freud, qui ne signifie rien sur le plan des sciences naturelles. En général ce genre de critiques idéologiques réduisent l'infinité des phénomènes sociaux à un nombre très restreint de « causes », quand le physicien moderne, lorsqu'il a pour objets des phénomènes concrets, essaye de les déterminer en les liant à autant de causes différentes que possible, puisqu'il part du postulat de l'interdépendance des phénomènes naturels et de l'unité de la nature.

[57] Cf. chapitre II.

« Der Mensch ist Geist. Was ist Geist ? Geist ist das Selbst. Was ist das Selbst ? Das Selbst ist ein Verhältnis das sich zu sich selbst verhält oder ist das im Verhältnis, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; also nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält » [58].

Nous avons distingué certaines attitudes typiques (nous en avons choisi trois, comme nous aurions pu en choisir six ou dix), l'attitude théorique, l'attitude mystique et l'attitude sociale. Le philosophe doit les décrire en établissant les conditions transcendantales de chacune d'entre elles. L'être concret, existant, ne peut être compris, sa substance ne peut être clarifiée, éclaircie — « erhellt » dirait Jaspers — que par sa réduction approximative à l'un quelconque de ces types définis par le philosophe. L'existence pure (l'être réel, existant) n'est en elle-même ni théorique, ni sociale, ni mystique purement et absolument. Les types d'existence ne sont que des constructions du philosophe qui, pour saisir le fonctionnement de l'existence réelle, pose une mécanique rationnelle dont les postulats sont vérifiés approximativement par l'existence, plus exactement par la mémoire de la réalité existentielle pure, au moyen d'une imitation transcendantale.

Après avoir établi les différents systèmes transcendantaux, le philosophe est obligé de compléter son œuvre par la description d'une dialectique encore plus profonde — parce qu'elle transcende l'existence —: il lui faut décrire comment l'être passe d'un type d'existence à l'autre. Ce deuxième problème n'est autre que celui des possibilités de l'esprit, ou ce qui, comme nous le verrons, revient au même, celui de l'histoire.

L'histoire n'est envisagée par le philosophe que comme une dialectique supérieure, comme le procédé, comme la technique, comme l'ensemble des principes en vertu desquels se produit l'histoire concrète et réelle.

Le système que construit le philosophe pour expliquer la dialectique des plans de l'existence pure, c'est-à-dire la marche de l'existence concrète qui réalise diverses possibilités irréductibles de l'esprit, n'est lui aussi — comme les systèmes partiels des conditions transcendantales de l'existence théorique, mystique, sociale, etc. — qu'une mécanique rationnelle de l'esprit.

[58] *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus*, chez Diederich, Iena, 1924, p. 10.

La réalité de l'esprit ne coïncide qu'approximativement avec ce système, et les vérités philosophiques sont toujours différentes de la réalité qu'elles décrivent. (La réalité de l'esprit n'est d'ailleurs qu'une simple hypothèse, théoriquement inconnaissable comme toute chose en soi.)

J'essayerai maintenant de montrer, en prenant un exemple, comment se réalise effectivement cette dialectique, et comment, au moyen d'elle, nous pouvons construire l'histoire:

Je suis concentré sur un travail théorique, j'essaie de découvrir les rapports existant entre des phénomènes naturels. Tandis que je travaille, le temps et l'espace des êtres sociaux n'existent pas pour moi; je suis plongé dans le monde de la physique, dans la nature. Quelques instants après — ce « quelques instants après » signifie un passage qui est mesuré en temps social par moi-même *a posteriori*, ou en temps naturel par un tiers théorisant — je demande mon thé, je reviens pour ainsi dire à la réalité sociale, et d'autres êtres et d'autres objets deviennent réels pour moi: mon ami qui m'apporte le thé, la table qui est devant moi. Je parle avec cet ami de politique, et nous évoquons ensemble un monde que nous croyons exister absolument, celui dans lequel se produit la guerre actuelle, dans lequel sont construites les villes, dans lequel se meuvent, se reposent, naissent nos semblables. Tout ce monde quotidien, réel pour moi en tant qu'être social, est plongé dans l'inexistence absolue lorsque je fais de la théorie, et réciproquement. Ces diverses réalités, les différents mondes qui correspondent à chaque type d'existence, ne sont jamais simultanément réels, plus exactement ne coexistent jamais, parce que l'existence de chacun d'entre eux est conditionnée par des catégories qui excluent celles des autres.

L'ensemble de la réalité se produit à la façon d'un volume engendré par un plan qui tournerait autour d'une charnière. Ce plan, c'est l'existence. Les diverses positions qu'il prend dans l'espace en tournant correspondent aux types particuliers d'existence (au plan théorique, au plan social, au plan mystique, etc.), à tous ces plans que le plan de l'existence concrète ne peut occuper que séparément.

Le volume total n'existe donc jamais en tant que réalité, mais seulement en tant que schéma dialectique, en tant que construction de l'esprit. Le plan générateur — l'existence concrète — ne tombe pas — ne se réalise

pas — dans l'espace du physicien, ni dans celui de l'être social ni dans aucun autre espace à deux dimensions (puisque nous avons représenté les types particuliers d'existence par des plans). Le mouvement de l'existence se produit dans un espace et dans un temps qui lui sont propres. Il faut d'ailleurs se rappeler que ce mouvement, que cette dialectique des plans, n'est conçue que par le philosophe: c'est lui qui, pour expliquer à la fois cette pluralité de types d'existences irréductibles et la continuité de l'existence pure, pose une mécanique rationnelle, le système cohérent des possibilités de l'esprit. L'histoire, en tant qu'ensemble de toutes les attitudes possibles et de tous les plans possibles, est construite par le philosophe. C'est lui qui lui donne sa continuité et son unité. Réellement, c'est-à-dire existentiellement, il n'y a que l'existence qui existe sur divers plans, et toujours sur un seul à la fois. Ce plan couvre le monde réel. Le philosophe invente une dialectique des plans qui rend possible la coexistence de plusieurs mondes réels irréductibles.

Ce qui fait paraître cette théorie paradoxale, c'est que notre conception habituelle de l'histoire est très différente de cette dialectique compliquée, de cette mécanique rationnelle. Nous prenons d'habitude comme histoire la continuité des faits sociaux: l'histoire est conçue généralement comme le temps social et l'espace social, c'est-à-dire comme la suite des événements sociaux les plus importants. En effet, si nous prenons un livre d'histoire quelconque, nous verrons que l'historien situe les divers faits dans un ordre chronologique et part de l'hypothèse de la continuité de l'espace et du temps (en admettant toujours comme espace et comme temps ceux de l'être actif, de l'être social). Cette hypothèse est considérée par l'existence sociale comme vraie absolument — le temps social et l'espace social étant des catégories de la socialité; elle ne l'est pas cependant ni du point de vue du théoricien (qui construit un monde différant entièrement de celui de l'être social) ni de celui du rêveur, du mystique, etc. Dès que le théoricien se rend compte de l'irréductibilité de tous ces mondes et qu'il renonce à expliquer cette réalité multiple par la croyance primitive à une seule réalité vraie (dont les autres ne sont que les mirages), il est forcé de recourir au schéma que je viens de proposer, à cette mécanique abstraite de l'histoire et de l'esprit. Comme toute mécanique rationnelle, celle de l'histoire part de certains postulats dont découlent des propositions secondaires et démontrables par rapport à eux, des théorèmes. Il n'est pas exclu que l'on adopte pour l'explication des divers rapports entre les moments dialectiques un langage purement mathématique. Il va de soi que cette explication exigerait une longue étude que je ne peux pas entreprendre ici.

Pour conclure, remarquons que le mouvement dialectique du plan A au plan B est réellement, existentiellement (et même géométriquement) inexistant, puisque nous partons du postulat de l'irréductibilité des plans et que nous définissons comme existence l'application du plan originel sur un des plans-types, des plans hypothétiques. Ajoutons encore que puisque l'existence se réalisant sur le plan B ignore ce qu'elle a été lorsqu'elle était située sur A (l'identité même de l'existence pure malgré la diversité et l'irréductibilité des plans particuliers n'étant qu'une hypothèse du philosophe), le philosophe, qui existe, supposons-le, sur B, ne connaît A et tous les autres plans que moyennant cette mémoire existentielle et reconstructrice qui permet ce que nous avons appelé la création transcendantale. Il existe donc des plans — tels que le plan B — qui, quoique irréductibles à d'autres, contiennent une image, une projection d'autres plans. Les postulats qui déterminent les lois de cette projection sont les postulats de la mémoire existentielle, les conditions de l'imitation transcendantale qui permet à l'existence pure, tout en demeurant théorique, tout en restant sur le plan B, de considérer la réalité du plan A sans l'identifier au plan B. Les lois de cet espace hypothétique et de ce mouvement dialectique résultent uniquement des postulats admis. Pour les représenter, pour les rendre compréhensibles, nous pouvons avoir recours à des images, à des schémas — tels que celui du plan tournant autour d'une charnière et formant un espace. Mais il va de soi que les théorèmes euclidiens valant pour ce dernier volume, ne valent pas *ipso facto* pour l'espace spécifique de notre dialectique.

* * *

Après avoir posé ces notions, essayons de reprendre notre problème particulier et de voir s'il est possible de le résoudre par la mécanique admise.

Nous nous demandons comment s'explique l'action politique et comment se forment ces systèmes de morale positive dont l'unité et la continuité se manifestent par la tradition.

La première réponse qui vient à l'esprit est celle du sociologue: celle que nous avons donnée au commencement de cette partie, ou d'autres solutions du même ordre. Les sociologues qui croient expliquer la formation de la tradition par l'anonymat, par la productivité, ou plus simplement par la durée, expriment une vérité partielle, qui devient fausse dès qu'on exagère sa valeur, dès qu'on la prend pour définitive et absolument satisfaisante. De même la réponse d'un psychologue (à supposer que la psychologie comme science naturelle parvienne à réaliser un immense progrès) serait également vraie, mais non point totalement. Elle exprimerait un seul aspect de la réalité et ne nous montrerait certainement pas comment naissent et se développent les formes sociales constituant la tradition.

La tradition est instituée par la forme positive et renforcée par l'histoire de cette forme, par la mémoire, par la connaissance de cette histoire qu'ont les individus. La forme sociale, en se déplaçant dans le temps, fait boule de neige. La tradition peut devenir écrasante à force d'être mythologique. Mais quelle est son origine ? Quelle est la puissance qui déclanche le mécanisme social ? Nous avons déjà expliqué que les origines d'un acte social peuvent être extrasociales [59]. Nous admettrons ici comme hypothèse (que nous essayerons de vérifier dans la conclusion) que certaines formes sociales, pareilles en cela à d'autres formes appartenant à d'autres types d'existence, se produisent pour ainsi dire sur la charnière du plan, de sorte qu'elles participent — du point de vue du philosophe — à plusieurs plans, bien qu'elles ne soient concevables, du point de vue de l'existence pure, que comme des formes situées exclusivement sur le plan ou l'existence se réalise à un moment dialectique donné. Je prendrai les différentes formes religieuses qui ont été des sources de tradition. Elles se produisent sur les plans les plus divers: elles ont un aspect social, un aspect purement mystique, la plupart d'entre elles un aspect purement théorique. C'est la raison principale de leur force: on peut les rencontrer partout où il y a existence, elles sont capables de dominer un être presque tout entier, et en outre elles ont le pouvoir de contenter plusieurs hommes: le raisonneur comme l'artiste, le philanthrope comme le politicien, un saint François d'Assise extatique et raffiné, et un curé de campagne positif et inculte. Les religions

[59] Cf. la partie I du chapitre I et le chapitre II.

ont été les principales sources de tradition, parce que seules elles sont en état de fournir à la fois des normes réglementant les domaines les plus différents, donnant simultanément naissance à une tradition politique, artistique, intellectuelle, éducative. Celui qui ne voit pas le rapport entre les hymnes byzantins, les mosaïques et la tradition purement religieuse de l'Eglise orthodoxe, ou le rapport entre l'enseignement politique de l'Eglise romaine et la messe ne pourra pas saisir l'essence de la tradition.

Pour engendrer une tradition politique, la tradition intellectuelle, artistique, morale est nécessaire. (C'est ce que plusieurs réformateurs du monde — entre autres les fondateurs de la Société des Nations — ont oublié.) La politique et la morale n'ont rien de commun avec la physique et la science en général, lorsqu'on se place à un point de vue immanent à ces disciplines. La tradition politique suppose pourtant une homogénéité culturelle et morale. Ce qui, pour le physicien, est absolument différent de son objet d'étude et irréductible devient, pour le philosophe, pour celui qui regarde l'activité de l'esprit et l'histoire dans son ensemble, dépendant, — quoique d'une manière spéciale, inimaginable, inexistante pour tout autre, tout autre étant condamné à ne voir qu'un seul aspect de la réalité à la fois.

Le sociologue pourrait peut-être dire que, malgré les traditions diverses, il existe des types d'hommes qui sont de tous les temps, et qui se manifestent aussi bien dans un ordre arabe que dans un ordre chinois. Il y a toujours eu des guerriers, des démagogues, des tyrans, des savants-nés. Leur comportement est déterminé d'avance: les guerriers, dans une société en paix, manifesteront leur caractère en se révoltant contre l'autorité; les démagogues, dans l'Etat le mieux policé, trouveront toujours des masses à tromper; les tyrans, dans une démocratie, deviendront ministres; et les savants-nés étudieront, même dans un pays qui n'a pas de bibliothèques. Cette conception simpliste en apparence correspond en grande partie à la réalité, à une réalité, mais n'explique pas encore l'action politique.

On pourrait, d'autre part, dire contre nos généralisations — contre cette étude dans son ensemble — que dans le fond tous les hommes sont différents, que l'histoire est entièrement imprévisible, qu'elle est créée par ces hommes « anti-sociologiques » pour ainsi dire, dont la personnalité, l'individualité exclut toute considération générale. Ici aussi se cache un aspect de la réalité.

Cependant, si l'histoire concrète est entièrement imprévisible, sa dialectique ne l'est pas. La philosophie de l'histoire ne doit pas vouloir déterminer d'avance les événements historiques, ou même les traits généraux de l'évolution future (comme le fait par exemple la théorie marxiste), mais essayer de découvrir les cadres dans lesquels se produit l'action historique. Comme le philosophe de la nature n'a pas pour objet l'étude des phénomènes en tant que tels, mais l'étude des conditions qui rendent possibles les phénomènes et leur interdépendance, ainsi le philosophe de l'histoire doit établir les limites transcendantales de l'action historique et les principes dialectiques qui permettent à l'existence concrète de se réaliser sur divers plans.

Pour une philosophie de l'histoire comme celle dont je viens de définir quelques notions préliminaires, le problème de l'action politique apparaît dans toute sa complexité. En même temps cette théorie ne leurre pas notre curiosité, elle ne promet pas des prophéties.

* * *

La sociologie a comme point de départ — nous avons expliqué pourquoi au chapitre II — les formes sociales. L'être social admet la réalité de ces formes sans discuter. Son action, son comportement sont en partie déterminés (et dans le sens précisé au chapitre III) par le formalisme. Pour expliquer ce qu'est l'existence sociale en elle-même, il faut admettre les formes (et toutes les autres conditions transcendantales de la socialité) comme des principes premiers dont la réalité absolue est irréfutable [60]. Le monde social est, pour l'être social, originel et indestructible. C'est pourquoi la sociologie ne suffit pas pour expliquer les formes; comme toute autre science, elle est incapable d'éclaircir ses propres postulats et ses éléments. C'est l'œuvre du philosophe de l'histoire que d'établir les principes dialectiques selon

[60] Il est vrai que ce ne sont pas les formes en elles-mêmes qui sont les conditions transcendantales de la socialité, mais le formalisme. Ce dernier exige cependant l'existence de formes, de formes quelconques. Il n'est pourtant pas le principe créateur des formes concrètes. Celles-ci apparaissent à l'être social comme les parties d'une réalité qui lui est intérieure et hétéronome.

lesquels l'existence actualise successivement les conditions transcendantales de divers plans irréductibles.

Pour répondre aux questions tellement simplistes et pourtant justifiées: « Pourquoi agissent les hommes ? » ou « Pourquoi agissent-ils politiquement ? » ou « Pourquoi se conforment-ils à une tradition, à un système de morale positive donné, à un principe de légitimité ? », les explications du sociologue, du psychologue, de l'historien, ne suffisent pas. La réalité des formes sociales et les principes de leur création transcendent la socialité. La socialité n'est qu'une possibilité de l'esprit, tandis qu'elle est une nécessité pour l'existence sociale.

Par ces quelques remarques, je n'ai pas voulu résoudre le problème, j'ai voulu énoncer quelques principes élémentaires sans lesquels il ne peut pas être posé correctement, et rappeler que le sociologue n'explique l'action sociale que d'une manière provisoire et restreinte.

* * *

II. Digression sur l'équilibre des Puissances.

A. Théorie de l'équilibre des forces sociales.

L'expression « équilibre social » est évidemment prise au figuré. L'équilibre des forces sociales, comme les forces sociales elles-mêmes, sont des constructions de l'esprit que l'être social ne connaît pas directement. Personne n'a jamais vu des forces sociales et encore moins constaté empiriquement l'existence d'un équilibre entre elles. La notion de la force est d'ailleurs généralement, et non seulement dans le domaine social, abstraite: il s'agit, le plus souvent, d'un symbole explicatif de plusieurs phénomènes, de plusieurs faits.

En sociologie, le problème de l'équilibre — même s'il s'agit de l'équilibre d'une société qui n'est pas essentiellement politique — est toujours d'ordre politique. L'équilibre social qu'on pourrait peut-être constater au sein d'une association d'étudiants ou d'un club sportif ne concerne pas directement les buts, en eux-mêmes extra-politiques, de ces sociétés, mais l'orga-

nisation de la poursuite de ces buts, qui a forcément un caractère purement politique.

La force sociale, c'est en premier lieu la force matérielle, musculaire, guerrière: le nombre d'hommes et d'armes dont on dispose. Mais on s'aperçoit immédiatement que cette notion primitive et grossière, numérique, de la force n'a pas grande valeur, dès que nous essayons d'envisager des problèmes politiques concrets. Il est de prime abord évident qu'on ne dispose jamais des hommes comme des objets: un Etat qui « possède » une armée d'un million d'hommes, ne la possède en réalité que sous certaines conditions. L'Etat ne pourra exercer son autorité et mener les soldats à la guerre qu'en vertu de certaines formes sociales qui ne sont pas éternelles. Malgré ce fait, il ne faut pas oublier qu'au plus bas degré la force et, par conséquent, l'équilibre sont aussi, malgré tout, numériques, matériels: deux Etats moyens s'allient pour conserver leur indépendance menacée par un grand Etat. Cette alliance est même le plus souvent automatique. Généralement les petits Etats se sentent solidaires contre le grand, parce qu'ils savent que leur tour viendra après la disparition de leur voisin. Il faut évidemment remarquer que ce raisonnement politique élémentaire peut être troublé par la considération d'autres facteurs, d'ordre interne par exemple, ou par un pacifisme absolu (qui peut être le signe du manque d'unité de l'Etat, de la disparition de ses raisons, de ses formes, de sa volonté même d'unité et de résistance).

Nous avons examiné plus haut une série d'exemples, et nous avons vu qu'ils peuvent se réduire à trois types de rapports sociaux:

1) Rapports entre colonisateurs et sauvages, entre parties ne reconnaissant aucune forme sociale commune [61].

[61] Nous avons déjà remarqué qu'il est presque impossible de réaliser un rapport appartenant purement à ce type idéal: malgré les plus grandes différences, il est probable que des formes communes subsisteront toujours. Leur importance peut cependant être minime, de sorte que l'explication sociale peut se servir de ce schéma sans s'éloigner trop de la réalité. D'autre part, les rapports entre coloniaux et colonisés n'appartiennent à ce type extrême que si la conquête coloniale n'est pas achevée, aussi longtemps qu'il y a effectivement deux parties, deux entités sociales. Une fois la « guerre » coloniale terminée, des formes sociales communes entre civilisés et sauvagesna issent nécessairement.

2) Rapports entre Etats hétérogènes, entre parties ne reconnaissant que des formes de procédure pour la solution d'un conflit permanent.

3) Rapports entre Etats homogènes, entre parties reconnaissant une morale commune, mais en même temps une certaine autonomie quant à la mise en pratique des préceptes moraux admis.

A ces trois types de rapports correspondent trois types, trois degrés d'équilibre:

au premier, un équilibre simplement *numérique;*

au deuxième, un équilibre que j'appellerai *égalitaire;*

au troisième, un équilibre que j'appellerai *strict*, fondé sur une morale positive.

Nous serons obligés d'expliquer ces trois notions. Je voudrais cependant d'abord remarquer qu'une société politique fondée sur un équilibre du troisième degré se fonde *a fortiori* sur les principes des degrés inférieurs, et une société fondée sur le deuxième se fonde également sur le premier. Nous verrons plus loin pourquoi [62].

* * *

1. *L'équilibre numérique.*

Les parties A et B, entre lesquelles il n'existe, supposons-le, aucune forme sociale commune, se trouvent en équilibre aussi longtemps qu'elles se croient également fortes matériellement, militairement, et que chacune s'abstient d'intervenir dans les « affaires intérieures » de l'autre. Entre A et B, l'équilibre garantit le manque de rapports, l'autarcie totale, l'isolement complet. Remarquons que l'« égalité » numérique entre A et B sur laquelle se fonde l'équilibre n'est pas objectivement établie, elle ne résulte pas d'un calcul rationnel sur des données, mais d'une estimation sociale qui peut ne pas correspondre à la réalité, ou être basée sur un raisonnement logiquement faux.

[62] Cf. aussi la troisième partie de ce livre.

Dès que, pour une raison quelconque, A et B comparent pratiquement leur force (dès qu'entre A et B il y a « guerre » coloniale, par exemple), l'équilibre est rompu en principe. Il peut, il est vrai, partiellement et momentanément réapparaître et arrêter provisoirement la bataille, ou même se rétablir entièrement si le conflit n'aboutit pas à la suppression de l'un des deux adversaires (par exemple si l'expédition coloniale échoue).

L'équilibre numérique ne peut pas s'établir entre plus de deux parties. Il peut cependant se fonder sur plusieurs accords d'un à un. Mais, dans ce dernier cas, en réalité plusieurs systèmes d'équilibre numérique indépendants se produisent. Il nous faudra expliquer cette proposition. La sociologie traditionnelle croit que tout rapport social est essentiellement bilatéral, réciproque, qu'il résulte de l'existence de deux êtres sociaux qui se rencontrent. Nous avons déjà montré pourquoi la monade sociologique ne peut être que l'attitude sociale d'un seul être, et qu'il y a des rapports sociaux qui ne supposent pas l'existence d'un autre homme, du prochain. Nous pouvons donc distinguer deux types de rapports sociaux: entre un être social et un objet du savoir social n'étant pas lui-même un être social, et entre deux êtres sociaux (relations sociales proprement dites).

Remarquons que les rapports spécifiquement coloniaux appartiennent au premier type, et qu'en général un être social peut participer à un rapport social en tant qu'objet. Une véritable relation sociale, c'est-à-dire un rapport réciproque, contient deux attitudes (de A envers B et de B envers A) qui peuvent exercer une influence l'une sur l'autre, parce que A, en participant à un lien d'amitié avec B, croit savoir, dans une certaine mesure, la « réaction » de B. Entre A et B, il y a un dialogue, donc une langue commune, des formes communes.

Entre l'Européen et le sauvage, par contre, rien de tel n'existe. Entre deux personnes qui ne veulent reconnaître aucune forme qui leur soit supérieure, les rapports ne sont pas réciproques, mais parallèles. Il y a bien deux attitudes sociales (de C envers D et de D envers C), mais qui ne peuvent exercer aucune influence l'une sur l'autre, parce que C reste indifférent à la « réaction » de D. Supposons trois parties: C, D, F, ne reconnaissant aucune forme commune. L'équilibre entre elles se fonde sur les égalités numériques suivantes: C = D, C = F, D = F, mais non point sur une conscience collective, sur une forme, sur une procédure qui instituerait nécessairement

une hiérarchie de normes. L'équilibre entre C, D et F se fonde sur la conscience que C et D, chacun séparément, ont de leur égalité numérique, sur celle que C et F en ont séparément, sur celle que D et F en ont séparément. Il n'y a donc pas un système d'équilibre, mais trois. Il y en aurait peut-être un seul si C, D et F croyaient en une même forme dont la violation par l'un d'entre eux entraînerait des réactions de la part des deux autres.

D'une façon générale, en sociologie, il est utile de distinguer entre les rapports instituant une procédure [63] communément reconnue — tels la plupart des rapports politiques, ou des rapports d'amitié —, et ceux qui n'instituent pas une telle procédure — tels les rapports entre un être social et un objet non-humain du savoir social, ou les rapports spécifiquement coloniaux. Les premiers peuvent être multilatéraux, les deuxièmes sont, par définition, unilatéraux; ils peuvent correspondre à des rapports parallèles, réciproques du point de vue du sociologue, mais non du point de vue des êtres sociaux qui y participent.

L'équilibre purement numérique se produit uniquement entre des forces sociales pour ainsi dire aveugles. Aveugles non seulement en ce sens qu'elles ne sont pas réglementées par une norme supérieure et qu'elles se trouvent — dirait Hegel — à l'état naturel, « im Naturzustande », mais aussi en ce sens qu'elles s'ignorent mutuellement, puisqu'elles ne se connaissent que du dehors.

L'équilibre purement numérique est le plus instable de tous.

* * *

2. *L'équilibre égalitaire.*

Supposons que les parties A, B, C, D, E forment une société hétérogène, c'est-à-dire reconnaissent provisoirement certaines règles de procédure pour la solution d'un conflit permanent.

L'équilibre ne se fonde pas alors sur l'égalité numérique A = B = C = D = E. Admettons même que les parties soient toutes inégales du point

[63] Je prends le terme dans son sens le plus large.

de vue numérique et ordonnées par ordre de grandeur: A > B > C > D > E. Dans quelles conditions pourrons-nous dire que la société hétérogène entre A, B, C, D et E se trouve en équilibre ?

a) L'équilibre égalitaire se fonde sur l'accord élémentaire suivant: B et D viendront au secours de E si A et C s'entendent pour l'anéantir. L'équilibre égalitaire a pour but d'éviter les conflits et de garantir l'ordre hétérogène en établissant, par une action consciente des parties, un équilibre numérique toutes les fois que l'un quelconque d'entre eux essaye d'abolir l'ordre hétérogène. La différence entre l'équilibre purement numérique et l'équilibre égalitaire réside dans le fait que le second repose sur un accord tacite et général de toutes les parties (de tous les détenteurs du pouvoir).

b) Il faut cependant remarquer que B et D ne viendront à l'aide de E que s'ils croient ne pas pouvoir rétablir le système d'équilibre après la disparition de E. C'est ainsi, par exemple, qu'une entente entre A, B, C et D sur le partage proportionnel de E est possible sans que le système perde son équilibre. B et D pourraient en outre ne pas aider E parce qu'ils croient que même après sa disparition ils seront assez forts pour contenir A et C, ou parce qu'ils spéculent sur un groupement nouveau des forces après la défaite de E, sur une union de toutes les parties contre A, y compris son allié C.

c) La société hétérogène est un système de guerres et de trêves (plus généralement encore — s'il ne s'agit pas d'une société entre Etats — d'oppositions violentes et de repos) par lequel chaque partie vise en définitive à supprimer ses adversaires. C'est pourquoi les guerres entre hétérogènes n'ont pas seulement tendance à devenir totales, mais en outre à s'étendre, à devenir mondiales, plus exactement à entraîner toutes les parties de la société hétérogène dans le conflit: la guerre éclate-t-elle entre A et B, les autres, s'ils sont adversaires idéologiques des deux belligérants, auront intérêt à ce qu'aucun d'entre eux n'en sorte totalement vainqueur, et essayeront de s'entendre avec le plus faible ou oscilleront entre les deux pour compromettre les idéaux des deux; si nous supposons que certains d'entre eux sont idéologiquement proches de A, ils auront tôt ou tard intérêt à l'aider, parce qu'une victoire de son adversaire signifierait aussi

leur propre perte. Une troisième possibilité existe: les Etats C, D, E, ou même tous les Etats membres de la société, y compris les belligérants A et B, sont instables, de sorte que la société hétérogène est lâche; l'équilibre est alors en principe impossible. Un équilibre instable se crée cependant, mais il n'est que provisoire, car la valeur, la force de chaque Etat (puisqu'il est profondément divisé du point de vue interne) n'est pas fixe, et on ne sait même pas de façon certaine à quel idéal elle servira.

d) L'équilibre d'une société hétérogène limite les conflits violents, perpétue les trêves et fait ainsi durer le régime « provisoire ». L'équilibre égalitaire est un système qui rend difficiles les guerres en établissant par divers moyens — par exemple par la politique de balance entre l'Allemagne et la Grande-Bretagne pratiquée en 1940 par l'U.R.S.S. — un équilibre numérique entre les adversaires. L'équilibre subsiste pour autant que les Puissances les plus importantes n'ont pas été entraînées dans la guerre, pour autant que la guerre n'est pas encore mondiale, pour autant que, malgré les conflits sanglants, la société hétérogène n'est pas entièrement divisée en groupes idéologiques homogènes qui se battent jusqu'à ce que tous, ou tous sauf un, soient exterminés.

L'équilibre égalitaire est une procédure qui risque de jouer contre celui qui cherche une solution violente au conflit permanent. L'« agresseur » craint souvent ce système d'équilibre, qui peut cependant dans certains cas fonctionner mal ou ne pas fonctionner du tout.

Tous les degrés supérieurs d'équilibre se fondent en dernier lieu sur l'estimation des forces matérielles, et par là sur l'équilibre numérique. L'équilibre égalitaire n'est que l'appareil spécifique aux sociétés hétérogènes et ne sert qu'à organiser d'avance un partage des forces tel que le régime provisoire puisse être maintenu. L'équilibre numérique sert à conserver l'autarcie totale; l'équilibre égalitaire, cette autarcie idéologique par laquelle les Etats hétérogènes justifient leur volonté d'indépendance morale et de *statu quo*.

L'équilibre égalitaire se fonde donc aussi sur l'égalité des Etats en tant que principe conservateur de l'ordre hétérogène.

* * *

3. *L'équilibre strict.*

L'équilibre numérique et même l'équilibre égalitaire sont deux formes inférieures d'équilibre. Il suffit d'exister socialement pour adhérer à l'une ou à l'autre. C'est pourquoi ce qui précède risque de paraître banal et évident. Mais ce qui n'est pas tellement évident, c'est le lien méthodologique et, en dernier lieu, la signification sociale de ces systèmes élémentaires. Les quelques remarques qui précèdent permettront d'entrevoir ces rapports logiques. Pour donner plus de détails, il faudrait pouvoir se référer à un système de sociologie générale, l'équilibre numérique et l'équilibre égalitaire ne réglementant pas exclusivement des rapports internationaux.

Ce n'est que lorsqu'il est strict, comme dans les sociétés homogènes, que l'équilibre ajoute, entre les êtres sociaux, un lien nouveau à ceux qui leur sont quasi automatiquement imposés du seul fait de leur socialité. Entre parties stables, tous les rapports parallèles engendrent un équilibre numérique, et tous les rapports réciproques, un équilibre égalitaire. L'équilibre strict, en revanche, suppose non seulement une procédure commune, mais en outre l'adhésion aux mêmes formes morales concrètes, au même ordre éthique.

Admettons que les parties A, B, C, D, E soient numériquement inégales et homogènes. Quelles lois régleront nécessairement leur équilibre ? Qu'appelons-nous équilibre des sociétés homogènes ?

a) Si A et C attaquent E, B et D ne viendront à son secours que si, par une agression injustifiée du point de vue de la morale commune, l'ensemble de l'ordre homogène risque d'être renversé. L'ordre homogène ne permet aux Etats de recourir à la guerre que dans certaines limites. Si celles-ci sont dépassées, si une partie quelconque viole le « droit » de la guerre, les autres réagiront systématiquement contre elle. (C'est ainsi, par exemple, que s'est formée l'alliance contre Napoléon, la désapprobation unanime de l'Occident à l'alliance traditionnelle des Français avec les Turcs, etc.).

b) B et D pourraient permettre le partage de E, même un partage illégal. Dans ce cas — comme lors du partage de la Pologne entre l'Autriche, la Russie et la Prusse — ils agiraient contrairement à l'ordre homogène. Une seule violation de cet ordre — surtout si l'Etat illégalement partagé est

d'une importance secondaire — ne suffit généralement pas pour renverser tout l'édifice de la société internationale homogène. Répétons encore qu'en réalité les sociétés ne sont ni homogènes, ni hétérogènes. Les diverses formes et leurs principes que nous décrivons ici indiquent les raisonnements politiques typiques que font les politiciens concrets dans les cas particuliers. C'est ainsi que dans une société internationale dont les chefs agissent généralement selon les principes des sociétés homogènes, c'est-à-dire préfèrent à des ambitions passagères la sauvegarde organisée de la morale commune et de leurs prérogatives de classe, il est possible qu'à un moment donné ils oublient ce principe et se laissent entraîner par des passions nationalistes ou par un orgueil démesuré. L'intérêt du moment prime souvent l'intérêt permanent, comme les vérités les plus proches cachent souvent les vérités premières.

c) Les guerres entre homogènes sont — comme nous le verrons — limitées tant par le nombre des participants que par les règles du « droit » de la guerre et du « droit » à la guerre. Elles ne sont pas « mondiales ». Elles risquent quelquefois de dégénérer en guerres totales s'il y a trop de violations de ces deux « droits », mais alors la société internationale homogène a déjà dégénéré en hétérogène, et l'équilibre strict en équilibre égalitaire.

d) La société homogène est un système de cohabitation pacifique de parties indépendantes et stables poursuivant un but commun. Un Etat bien policé peut, dans certaines limites, permettre le duel ou conférer une autonomie restreinte, conditionnée par des formes strictes, aux individus. C'est ainsi que la société internationale peut — et nous verrons pourquoi il est même assez sage qu'elle le fasse — permettre la guerre. Seulement elle ne l'autorise que si elle est strictement réglementée, si elle ne vise pas à renverser l'ordre homogène, si elle ne transcende pas cet ordre. L'ordre homogène est supérieur à ses violences réglementées et par conséquent passagères et accidentelles.

L'équilibre strict est en premier lieu une entente contre le violateur de l'homogénéité. Nous étudierons, dans la partie B de cette digression, les lois de l'équilibre strict en analysant les rapports entre la légitimité et l'équilibre des Puissances.

* * *

Définitions.

Deux ou plusieurs entités politiques [64] stables sont en équilibre (au sens large de ce terme) lorsque le *statu quo* est garanti par une division en groupes telle que le rapport proportionnel des forces reste identique (et par conséquent prévisible) toutes les fois qu'il y a conflit.

Deux entités politiques parallèles et stables sont en équilibre lorsque, s'estimant de force égale, elles s'abstiennent d'intervenir dans la sphère d'activité l'une de l'autre.

Deux ou plusieurs entités politiques hétérogènes et stables sont en équilibre égalitaire lorsque le régime provisoire dont elles font partie est perpétué par une division automatique de la société en groupes matériellement égaux, toutes les fois que les formes conservatrices de cette société sont menacées par la réalisation des buts particuliers de l'un de ses membres.

Deux ou plusieurs entités politiques homogènes sont en équilibre strict lorsque le régime commun est perpétué par une division consciente de la société homogène en deux groupes, dont le plus fort matériellement protège les formes instituant l'homogénéité, toutes les fois que l'un des membres de la société les viole, et par une division subsidiaire également consciente de cette société en groupes matériellement égaux, toutes les fois que l'un de ses membres essaye de monopoliser la force (de changer l'ordre homogène en ordre interne).

* * *

Remarques.

a) Nous avons expliqué pourquoi l'équilibre numérique est nécessairement bilatéral. Une question se pose cependant: comment pouvons-nous imaginer un équilibre égalitaire ou strict entre deux Etats seulement, qu'ils soient égaux ou inégaux ? Dans les deux cas le système de l'équilibre semble ne pas pouvoir fonctionner: s'ils sont égaux, il n'y a, en cas de conflit, pas d'autre division des forces que la division originelle, qui est aussi

[64] Un Etat, un canton, une province, un parti, un clan, etc.

instable que l'équilibre numérique; s'ils sont inégaux, on ne voit même pas par quel procédé ils pourront être équilibrés, ne fût-ce que pour un instant.

Contrairement à l'équilibre numérique, l'équilibre égalitaire et l'équilibre strict nécessitent en général la participation de plus de deux parties. C'est par la procédure du *tiers* que le système d'équilibre s'impose aux belligérants. Mais on peut concevoir un ordre homogène ou hétérogène équilibré, même s'il n'est composé que de deux parties. La division en groupes peut dissoudre l'entité des parties, de sorte que si A entreprend une guerre contre B qui est plus faible en temps de paix, certains sujets de A émigrent et établissent une égalité numérique qui préexistait déjà en puissance avant la guerre. C'est à cette seule condition (qui rompt la stabilité originelle de A et de B, mais qui la remplace peut-être, après la déclaration de guerre, par une stabilité nouvelle) que l'on peut parler d'un équilibre strict ou égalitaire entre deux parties.

b) L'équilibre n'est un système politique conscient que s'il est strict, mais il est — en un autre sens — systématique, même s'il est numérique ou égalitaire. Conscient ou inconscient, doctrine politique ou réaction sociale, l'équilibre devient un guide de l'action pour autant qu'il est prévisible et effectivement prévu. Les forces politiques se resserrent en monades jusqu'au moment où apparaît une forme d'équilibre. C'est elle qui donne aux entités leur valeur, leur étendue, leur limite, leur mesure.

c) Il existe un équilibre instable, fondé sur des monades provisoires, dont la valeur exacte est inconnue et la mesure continuellement modifiée. L'équilibre numérique est le plus proche de l'équilibre instable. On comprend facilement pourquoi: l'équilibre numérique se fonde sur l'estimation d'un ennemi qu'on ne connaît même pas, la différence entre les parties étant tellement grande que la stabilité de l'une peut se dissoudre au contact de l'autre.

d) L'équilibre égalitaire est « automatique », l'équilibre strict « conscient » (parce qu'il dépend de la connaissance de certaines règles). Nous étudierons cette distinction dans la suite de ce chapitre. L'équilibre égalitaire divise la société hétérogène en un nombre indéterminé de groupes équivalents; l'équilibre strict se maintient par la division inégale de la société homogène en deux groupes et, en second lieu seulement, sur un

autre plan, par une division auxiliaire et modératrice en groupes égaux. Comme l'équilibre égalitaire repose sur l'équilibre numérique et comprend en réalité deux systèmes, l'équilibre strict, en reposant sur les deux autres formes d'équilibre, établit une équivalence sur trois plans. Nous allons voir comment.

* * *

B. La légitimité et l'équilibre.

L'équilibre est une technique conservatrice du *statu quo*. Toutes les fois que ce dernier est menacé, les forces sociales se répartissent de telle manière que le violateur de l'ordre établi doit le plus souvent reculer devant le groupe des forces conservatrices.

Le terme *statu quo* signifie généralement *statu quo* territorial, mais nous ne le prenons pas ici dans ce sens restreint. L'équilibre numérique tend, nous l'avons vu, à conserver l'indépendance absolue; le *statu quo* consiste dans le manque de rapports réciproques. L'équilibre égalitaire permet déjà un plus grand nombre d'attitudes, de combinaisons. L'équilibre numérique est le plus matériel, en ce sens qu'il défend l'immixtion d'un certain Etat dans l'espace qu'occupe l'autre. L'équilibre égalitaire, par contre, permet souvent une telle immixtion et sert même à la préparer raisonnablement. Le *statu quo* qu'il conserve, c'est celui de formalités, d'une procédure, et non point directement d'un territoire. L'équilibre strict, à plus forte raison, n'est pas une technique conservatrice du *statu quo* territorial, mais du *statu quo* éthique. Il garantit la prédominance de certaines formes sociales concrètes.

Le *statu quo* territorial est la forme la plus absolue, la plus extérieure et la moins sociale du *statu quo*. Les idéologies qui le protègent directement — c'est-à-dire les formes sociales qui servent à justifier l'appartenance d'un territoire à l'Etat X, non point par un droit subjectif reposant sur une forme communément acceptée, mais par le seul fait que l'Etat X le possède actuellement — se rencontrent dans la pratique d'Etats hétérogènes, ou même de Puissances n'ayant aucun rapport réciproque, n'appartenant même pas à une société hétérogène commune.

Le *statu quo* entre Européens et sauvages est le plus absolu et le plus spatial. L'équilibre qu'il établit est à la fois le plus invariable et le plus instable, puisqu'il est rompu dès que les forces opposées s'affrontent et qu'il suppose, pour être maintenu, la permanence d'un état purement matériel.

Le *statu quo* entre hétérogènes, nous l'avons vu, comporte aussi un engagement d'ordre territorial, la reconnaissance réciproque de la souveraineté, mais l'équilibre qu'il établit peut souvent être maintenu même après la disparition d'un Etat; il suffit que le regroupement des Puissances après l'annexion aboutisse à une répartition des forces en groupes équivalents. Mais il faut remarquer qu'en supprimant ainsi un Etat membre, on risque très souvent de compromettre l'ordre hétérogène en déclanchant une guerre « mondiale » qui rompt entièrement le système d'équilibre.

Le *statu quo* entre homogènes ne comporte pas une reconnaissance directe du *statu quo* territorial, mais des droits subjectifs concrets permettant éventuellement à un certain Etat de posséder un territoire donné, sans lui conférer pour cela une souveraineté permanente et inaliénable. Il nous faut expliquer ce paradoxe apparent: l'Etat homogène est légitime par excellence, et pourtant son terriotire n'est pas essentiellement et indissolublement lié à lui. Je prendrai un exemple: supposons qu'au XVIII^e^ siècle le duché de X appartienne au royaume de Y parce que le souverain de cet Etat a hérité de X par son oncle. L'Etat Y permet aux femmes la succession au trône, le duché de X reconnaît la loi salique. L'union personnelle de X et Y sera dissoute (qu'on se souvienne de l'exemple de la reine Victoria) si au souverain de Y succède sa fille. Le duché X pourrait revenir à l'Etat Z dont le souverain pourrait être le successeur légitime du roi de Y dans le duché de X. Du point de vue juridique, il ne s'agit que d'une union personnelle, donc de deux Etats qui restent indépendants, mais, du point de vue politique et sociologique, il s'agit en réalité le plus souvent d'un seul Etat. Nous assistons donc, au sein d'une société homogène, à un regroupement des forces. En général l'ordre homogène permet des changements territoriaux, résultant d'une guerre limitée par exemple, sans que nous puissions parler d'un véritable changement du *statu quo*. Si paradoxal que cela paraisse, la plupart des annexions de Louis XIV et des agressions de Frédéric II n'ont pas suffi pour rompre l'équilibre de la société homogène dont ces

conquérants étaient membres, tandis que l'intervention de Bonaparte en Italie, la suppression de Milan ou de Venise, ont entraîné une dislocation beaucoup plus profonde de l'ordre européen. Pour en comprendre les raisons, examinons d'abord la structure de l'équilibre entre Etats homogènes.

* * *

Toute société politique homogène se trouve en équilibre. Elle dure autant que l'équilibre. Les guerres entre Etats homogènes ne rompent pas ce système, comme elles ne transcendent pas les cadres de la société internationale homogène au sein de laquelle elles se produisent. Les guerres entre Etats hétérogènes ne transcendent pas non plus les cadres de l'ordre international hétérogène, mais elles rompent souvent l'équilibre égalitaire. D'autre part, il existe des sociétés internationales hétérogènes qui ne sont pas équilibrées, même pas en temps de paix, parce qu'elles sont lâches ou mixtes.

En premier lieu, l'équilibre des sociétés homogènes garantit les formes sociales instituant l'homogénéité; c'est un équilibre autour de formes. Si l'Etat A, poussé par un intérêt personnel — contraire à l'intérêt de la classe internationale dominante —, viole une forme morale communément reconnue, la réaction sociale contre cette violation divisera la société homogène en deux groupes inégaux, dont le plus grand s'opposera à A et à ses partisans pour les obliger à respecter les règles du jeu admises. Une société n'est homogène qu'à cette condition. On voit que l'équilibre strict établit un ordre qui ressemble à certains points de vue à l'ordre juridique. Au chapitre V, nous avons expliqué pourquoi il n'existe pas en droit de règles évidentes, pourquoi toutes les normes ne prennent un sens précis que si elles sont interprétées, constatées et appliquées par une instance compétente. Nous avons cependant montré au chapitre VI que, si les instances suprêmes ont la possibilité purement juridique de dire le droit comme elles l'entendent, sans attacher une importance quelconque aux prescriptions du législateur originel ou de l'interprétateur « normal », elles possèdent rarement la force effective de s'opposer à des normes dont le sens est socialement évident. Et maintenant nous constatons que, si chaque Etat a le droit de dire et de créer le droit des gens, il peut souvent

être obligé de se rendre à l'évidence des formes, à la tradition commune entre homogènes, et être forcé de poser un droit commun, un *jus gentium commune*. Si, du point de vue juridique, l'Etat est le créateur du droit des gens, du point de vue sociologique et au sein d'une société homogène, le créateur du droit, c'est la tradition. Les normes générales sont évidentes parce que traditionnelles, et au besoin garanties par l'équilibre, par la conscience et la solidarité spécifiques de la classe internationale dominante.

Cette évidence de la tradition et la division consciente en deux groupes dont le plus fort protège l'ordre ne suffisent pas pour maintenir le système de la société homogène. L'ordre international — fût-il homogène — exige une indépendance des Etats. Celle-ci pourrait être compromise sans que l'Etat, qui acquiert peu à peu des droits subjectifs et aspire à l'hégémonie, viole les formes reconnues. A côté du premier système d'équilibre qui assure l'efficacité de la morale commune, il en faut un deuxième qui empêche, si je puis ainsi dire, un excès d'homogénéité et le changement de l'ordre international en ordre étatique. C'est pour cela que la société homogène se divise en groupes égaux, en systèmes d'alliances équivalents numériquement, toutes les fois qu'un conflit même secondaire — une guerre permise par exemple — risque de donner à un seul Etat un pouvoir dont celui-ci pourrait abuser dans l'avenir.

Si l'alliance contre le violateur de l'ordre moral, contre Napoléon, divisa l'Europe en deux groupes inégaux numériquement, dont le plus fort remporta à la fin la victoire définitive, les alliances du XIX^e^ siècle organisèrent le monde civilisé en plusieurs groupes à peu près équivalents dont la coexistence empêcha l'hégémonie d'un seul Etat, et rendit possible une série de guerres secondaires, semblables aux guerres dites d'équilibre du XVIII^e^ siècle. De ces guerres profitèrent pendant un certain temps divers pays (par exemple l'Allemagne nouvelle et l'Italie naissante), mais, malgré une prédominance passagère de l'Allemagne, l'équilibre fut maintenu. Les luttes entre les grandes Puissances au XIX^e^ siècle, comme les luttes traditionnelles entre les Bourbons et Habsbourgs, furent adoucies par ce second système d'équilibre égalitaire qui fut, contrairement à l'équilibre égalitaire automatique des société hétérogènes, conscient.

* * *

La légitimité est une notion morale; l'équilibre, une notion politique. La première suppose l'adhésion à des formes indémontrables, la deuxième n'est qu'une technique, souvent difficile à appliquer, mais en principe définissable et compréhensible. La morale est purement une discipline dogmatique: elle ordonne, elle n'explique pas, elle ne s'intéresse pas en tant que telle à sa propre application et à la commodité sociale. La politique est purement une mécanique: elle n'ordonne rien de précis, elle est sophistique, elle ne s'intéresse pas aux buts, mais aux moyens. On peut facilement reprocher à la première son caractère nécessairement hiératique, et à la deuxième sa frivolité. Du point de vue de l'une, l'autre n'est que provisoire, passagère, incomparable à l'éternité de l'idée, et réciproquement, du point de vue opposé, celle qui était ancrée dans un fondement quasi métaphysique, devient historique, superstitieuse, incomparable à l'éternité du raisonnement technique et des procédés formels du modérateur, du médiateur, de l'anti-clerc.

La légitimité et l'équilibre sont en apparence des principes opposés, et pourtant ils ne peuvent exister à un degré supérieur l'un sans l'autre. Il est curieux de constater que cette antithèse conceptuelle a échappé à l'attention des théoriciens, qui parlent très souvent, mais généralement sans savoir pourquoi, de ces deux principes comme d'une seule chose. Contrairement aux théoriciens, les diplomates les considèrent comme essentiellement différents: la légitimité leur paraît une condition morale qui n'a qu'une fonction décorative et idéologique; ce qui importe à leurs yeux, c'est la technique diplomatique réaliste, la science des combinaisons purement politiques, qui font abstraction de tout contenu moral. On pourrait choisir, pour illustrer cette remarque, les pensées politiques de Bismarck ou de Paul Cambon. Mais il me semble que la tradition diplomatique anglaise, par sa sagesse (par ce que ses ennemis appelaient sa perfidie et qui n'était que l'exclusion systématique de sentiments d'un certain ordre) mérite encore plus d'attirer notre attention [65]. L'autonomie complète de l'action politique étrangère, toujours indépendante des fluctuations d'ordre interne, et l'unité de l'Empire britannique devant l'étranger

[65] Il sera question des diverses techniques diplomatiques dans la deuxième partie de ce livre.

lui ont permis de s'installer partout sous les formes les plus diverses, de s'adapter aux conditions morales, religieuses, culturelles de tous les continents (au fond parce qu'il n'y a aucun pays du monde qui soit resté aussi indifférent à l'égard de ces conditions que l'Angleterre). La politique étrangère, pour être stable, cohérente, productive, doit devenir une technique politique, abandonner le rôle du prédicateur et du propagandiste.

Il est très caractéristique que toute considération vraiment réaliste des choses politiques — par exemple l'histoire de Thucydide, de J. Burckhardt, de Ranke, de Max Weber — aboutit nécessairement à un dualisme de la morale et de la politique pures qui n'est surmonté que sur un plan supérieur.

Il ne faut pas nous y tromper, les politiciens moralisants du type de Wilson ne sont ni des menteurs, comme le veulent les marxistes, ni des rénovateurs, comme le veulent les pacifistes. Si leur programme éthico-politique n'est pas noyé — comme le fut en grande partie celui de la Société des Nations — par des considérations politiques très précises et très nationales dont la superstructure idéologique sert à cacher le fond, il présente le danger de toutes les paroles impures, je veux dire de tous les discours inconscients qui mêlent des éléments irréductibles dont ils méconnaissent l'autonomie. Une société internationale homogène est à la fois un monument moral et un appareil politique, mais elle ne garde son efficacité et sa pureté que pour autant que ces domaines sont conçus et compris selon leurs propres lois et utilisés selon une sagesse et un art particuliers.

Une société internationale homogène doit d'abord posséder une morale et une classe commune d'interprètes, et ensuite un appareil d'équilibre purement politique — faisant abstraction de toutes les considérations morales — mais servant, malgré cela et dans un sens plus profond, au maintien du régime et de l'ordre. C'est pourquoi l'existence d'une diplomatie pure suppose la stabilité et la légitimité, bien que du point de vue immanent à l'action politique la morale ne puisse servir que de prétexte.

Le politicien concret du XVIII[e] siècle ne respectait les principes suprêmes de la morale et de la légitimité que pour des raisons d'intérêt, mais d'un intérêt permanent, poursuivi non point par des spéculations isolées et nerveuses, mais par la soumission à un système de règles strictes.

Une des raisons de la décadence incontestable de la diplomatie britannique est peut-être celle-ci: les règles jadis communes du jeu se trouvèrent

subitement sans efficacité, et les diplomates anglais perdirent le terrain sur lequel ils s'étaient exercés depuis des siècles. C'est aussi — me semble-t-il — en partie pour cela que ce pays, qui possédait jadis l'appareil de politique étrangère le plus réaliste, parle aujourd'hui de morale avec une telle prédilection.

On ne discuta jamais autant de morale en Europe que depuis qu'il n'existe plus de morale européenne. Toutes les actions politiques, les plus grandes comme les plus insignifiantes, sont justifiées par des principes métaphysiques et moraux inventés de toutes pièces. On dirait que les Etats n'ont d'autre préoccupation que celle de la moralité. En quoi ils croient tromper les autres, mais ne trompent personne, sinon eux-mêmes. Il n'existe plus de loi internationale et presque plus de culture européenne. Il n'existe par conséquent qu'un équilibre extrêmement provisoire et instable en Europe. Pour commettre le moindre acte politique, on remue les fondements métaphysiques les plus lointains et les plus sublimes, mais comme on ne croit plus à ces principes, on croit à l'action politique considérée comme une fin, non un moyen. On essaie surtout de vivre, de survivre, malgré les guerres et les discussions métaphysiques. La politique soidisant « réaliste », la petite politique de la commodité quotidienne, serait la plus ridicule de toutes, s'il n'y avait encore, malgré tant de malheurs, la politique des pacifistes et de leurs paragraphes. La première, qui a cru user avec intelligence du crédit que la seconde avait auprès des masses, fut incapable, à force de « réalisme », de vouloir quand il était encore temps. La deuxième a pris pour de la morale — je veux dire pour une morale praticable entre hommes — l'idéal exsangue d'une paix absolue, comme si la paix ou la guerre pouvaient être autre chose que des moyens, et une philanthropie zoophile (amie de la vie au sens biologique, du ζεῖν, de n'importe quelle vie, et non d'un εὖ ζεῖν, d'un idéal concret, précis, voulu et construit).

Aucune politique ne peut être réaliste sans se fonder sur un système. Aujourd'hui, le seul réalisme possible, si utopique que cela puisse paraître à ceux qui, par leur esprit « positif », ont détruit l'Europe, est celui des reconstructeurs de la morale européenne, de la stabilité, de l'indépendance et de l'équilibre des Etats européens. Où sont-ils, ces reconstructeurs ? Quels sont leurs principes ? Personne ne sait s'ils existent et comment ils referont de l'Europe un ensemble politique homogène. Cependant, une chose

est sûre: si elles ne tendent pas à cette reconstruction, toutes les conquêtes, toutes les victoires, toutes les résistances, toutes les actions restent vaines. Pour refaire l'Europe, il faudra reconstruire une morale solide, un régime commun et stable, capable dans sa sagesse de permettre une politique étrangère pure, ce jeu frivole, limité, policé. Sans cela l'action internationale reste incohérente et incontrôlable, comme le brigandage.

* * *

C. L'ÉQUILIBRE EUROPÉEN.

Si la tradition morale qui fonde une société homogène n'est transmise que par une classe restreinte, si l'enseignement en est monopolisé, elle n'en constitue pas moins un trésor commun. Si les dames de la Cour de Louis XIV n'avaient que très exceptionnellement un pouvoir politique personnel, elles exerçaient par leur passivité, par leur réceptivité même, une influence permanente sur les affaires de l'Etat, sur les affaires les plus sérieuses et les moins discutées à cette époque, sur le régime public et privé, sur les institutions politiques et morales. Ce sont ces dames et les autres sujets moins illustres du Roi qui donnaient au gouvernement, par leur croyance impersonnelle, par leur foi morale collective, la possibilité d'agir concrètement et individuellement.

Mais cette tradition seule ne crée pas une société internationale homogène. Une technique politique et la conscience de sa nécessité sont indispensables, mais intransmissibles à la masse. L'équilibre strict se fonde sur une connaissance claire des affaires politiques et des hommes, sur quelques principes élémentaires, mais dont la mise en pratique demande une ingéniosité et une fantaisie ascétiques: une solitude dans la volonté et l'exécution, un renoncement à tout sentiment philanthropique, à toute passion superflue.

L'Europe de l'ancien régime, qui constituait une société policée, stricte, réglée comme le mécanisme d'une montre, ne devait pas son homogénéité à quelque sentiment humanitaire généralement éprouvé, mais à un art froid et compliqué que pratiquaient ses dirigeants. Il est caractéristique qu'aujourd'hui, alors qu'il existe chez tous les Européens une organisation de l'action philanthropique incomparablement plus perfectionnée que celle

du XVIIIe siècle, la politique étrangère et les guerres soient plus que jamais illimitées et contraires à l'opinion morale.

L'équilibre européen ne peut pas être rétabli par une politique moralisante, mais par une éducation purement technique — et en ce sens antiphilanthropique — des politiciens dirigeants. Lorsque le monde était gouverné par les petits intérêts et par l'« immoralité » dynastiques, les guerres étaient limitées, les relations internationales normales, l'ordre stable. Depuis que les philanthropes se sont emparés du pouvoir, depuis que les libérateurs ont non seulement libéré la conscience, mais déchaîné les passions et le sentimentalisme du peuple, l'équilibre (cet artifice amoral qui dans le fond garantissait l'ordre) et le système de la morale positive (cette foi collective qui en apparence garantissait l'immoralité et le pouvoir des privilégiés) ont disparu.

Les politiciens démocrates ont voulu faire de la politique une discipline morale, et de la morale un principe politique. Là où il fallait agir, ils se sont contentés de prêcher, et là où il fallait patiemment réveiller dans les masses une conscience morale perdue, ils ont préféré intervenir en imposant des systèmes, en inaugurant des organismes, en élevant des bâtiments politiques qui se sont vidés à la première crise. Dans leur for intérieur, ils ont peut-être espéré que la politique moralisante les dispenserait de commander et que la morale parlementaire les dispenserait d'obéir. Dans le monde moderne la paresse et l'ennui, conséquences immédiates de la crise éthique — on ne sait que faire parce qu'on ne croit en rien —, ont souvent été idéalisés sous la forme de la liberté.

* * *

Or, l'équilibre européen fut une technique, et par là même une discipline amorale. L'Occident est généralement caractérisé par sa capacité de concilier des principes qui sont en apparence, du point de vue social, contraires: les Grecs ont cherché la liberté dans une nécessité plus coercitive encore que celle de la nature, dans la loi; les Romains ont compris qu'un Etat ne pouvait être fort que s'il se soumettait à son propre droit; les hommes de la Renaissance, enfin, se sont créé une individualité, un art, un génie personnel, en revenant à une tradition, à un principe général et collectif.

Les politiciens de l'ancien régime, comme les chefs des Cités grecques, ont préféré être les maîtres d'un petit Etat qu'ils dominaient, qu'ils connaissaient, qu'ils étaient en mesure de conduire, plutôt que de devenir les despotes d'un empire qui leur aurait enlevé leur force — leur conscience — en se soumettant à leur caprice. Nous verrons que les Empires européens tendaient à s'organiser selon le même principe que les Cités. C'est par cette construction spécifique qu'ils se distinguent des vastes royaumes orientaux.

L'équilibre strict ne put nulle part ailleurs qu'en Europe atteindre le degré de perfection et de conscience auquel étaient arrivés les politiciens grecs. Partout ailleurs qu'en Occident son caractère technique était affecté par un dogmatisme, par un manque de connaissances précises, par l'incapacité des Orientaux à limiter l'ἄπειρον, l'infini incontrôlable de l'action, au moyen de formes, d'ombres, de fictions, de raisonnements. Comment un appareil logique, une règle de jeu, quelque chose de socialement inexistant pourrait-il dominer l'action sociale ?

En Europe les politiciens apprenaient l'art de gouverner, et par conséquent l'art de l'équilibre, premièrement en lisant, en connaissant l'histoire. Il me semble très caractéristique que les mandarins, eux aussi, étaient initiés aux affaires de l'Etat en apprenant le passé de leur pays. Seulement, quelle différence énorme entre la pure historiographie d'un Thucydide ou d'un Tacite, et les chroniques traditionnelles, schématiques, religieuses des Chinois. Ce que l'historien occidental veut nous montrer, c'est simplement la vérité historique et, à travers elle, la vérité humaine. Ce que le chroniqueur chinois transmettait, c'était une morale, un rite, un art de vivre tout préparé, et non point une vérité que chaque lecteur doit personnellement dégager de l'enchaînement des événements. On cherchera en vain dans les « histoires chinoises » des faits historiques au sens de Thucydide. Voyons ce qu'en dit un grand spécialiste, Marcel Granet[66]: « La civilisation qui s'est créée en Chine rayonne aussitôt dans tout l'Extrême-Orient. Grâce à de nombreux contacts, elle s'enrichit. Les Chinois, cependant, s'efforcent de réaliser un idéal traditionnel qu'ils définissent avec une rigueur croissante. Ils y sont attachés si passionnément qu'ils le présentent volontiers

[66] *La Civilisation chinoise, la vie publique et la vie privée.* L'Evolution de l'humanité, Paris, 1929, p. 1 et 2.

comme le premier héritage de leur race. Plusieurs millénaires avant l'ère chrétienne, leurs aïeux (ils ne consentent guère à en douter) furent initiés par des sages à la discipline de vie qui fit leur force. La pure civilisation des premiers âges fut le principe d'une cohésion parfaite. La plus grande Chine date des temps les plus anciens. Son unité se brise ou se restaure selon que resplendit ou que défaille un ordre de civilisation qui est, en principe, immuable. Ces vues systématiques ont valeur de dogme et correspondent à une croyance active. Elles ont inspiré l'esprit de tous les essais de synthèse historique; pendant de longs siècles, elles ont exercé une influence décisive sur la conservation, la transmission, la restauration des documents: nous n'en possédons aucun qui puisse être considéré comme frais et sincère. Historiens, archéologues, exégètes demeurent imprégnés de piété traditionaliste, même quand ils se présentent comme de simples érudits, même quand un esprit frondeur semble les animer. Ils déterminent les faits ou les dates, établissent les textes, élaguent les interpolations, classent les œuvres non pas avec un détachement objectif, mais dans l'espoir de rendre plus aiguë et plus pure, en eux-mêmes et chez leurs lecteurs, la conscience d'un idéal que l'histoire ne saurait expliquer, car il préexiste à l'histoire. » Le peuple oriental qui a le plus cultivé la conscience des formes n'est pas parvenu à les considérer autrement que comme un dogme. En Europe — nous le verrons avec plus de détails au chapitre suivant — l'histoire fut le principal mode de conscience politique: c'est elle qui enseignait l'équilibre et sa nécessité. Souvenons-nous que l'équilibre, en Occident, fut d'autant plus parfait que l'historiographie, plus généralement la manière d'envisager le passé, fut plus pure. Certes, il y a eu en Europe, comme partout ailleurs, une mythologie historique, un arrangement idéologique de l'histoire, une fausse histoire qui influença les événements, mais les vrais hommes politiques, pour autant qu'ils appliquèrent consciemment des préceptes *a priori*, tenaient leur savoir avant tout d'une connaissance objective du passé.

Les agents diplomatiques vénitiens incarnent le type le plus parfait de l'homme d'Etat occidental moderne[67]. C'est Venise qui a essayé la

[67] Il est impossible de parler de la Renaissance italienne sans citer Jacob BURCKHARDT. Cf. en ce qui concerne particulièrement Venise: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, éd. Phaidon, p. 38 et ss.

première de créer systématiquement une politique étrangère cohérente, rationnelle, indépendante des changements internes. Son principal souci fut de conserver, par un régime à la fois autoritaire et libéral, la stabilité de l'Etat, et de participer à un équilibre politique italien. Pour cela il fallait, d'une part, limiter, à l'intérieur de la République, le pouvoir papal et de l'autre, renforcer le sentiment religieux des foules. L'indépendance ne devait pas être exagérée, ne devait pas compromettre l'homogénéité qui ne pouvait se conserver qu'au dedans du catholicisme. L'Etat vénitien parvint à dominer la noblesse, à unifier le pays en lui proposant des buts commerciaux et belliqueux, à se constituer en une monade politique parfaite. Les diplomates vénitiens ne s'engageaient jamais à fond — ne permettaient jamais à une discussion éthique de troubler leur raisonnement politique —, et n'accordaient « leurs alliances que pour des buts passagers et au meilleur prix »[68]. Mais, ce faisant, ils ne pratiquaient aucunement cette politique d'opportunité quotidienne qui sacrifie aux avantages d'aujourd'hui les siècles à venir: le réalisme des Vénitiens était possible parce qu'il existait un fondement moral que leur politique avait toujours respecté et qu'elle n'avait jamais mis en question. Le seul but « moral » (j'entends par là le seul qui était proposé comme tel aux masses, le seul pour lequel on risquât de déchaîner les passions populaires), le seul que les Vénitiens poursuivirent d'une manière constante, se manifeste dans leurs guerres contre les Turcs, dans leur politique anti-mahométane. On voit bien que c'est uniquement contre des hétérogènes qu'ils soulevèrent l'indignation populaire[69]. Les affaires entre chrétiens furent, en revanche, traitées exclusivement par la voie diplomatique, le plus souvent secrètement, sans que la multitude s'en

[68] Jacob BURCKHARDT, *op. cit.*, p. 40.

[69] Je ne prétends évidemment pas que les Vénitiens se soient lancés contre les Turcs par moralité. Mais c'est seulement contre eux qu'ils employèrent les passions populaires, la propagande, comme arme politique. Pour gagner du prestige ou de l'argent, les Vénitiens auraient pu essayer d'intervenir sous LÉON X dans les Romagnes, ou, plus loin dans le passé, lors de la IVe Croisade, demander plus qu'ils ne l'ont fait à leurs Alliés — bref, il leur eût été possible, à certains moments, d'essayer de dominer l'Italie et l'Eglise; mais ils ont compris que tous ces profits seraient passagers et ne pourraient être acquis qu'aux dépens de l'homogénéité italienne, déjà tellement compromise par les interventions espagnoles et françaises.

mêlat [70]. Léopold von Ranke avait puisé une grande leçon dans la pratique diplomatique vénitienne [71]. La capacité de distinguer entre les problèmes de politique extérieure et ceux de politique intérieure, de reconnaître l'autonomie de ces deux ordres, mais en même temps les limites et les conditions de cette autonomie, me semble une des principales vertus du grand historien. Son histoire des Papes surtout pourrait nous servir de modèle [72].

Pour comprendre le sens de la diplomatie rationnelle que cultivèrent les Vénitiens, comparons les transactions et les discours diplomatiques de Thucydide avec la pratique diplomatique et les harangues de Démosthène et de ses contemporains. Au Ve siècle, les arguments sont purement politiques; la morale n'intervient — par exemple dans la question d'Epidamne — que là où les conditions de l'homogénéité hellénique semblent être le plus menacées. En général, il n'est question que de l'équilibre [73], de cet équilibre qui, déjà à la fin du grand siècle, devenait de plus en plus instable. Au IVe siècle, Démosthène, Eschyne, Isocrate, tous les autres emploient, même dans des discours qui ne sont pas directement politiques (plaidoiries, panégyriques, discours didactiques), les procédés rhétoriques propres à cette

[70] Rien n'est plus instructif que de lire l'histoire des préparatifs de la quatrième Croisade chez Robert DE CLARY. Le chroniqueur — simple Croisé — ne nous donne aucun renseignement sur ce qui se passa réellement, parce qu'il ne le sait pas et ne peut pas le savoir. Les transactions entre chrétiens sont cachées aux yeux de la foule qui ne voit que le bon prêtre prêchant la Croisade. En revanche, VILLEHARDOUIN nous donne de cette même entreprise une image très différente. Lui, maréchal de Champagne, grand homme de guerre, était dans le secret. Il le dévoile, en partie seulement, à la postérité, mais, même à travers ses silences, nous devinons le genre de conversation impie qui se déroula entre les Vénitiens et leurs frères d'armes. Aujourd'hui aussi, il y a des secrets diplomatiques, mais à cette réalité intime se superpose la réalité idéologique de la propagande qui, à la longue, domine la situation et rend ces secrets, techniquement parlant, impurs.

[71] Cf. sur les origines de sa pensée l'introduction de Friedrich MEINECKE au petit essai de RANKE sur les grandes Puissances. RANKE, *Die grossen Mächte*, Insel-Verlag, Leipzig, p. 7.

[72] *Die Römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten* (éd. Phaidon, Vienne). Cf. particulièrement p. 419 et ss.

[73] La guerre du Péloponèse aboutira cependant à une rupture de l'homogénéité et de l'équilibre. La plus grande des guerres entre Grecs commença comme une simple guerre d'équilibre, mais se changea à la longue en guerre « mondiale », en guerre totale aussi.

science de la démagogie qu'avaient cultivée les derniers sophistes. A la démonstration rationnelle on préfère une « démonstration » émotive, et à l'évidence objective de la preuve, l'évidence subjective de la persuasion. Phèdre était ami des discours et de l'harmonie verbale, Héraclite et les Pythagoriciens étaient amis du silence et cherchaient l'harmonie esthétique dans la raison.

Les chevaliers du moyen âge furent ancrés dans une discipline morale, dans un rituel, dans des sentiments. C'est pourquoi des transactions diplomatiques entre eux étaient presque impossibles. Le plus souvent ils ne s'intéressaient pas à la réalité politique; ils exerçaient leur fonction — telles du moins étaient leur idéologie et leur foi — indépendamment de toute considération des faits. Les vrais chevaliers ne devaient pas se demander si tel acte était réalisable, mais seulement si, profitable ou nocif peu importe, il était imposé par les règles de leur ordre. Avec de tels hommes qui, tout en faisant de l'histoire, ne s'intéressaient qu'à la mythologie, une discussion diplomatique et le fonctionnement d'un équilibre étaient exclus. Le duel ou des batailles organisées selon les principes du duel suffisaient à rendre toute discussion superflue. Les hommes qui préparèrent la Renaissance étaient tout autres. Laurent le Magnifique se rendit, contrairement à l'avis de ses conseillers, à Naples, chez Ferrante. Il risquait d'y être retenu prisonnier par un homme dont la fourberie était universellement connue, mais il était sûr de pouvoir le persuader, et il y réussit. De même Alphonse de Naples parvint à persuader Filippo Maria Visconti de lui rendre la liberté. Il lui expliqua que la maison d'Anjou, en s'installant à Naples, livrerait l'Italie aux Français. Jacob Burckhardt reconnaît, à travers ces deux événements, la foi nouvelle en un raisonnement purement politique: « Es ist in dieser Zeit zumal von venezianischen Gesandten eine Kunst der politischen Überzeugung aufgewandt worden, von welcher man diesseits der Alpen erst durch die Italiener einen Begriff bekam... » [74].

* * *

Le nombre des Puissances participant à un système d'équilibre ne doit être ni trop grand, ni trop petit. S'il est trop grand, le changement d'attitude

[74] *Op. cit.*, p. 57-58.

de l'une quelconque des Puissances risquerait de n'avoir aucune conséquence; s'il est trop petit, un revirement politique, une entente ou une union de deux Etats pourraient entraîner une rupture définitive de l'équilibre. La juste mesure peut difficilement être trouvée, mais les entités politiques homogènes tendent généralement à se resserrer ou à se disloquer en autant de monades que le nécessite une répartition raisonnable des forces (j'entends par là un partage tel que les combinaisons possibles soient prévisibles et qu'aucune d'entre elles n'entraîne la chute du système). L'exemple des Cités grecques ou des petits Etats italiens de la Renaissance est caractéristique. L'impérialisme d'Athènes et de Sparte, la prédominance des possessions papales, de Milan, de Venise et de Naples, s'expliquent en partie par ce besoin inhérent à toute société d'Etats homogènes de se constituer en un système d'équilibre politique simple, facilement connaissable.

L'équilibre en général (et l'équilibre strict en particulier) donne au politicien la possibilité de prévoir. C'est par cette prévision, c'est en sachant quelle sera la répartition des forces après un acte politique donné, que l'Etat s'impose une limite. L'équilibre strict évite une conflagration de la totalité des forces disponibles et la mise en question des fondements du régime, en établissant une répartition du pouvoir connue d'avance. Les Etats n'ont pas besoin de mesurer leurs forces à chaque instant, il existe un organe pour les mesurer, plus exactement un système en vertu duquel elles seront toujours réparties de telle manière que le *statu quo* des formes soit maintenu.

Si une société internationale homogène est composée d'un nombre excessif d'Etats — surtout de petits Etats — les combinaisons possibles (les alliances, les unions, les guerres) sont trop nombreuses pour que le politicien puisse toutes les prévoir et préparer la riposte à temps. L'équilibre est un système qui limite l'initiative internationale (surtout l'initiative agressive) en rendant toute surprise difficile, en préparant contre chaque coup un contre-coup. En Europe, la préparation diplomatique, l'étude systématique de la situation internationale et des possibilités de son évolution fut, de tout temps, une des principales occupations de l'Etat. Comme le continent était presque toujours divisé en un très grand nombre de Puissances, il était nécessaire, pour que l'évolution de la situation restât prévisible, qu'elle dépendît principalement de certaines d'entre elles, des

grandes Puissances. Ce sont ces dernières qui formaient toujours les squelettes des alliances. Les petits Etats devaient leur indépendance à la concurrence des grands, et à cette science, à cet art de persuader et de se rendre indispensable qu'ils ont souvent cultivé plus encore que les Etats forts. Dans l'antiquité, la diplomatie corinthienne passait pour une des plus perfectionnées, bien que Corinthe — qui à certaines époques fut, il est vrai, une grande Puissance, mais malgré tout de deuxième ordre — ne pût pas se comparer militairement à Sparte et Athènes. De même Venise, Naples, Milan (qui étaient, certes, pour l'Italie de grandes Puissances, mais pour l'Europe des Etats secondaires) jouèrent un rôle politique infiniment plus grand que beaucoup d'Etats numériquement plus forts, surtout Venise, qui décida à deux reprises du sort de l'Europe et de son équilibre: la première fois en participant à la quatrième Croisade, la deuxième, en subissant le joug de Napoléon.

L'ordre de la société internationale homogène ne consiste pas, nous l'avons vu, dans sa pétrification, dans le maintien d'un *statu quo* territorial. L'équilibre le plus strict est un principe dynamique, un système permettant l'évolution, bien que l'organisant, la rendant lente. Ce qui doit être conservé, c'est avant tout l'homogénéité morale, les principes politiques, et non des réalités matérielles. De même qu'au jeu, en participant à un système d'équilibre, on peut gagner et on peut perdre. Mais on ne peut ni gagner, ni perdre plus que l'enjeu, et comme l'équilibre entre homogènes se fonde sur une légitimité communément reconnue et jamais mise en question, il existe un ordre de biens éthiques, politiques et économiques qu'il est en tout cas impossible de perdre. On cite souvent l'attitude de François-Joseph envers Napoléon III. L'Empereur d'Autriche, qui se sentait toujours le premier prince de la chrétienté, l'Empereur au sens médiéval, après avoir perdu une guerre, consentait calmement à payer par une province. Il savait que son pouvoir ne serait pas affecté dans son essence par ce malheur passager. Il était l'Empereur légitime, son règne durerait autant que le principe de cette légitimité, autant que l'homogénéité de l'Europe.

Cette manière d'envisager les problèmes internationaux paraissait, aux idéologues de la Révolution française et à leurs héritiers, profondément immorale. Les seigneurs — disaient-ils — se partagent et marchandent

les peuples et les provinces comme s'il s'agissait de simples biens, comme s'ils jouaient une partie de leur fortune, de leurs fermes et de leur bétail. Cette immoralité apparente de l'équilibre strict, fondé uniquement sur une considération froide et réaliste de la situation, était pourtant la meilleure, la seule garantie de l'ordre, de l'homogénéité, de la morale en Europe. Nous verrons plus loin le rôle du principe des nationalités, de ce critère démocratique de légitimité, mais il n'est pas téméraire de constater déjà son impuissance, son incapacité à faire de l'Europe une entité politique, un système de cohabitation et de collaboration.

Je ne peux pas décrire ici la technique diplomatique de l'Occident, de l'Europe unie et homogène; ce problème sera examiné dans la deuxième partie de ce livre. Mais déjà, d'après ce qui précède, il n'est pas difficile de dégager quelques principes politiques caractérisant l'équilibre européen. C'est ainsi que nous pourrions distinguer trois types d'alliances. La diplomatie européenne s'est appliquée à préparer les trois systèmes d'équilibre suivants:

a) *Alliances contre les hétérogènes.*

Le but le plus profond de l'ordre européen était de conserver son indépendance, de conserver la primauté lentement acquise au sein de la société hétérogène mondiale à laquelle il participait.

b) *Alliances contre les violateurs européens de l'homogénéité.*

Malgré l'identité des buts moraux que se posaient les Cités antiques ou les Etats chrétiens modernes, il était nécessaire de garantir l'indépendance de l'Europe, en rendant impossible une révolution internationale au sein de la société homogène. La diplomatie occidentale avait donc toujours pour but d'organiser contre les usurpateurs (contre les violateurs du droit des gens, de la morale européenne et en général des formes de l'homogénéité) une résistance organisée. Il fallait préparer soigneusement une alliance — peut-être pas un pacte explicitement traduit dans un langage juridique, mais en tout cas la menace permanente d'une union contre n'importe quel violateur du système — contre quiconque serait enclin à tricher, à augmenter son pouvoir illégalement, ou à devenir hétérogène.

c) *Alliances contre l'hégémonie ou alliances d'équilibre (au sens strict).*

L'alliance contre le violateur de l'homogénéité devait diviser l'Europe en parties inégales, dont la plus forte imposerait au tricheur le respect des règles du jeu et de la morale politique. Les alliances contre l'hégémonie, communément appelées alliances d'équilibre, servent par contre à tenir en échec certaines grandes Puissances si elles cédaient à la tentation de dominer l'Europe par une action légale (c'est-à-dire conforme aux conditions de l'homogénéité, et n'entraînant pas, par conséquent, comme réaction une alliance du type précédent). Au fur et à mesure qu'elle réussirait, cette action risquerait cependant à la longue de mettre à la merci d'un seul Etat l'Europe et son homogénéité. Ce dernier type d'alliances caractérise les sociétés homogènes en général, et en particulier la société européenne. En Occident, les nombreuses fluctuations, en apparence inutiles, de la politique étrangère marquent l'effort constant de parer aux coups des Puissances ayant des tendances hégémoniques.

L'équilibre européen se fondait simultanément sur ces trois plans. La diplomatie a systématiquement travaillé sur chacun en essayant toujours de se souvenir de l'existence des autres. Car — et ceci est un point particulièrement important — un coup porté, supposons-le, sur le troisième plan contre les ambitions exagérées d'un Etat européen pourrait entraîner une révolution de l'ordre occidental tout entier, affaiblir l'Europe et la soumettre aux allogènes. La technique diplomatique la plus compliquée, celle qui demande infiniment plus de clairvoyance, de mémoire, de capacité créatrice, est celle des combinaisons d'équilibre servant à maintenir l'ordre à la fois sur ces trois plans qui, le plus souvent, paraissent inconciliables.

Je voudrais seulement illustrer le schéma qui précède par quelques exemples. Nous étudierons plus tard les détails.

* * *

De même que les Cités grecques du v^e^ siècle avaient vu dans l'antagonisme d'Athènes et de Sparte la condition de leur liberté, ainsi, de longs siècles plus tard, les princes secondaires de l'Occident reconnaissaient, dans la lutte traditionnelle entre l'Empereur allemand et le Pape, la raison

de leur indépendance. Certes, la majorité des Cités grecques étaient le plus souvent soumises à l'une des Puissances hégémoniques par les liens d'une *symmachie* qui était en réalité un traité de protection. De même, au moyen âge, des liens compliqués de vasselage subordonnaient les petits seigneurs à l'Empereur, et les liens — beaucoup plus efficaces, ceux-ci — qu'imposait la peur de l'excommunication faisaient dépendre la politique de plusieurs Etats de la volonté du Pape. Cependant, dans l'antiquité comme au moyen âge, la rivalité entre les deux grandes Puissances permettait le plus souvent aux petits Etats de menacer les grands et de les contraindre à respecter, dans une certaine mesure, leur autonomie. Cette indépendance était devenue au moyen âge tellement grande que, dès le XIII^e siècle, saint Thomas d'Aquin pouvait complètement ignorer l'existence de l'Empereur, le considérer comme un simple prince. D'autre part, à la même époque, grâce à la politique des Empereurs (surtout celle de Frédéric II, qui employa contre le Pape des moyens entièrement modernes et qui, en se servant des Sarrasins, parvint à séculariser et à rationaliser son armée), l'autorité du Pape, malgré des victoires passagères, se trouva réduite, et l'indépendance des Etats européens fut ainsi conservée. A cette époque, le problème de l'équilibre se posait d'une manière assez compliquée: il fallait à la fois préserver l'Europe contre le danger mahométan, conserver l'ordre médiéval qui reposait en premier lieu sur l'Eglise, empêcher que le Pape ou l'Empereur pussent, en se supprimant l'un l'autre, dominer l'Occident. En attaquant le Pape on risquait d'attaquer l'Eglise, en affaiblissant l'Empereur on pouvait préparer la chute de l'Europe et la victoire des infidèles.

Le problème devint encore plus compliqué dès que certains mouvements politiques et intellectuels laissèrent prévoir, surtout en Italie, un changement profond de l'ordre. Je ne peux ni expliquer ici les origines de la Renaissance, ni même exposer les premières répercussions qu'elle eut sur le plan politique. Admettons que, d'une manière ou d'une autre, dès le XIII^e siècle, certaines villes de l'Italie éprouvèrent le besoin de rationaliser leur politique, acquirent la force nécessaire pour se constituer en monades et faire reconnaître en fait leur indépendance par le Pape, l'Empereur et les grandes Puissances naissantes, surtout la France. C'est ainsi qu'au sein de l'équilibre européen, au sein du système homogène de la chrétienté s'est formé un système particulier et restreint d'équilibre en Italie. Il fallait

concilier ces deux systèmes, les rendre compatibles. Cela était d'autant plus difficile que l'ordre européen se basait encore sur les principes médiévaux, tandis que l'ordre italien incarnait des valeurs nouvelles. En outre, la société européenne avait été affaiblie par des siècles de lutte et traversait une crise qui allait la transformer lentement, alors que les villes italiennes étaient déjà à la recherche de formes humanistes dont l'épanouissement, il est vrai, ne devait s'accomplir qu'au XV^e siècle. La lutte, le schisme qu'elles provoquèrent alors, la diplomatie dynastique n'a pu les surmonter que des siècles plus tard, avec Richelieu.

Au XIII^e siècle, la lutte entre le Pape et l'Empereur a dégénéré en guerre totale. Tous les moyens paraissent bons, et le système de concessions et de ménagements qui caractérise les simples guerres d'équilibre est remplacé par une technique moderne, illégale. Les guerres entre chevaliers chrétiens se changent en luttes collectives rationnellement préparées: les armées deviennent de purs instruments et cessent d'être — du moins en Italie — principalement composées de seigneurs cherchant la renommée et de leurs vassaux. On organise l'Etat, en temps de paix comme en temps de guerre, non plus sur l'ancienne base personnelle de la suzeraineté, mais selon un ordre centralisé dont la périphérie — contribuables ou soldats — n'est qu'une masse exploitée, menacée, trompée, corrompue par le centre. Une crise de légitimité s'ensuivit. L'exemple le plus terrible de l'usurpateur nous est donné par Ezzelino, le vicaire de l'Empereur. Jacob Burckhardt remarque que toute conquête et toute usurpation fut, jusqu'à cette époque, justifiée par des droits — ou de prétendus droits — héréditaires; seules les agressions contre les infidèles pouvaient se passer d'arguments juridiques de cet ordre. Depuis Ezzelino les choses changent: tous les moyens sont employés sans autre considération que l'opportunité du moment [75]. C'est avec la fin des Hohenstaufen — après la glorieuse défaite de Conradino — que commence en Italie une ère d'illégitimité et de crimes politiques qui devait, malgré tant d'horreurs, donner naissance à des principes nouveaux, à un nouvel ordre européen. Le XIV^e siècle italien est dominé par les tyrans. Des tyrannies passagères et d'autant plus cruelles se forment en dehors de toute tradition. L'ancien idéal de chevalerie, qui se conserva encore des

[75] Jacob BURCKHARDT, *op. cit.*, p. 3.

siècles plus tard de l'autre côté des Alpes, fut entièrement oublié par les Italiens. Les seigneurs illégitimes durent, pour consolider autant que possible leur puissance, avoir constamment recours aux ressources de l'individu libre, cultiver cet art politique rationnel que leur apprenaient le danger constant et la renaissance des auteurs classiques. Ce qui a sauvé l'unité de l'Europe fut, malgré tout, l'idée de la chrétienté: j'entends par là en premier lieu l'unité que forgeait le danger mahométan, et en second lieu certaines règles religieuses et morales qui n'ont jamais été compromises, fût-ce par les plus ignobles criminels et par les usurpateurs les plus impies. Personne n'osa, par exemple, s'opposer ouvertement au dogme ou attaquer l'Eglise en tant qu'institution spirituelle. Les Papes et les cardinaux célébraient, surtout à la fin du siècle, Apollon et les Muses avec beaucoup plus de ferveur que la messe, les Vénitiens avaient réduit l'Eglise à sa fonction strictement religieuse, les bâtards avaient presque autant de droits à la succession du trône que les enfants légitimes, les condottieri considéraient la guerre non comme une mission, mais comme une profession lucrative, — bref jamais autant d'illégalités ne furent commises par les Papes, les Empereurs, les rois, les princes, les usurpateurs, les commerçants, les mercenaires. Pourtant, malgré les crimes, malgré l'impiété, malgré l'illégitimité, les formes morales subsistèrent, et, dès le XV^e siècle, l'ordre se consolidait une fois encore. Il est très caractéristique que, pendant toute cette période, depuis le XIII^e siècle jusqu'à la Réforme, personne ne parla sérieusement d'un ordre nouveau et, en tout cas, aucun souverain, aucun personnage politique de quelque importance, ne se présenta ouvertement comme révolutionnaire [76]. En général — même en Italie — les institutions (comme jadis en plein moyen âge, avant les signes précurseurs de la Renaissance) ne furent pas atteintes. Le nouveau système apporta une technique politique nouvelle à l'Europe, mais n'inventa pas de nouvelles institutions. On peut même constater que le prestige de la légitimité, s'il était inefficace en Italie, n'avait pas entièrement perdu sa valeur, puisque tout le monde essayait de s'annoblir (il n'y avait plus que des chevaliers à Florence), et

[76] Aujourd'hui, par exemple, c'est le contraire qui se passe: tout le monde, fascistes, nationaux-socialistes, communistes, socialistes, se justifient en se déclarant révolutionnaires.

que les usurpateurs essayaient d'acheter des titres et de se faire reconnaître par le Pape ou l'Empereur.

Avant que la grande crise de légitimité soit surmontée, avant que les condottieri perdent leur importance et la possibilité de devenir des chefs d'Etat, un certain équilibre se fonde sur les éléments d'une homogénéité imprévue. Depuis la chute de Piccinino, on considérait l'avènement des nouveaux condottieri au pouvoir comme une illégalité évidente [77]. Ce n'est certainement pas un hasard que cette *opinio juris* coïncide avec l'élaboration d'un nouveau système politique en Italie, principalement constitué par un antagonisme, mais en un sens aussi par une collaboration des quatre grandes Puissances de la Péninsule, auxquelles se joignaient des villes secondaires, et cependant importantes, avant tout Florence, Sienne, Bologne, Gênes. C'est après avoir reconquis leur stabilité que les Etats italiens purent servir de modèles aux Puissances modernes et préparer par là l'Europe dynastique, une société composée de plus de deux grandes Puissances, dont chacune possédait une organisation consciente, un gouvernement fort et capable d'agir rationnellement. A l'ordre médiéval décentralisé, terrien, « anti-économique », encadré de rites quasi éternels, se substitua l'Etat dynastique, centralisé, colonisateur, libéral du point de vue économique, guidé par une raison d'Etat, mais ancré, malgré son rationalisme, dans une tradition. De cette Europe nouvelle et légitime l'Italie illégitime de la Renaissance est la miniature. Les villes italiennes, comme jadis les Cités grecques, préparèrent le régime de l'Europe et élaborèrent les principes de la diplomatie et de la politique occidentales.

Le pays qui le premier profita des enseignements politiques de la Renaissance, ce fut la France. Louis XI déjà commença une politique centralisatrice, autocratique, systématiquement calculée, que devaient poursuivre ses successeurs. Parallèlement à la France, la Bourgogne avec Charles le Téméraire s'adaptait aux exigences nouvelles. C'est la Cour de Bourgogne qui fut la première Cour de l'Europe, au sens que ce terme a eu pendant la période dynastique. Le chef de l'Etat en formait le centre; il n'était pas comme les grands princes du moyen âge le premier noble, mais l'essence même de l'Etat, le point unique vers lequel convergeaient tous les efforts,

[77] Jacob BURKHARDT, *op. cit.*, p. 15.

duquel découlait directement — et non plus par l'intermédiaire de seigneurs presque aussi puissants que le souverain — toute autorité. C'est en Bourgogne que nous voyons naître une étiquette systématique, minutieuse, l'étiquette par excellence, celle qui, en passant par l'Espagne et ensuite par la Cour impériale et la Cour française, forma le cérémonial — en partie conservé jusqu'à nos jours — des Etats modernes [78]. Les habitudes chevaleresques du moyen âge ne peuvent pas être comparées à ces règles strictes, à ces fêtes à la fois significatives et insignifiantes, à ce rituel mondain excluant tout sentimentalisme, instituant au sein de l'ordre politique une esthétique rationnelle modératrice des passions, pure et rigide, métaphysique et formaliste comme une liturgie. Avant la Cour de Bourgogne, l'Italie avait déjà fixé certaines questions de protocole et élaboré une étiquette élémentaire, mais la centralisation n'était pas suffisante, ou pas assez durable, pour engendrer un véritable cérémonial. L'Empire d'Orient, par contre (comme en témoigne par exemple le livre des Cérémonies de Constantin le Porphyrogénète), possédait déjà, des siècles avant l'Europe occidentale, une étiquette très détaillée qui correspondait à l'unité de l'Etat et à la place incomparable qu'occupait — en fait et en droit — l'Empereur. L'équilibre de la période dynastique fut une pratique politique des Cours, un art dont les secrets et la technique étaient détenus par certaines personnes que désignait d'avance une règle stricte, et qui agissaient dans le cadre de l'étiquette [79].

Le nouvel ordre européen se fondait principalement sur un antagonisme entre les Bourbons et les Habsbourgs. Le problème de l'équilibre européen fut de nouveau extrêmement compliqué pendant toute la durée de cette lutte, surtout jusqu'en 1648: la force espagnole paraissait au commencement invincible; une hégémonie des Habsbourgs menaçait la liberté et l'équilibre

[78] Cf. sur le cérémonial de la Cour de Bourgogne, HUIZINGA, *Le Déclin du moyen âge* (trad. française par J. Bastin, Payot, Paris, 1932), p. 49 et ss.

[79] Le XIXe siècle nous a habitués à considérer les problèmes de cet ordre comme etant sans importance. Les sottises apparentes de l'étiquette cachent pourtant une grande sagesse et une longue expérience politique, plus généralement un art de vivre profond, bien qu'il semble schématique et superficiel. Nous aurons l'occasion d'étudier, dans la deuxième partie de ce livre, le rôle du style en politique. Nous verrons pourquoi toutes les sociétés homogènes, toutes les sociétés en équilibre, ont dû élaborer un cérémonial pour encadrer, limiter, ordonner l'action politique et la rendre consciente.

de l'Europe; le danger turc était plus grand que jamais; l'Italie était en désordre complet et subissait alternativement l'intervention espagnole et l'intervention française; la lutte religieuse avait déchaîné les passions populaires et risquait de détruire la stabilité de l'ordre et les fondements de l'équilibre. Sur chacun des trois plans définis par la lutte contre les Turcs, la lutte contre la Réforme et la lutte contre l'hégémonie des Habsbourgs, une action différente s'imposait. Comment préserver la liberté de l'Europe contre les barbares sans faire le jeu des Espagnols ? Comment combattre la Réforme sans affaiblir l'Europe ? Comment tolérer le protestantisme sans détruire l'unité morale sur laquelle reposait l'Occident ? Il fallait une politique qui répondît à toutes ces exigences.

Une première irrégularité se manifeste dans les alliances entre Français et Turcs. Ces alliances ne furent jamais totales, mais elles constituent un thème permanent de la politique étrangère des Rois très chrétiens depuis François Ier jusqu'à Louis XIV. Il faut se souvenir que ce genre d'entente avec le barbare n'était pas chose inouïe à la fin du XVe siècle. C'est la IVe Croisade surtout qui avait affaibli la solidarité chrétienne: la prise injustifiée de Constantinople, la conquête de pays chrétiens sous prétexte d'une lutte contre les infidèles avaient discrédité les idéologies papales et l'ordre du moyen âge. L'excommunication de Frédéric II par Grégoire IX enfin, avait amené des troupes mahométanes en pleine Italie. Depuis la fin du XVe siècle, à cause des conquêtes décisives de Mahomet II, une nouvelle solidarité chrétienne s'était forgée. L'Italie seule ne tenait pas compte de cette règle élémentaire et, comme le remarque Jacob Burckhardt, il n'y eut peut-être pas un seul gouvernement de la Péninsule qui eût refusé d'entrer en contact avec les Sultans et de les exciter contre ses rivaux chrétiens [80].

Malgré l'alliance illégale avec le Turc, la première phase de la lutte entre Bourbons et Habsbourgs se termine par une défaite presque totale des premiers. Cet état des choses continue, malgré des améliorations passagères, jusqu'à Henri IV. Ce Roi génial change entièrement le cours des événements et inaugure une politique que, sous le règne de son fils, Richelieu devait parfaire après des combats acharnés. A la fin du XVIe siècle, la France était menacée de tous les côtés, vaincue, réduite à un rôle secondaire par ses

[80] *Op. cit.*, p. 55 et ss.

adversaires impériaux et leurs alliés. A la fin du XVII^e siècle en revanche, elle est la plus grande Puissance du monde. Sous Charles-Quint on craignait une hispanisation de l'Europe, sous Louis XIV l'hégémonie française paraissait inévitable. Si Henri IV fut salué par l'Europe comme le restaurateur de l'équilibre, comme le garant de la liberté européenne, Louis XIV fut craint, combattu, haï et, à la fin, vaincu comme un tyran par cette coalition des nouvelles grandes Puissances dont personne — sauf peut-être Guillaume III — n'avait pu imaginer la naissance subite et la victoire inespérée.

Après la mort d'Henri IV, le gouvernement de Marie de Médicis a plusieurs fois risqué de remettre la France sous l'influence des Habsbourgs. Même après la réconciliation de la reine avec Louis XIII les intrigues continuèrent. Des problèmes d'ordre interne furent soulevés, des révoltes de Gaston d'Orléans, de grands, de protestants furent provoquées pour entraver l'œuvre d'Henri IV, pour briser l'action de Richelieu. Carl Burckhardt raconte la lutte héroïque du cardinal contre la Reine, contre la noblesse rebelle, contre l'Europe entière [81]. Le principal trait de cette politique fut sa perseverance, son caractère systématique, conscient, voulu. Le sort de l'Europe dépendait à cette époque du sort d'un seul homme. C'est vers lui que converge l'histoire, c'est de lui qu'elle accepte sa loi. A travers une inconstance apparente, des frivolités, des humiliations, Richelieu poursuit un seul but. C'est — me semble-t-il — ce côté profondément européen: la lutte continuelle et consciente pour un système, ce côté essentiellement historique: la concentration de toute l'activité européenne dans l'action d'un seul homme, ce côté purement humain: l'angoisse du créateur et sa persévérance, que Carl Burckhardt a voulu saisir. C'est sur ces trois plans que se situe le problème de l'équilibre: en premier lieu comme un artifice de l'être politique qui se connaît, ensuite comme l'œuvre du destin qu'il incombe à l'être politique d'accomplir bien qu'elle soit inévitable, enfin comme une péripétie de l'esprit et une épreuve de l'existence.

L'équilibre fut rétabli en Europe grâce à Richelieu, grâce à l'étatisation de la France, je veux dire grâce au renouvellement de son régime interne sur les bases découvertes en Italie.

[81] Carl J. BURCKHARDT, *Richelieu. Der Aufstieg zur Macht*, chez Georg D. W. Callwey, München, 1937.

Comme il était naturel, la France fut tentée d'abuser de sa renaissance. Louis XIV, en exagérant l'œuvre de Richelieu, détruisait l'équilibre que le cardinal avait patiemment reconquis. Léopold von Ranke, dans son admirable essai sur *Les grandes Puissances*, raconte l'histoire de la réaction contre Louis XIV et de ses conséquences.

La politique de Louis XIV — comme celle de Richelieu, comme celle de Frédéric II de Prusse — était calculée, préméditée, capable de se constituer en système. Cependant, tandis que Richelieu et Frédéric ont agi pour construire un ordre européen, Louis XIV a cru pouvoir réduire l'Europe politique, comme il avait réduit la politique française, à sa Cour.

Il tenait l'Europe par les liens les plus divers: la Bavière, le Palatinat, le Portugal, la Savoie, l'Espagne par des mariages (et par l'influence du cardinal d'Etrées), la Russie et l'Autriche par l'alliance impie avec les Turcs, l'Angleterre par des subsides parlementaires et, plus tard, par son influence sur Jacques II, certains princes allemands par la corruption... Ce système d'intrigues diplomatiques, dont Ranke essaye de pénétrer l'essence, présente, du point de vue où nous nous plaçons, deux irrégularités graves: l'alliance avec les Turcs et l'action quasi révolutionnaire contre l'Empire et l'Angleterre.

L'alliance avec les Turcs était toujours provisoire, et les Français ne l'employèrent que comme un épouvantail dont ils ne se servirent que pour menacer, jamais pour exécuter la menace. Il est vrai qu'ils ont toléré l'action de Kara Moustapha et qu'ils avaient l'intention de laisser avancer les infidèles peut-être jusqu'au Rhin. Ce faisant, les Français n'avaient pourtant pas l'intention d'anéantir l'Allemagne et de laisser l'Europe aux barbares. Louis XIV espérait pouvoir les arrêter après la chute définitive des Habsbourgs et apparaître comme le sauveur de la chrétienté [82]. Il jouait évidemment un jeu dangereux et employait contre son rival européen une arme illicite. Il ne faut cependant pas exagérer l'importance de cette attitude illégale; elle n'a pas suffit pour rompre l'homogénéité européenne.

De même, les interventions en Hongrie et en Angleterre n'ont jamais effectivement atteint la légitimité. Ces irrégularités passagères ont du reste disparu avec la victoire de l'Autriche et l'avènement de Guillaume III.

[82] Cf. Léopold von RANKE, *Die grossen Mächte*, Insel Verlag, Leipzig, p. 28-29.

Ce qui n'empêcha pas que, vers la fin du siècle, la situation parût désespérée, l'hégémonie française inévitable. Mais tout d'un coup, l'ordre se renversa; ce qui faisait la force de la France: son unité interne, sa centralisation, l'organisation rationnelle de son armée et de sa diplomatie, fut imité par ses ennemis, et perfectionné. D'autre part, deux événements d'une extrême importance: la reprise de la Hongrie, qui devint à la longue le cœur de l'Empire, et la chute de Jacques II, contribuèrent dans une large mesure à rétablir l'équilibre, à créer toute une série d'alliances entre les nouvelles grandes Puissances, à instituer définitivement le système dynastique en Europe. « In grossen Gefahren kann man wohl getrost dem Genius vertrauen, der Europa noch immer vor der Herrschaft jeder einseitigen und gewaltsamen Richtung beschützt, jedem Druck von der einen Seite noch immer Widerstand von der andern entgegensetzt und bei einer Verbindung der Gesamtheit, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt enger und enger geworden, die allgemeine Freiheit und Sonderung glücklich gerettet hat » [83]. Ce génie européen n'est que la technique — spécifiquement occidentale — de l'équilibre conscient, voulu, organisé par une diplomatie rationnelle, transmis, perpétué grâce à une connaissance objective de l'histoire, supporté par un fond homogène et commun à tous les Etats européens.

Après cette aventure, l'équilibre s'est donc rétabli. Il est impossible d'expliquer ici comment. Il suffit de nous rappeler qu'après des siècles de luttes sanglantes, le XVIII^e^ et le XIX^e^ siècle — si l'on en excepte la parenthèse de la Révolution et du premier Empire — ne connurent plus que des guerres strictement limitées, n'opposant les Etats qu'accidentellement et pour des différends secondaires, et ne mettant pas en question le régime commun et les institutions privées.

Pour comprendre la crise traversée par l'Europe entre les années 1789 et 1815, comme pour comprendre la crise actuelle, nous serons obligés d'entrer dans des considérations d'ordre interne. Nous aurons l'occasion de le faire au chapitre suivant. Par les quelques remarques qui précèdent, je n'ai pas voulu résumer l'histoire, mais rappeler les traits essentiels de la politique d'équilibre, c'est-à-dire de la politique étrangère pour autant

[83] RANKE, *op. cit.*, p. 23.

qu'elle fut pure et autonome. Cette approximation et d'autres raisons trop évidentes ont rendu schématiques les événements précités [84].

* * *

L'équilibre européen se fondait sur une technique diplomatique pure, limitant les passions populaires et ne leur permettant pas de troubler la raison d'Etat. L'équilibre fut en Europe la conséquence de la centralisation du pouvoir et de la création d'une diplomatie secrète, rationnelle, objective. La stabilité des Etats européens — c'est-à-dire leur organisation interne basée sur une collaboration d'états, d'ordres fermés — permettait de faire abstraction, dans le domaine international, des fluctuations de la politique interne.

C'est pourquoi l'équilibre paraissait immoral, au XVIII^e^ et au XIX^e^ siècle, à tous ceux qui n'étaient plus satisfaits du régime interne. La politique étrangère du XIX^e^ siècle fut encore généralement basée sur la technique diplomatique traditionnelle. Mais tout le monde savait que l'invasion des passions populaires dans ce domaine réservé aux dirigeants des Etats était inévitable.

[84] Ces considérations sur l'équilibre seront d'ailleurs plusieurs fois complétées dans les chapitres suivants.

CHAPITRE IX

LES FORMES CONSERVATRICES DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE EUROPÉENNE

I. La société internationale européenne.

A. L'esprit occidental.
a) Les origines de l'esprit objectif.
b) Le christianisme et l'Eglise politique.
c) Caractéristiques de la tradition européenne.

B. Les éléments de l'homogénéité internationale en Occident.
a) L'homogénéité de l'Œcumène.
b) L'homogénéité de la Chrétienté.
c) L'homogénéité de l'Europe.

C. La crise de l'ordre occidental et la déseuropéanisation de l'Europe.
a) La crise intellectuelle et artistique.
b) La crise éthique et sociale.
c) La crise politique et internationale.
d) La primauté du social sur l'esprit.

II. Digression sur l'idée d'Empire en Occident.

I. La société internationale européenne.

L'Europe n'est pas géographiquement un continent [1]. L'unité de ses Etats ne reposa jamais sur une simple technique née de conditions matérielles similaires. L'Europe ne fut pas autre chose que l'ensemble des peuples

[1] Lucien FEBVRE a montré les limites des influences naturelles sur l'histoire. Cf. *La terre et l'évolution humaine, introduction géographique à l'histoire*. L'Evolution de l'humanité, Paris, 1922.

de culture occidentale. De tout autre point de vue elle se confond avec l'Asie.

On pourrait peut-être parler d'un petit continent méditerranéen géographiquement plus ou moins homogène, dont les diverses parties étaient unies, entre le troisième millénaire et l'invasion des Achéens, par une civilisation économique et technique. Mais cette région, à laquelle appartiennent l'Egypte, les pays hittites, la Mésopotamie aussi bien que la Crète, les îles de l'Egée et la péninsule hellénique, n'a à cette époque rien d'européen [2]. En effet, les cultures méditerranéennes préhelléniques diffèrent essentiellement de celle qui, née entre le VIII^e^ et le IV^e^ siècle en Grèce, fut la principale origine de la société européenne. Nous verrons immédiatement en quoi. Il est d'ailleurs évident que certaines idées, certains systèmes politiques, un certain ordre de connaissances apparaissent pour la première fois chez les Grecs et qu'on les rencontre exclusivement dans les pays occidentaux ou devenus de culture occidentale. Malgré les variations historiques les plus diverses, les changements les plus profonds (et le plus profond de tous, celui qui fut provoqué par le christianisme), on peut reconnaître à travers l'époque hellénistique et romaine, l'époque byzantine, le moyen âge féodal, le haut moyen âge, la Renaissance, la Réforme, l'Europe dynastique et, à plusieurs points de vue, jusque dans l'époque actuelle un fil conducteur qui nous ramène aux origines grecques de l'esprit objectif.

Si cela est vrai — et nous essayerons par la suite de voir en quel sens cela est vrai — l'Occident, l'Europe est le résultat de cet esprit grec et, en second lieu, du christianisme. Il est clair que la plupart des conséquences de l'esprit objectif furent tirées après la disparition de la Grèce antique. Si nous parlons donc d'un esprit grec, c'est uniquement parce que ses principes ont été généralement inventés et posés en Grèce. Le christianisme — plus exactement l'Eglise — a, d'autre part, forgé par des principes

[2] A. MORET remarque que la Babylonie, l'Assyrie, le pays de Hatti aussi bien que l'Egypte sont méditerranéens plutôt qu'asiatiques ou africains. Les montagnes qui se dressent derrière la Mésopotamie, le grand désert qui sépare l'Egypte des peuplades africaines font converger l'activité des habitants du moyen Orient et de la vallée du Nil vers cette mer qui, maîtrisée par les Egyptiens, les Crétois, les Egéens, devint le centre de toutes les grandes civilisations précédant la nôtre. Cf. A. MORET et G. DAVY, *Des Clans aux Empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien.* L'Evolution de l'humanité, Paris, 1923, p. 133-134.

parfois opposés à l'hellénisme, l'unité de l'Europe. Le moyen âge comme l'époque moderne — pour autant que celle-ci est européenne — résultèrent de cette cohabitation (qui ne fut pas toujours pacifique) de l'hellénisme et du christianisme.

Depuis le siècle des lumières les Européens ont cru qu'une seule culture morale et intellectuelle était possible. Entre les peuples et entre leurs mœurs il n'y aurait que des différences de degrés. « Le » progrès s'accomplit selon une seule voie, et tous les pays qui la suivent appartiennent de ce fait à la famille des civilisés. Ceux qui restent fidèles à des idées morales autres que celles des démocrates du XVIII^e^ siècle sont des barbares ou des réactionnaires. La Société des Nations fut fondée sur cette idéologie démocratique et sur l'espoir d'une prochaine européanisation de tous les peuples [3]. Par européaniser on entendait surtout démocratiser et civiliser (introduire la technique moderne qui constitue le principal trait d'union des peuples d'aujourd'hui).

C'est ainsi que les démocrates libéraux du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle — comme les socialistes et les communistes — abandonnèrent l'idée d'une œcumène européenne et chrétienne dominant le monde, pour une démocratie mondiale, fraternelle, rationalisée, basée sur l'égalité des Etats et des peuples. Le nouveau monde s'attacha avec plus de ferveur que l'ancien à la poursuite de ce but. C'est pourquoi le terme « Europe » risque de prendre un sens péjoratif aux Etats-Unis: il désignera peut-être bientôt cette région inculte, où l'idéal du progrès et de la fraternité n'a pas pu s'accomplir, où les hommes commencent même à ne plus y croire et à proclamer ouvertement leurs doutes.

* * *

Les Européens n'appelèrent pas toujours « Europe » leur communauté, mais ce qui importe c'est que toujours ils ont pris conscience de son unité et que, pour manifester cette conscience, ils lui donnèrent toujours un nom. J'ai plusieurs fois rappelé qu'un des traits caractéristiques de l'Occident s'exprime dans l'effort qu'il déploya pour se connaître, pour définir objectivement son essence et ses buts. L'opposition entre Grecs et barbares,

[3] L'institution des mandats est caractéristique.

l'Empire romain, l'œcumène, la *christianitas* et enfin — depuis la dissolution de la société du moyen âge — l'Europe, furent des principes théoriques autant que des réalités [4].

On devenait Grec, Romain, chrétien, Européen surtout par la naissance, plus exactement par l'acquisition de certaines qualités conférées par l'admission aux assemblées de la Cité, par l'acquisition du droit de citoyenneté, par le baptême, par les liens avec un certain système politique. Mais le πολίτης, le *cives*, le chrétien, le chevalier, le sujet d'un prince européen étaient présumés appartenir à une communauté morale, et c'est en vertu de cette appartenance, et non en vertu de l'accident formel de leur naissance, qu'ils étaient considérés comme membres de la société européenne. Ce libéralisme apparent — qui se manifeste par exemple dans la possibilité donnée à tous les païens de devenir membres du *corpus christianum* par le

[4] Il me semble que le maintien du *statut personnel* — c'est-à-dire principalement d'une différenciation entre Romains et non-Romains —, jusqu'au commencement du IIIe siècle, s'explique en partie par la conscience qu'avaient les dirigeants de l'Empire d'une différence existant entre les hommes qui étaient de culture occidentale et ceux qui — bien que sujets de l'Empire — ne l'étaient pas. Les habitants des provinces centrales — Italiens et Grecs — étaient tous Romains, les autres ne l'étaient pas nécessairement. CARACALLA attribua à tous les sujets de l'Empire la citoyenneté romaine, mais à cette époque la rationalisation complète du droit (qui devenait de plus en plus une technique en cessant d'être un rite) et la décomposition déjà proche de l'Empire avaient enlevé à la qualité juridique de citoyen romain tout sens moral. La lacune ainsi créée fut d'ailleurs vite comblée par l'adhésion de l'Empire au christianisme. La plus grande partie du droit romain privé — surtout le droit des obligations — d'origine ou d'esprit alexandrin, formaliste, libéral, ne faisait dépendre l'acquisition des droits subjectifs que de conditions pouvant être remplies par n'importe quel sujet. En revanche, le droit public et le droit familial tenaient compte de la différence entre chrétiens et non-chrétiens. L'Empire byzantin, qui codifia, rationalisa, appliqua, créa en grande partie le droit romain en continuant l'ancienne tradition des juristes classiques, revint à une distinction fondamentale entre Européens et non-Européens. D'autre part, souvenons-nous que le droit antique distinguait entre patriciens et plébéiens. Au fur et à mesure que cette distinction devenait moins importante, une nouvelle classe privilégiée, les *nobiles*, montait au pouvoir, tandis qu'un prolétariat libre mais misérable remplissait les cirques de Rome et d'Alexandrie. Cette nouvelle noblesse n'a d'ailleurs pas su acquérir une véritable légitimité. Les armées avaient tendance à proclamer (déjà depuis VESPASIEN) leurs généraux Empereurs. C'est seulement avec DIOCLÉTIEN et surtout avec CONSTANTIN — c'est-à-dire après le déplacement du centre de l'Empire en Orient — qu'une nouvelle hiérarchie légale et légitime commence à se créer. On pourrait peut-être soutenir que l'ancien Empire romain fut continuellement illégitime, sauf à l'époque des ANTONINS. Nous y reviendrons.

baptême — était évidemment limité en fait: les sociétés européennes furent toujours organisées en ordres stricts et la tradition occidentale fut transmise par une classe dominante jalouse de ses prérogatives et consciente de sa mission [5]. Ce qui importait avant tout c'était de garantir la pureté de la tradition et la stabilité du régime. On était par conséquent obligé de montrer une certaine intransigeance, de se baser sur des critères généraux et de sacrifier souvent l'individu au maintien de l'ordre.

* * *

L'Europe (puisqu'elle n'est pas déterminée géographiquement) est aussi mobile et élastique que la culture occidentale: aux temps classiques, elle était limitée au monde grec et à cette Rome obscure naissante; à l'époque de Trajan, on retrouvait ses traces jusqu'à l'océan Atlantique et jusqu'au royaume des Parthes. L'*œcumène* n'était pas entièrement européanisée mais les principes de son gouvernement l'étaient déjà depuis des siècles. Alexandrie et Antioche furent des centres de culture aussi européens — sinon aussi originaux — qu'Athènes ou Rome; et Constantinople, aux confins de l'Europe, fut pendant plus de mille ans le rempart de l'Occident et devint une des principales sources de la culture européenne.

Sur quoi se fondent donc cette unité européenne et la particularité de la culture occidentale ? Pour quelles raisons l'esprit objectif n'a-t-il pu se manifester pendant tant de siècles ailleurs qu'en cette région généralement pauvre, tumultueuse, ravagée par les invasions et par des querelles interminables ?

[5] Qu'on se rappelle quelles difficultés rencontraient même des Grecs pour acquérir la citoyenneté athénienne. CÉPHALOS — un des plus riches fabricants de la Cité — n'avait jamais pu prétendre à la citoyenneté, et son fils, le célèbre orateur LYSIAS, devait se heurter, même après la victoire de THRASYBOULOS, à des obstacles formels. Au moyen âge il suffisait d'être chrétien et d'exercer en fait le métier de la guerre pour être armé chevalier. Plus tard, la noblesse fut conditionnée plus formellement et plus strictement. D'autre part, le baptême ne conférait pas une égalité morale entre barbares christianisés et Européens. L'attitude d'un VITTORIA, par exemple, est significative. Souvenons-nous encore que l'« état » dirigeant par excellence au moyen âge était le clergé, un ordre défini par d'autres critères que celui de la naissance. Seulement en fait, sauf quelques rares exceptions, le haut clergé était de provenance aristocratique.

Il est évidemment facile de répondre à cette question en invoquant la supériorité des Indoeuropéens qui furent indiscutablement, depuis l'antiquité grecque, la race dominante en Europe. Mais cette explication ne repose pas sur des faits précis et démontrables et, même si elle était vraie en un certain sens, elle ne suffirait pas pour éclaircir les raisons de l'unité européenne et la naissance de l'esprit objectif.

Je ne peux que me rallier à l'opinion de Max Weber qui, tout en croyant personnellement à une influence importante du facteur biologique sur l'histoire, estime que la science positive est fort loin d'avoir des données suffisantes pour nous autoriser à parler de race en sociologie [6]. Cela ne nous empêche naturellement pas de constater ce qui est, par exemple que les Achéens, les Doriens, comme tous les autres Indoeuropéens, cultivèrent, dès les siècles les plus reculés, une religion spécifique, fort différente de la religion crétoise ou égéenne, et que l'esprit objectif vers lequel leurs descendants devaient s'orienter naquit de cette religiosité particulière — dont on rencontre des traces chez les Hittites, les Phrygiens et d'autres Indoeuropéens préhelléniques.

Il existe une « nation » indoeuropéenne dont l'origine se perd dans la nuit des temps; les linguistes ont positivement prouvé la parenté des langues dites indoeuropéennes et l'irréductibilité des autres langues aux principes du langage indoeuropéen; les anthropologues ont approximativement défini les caractéristiques somatologiques de cette race, mais ces données de l'histoire, de la linguistique, de l'anthropologie ne nous permettent pas de dégager avec évidence des catégories utiles pour la compréhension du monde occidental et de ses origines. Elles servent simplement à décrire le cadre naturel de l'histoire européenne; mais il faut toujours nous souvenir qu'à l'heure actuelle la science positive ignore les rapports entre le contenant, le récipient physique, et le contenu historique et spirituel.

Le XIXe siècle avait habitué la science sociale et la psychologie dites positives à des exagérations et à des simplifications enfantines. C'est en premier lieu de cet esprit encyclopédique, ou de son complémentaire sentimental, c'est-à-dire du romantisme, que date le principe des nationalités et indirectement le racisme [7].

[6] Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, 3me éd., chez J. C. B. Mohr, Tübingen, 1934, p. 15.

Le sociologue ne doit ni surestimer ni sous-estimer le rôle de la race, puisque le biologiste n'est pas encore en mesure de l'estimer. En général, toutes les explications de la culture par des facteurs physiques ou psychophysiologiques ne reposent pas aujourd'hui sur des données positives et seraient en outre, comme nous l'avons exposé au chapitre II, insuffisantes pour clarifier l'histoire dans son ensemble. Ainsi des théories aussi différentes les unes des autres par leur contenu que celles de Taine, de Durkheim, de Scelle ont ceci de commun et d'erroné qu'elles parlent de facteurs naturels sans se référer à des enseignements précis de la biologie ou de la physique et sans être en état de donner une preuve vraiment positive de ce qu'elles affirment. Il faut laisser aux biologistes le soin de parler biologie.

Pour éclaircir le sens de la culture européenne, nous ne pourrons donc que rechercher, d'après les principes posés dans la partie I C du chapitre précédent, la tradition occidentale. Il faudra essayer de voir ce qu'il y a eu d'unique en Europe et comment la tradition y fut transmise. Les limites de cet ouvrage nous imposent de nous en tenir autant que possible à l'aspect politique et surtout international du problème. Nous nous occuperons donc des principes de la politique européenne et de leur transmission organisée par des Etats d'un type particulier.

* * *

Il n'existe pas de technique pour créer une tradition et, par conséquent, pas d'explication entièrement satisfaisante de ce qu'elle est. Nous avons vu qu'il est nécessaire pour comprendre une culture dans son ensemble — et seul l'ensemble par sa totalité est la culture — de rechercher sur les plans les plus divers les origines de sa tradition. En ce sens aussi toute véritable tradition est inépuisable et, de ce fait, inconnaissable essentiellement. Quiconque entreprend l'explication d'une culture doit savoir d'avance qu'il ne pourra éclaircir qu'un nombre extrêmement restreint de rapports et que le tout lui échappera.

* * *

[7] Nous examinerons en détail ce problème au chapitre X.

Les traditions religieuses, intellectuelles, politiques, artistiques se rattachent les unes aux autres par ces liens dialectiques auxquels nous faisions allusion au chapitre précédent. L'unité de l'histoire repose sur une procédure de l'esprit, sur la capacité que possède l'être de se réaliser sur plusieurs plans irréductibles. L'unité d'une culture n'est fondée que sur une unité d'attitudes. Cela ne signifie pas seulement que les Chinois ont l'habitude d'envisager la réalité sous un angle différent que les Romains ou les Allemands, mais, puisque la réalité n'est que ce que je me représente comme réel [8], qu'ils ont coutume d'exister dans un monde à eux. Toute tradition — et plus que les autres la tradition occidentale [9] — crée le monde et l'histoire depuis leurs origines, et ceci dans le sens le moins imagé, le plus immédiat, le plus objectif.

* * *

A. L'esprit occidental.

a) *Les origines de l'esprit objectif.*

Nous avons abusé du miracle grec, comme nous avons abusé de tous les miracles. Nous avons cru que toute la civilisation avait été inventée par les Grecs *ex nihilo*. Mais aujourd'hui nous risquons de commettre une erreur si possible encore plus grave: la découverte du monde crétois et égéen, les progrès des égyptologues, la lecture des documents hittites ont provoqué un goût d'exotisme et ont d'autre part permis d'établir que certaines conquêtes, jadis exclusivement attribuées aux Grecs, avaient des origines plus lointaines. Seulement, cette possibilité de remonter plus haut en arrière a obscurci en partie notre connaissance de l'histoire des temps classiques: une théorie simpliste, selon laquelle la culture occidentale serait le produit d'une évolution lente et continue dont les Grecs n'auraient

[8] J'emploie ici le langage de Schopenhauer qui, bien qu'insuffisant pour saisir le problème dans toute sa complexité, peut donner une idée sommaire de ce que j'entends.

[9] Car en effet, comme nous le verrons, elle réalise pour la première fois un mode d'existence entièrement différent, l'existence théorique. Toute culture recrée le monde; en Occident chaque grand théoricien le recrée.

fait que réaliser la dernière et la plus brillante étape, remplace la conception un peu primaire (mais malgré tout conforme à la réalité quant à son fond) du « miracle grec » [10].

Il est nécessaire de définir ce « miracle », de montrer quel a été l'apport des Grecs à la formation de l'Occident et de son esprit. Il ne s'agit pas de cataloguer des inventions, ni de signaler des progrès techniques, ni même de décrire les connaissances particulières que les habitants de la Péninsule ont acquises; il faut montrer si oui ou non ils ont posé les principes d'un

[10] Nous lisons par exemple chez un historien de la valeur de Robert Cohen: « Un peuple, un petit peuple de quelques millions d'âmes à peine, sorti tard ... des forêts balkaniques, s'établit dans la plus stérile des péninsules et dans les plus pauvres des îles baignées par la Méditerranée. Il s'installe au carrefour des routes d'Europe et d'Asie, au centre des plus vieilles civilisations du monde. Aussitôt, à toutes, il emprunte ce qu'elles ont de meilleur, une foule d'idées figées ou stériles depuis des siècles et qui risquaient de le demeurer toujours. Il se les assimile avec une rapidité prodigieuse, les travaille et les développe à sa manière, les marque de son génie. Puis il les répand lui-même à travers l'Orient... C'est ainsi que de minuscules cités, et surtout l'une d'entre elles, Athènes, ont pu exercer une influence durable et heureuse sur une immense partie de l'humanité. Telle est, en résumé, l'histoire de la Grèce antique. Son évolution fut logique: elle s'explique. Pour admirable qu'elle ait été, elle ne constitue point un « miracle ». (*La Grèce et l'hellénisation du Monde antique*. Les Presses universitaires, Paris, 1939, p. xlvii.) Certes l'évolution de l'histoire grecque fut « logique » et elle s'explique autant — ni plus, ni moins — que l'histoire de tous les autres peuples. Ce n'est pas parce qu'elle est spécialement « inexplicable » — je dis spécialement parce que dans le fond toutes les histoires de tous les pays sont inexplicables — ou parce qu'elle naquit de rien qu'elle est « miraculeuse ». Robert Cohen a raison de s'attaquer à ces « préjugés tenaces » et à ces « clichés hors d'usage » (comme il dit dans sa *Nouvelle Histoire grecque*, Paris, Hachette, p. 2). Mais, je le répète, le caractère unique de l'histoire grecque consiste dans l'élaboration d'une nouvelle manière d'être et de concevoir le monde. Robert Cohen dit: « Depuis que l'on connait mieux les civilisations orientales, crétoise et achéenne, il n'est même plus possible d'employer certaines expressions comme « l'apparition » de l'écriture, l'« invention » de la trière, de la monnaie, des poids et mesures. On aperçoit plus clairement que, pour la plupart des découvertes dont on reportait toute la gloire sur le génie grec, il s'agit surtout d'emprunts, d'adaptations, de simplifications ». (*La Grèce et l'hellénisation du Monde antique*, p. 82.) Personne ne serait aujourd'hui assez naïf pour prétendre que les Grecs ont inventé l'écriture, les poids, la trière, mais ce n'est pas par des emprunts, des adaptations et des simplifications qu'ils ont créé l'Occident et sa culture spécifique. Ils ont naturellement beaucoup appris des peuples préhelléniques, mais toutes ces connaissances qu'ils ont perfectionnées et approfondies et toutes les découvertes qu'ils ont faites plus tard ne valent pas autant et n'ont pas exercé une influence aussi considérable sur l'histoire universelle que la « découverte » de l'esprit objectif.

certain ordre intellectuel, politique, moral, entièrement nouveau. Les Grecs ne sont pas les inventeurs de l'écriture, de la navigation, du commerce, mais de la science, de la politique consciente et calculée, de la morale objective. C'est pourquoi leur attitude, leur histoire, leurs auteurs s'adressent encore aujourd'hui directement à nous. Si grande que soit notre reconnaissance envers les premiers inventeurs — égyptiens, mésopotamiens, hittites, crétois, grecs — une fois leur invention divulguée, connue, dépassée peut-être, leur activité n'a plus pour nous qu'un intérêt archéologique [11]. Toute grande culture est créatrice d'un nouveau mode de vie, d'une nouvelle attitude de l'esprit. C'est uniquement de ce point de vue qu'elle vaut absolument et qu'elle nous intéresse autrement qu'en archéologues. La culture occidentale en particulier forma l'Europe, les mœurs et les connaissances qui nous sont familières, les œuvres de l'esprit et de l'art auxquelles nous nous sommes voués. Elle importe pour nous plus que les autres cultures, parce qu'elle est la créatrice de notre conscience, de notre intelligence, de notre monde: d'une vérité et d'une histoire universelles.

C'est en effet en Occident, par les premiers philosophes de l'Ionie, par les penseurs et les législateurs de la péninsule et de la Grande Grèce, que fut inventée la *théorie*, un ordre de connaissances objectives. La curiosité pure et désintéressée pour les secrets de la raison, de l'histoire et de la nature, un θεωρεῖν θεωρίης εἵνεκεν, incompréhensible aux Orientaux, caractérise l'homme de science grec. En même temps le philosophe devient conscient des limites et des conditions de son savoir; il réfléchit sur la connaissance et double le monde créé par l'expérience des Orientaux d'un système rationnel (et par conséquent limité et conditionné) de la nature. Certaines notions élémentaires et les procédés de toute démonstration objective sont déjà entièrement élaborés au v^e^ siècle: le postulat, le théorème mathématique, la « cause » naturelle, le phénomène (l'infini — comme l'appellera Platon d'après Anaximandre), le noumène, l'idée, la raison

[11] L'histoire de toutes les grandes cultures contient une expérience humaine inestimable et par conséquent une valeur absolue. Je ne peux pas prétendre que la culture occidentale, envisagée du point de vue d'autrui ou du point de vue de Dieu, vaille plus que la culture chinoise. Je pourrais cependant affirmer que mon existence personnelle est inconcevable en dehors de l'Occident. Les valeurs européennes existent seulement pour celui qui croit en elles et qui par sa croyance les recrée.

(comme principe créateur du monde [12]), la valeur (comme principe discutable, mais en même temps comme postulat formel nécessaire à l'action).

La théorie au sens occidental est une attitude de l'esprit. Elle ne vaut pas absolument. (Après l'agnosticisme de certains présocratiques et le criticisme de Kant, qui pourrait en douter ?) L'ennemi de la théorie et de la raison peut la rejeter tout entière en refusant à ses postulats (à ses conditions transcendantales) cette adhésion originelle qui rend possible la philosophie, la science, la connaissance objective. L'orientation de l'homme vers la théorie est due à une convergence de circonstances entièrement extérieures à la science. Mais une fois la théorie découverte, une fois cette possibilité de l'esprit ouverte, il est impossible à l'homme de l'abandonner, de s'adonner de nouveau exclusivement à une existence sociale ou mystique. L'homme préhellénique en faisant des découvertes de toutes sortes ne découvrait pas la nature pour autant. Le moindre phénomène physique, pour être conçu et compris comme tel, suppose l'élaboration et la position de la nature — c'est-à-dire de la science — dans son ensemble. C'est en ce sens uniquement que les Grecs sont les créateurs de la théorie.

Les Orientaux — et même les êtres naïfs en général — ne réfléchissent pas sur leurs connaissances; quand ils disent: « cette table existe et elle est verte », ils ne peuvent pas comprendre que ces deux jugements dépendent de certains postulats. L'image qu'ils ont de cette table et la preuve immédiate fournie par les sens leur paraissent sûres, tellement indubitables qu'il leur est impossible de douter de ces vérités quotidiennes, évidentes pour l'être social. La théorie, l'attitude théorique, détruit cette évidence et tout ce monde immédiat et quotidien. Les Eléates ont déjà — surtout Parménide et Zénon — entièrement rénové l'esprit humain en opposant à ses croyances sociales faciles les conditions de la théorie et le cercle vicieux qu'elle est condamnée à faire et à refaire: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Il est caractéristique que toute métaphysique préhellénique explique le monde et ses origines socialement, c'est-à-dire par les catégories dans lesquelles pense l'être social. Prenons un exemple: l'Ancien Testament (qui pourtant insiste sur le caractère spirituel de Dieu) parle seulement de la création de ce monde extérieur quotidien: de la mer, des ténèbres, des

[12] La nature, la société, l'existence comme des réalités cohérentes et humaines.

animaux, des hommes, et situe le tout dans cet espace et ce temps que connaissent les êtres sociaux, sans se douter que ces deux principes, comme la raison entière, sont conditionnés et en ce sens relatifs. L'explication de l'Ancien Testament peut entièrement satisfaire un être exclusivement social, mais jamais quelqu'un qui a passé par la tentation d'une véritable théorie. C'est principalement pour cela que l'Evangile néoplatonicien de saint Jean est obligé d'identifier la raison à Dieu. Le Dieu des Juifs était, malgré son essence spirituelle et mystique, un être à qui on pouvait imputer des actes — telle la création du monde —, et par cela même un être social, bien que tout-puissant. Le Dieu de saint Jean est en revanche un principe supérieur qui conditionne le monde, mais qui ne le fabrique pas.

Je crois que cet exemple suffira pour montrer ce que fut la découverte de la théorie, et combien la science objective, consciente de ses limites, diffère de tout raisonnement social et de toute connaissance uniquement empirique[13], aussi profonde et aussi sincère qu'elle soit. Il n'y a science que là où il y a théorie de la connaissance, que là où l'être, en réfléchissant sur les principes de sa réflexion, invente le doute philosophique et crée la nature. L'être social et l'homme qui reçoit la vérité de l'Ancien Testament ne peuvent même pas douter. L'être théorique et l'être démonique — au sens grec — par contre, doutent d'une manière permanente comme Héraclite, comme Protagoras, comme Socrate, ou du moins sont continuellement en lutte contre eux-mêmes et contre la tentation de douter comme saint Augustin, comme Luther, comme Pascal.

Avec la science les Grecs ont découvert l'abstraction pure: ils n'ont pas substantifié des catégories logiques et n'ont pas voulu tirer de la théorie (comme la philosophie du moyen âge par exemple ou le rationalisme des

[13] La connaissance empirique des sciences naturelles diffère essentiellement de l'empirie sociale. La première devient consciente de ses limites par le calcul rationnel de l'erreur probable et par son intégration à un système, à une théorie dépendant de postulats. La deuxième est une connaissance absolue, une *proxima veritas* qui par son caractère immédiat empêche toute réflexion: en tant qu'être social j'admets l'existence du monde qui m'environne, parce que je ne peux même pas concevoir qu'elle aurait pu être mise en discussion; le mur qui est devant moi m'empêche de pénétrer dans la chambre voisine et, pour autant que j'existe socialement, il m'est impossible de penser que cela aurait pu être autrement, que l'existence du mur est conditionnée par les catégories de ma raison, etc.

encyclopédistes) un enseignement d'ordre pratique. Mais en même temps, nous l'avons vu au chapitre III, ils ont compris la nécessité des formes — et particulièrement des formes politiques — qui, bien qu'indémontrables scientifiquement, sont les conditions de l'histoire. Socrate ne démolissait pas l'ordre et les formes par ses abstractions, mais essayait, comme cet Eupalinos moderne, de construire le monde et de comprendre les principes de cette construction. Telle fut la fonction de l'idée platonicienne[14].

Tandis qu'à l'époque moderne, ce que l'on a appelé les « sciences sociales » exerça une action dissolvante sur les formes, à l'époque classique la capacité de concevoir chaque objet purement, c'est-à-dire par les catégories qui lui conviennent, sauva la Grèce et l'Occident, et empêcha leur décomposition. La vérité naturelle que recherchaient certains sophistes, et qu'ils voulaient découvrir au sein de la société, n'est pas niée par les grands philosophes, mais elle est limitée à un certain plan. Socrate sait qu'il est un ensemble de nerfs, de chair, d'os mortels; Platon que l'âme envisagée phychologiquement appartient aux choses passagères; Aristote que le droit positif exprime un rapport de force. Mais en même temps ils se souviennent que l'être qui crée la science et ses phénomènes, les conditionne; que la société est une sphère autonome de l'esprit; que les formes sociales, si elles sont en partie idéologiques, n'en sont pas moins indispensables ni moins obligatoires dans leur domaine restreint. « Il est donc nécessaire », comme dirait un platonicien français, « que l'ère de l'ordre soit l'empire des fictions »[15].

Les Grecs ont su respecter ce qui transcende la raison, mais ils ne se sont pas abandonnés à une métaphysique obscure et incontrôlable. Leur sens de la mesure et surtout la nécessité qu'ils sentaient de ne pas violer l'autonomie des différentes sphères de l'esprit leur ont permis d'éviter à la fois ce pseudo-rationalisme superficiel qui accablait le XIX^e siècle et la

[14] Le mot « idée » a chez PLATON plusieurs sens. Dans les premiers dialogues, surtout dans le *Ménon*, il signifie « concept »; il s'agit donc d'une notion purement logique. Plus tard, avec la théorie de la participation, il prend un sens substantiel et signifie tantôt « forme », tantôt (surtout lorsqu'il est employé au singulier) « principe métaphysique suprême ».

[15] Paul VALÉRY, dans un petit essai sur *Montesquieu* (cf. *Tableau de la Littérature française. XVII^e-XVIII^e siècles. De Corneille à Chénier*. N.R.F., Gallimard, Paris, p. 247).

pseudo-métaphysique barbare et sentimentale de l'ancien Orient (celle, peut-être, de l'Europe de demain).

Le principal enseignement que nous donnent le Ve et le IVe siècle appartient, avant tout, à l'ordre du style: l'être classique cultive toutes les possibilités de son esprit et de son corps, et pourtant il ne se disperse pas; au contraire, en dominant la nature et l'histoire par la théorie, il essaie de convertir l'esprit étroit et aveugle (lié aux catégories sociales) à cette universalité qui n'est que l'aspect historique de l'objectivité. Mais l'*universalité* (qui sur le plan politique s'appelle *Empire, Œcumène, Europe*) ne se réalise pas par l'abandon du génie spécifique à chaque peuple, à chaque être et par la poursuite de l'idéal fraternel de l'*humanité*. L'Etat est un ordre de contrainte, et la culture est un ordre de valeurs; tous les deux, Etat et culture, supposent une certaine orientation de l'esprit, une certaine tradition, par conséquent un purisme, la volonté d'être conséquent et de se connaître. « Universalité » ne veut pas dire acceptation d'une morale « scientifique », mais connaissance objective du caractère de toute morale, c'est-à-dire conscience de la nécessité des formes et croyance en toutes celles qui garantissent l'objectivité, la mesure, le style de l'Occident.

On se demandera, peut-être, quelle est l'influence politique de cette attitude de l'esprit, de cette orientation vers l'objectivité. Même en Grèce, il n'y eut qu'un petit nombre de personnes en état de comprendre la découverte de la théorie et de la nécessité des formes. Comment pouvons-nous donc imaginer que la pensée des grands philosophes, en bonne partie encore incomprise aujourd'hui, ait exercé une action décisive sur le cours des événements politiques ?

En Occident, le mouvement intellectuel a toujours précédé et influencé le mouvement politique. Et ceci non point — comme pourraient le croire les marxistes — parce que la plume est nécessairement la servante de l'épée. Certes, il y a toujours eu des idéologues qui se servaient de la théorie comme d'un prétexte, mais, malgré tout, ce ne sont pas ces démagogues qui ont façonné l'Europe. Essayons de préciser: l'Etat occidental, depuis la Cité antique jalouse de son autonomie et fière de la conscience qu'elle avait d'elle-même, a toujours été le résultat d'un effort intellectuel autant que d'un effort purement politique. Il fallait construire l'Etat, puisque l'on savait que le contenu des valeurs n'est pas éternel, n'est pas d'origine

divine et qu'en revanche on ne pouvait pas exister en dehors des formes. Diriger un Etat, c'est en Occident le conduire selon l'idée; non point selon une valeur historique passagère, mais selon la nécessité suprême que dicte l'esprit. Tel fut l'idéal; la réalité, si elle s'écarte de son principe, en demeure malgré tout suffisamment proche pour qu'on puisse établir un lien évident entre la politique d'un Solon et la philosophie ionienne, entre l'art classique et les paroles d'un Périclès, entre la tragédie d'Eschyle et les tyrans de Syracuse. L'évolution de l'art a suivi la même ligne que celle de la philosophie et de la politique. Au début l'influence étrangère domine, mais elle est entièrement surmontée, déjà au VIe siècle, par l'invention de formes nouvelles, d'une mesure, d'un *logos*. L'expérience orientale vient s'intégrer dans un système, l'art égyptien perd son caractère ethnique et religieux pour se transformer en κοῦρος, en colonne dorienne, en œuvre voulue, calculée, classique. L'organisation politique aussi ne se fonde plus sur le clan, mais se dirige d'après les principes rationalistes de la Cité aristocratique. La philosophie cesse d'avoir un caractère hiératique, elle se mesure, elle veut se tracer des limites et des lois. La période classique réalise l'esprit objectif sur tous les plans simultanément, mais déjà, depuis le IVe siècle, avec la naissance d'une philosophie eudémonologique, un art pathétique, subtil, expressionniste, nerveux et une politique hégémonique, ambitieuse, corrompue se créent. Les présocratiques ont inventé la théorie, le *logos*, en s'éloignant de l'Asie; les Alexandrins ont réintégré le *chronos*, la réalité passagère mais violente, l'ἄπειρον, en revenant — après l'épreuve de la théorie, de la mesure, de l'art mythique, des cultes pour l'autonomie — à la matière, à la vie intempestive, à l'art romancé, aux royaumes, à l'Asie.

La période classique a posé les principes de la raison, de la forme, de l'objectivité en essayant d'éliminer par la loi, l'abstraction et la mesure ce qu'il y avait d'éphémère, d'empirique, d'informe en Orient. Cette autolimitation de l'esprit a permis la naissance de la science, de l'art classique, de la politique consciente.

Depuis le IVe siècle, en réalité depuis la guerre du Péloponèse, la mesure fut brisée. L'objectivité devenait insupportable à l'être épris d'exotisme comme Alexandre, tourmenté comme Scopas, délirant comme les néoplatoniciens. Un nouveau mouvement vers l'Asie se produisit, les conqué-

rants éprouvent leur doctrine de la raison en la confrontant au principe asiatique du temps.

Malgré ce changement profond, l'esprit objectif se conserve encore, bien que submergé quelquefois par les passions de l'Asie. Une organisation politique rationnelle et une philosophie néo-classique ordonnent le nouveau monde créé par l'hellénisation de l'Orient.

Nous aurons plus loin l'occasion de préciser les lignes qui précèdent. Ici il suffit de constater le rapport existant entre les mouvements politiques, intellectuels et artistiques.

L'esprit objectif est en somme l'esprit qui se connaît et qui se veut, qui a conscience de ses limites, mais aussi conscience de sa volonté. L'abstraction ne doit pas détruire la forme, et la forme ne doit pas substantifier l'abstraction. La raison ne doit pas réduire à l'impuissance, et l'action ne doit pas obscurcir la réalité. L'être théorique doute, mais ne doute vraiment que s'il limite le doute à la théorie; l'être social est sûr, mais n'agit sûrement que s'il limite l'action à la société. L'esprit objectif est impartial et mesuré: il juge l'action, mais se défend de juger la théorie; il critique la théorie, mais se défend de critiquer l'action. Il veut connaître à la fois la théorie et l'action en se connaissant, et respecte l'autonomie de la science et l'autonomie de la société. Il se soumet à l'idée, mais ne soumet rien à un autre principe qu'à celui qui lui est propre. Il ne confond pas et il ne procède pas par analogie, il unifie dialectiquement, mais il n'identifie pas logiquement les êtres et leurs attitudes.

b) *Le christianisme et l'Eglise politique.*

Si les hommes de l'époque classique ont posé les principes de l'esprit objectif, les Alexandrins et les Romains ont pour la première fois aspiré à l'universalité politique et sont devenus les créateurs de l'histoire universelle.

Les peuples primitifs n'ont et ne font pas d'histoire. Le sens de l'action et une tradition systématique et productive leur manquent. Ils ne vivent pas encore l'heure de l'esprit. Ils n'ont ni un art, ni une politique, et encore moins une science au sens où nous l'entendons. Tout se répète chez eux, et leurs mœurs se ressemblent presque toujours, même si l'on compare

les nègres de l'Afrique aux Indiens de l'Amérique ou aux Papous. Rien n'est chez eux unique, individuel, personnel. Or, l'histoire est par essence un ensemble de faits qui ne se répètent pas, qui ne se ressemblent pas comme peuvent se ressembler les phénomènes de la physique du XIX^e siècle: la connaissance qu'on peut tirer du passé historique ne détermine ni le présent, ni l'avenir; elle fournit indirectement seulement une expérience utile, et permet de se représenter et de comprendre le mouvement des idées dans le temps, c'est-à-dire le rapport entre l'esprit et son objet.

Les grandes cultures méditerranéennes préhelléniques, de même que la culture hindoue, la culture chinoise et les autres civilisations non-occidentales font de l'histoire, mais ne le savent pas. Elles possèdent toutes une véritable tradition, et le monde dans lequel elles se meuvent ne se répète pas perpétuellement. Leurs connaissances ne sont certes pas scientifiques, leur art n'est pas limité par une esthétique objective, leur politique n'est pas systématique et consciemment construite, mais, contrairement aux primitifs qui sont incapables d'agir d'après des idées, de concevoir un ordre du monde cohérent, de se libérer des précédents ancestraux par une tradition spirituelle, les Egyptiens, les Mésopotamiens, les Hittites, les Crétois, les autres nations civilisatrices préhelléniques ont produit une histoire irremplaçable et unique, contenant une énorme expérience humaine.

Les Occidentaux ont fait consciemment et ont connu et écrit leur histoire. Ils ont réfléchi sur leur tradition et ont eux-mêmes essayé de la situer dans l'ensemble de l'esprit et de la raison. Par l'objectivité à laquelle ils tendent, ils ont été forcés de s'élever à un point d'où l'histoire, la culture, l'Etat pouvaient être envisagés tels qu'ils sont, sans métaphysique superflue.

Cette dernière affirmation sur la découverte du point de vue historique par les Occidentaux, et notamment par les Grecs et les Romains, pourrait sembler contredite par le fait que les Grecs, du moins à l'époque classique, ignorent le temps comme catégorie, tandis que d'autres peuples, surtout sémitiques, ont déjà, depuis les âges les plus reculés, conçu ce principe avec beaucoup de clarté.

Il est vrai que la découverte de l'esprit objectif ne pouvait se faire que par un effort de concentration sur des principes stables, sur le *logos* et non point sur l'infini des phénomènes fluides et incertains. A l'expérience de ce qui passe, il fallait opposer la permanence de la raison et des formes, et à

la passion de l'être qui est plongé dans le temps, l'impassibilité de la loi et du nombre.

Le mythe grec remplissait cette fonction conciliatrice entre la raison et le temps, entre la forme et la passion, entre la loi et le phénomène. De construction simpliste et purement religieuse, il est devenu norme éthique et méthode de connaissance. C'est ce dernier rôle qu'il joue principalement chez Platon. L'être mythique ne s'intéresse pas archéologiquement au passé, mais ne s'attache pas non plus aux prescriptions traditionnelles à la manière des Chinois ou à celle des Hébreux; il symbolise ce qu'il y a d'éternel dans l'action, ce qui peut devenir κτῆμα ἐς αἰεί. Les historiens grecs, depuis Hérodote déjà — malgré quelques explications d'événements historiques par la métaphysique religieuse —, se sont vite rationalisés. A l'exemple des philosophes, des mathématiciens, des artistes, ils ont recherché à travers les faits ce qui est inaltérable (ce qui, par conséquent, n'est pas un fait, mais une idée). L'œuvre d'un Thucydide ou d'un Tacite, mais celle même d'un Xénophon ou d'un César, ressemble beaucoup plus à l'histoire au sens moderne que les livres historiques de l'Ancien Testament ou les autres annales de l'Orient.

Mais avec Thucydide les Grecs n'ont pas encore pris entièrement conscience du chronos. Les Orientaux avaient la notion d'un temps cosmique vide et fluide que devaient remplir les actes humains — chez les Juifs particulièrement le péché et la justice. C'est surtout les religions messianiques qui donnèrent à ce principe une importance capitale, plus grande encore que celle attribuée par le simple dogme, familier à plusieurs peuples, de la création du monde dans le temps. Cependant, cet attachement à l'informe et la conscience de l'irréversibilité et de l'unicité du moment ne suffisent pas pour poser objectivement le temps comme catégorie de l'esprit. Cette tâche ne pouvait être accomplie que par un peuple ayant déjà passé par la théorie et capable, par conséquent, de définir *la place du temps dans l'esprit* sans concevoir, à la manière sociale et primitive, *l'esprit et le monde dans le temps*. Cette tâche, qui n'est pas encore terminée, ce sont les Alexandrins et les Romains qui se la proposèrent pour la première fois consciemment. L'esprit germanique y contribua pendant le moyen âge, et la théorie actuelle lutte encore pour donner au problème de l'espace et du temps une solution satisfaisante.

Sur le plan philosophique, la conquête d'Alexandre, la rencontre de l'Occident avec l'Orient, correspond à une rencontre de la raison avec le temps. Déjà avant l'expédition en Asie, l'esprit classique se décomposa. Il avait besoin d'être mis à l'épreuve et, si possible, de se reconstruire après avoir affronté un monde et des principes nouveaux.

Sur le plan politique, la conquête de l'Asie signifie la création de l'histoire universelle, d'une action historique « objective » ayant tendance à dominer entièrement le monde. Ce qui est important ce n'est pas l'« impérialisme » d'Alexandre, mais c'est que les peuples barbares furent appelés à la culture occidentale, et surtout qu'un Etat de culture occidentale fut créé, avec la volonté de dominer le monde. La supériorité de l'homme de l'Occident et la conscience qu'il en a ne se manifestent plus, comme à l'époque classique, par une lutte héroïque pour la loi et l'autonomie, mais par un effort aventureux pour la conquête du monde. Les Diadoques et les Romains cultivèrent cette idée qui, il est vrai, ne fut jamais entièrement réalisée, mais qui exerça, sous des formes très diverses, une influence permanente sur les destinées de l'Occident [16].

Sur le plan social, la décadence de l'esprit classique se manifeste par une anarchie et une lutte acharnée pour l'hégémonie, par une politique démocratique démagogique qui se change assez vite en dictature et un peu plus tard en monarchie absolue. Le peuple se désintéresse de la politique, bien que son opinion et ses caprices jouent souvent — comme ce fut plus tard le cas à Alexandrie et à Rome — un rôle important. Les masses sont attirées par l'inconnu de la conquête, par les festivités, par les religions apocalyptiques qui viennent de l'Orient, par le commerce qui fleurit après la création du vaste monde hellénistique. La religion ancienne perd son sens moral, le mythe devient aventure ou roman. Rome, en se rencontrant avec l'hellénisme, abandonne vite son ancien caractère austère et rituel. Elle s'organise, se rationalise et répand ensuite la culture gréco-romaine en Occident.

* * *

Le christianisme fut importé en Europe comme toutes les autres religions apocalyptiques dont Plotin parle avec tellement de mépris. Il ne fut pas

[16] Cf. la partie II du présent chapitre: Digression sur l'idée d'Empire en Occident.

une religion d'esclaves. Bien qu'il soit impossible de dire aujourd'hui avec certitude si ce n'est pas par son action sur les classes opprimées qu'il commença à prospérer, il est sûr que déjà au IIe siècle il avait envahi toutes les classes sociales et mêmes les fonctionnaires de l'Etat [17]. Il avait particulièrement réussi à se propager en Afrique et dans d'autres provinces de l'Empire qui ont eu la chance d'échapper jusqu'à la fin du siècle aux persécutions qui frappèrent le christianisme en Asie Mineure et à Rome. Il faut cependant remarquer que les premiers chrétiens — pareils en cela à tous les adeptes des religions apocalyptiques de l'Orient — ont une tendance profondément apolitique, mystique et en ce sens amorale [18]. Tous les documents de l'époque le montrent, par exemple l'Apologétique de Tertullien, les Lettres de saint Cyprien et, bien que cela puisse à première vue paraître paradoxal, certains écrits de saint Augustin, notamment la *Cité de Dieu*.

Les premiers chrétiens restent par conséquent aussi éloignés des plaisirs [19] que du pouvoir [20]. En ceci aussi ils se comportent comme les fidèles

[17] L'*Apologétique* de TERTULLIEN reste toujours un des documents historiques les plus précieux de cette époque: « Obsessam uociferantur ciuitatem; in agris, in castellis, in insulis Christianos; omnem sexum, aetatem, condicionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen quasi detrimento maerent » (I, 7). « Si enim et hostes exsertos, non tantum uindices occultos agere uellemus, deesset nobis uis numerorum et copiarum ? Plures nimirum Mauri et Marcomanni ipsique Parthi, uel quantaecumque unius tamen loci et suorum finium gentes, quam totius orbis ! Hesterni sumus, et orbem iam et uestra omnia impleuimus, urbes insulas, castella municipia conciliabula, castra ipsa tribus decurias, palatium senatum forum. Sola uobis reliquimus templa ! » (XXXVII, 4). Les chrétiens se sentent donc assez forts pour menacer l'Empire. (Cf. aussi XXXVII, 5.) On lira avec intérêt l'introduction de l'édition Belles Lettres (Jean-Pierre WALTZING et Albert SEVERYNS, Paris, 1929).

[18] Cette mystique et cet « amoralisme » se manifestent déjà avant l'ère chrétienne chez les néoplatoniciens et les néopythagoriciens. La philosophie devenait mystique, érotique, eudémonologique, elle se désintéressait de plus en plus des anciens problèmes qu'avait soulevé la théorie pure des classiques. L'influence de cette conception alexandrine sur ORIGÈNE, sur SAINT CLÉMENT D'ALEXANDRIE, sur les premiers Pères grecs en général est tellement évidente que je peux me permettre de la supposer démontrée. Il ne faut cependant pas oublier que cette tendance asiatique qui envahit la pensée hellénistique et romaine rencontra chez les plus grands écrivains païens ou chrétiens, romains ou grecs, une résistance opiniâtre. A l'incontrôlable de l'« infini » ils essayent d'opposer pour une dernière fois la raison platonicienne.

[19] Cf. par exemple TERTULLIEN, *Apologétique*, XXXVIII, 4.

[20] « At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus, nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum » (TERTULLIEN, *Apologétique*, XXXVIII, 3). TERTULLIEN essaye évidemment de montrer que par leur indifférence politique les chrétiens ne manquent ni de respect à l'Empereur, puisqu'ils le citent dans leurs prières (XXXI, 3), ni de loyalisme envers l'Empire qu'ils espèrent voir durer encore longtemps (XXXII, 1; curieux rapprochement entre la fin de ce monde et la fin de l'Empire).

des religions orientales qui surabondaient à cette époque. Il n'est pas possible de rechercher ici les causes du succès du christianisme. Il faut seulement remarquer qu'il s'est propagé — du moins pendant les trois premiers siècles — comme doctrine purement religieuse, apolitique et mystique. Il est vrai que dès les premiers temps l'Eglise s'organisa sur une base rationnelle: une hiérarchie de diacres, de prêtres, d'évêques se forme, et des discussions dogmatiques commencent déjà à passionner les théologiens. L'Eglise, même primitive, avait beaucoup appris de la politique des Romains et de leur esprit d'organisation. Mais cela n'avait pas suffi pour la changer en institution politique. Un grand événement (l'attitude pro-chrétienne de l'Empire) était seul en mesure de mettre fin, du moins en ce qui concerne les parties orientales de l'Empire, à l'existence apolitique du christianisme. C'est en réalité Constantin et ses diadoques byzantins qui ont fondé l'Eglise au sens médiéval, qui ont transfiguré le christianisme en lui donnant aussi une essence politique. Dans la partie occidentale de l'Empire cette nouvelle orientation a été retardée de plus d'un siècle, comme en témoigne par exemple l'œuvre de saint Augustin [21].

Sur le plan intellectuel et idéologique, la nouvelle orientation politique et morale de l'Eglise correspond à un premier grand rapprochement (le deuxième devait s'accomplir neuf siècles plus tard avec saint Bonaventure, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin) entre l'hellénisme et le christianisme. Ici quelques explications sont nécessaires.

Le christianisme ne contenait pas à l'origine un enseignement politique et moral précis. Saint Basile ou Boetius ont encore beaucoup plus souvent

[21] Il me paraît caractéristique que l'influence de l'augustinisme fut toujours grande sur des mouvements qui, à l'origine, avaient un caractère quelque peu révolutionnaire, mystique et apolitique. Le franciscanisme, le calvinisme, le jansénisme peuvent nous servir d'exemples. Tous les trois ont signifié une rénovation, une renaissance du dogme, un retour, sinon aux mœurs des anciens chrétiens, du moins à leur attitude apolitique. Cela ne veut naturellement pas dire que ces trois mouvements ne correspondent à rien sur le plan politique et qu'ils n'ont exercé aucune influence sur l'Eglise en tant qu'institution sociale ou sur l'Europe.

recours aux prescriptions des philosophes grecs et romains (surtout à leur technique dialectique) qu'à l'Evangile. Pendant les premiers siècles, la théologie néoplatonicienne et les quelques enseignements moraux qu'elle contenait ont suffi pour donner aux Pères un appareil théorique et une idéologie morale applicable. Dès que le christianisme a vaincu Rome, des problèmes d'un tout autre ordre ont surgi. Il fallait organiser l'Etat. Les utopies et les contemplations mystiques ne servaient à rien. A côté de son contenu religieux, il devenait nécessaire d'ajouter au christianisme une doctrine et une discipline morale. Déjà saint Augustin, qui ne s'occupe pourtant d'ordinaire que de questions purement religieuses et métaphysiques, a compris le problème et a largement contribué à sa solution. D'autre part les Pères grecs, malgré leur alexandrinisme et leur néoplatonisme mystique, cultivèrent cet art moral que Plotin ne voulait pas abandonner à la métaphysique. Saint Jean Chrysostome et saint Basile formulaient déjà, même dans la messe, les fondements moraux du christianisme (presque tous d'origine grecque).

C'est l'Etat byzantin qui organisa l'Eglise orientale, et c'est le catholicisme romain, en devenant Etat, qui organisa l'Eglise occidentale. Les notions juridiques, l'organisation « bureaucratique » de l'Eglise, comme ses fondements moraux sont presque tous d'origine hellénistique ou romaine. C'est en ce sens que le *corpus christianum* continuait la mission de l'ancien Empire.

L'œcumène alexandrine et romaine était régie par une économie mondiale, par un droit rationnel, par une administration minutieusement organisée et généralement centralisatrice. A cet ordre succède l'organisation féodale en Occident, la création des immenses *latifundia* au IVe siècle, le retour à l'économie domestique que nous raconte Max Weber [22]. Ce retour coïncide curieusement avec la victoire du christianisme.

[22] *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Stuttgart, 1891. Les ouvrages d'Henri PIRENNE (cf. surtout *Mahomet et Charlemagne*, Alain, Nouvelle Société d'éditions, Paris-Bruxelles, 1937, et *La Civilisation occidentale au moyen âge, du XIe au milieu du XVe siècle*, par Henri PIRENNE, Gustave COHEN et Henri FOCILLON, tome VIII de l'*Histoire du moyen âge*, Histoire générale publiée sous la direction de G. Glotz, Les Presses universitaires, Paris, 1933) ont soulevé un grand problème: l'historien belge prétend que jusqu'aux CAROLINGIENS, et malgré les invasions, le monde occidental continua d'être méditerranéen. C'est le danger mahométan et d'autres circonstances secondaires qui auraient modifié l'Europe et fait de l'Empire germanique un système essentiellement terrien. Je ne peux évidemment pas discuter ce problème.

Il serait faux de croire que l'« hellénisation » du christianisme lui avait enlevé son essence mystique et ramené le monde aux préceptes des anciens. Rien de tel, plutôt même le contraire, s'est produit. S'il est juste de ne pas croire à un moyen âge « obscur », et par conséquent à une Renaissance subite, il est évident qu'entre le Ve et le Xe siècle les parties occidentales de l'Europe subirent généralement une singulière « barbarisation ». L'homme politique occidental était à cette époque illettré, abandonné aux scribes ecclésiastiques et à leur pensée étroite et primitive. La majorité des textes grecs et latins étaient oubliés, sauf dans l'Empire d'Orient. La superstition, l'aveuglement intellectuel, et des seigneurs incapables d'agir rationnellement avaient plongé une grande partie de l'Europe dans un âge d'inconscience, de symétrie et de songe.

Cependant, l'Empire byzantin a toujours conservé un lien avec l'époque alexandrine. Il était, du moins jusqu'au XIIIe siècle, centralisé en principe, pourvu d'un droit tant public que privé extrêmement perfectionné et d'une organisation économique assez libérale. Il dominait le plus souvent la Méditerranée et avait un commerce florissant. La rupture entre l'époque gréco-romaine et le moyen âge s'est beaucoup moins fait sentir dans les parties byzantines que dans les parties occidentales de l'Europe. Les liens entre les deux Empires étaient pourtant pendant le moyen âge souvent assez étroits, non seulement à cause des occupations passagères de l'Italie par les troupes de l'Empereur de Constantinople, mais par la naissance extrêmement précoce du génie italien — qu'on se souvienne des origines de la politique commerciale vénitienne ou gênoise — et par la communauté que créait l'Eglise, surtout avant le schisme. Toutefois, alors que la Cour de Constantinople vivait dans un luxe raffiné et cultivait les arts et les lettres, plusieurs Empereurs occidentaux ne savaient qu'à peine lire les actes préparés par les prêtres tout-puissants.

Il est évidemment ridicule de parler de régression. Même avant le XIIe siècle, l'Europe occidentale absorbée par le christianisme et la féodalité était parvenue à une véritable civilisation religieuse et avait conservé — comme en témoigne par exemple le style roman — une réminiscence de l'antiquité. Le XIIIe siècle idéalise enfin la piété du moyen âge et construit les cathédrales et les grands systèmes scolastiques que rapproche avec

raison Etienne Gilson [23]. Le haut moyen âge résume ainsi le passé chrétien, mais en s'orientant de nouveau franchement vers l'esprit objectif (par la découverte des auteurs classiques et particulièrement par l'étude approfondie d'Aristote), il inaugure déjà une ère nouvelle. Un deuxième rapprochement entre l'hellénisme et le christianisme s'est produit, et son résultat fut la Renaissance.

Le christianisme a donc une origine apolitique, mais n'a exercé une véritable influence en Europe qu'en s'imposant une discipline morale et la tâche de gouverner l'Etat. Cependant, même à son époque pour ainsi dire la plus politique, le christianisme conserve un élément purement mystique et un aspect presque anti-étatique [24].

* * *

c) *Caractéristiques de la tradition européenne.*

Restreinte, limitée, autonome comme toute œuvre consciente, la πόλις a fourni à l'Occident un modèle social et politique incomparable. Individualiste à l'extrême, mais en même temps soucieuse des formes, abusant de la parole et des livres, mais en même temps se définissant et se connaissant par la théorie, rationaliste et organisatrice, la Cité antique a posé les principes de l'Etat moderne.

Avec l'hellénisation de l'Orient un problème nouveau, l'organisation d'immenses royaumes selon des principes objectifs, fut soulevé pour la première fois et dut être résolu dans les cadres d'une histoire universelle. Jusqu'à l'époque alexandrine, l'objectivité de la Cité fuyait l'infini des royaumes superstitieux de l'Orient. Les Alexandrins et les Romains ont

[23] *La Philosophie au moyen âge. De Scot Érigène à G. d'Occam.* Payot, Paris, 1930, p. 312.

[24] Un des principaux traits de la technique politique occidentale consiste justement dans cette séparation entre la raison d'Etat et la raison d'Eglise. Les prières en apparence hypocrites et inutiles pour la paix, le programme « utopiste » de l'Eglise, permettaient une entente de fait sur quelques principes élémentaires que les Etats ne pouvaient pas respecter, surtout en temps de guerre, mais que l'Eglise pouvait en partie rendre efficaces en restant à la fois soumise à l'Etat et supérieure à ses buts passagers. L'Etat pouvait se compromettre plus que l'Eglise et le christianisme persévérer malgré les violations, les irrégularités, les injustices. Nous y reviendrons.

établi les liens politiques capables de créer une histoire à la fois occidentale et universelle. C'est en effet depuis Alexandre que la culture occidentale prime d'une manière absolue toutes les autres et fait converger l'activité civilisatrice de tous les peuples du monde. L'Europe tend à dominer l'univers, son histoire s'étend de plus en plus sur les autres continents.

Les cultures de l'Extrême-Orient et de l'Inde restent plus ou moins étrangères à ce mouvement, mais leur rôle historique est nationalement limité et réduit. Les peuples mahométans — qui empruntent pourtant une grande partie de leurs conceptions philosophiques à la sagesse occidentale — après avoir menacé et en un certain sens consolidé l'Europe, sont complètement éliminés.

Le christianisme et les autres religions apocalyptiques avaient importé de l'Orient une intuition du temps et une croyance pathétique que le Ve siècle avait délibérément ignorées. En devenant politique, le christianisme abandonna au IVe siècle un de ses principaux fondements, et, en grande partie, son essence orientale, déjà altérée d'ailleurs par le caractère néoplatonicien du Nouveau Testament et par la culture gréco-romaine des Pères.

Le peuple délirant de l'époque alexandrine et romaine a retrouvé dans le Christ Rédempteur la tranquillité métaphysique, et dans l'Eglise organisatrice l'ordre social. Ce que l'abandon de l'esprit classique avait déchaîné fut de nouveau dompté par les règles de l'Eglise et la morale stoïcienne qu'elle avait adoptée.

L'harmonie classique est remplacée au moyen âge par une symétrie religieuse et l'esprit objectif par la discipline ecclésiastique. Mais cet esprit objectif devait renaître au sein même de l'Eglise et recréer un ordre œcuménique.

* * *

La politique occidentale fut, plus que toute autre, supportée par des discours et des livres. Tous les grands peuples orientaux: les Chinois, les Hébreux, les Arabes possèdent des livres rituels qui exercèrent sur leur action une influence immédiate; mais aucun de ces peuples ne se laissa dominer par ce que ses Ecritures contenaient de simplement humain. Partout, sauf en Occident, les livres valaient d'une manière transcendante

et étaient relativement — même en Chine — peu nombreux, ou conçus dans un esprit défini d'avance [25].

La principale caractéristique de la littérature occidentale — même de la littérature religieuse — réside dans son essence apodictique et dans la liberté fondamentale qu'elle suppose chez le lecteur. J'entends par « essence apodictique de la littérature » non point une tendance rationaliste, mais ce procédé objectif du style, cette conscience de la forme et de l'idée, cet art autonome, pur et coercitif à la manière d'un rythme, non d'une incantation. Une telle littérature use envers le lecteur d'une évidence objective, non d'une persuasion subjective, elle veut rendre le beau intelligible (ce qui ne signifie naturellement pas qu'elle essaye de le réduire en concept), et elle abdique tout ce qui est inexprimable. Il serait faux de dire que la littérature typiquement occidentale est scientifique. Bien au contraire. La conscience qu'elle a de son autonomie et de sa loi la purifie de toute attitude analytique et la rend plus apte à désigner les états poétiques ou mystiques de l'être, justement par opposition. Sa rigueur et sa sévérité permettent de prendre une position sûre qui fixera, qui exprimera, qui déterminera l'attitude envers l'ineffable.

La littérature occidentale est inexplicable sans le fait de la science, c'est-à-dire sans que l'on prenne en considération l'existence théorique: l'art occidental s'adresse à des êtres qui ont passé par la théorie et qui soumettront leur art à une esthétique. (Cela ne signifie pas non plus que l'art soit conceptuel, « logique », analytique en Occident, mais seulement qu'il est obligé de se tenir sur un certain plan, de s'imposer certains procédés moins sociaux que ceux dont peuvent légitimement user les littératures asiatiques. L'être qui une fois a connu la théorie ne peut plus l'oublier purement. Même lorsqu'il s'adonne à un exercice intellectuel différent de la science, son âme est imprégnée de doutes qui rendent une véritable, une profonde, une exotique naïveté impossible [26].)

[25] Les philosophes arabes du moyen âge font, peut-être, exception à cette règle, mais souvenons-nous qu'ils sont tous aristotéliciens ou platoniciens et qu'ils exercèrent leur principale influence politique en Occident.

[26] Il me paraît significatif qu'à toutes les époques où l'Europe risqua de se déseuropéaniser — par exemple vers le deuxième siècle de notre ère — l'art s'éloigne exagérément de la mesure classique, perd sa substance par expressionisme ou sa forme par impressionisme. (Les romans « naïfs » de l'époque hellénistique et romaine sont de ce point de vue fort intéressants et, comparés aux œuvres antiques, très peu européens.)

Nous examinerons ailleurs la signification de la littérature spécifiquement politique en Occident.

* * *

Nulle part ailleurs qu'en Europe la seule parole — le simple discours dépourvu de toute autorité surhumaine — n'exerça une influence politique permanente et décisive. Les grandes erreurs de la théorie occidentale elles-mêmes — le droit naturel, les diverses éthiques contenant des règles précises objectivement démontrables, les systèmes philosophiques reconnaissant des valeurs éternelles et absolues — ne peuvent s'expliquer que par un excès de confiance en la parole, et sont en ce sens uniques dans leur genre et exclusivement européennes. Tous les grands systèmes politiques européens ont reposé constamment sur une « théorie » ou essayé de se légitimer par les artistes et les savants. Ailleurs qu'en Occident la dépendance quasi naturelle entre la politique, l'art et la théorie, ne se faisait pas sentir d'une manière aussi nette, pour diverses raisons. D'abord, l'autonomie de ces domaines de l'esprit n'étant pas reconnue, leurs rapports possibles n'étaient pas conçus purement. Ensuite, les institutions, les œuvres d'art et les connaissances étant immédiatement fondées sur une métaphysique religieuse qui excluait toute discussion, la parole politique n'ayant pas d'origine humaine et jouissant d'une autorité incomparable, la dépendance entre les diverses activités de l'esprit était toujours la même, et les rapports possibles entre la politique, la théorie et l'art importaient peu, puisque rien d'essentiel ne pouvait être modifié. Tout dépend en Europe de la parole, — et tous le savent, et c'est pourquoi ils essayent d'en abuser.

* * *

L'histoire de l'Occident repose sur la *personne*, sur un être qui est moralement responsable de ses actes parce qu'il possède la parole.

L'histoire de l'Occident est pleine de noms et de principes, elle exprime le rapport entre les individus et l'idée. L'histoire de l'Orient est pour ainsi dire plus collective et plus sociale, elle ne connaît pas des individus qui soient purement des hommes, dont l'existence importe à cause de la parole et non à cause de Dieu. Le christianisme, en donnant une valeur absolue

à l'âme qui doit être sauvée, combinait une notion asiatique à l'individualisme occidental.

L'individu ne peut devenir une personne qu'en se soumettant à une forme, indirectement à une idée, et en prenant conscience de sa soumission, de son autolimitation. L'individualisme occidental est inséparable du culte de la forme, de la mesure, de l'ordre, de l'idée.

* * *

Le peuple en tant que tel n'est pas composé de personnes, mais il existe un comportement de la personne envers le peuple. La personne est par essence libre, le peuple par essence soumis. La personne ne doit pas être libre, elle l'est en fait. Le peuple ne doit pas être soumis, il l'est en fait.

L'idéal individualiste ne consiste pas à changer le plus d'hommes possible en personnes, mais à laisser faire l'histoire par des personnes — leur nombre n'a pas d'importance — et non par le peuple.

Les grands peuples occidentaux ont subi et secrété la culture occidentale, mais ne l'ont ni voulue ni créée. Pour pouvoir vouloir et pour pouvoir créer, il faut être une personne.

* * *

Le moyen âge (au moins jusqu'au XIII^e siècle) possédait plusieurs aspects anti-européens. Il était en principe, et malgré les apparences, extrêmement individualiste, mais l'esprit objectif lui faisait en grande partie défaut, l'objectivité étant remplacée par la catholicité.

La chrétienté médiévale avait hérité des Alexandrins et des Romains le sens de l'*œcumène* et la conscience d'une vérité générale obligatoire pour tous les peuples. Cependant, l'organisation politique se basait jusqu'au XIII^e siècle sur des principes très peu objectifs; j'entends par là que l'Etat médiéval n'était pas parvenu à prendre clairement conscience de ce qu'il était et de ce qu'il voulait. L'Empire byzantin fait en grande partie exception à cette règle: il reste centralisé, rationnellement calculé, et pratique — malgré quelques idéologies pseudo-métaphysiques — une politique objective, à tous points de vue comparable à celle des Diadoques ou à celle des Césars. S'il est ridicule d'attribuer la Renaissance à l'action des émigrés

byzantins du XIV^e et du XV^e siècle, il est également absurde d'oublier l'influence permanente qu'exerça sur l'Europe occidentale un Empire infiniment plus « moderne », plus rationnel, plus objectif, plus fermement et consciemment administré que les seigneuries féodales. Avant la politique rationaliste des petites villes italiennes et l'effort organisateur de Frédéric II, l'Europe occidentale avait presque oublié les préceptes gouvernementaux que lui avaient enseignés les Romains. Le retour à l'Etat occidental, à l'organisation politique pure, se fait presque exclusivement sous l'influence byzantine. Ce n'est certes pas un hasard que l'« étatisation » de l'Europe commence par l'« étatisation » de l'Italie (particulièrement de Venise) et qu'elle progresse surtout à partir de la fin du XIII^e siècle, c'est-à-dire après la quatrième Croisade.

Cependant, l'Europe orientale et l'Europe occidentale s'éloignent également de la théorie pure, et par là de l'ancien idéal de la Cité. Si Byzance conserve certains enseignements politiques précieux, si l'Eglise romaine se souvient de quelques principes organisateurs, si les deux Empereurs se sentent héritiers de la tradition politique gréco-romaine, l'Europe entière a oublié la culture classique qui n'exerce plus sur elle qu'une influence indirecte et obscure, principalement à travers les textes du Nouveau Testament et des Pères.

* * *

Malgré un certain éloignement de l'esprit objectif, l'Europe médiévale a conservé assez de la tradition classique pour permettre une Renaissance. En Europe orientale, ce mouvement a commencé peut-être depuis les Isauriens, si bien que l'Empire byzantin, à peine sorti de l'alexandrinisme qui le caractérise encore au VII^e siècle, donne naissance à une législation extrêmement moderne, rationnelle, objective, et à une administration bureaucratique. A cette tendance politique nouvelle correspond une orientation intellectuelle vers l'esprit objectif (qui se manifeste par exemple dans l'aristotélisme d'un Psellos ou dans l'encyclopédie d'un Photius). Il ne faut cependant pas oublier que la déseuropéanisation qu'avait particulièrement réussi à provoquer, dès le IV^e siècle, le désir alexandrin de l'Asie, la passion anti-classique, le besoin de la rédemption, n'a pu être surmonté qu'avec la Renaissance italienne, et encore pas entièrement.

Le christianisme, en devenant politique et moral, avait conservé même à Byzance où il fut très vite intégré à l'Etat — quelque chose de son essence mystique et apolitique, mais il est vrai que nulle part en Europe et à aucune époque il n'est parvenu à éliminer totalement la philosophie antique et, en général, l'idéal de l'esprit objectif, les valeurs et la métaphysique grecques.

Les hommes du v^e siècle étaient des êtres essentiellement politiques, mais justement parce qu'ils avaient saisi le sens — la valeur et les limites — des formes, ils étaient en mesure de ne pas exagérer la portée de leur existence sociale et de se créer une théorie et un art purs. Il est très caractéristique que seuls les êtres les plus politiques et les plus délibérément sociaux soient parvenus à poser purement les principes de l'existence théorique, d'une existence asociale, solitaire, moniste par excellence.

Les Orientaux, qui existent souvent dans un monde mystique — et en ce sens anti-politique —, ne sont pas parvenus à la science et en général à l'esprit objectif, parce que leur mysticisme même était imprégné de socialité: j'entends par là que leur religiosité ne sachant pas se limiter [27], voulant immédiatement dominer l'être entier (et directement son existence sociale) était obligée de prendre souvent un aspect social et d'adopter un contenu facilement communicable. Si le Dieu des Juifs — contrairement aux Dieux grecs — n'a aucune mesure commune avec les hommes, s'il est incomparable à ses créatures, il demeure toujours dans les catégories de la socialité, il est décrit, conçu, compris dans les cadres transcendantaux que pose l'existence sociale; s'il est infini, éternel, absolu, il est malgré tout social et n'existe pas au delà du raisonnement naïf et quotidien. Les religions orientales, et particulièrement les religions apocalyptiques et messianiques, sont sociales en ce sens qu'elles situent la révélation et la rédemption dans le temps et dans l'espace quotidiens. Le christianisme, qui est un compromis entre cette conception asiatique et le néoplatonisme, enseigne une doctrine en apparence contradictoire à ce sujet: le Christ est un personnage historique qui a vécu dans l'espace et le temps habituels; le Jugement dernier aussi se produira à un certain moment historique; la vie éternelle est souvent considérée comme venant chronologiquement après l'existence temporelle. Cependant, Dieu conditionne la raison et il est par conséquent en mesure d'abolir l'espace et le temps de l'être social.

[27] Souvenons-nous qu'en Europe la Renaissance a été préparée par une philosophie religieuse mais rationaliste qui avait comme principale préoccupation de refaire une place à la théorie. La lutte de la philosophie scolastique — d'un ALBERT LE GRAND surtout — pour l'autonomie de la raison constitue certainement un des plus grands efforts libérateurs entrepris par l'Occident.

Les religions occidentales — même le christianisme tel qu'il fut enseigné et pratiqué par l'Eglise, après avoir subi l'empreinte de la métaphysique de Platon et de la morale d'Aristote et des stoïciens — furent sociales et même politiques, mais en un sens tout différent des religions de l'Orient: les religions occidentales eurent toujours tendance à limiter le domaine métaphysique et religieux, à laisser clairement et purement subsister l'existence politique et sociale, comme l'existence théorique. Elle ne pesèrent ni sur l'ordre social, ni sur la science.

Il est significatif qu'au XIII^e siècle la scolastique essaya de concevoir, sur la base de l'*Ethique* aristotélicienne, une morale presque entièrement indépendante de toute métaphysique religieuse. Si le catholicisme a servi à unifier l'Europe et à maintenir l'ordre social, c'est justement parce qu'à côté de son enseignement mystique ou simplement philanthropique, il a su ériger une doctrine rationnelle et adopter les principes politiques et moraux de l'époque classique.

Les religions orientales oscillent entre une conception mystique de la totalité du monde et une conception sociale de Dieu.

Les religions occidentales tendent à conserver l'autonomie des diverses sphères de l'esprit; l'unité qu'elles établissent ne repose pas sur une confusion de principes, mais sur une dialectique servant autant à la définition qu'à la délimitation du domaine métaphysique. Il est évident qu'elles ne se sont pas toujours strictement tenues à cette norme et qu'à diverses époques elles ont risqué de tomber dans une socialité asiatique ou dans un mysticisme social, peu soucieux de cette heure théorique et objective de l'esprit qui caractérise généralement l'Occident.

D'autre part, les religions occidentales — et surtout le christianisme — ont couru le danger de devenir de simples préceptes philanthropiques en se laïcisant, de devenir « sociales » en ce sens. Le protestantisme a particulièrement contribué, à diverses époques, à cet amaigrissement de la doctrine religieuse, et le catholicisme lui-même, surtout depuis le Concile

de Trente, a souvent abandonné le réalisme qui le caractérisait au XVe siècle pour cette piété sentimentale et apolitique qui voulait réduire l'Eglise à une œuvre de bienfaisance.

* * *

Le principal instrument de la culture occidentale fut, depuis les Cités grecques, l'Etat.

L'Etat occidental — dont nous avons déjà énoncé quelques principes — est un appareil de coercition consciente et un instrument créateur de formes sociales. Il a tendance à construire une culture en imposant des limites libératrices à l'individu, des normes, des fictions et des idées capables de contenir l'action dans une forme, de changer l'homme en personne responsable. Il est à la fois autoritaire et libéral, car ce qu'il impose, il sait l'exiger impérieusement, systématiquement, mais il ne veut jamais — au risque de se déseuropéaniser — que le sujet abdique son existence propre. L'Etat occidental n'imposa jamais un art, une théorie, dans le fond même pas une religion à ses sujets, mais il exigea d'eux une certaine retenue, un style, une mesure.

L'Etat occidental ne créa jamais une culture en la dictant — comme croient pouvoir le faire certains Etats actuels. Il contribua à la construction patiente de l'ordre européen en exigeant de la classe dirigeante la chose la plus difficile à obtenir dans le domaine politique: un équilibre entre l'initiative personnelle et les formes existantes. L'Etat occidental fut traditionaliste, mais ne se laissa jamais pétrifier — comme les Etats de culture orientale — dans sa propre tradition. Il a essayé de devenir objectif — c'est-à-dire absolu quant à sa forme et quant à ses buts métaphysiques, mais non point quant au contenu de ses formes et quant à ses buts sociaux. Il est devenu éminemment historique, parce que consciemment il n'a opposé aux révolutions ni une littérature, ni une morale, ni une politique rituelles (et par conséquent immuables), mais exclusivement des formes (c'est-à-dire des principes absolus en tant qu'idées, mais relatifs en tant que normes précises). L'Etat occidental a toujours exigé impérieusement le respect des formes. Son libéralisme ne signifie pas que chacun peut faire ce qu'il veut, mais seulement qu'il peut penser et agir en respectant un certain style, en adoptant une certaine attitude. En se définissant consciemment par égard aux formes, l'homme occidental ne se comporte pas envers

des fictions abstraites, mais envers l'essence et le nœud de tout ce système d'autolimitations, de tous ces tabous spirituels (à la fois insignifiants et terribles) qui définissent la sphère fragile et arbitraire de la culture.

* * *

La tradition occidentale est essentiellement humaniste. Son objectivité est un idéal acquis, conquis par l'homme libre, par un être qui s'interroge sur ses propres possibilités et qui comprend et pose ses propres limites. Comme toute grande tradition, la tradition occidentale se fonde sur une religiosité — que nous ne pouvons naturellement pas étudier ici — et sur une éducation intellectuelle spécifique. Elle n'est possible que si l'esprit, en s'attachant à certaines idées, en se soumettant délibérément à certaines formes, en reconnaissant la nécessité d'une culture objective, consent à la construction de cette habitation fictive et conventionnelle qu'est l'Occident. Car l'Europe n'est qu'une forme imposée à une partie de l'Asie, une retenue, une mesure, un retour théorique de l'être qui agit et qui pense objectivement. L'Europe contient l'Asie: les cultures asiatiques ont formé sa chair, et sa particularité ne réside que dans l'emploi qu'elle fait de son corps asiatique. C'est pourquoi elle risque à chaque instant de se replonger dans l'Asie, de se perdre dans l'infini incontrôlable mais riche, barbare mais vital, de l'Orient. L'Europe n'est autre chose que le logos — c'est-à-dire la raison devenue consciente d'elle-même — infligé à l'Asie. En ce sens, l'histoire de l'Occident n'est qu'une péripétie de l'esprit qui, en se connaissant, cessa d'être dupe de lui-même et consentit au risque de ne plus être naïf.

L'histoire de l'Europe est une suite d'actes en principe conscients, ou commis par des êtres qui aspiraient à l'objectivité. Elle est profondément influencée par la découverte de la théorie, même lorsque les hommes qui a font n'ont pas clairement conscience de cette influence cachée et semblent agir sans aucune arrière-pensée théorique.

Les Ioniens ont inauguré l'Europe en posant l'esprit objectif, en découvrant les liens qui existent entre le monde et l'être qui le pense. L'histoire de l'humanisme commence au VIe siècle, en même temps que l'histoire de la science, de la philosophie, de la politique objective, de l'art voulu et calculé.

* * *

B. Les éléments de l'homogénéité internationale en Occident

Nous avons vu que toute société internationale homogène se fonde nécessairement sur une tradition et en particulier sur un système de morale positive réglementant tant la vie publique que la vie privée.

L'homogénéité internationale de l'Occident se fondait, elle aussi, sur une éthique commune aux Etats européens et en général sur la tradition de l'esprit objectif. Il est évident que cet esprit se réalisa dans diverses formes sociales, dans diverses organisations politiques, dans divers systèmes internationaux.

L'esprit objectif ne détermine pas l'histoire de l'Occident, mais la conditionne: il lui permet un nombre infini de réalisations imprévisibles, car il ne sert pas à délimiter un champ clos, mais à désigner un point idéal vers lequel convergent un nombre infini de chemins.

S'il est utile, pour celui qui veut saisir l'idée occidentale dans toute sa pureté, d'étudier l'époque classique grecque et la Renaissance (parce que c'est dans le cadre restreint d'Athènes et de Florence qu'il reconnaîtra le plus facilement les caractères permanents de l'objectivité), il serait faux de croire qu'à des époques plus angoissées — comme l'époque alexandrine ou le XIX^e siècle — les principes antiques aient perdu toute efficacité. Il est même significatif que les principaux instruments de transmission de la culture occidentale n'aient été ni les Cités grecques, ni les villes italiennes, mais des organisations beaucoup plus vastes — bien que moins pures du point de vue de l'esprit objectif —, surtout l'Empire d'Alexandre, les Empires hellénistiques, l'Empire romain, l'Empire byzantin, le Saint-Empire, les grandes Puissances de l'époque dynastique et l'Eglise.

* * *

La première caractéristique de l'ordre international européen — dès l'époque alexandrine et romaine — réside dans sa tendance à dominer l'univers, à imposer, sous une forme ou sous une autre, la primauté de la culture occidentale et de la race blanche aux autres civilisations et aux autres peuples.

Si, depuis le XVIII^e siècle, un certain libéralisme égalitaire a proclamé la fraternité des nations, il n'en est pas moins vrai qu'à l'heure actuelle encore le monde est principalement gouverné par les blancs. Il y a des exceptions à cette règle, mais ce ne sont que des exceptions. L'anarchie internationale est due presqu'exclusivement à des rivalités entre nations occidentales. L'importance des autres peuples n'a pu augmenter ces dernières années que grâce à ces luttes intestines, grâce à la dislocation de l'homogénéité occidentale.

La primauté des peuples européens n'est certainement pas due à une supériorité morale quelconque, mais à leur capacité de penser et d'agir dans les limites de l'esprit objectif. La culture occidentale n'est pas, jugée d'un point de vue transcendant, meilleure que la culture chinoise, arabe, ou hindoue; elle est seulement plus objective, plus consciente de ses propres limites et, malgré les apparences, moins ambitieuse, par conséquent plus forte. Un des plus grands problèmes de l'heure présente est justement posé par l' « émancipation », l' « européanisation » des peuples non-occidentaux, surtout des colonies. L'Europe abdiquera-t-elle sa primauté culturelle et politique ? Son hégémonie s'avère-t-elle aujourd'hui superflue, même du point de vue de la culture occidentale, les peuples asiatiques ou africains étant aussi capables de réaliser l'esprit objectif que les Occidentaux ? D'autre part les pays extra-européens habités principalement par des blancs continuent-ils la tradition européenne, ou tendent-ils à se déseuropéaniser ?

Nous examinerons brièvement ces problèmes dans la partie I C du présent chapitre, après avoir rappelé les éléments constitutifs de l'homogénéité internationale en Occident.

a) *L'homogénéité de l'Œcumène.*

L'antiquité n'a connu que deux peuples occidentaux, les Grecs et les Romains. Les populations indoeuropéennes préhelléniques ont cultivé une religion assez semblable à celle des Achéens ou des Germains, mais ne sont jamais parvenus à l'esprit objectif, ne se sont donc pas libérés de la matière orientale par une forme spirituelle choisie et voulue.

La Grèce classique resta un tout fermé. C'est en élevant les murailles de la Cité que le Grec se constituait en un être objectif et réfléchissait

sur lui-même, sur les lois de la nature et de la société. Le Romain aussi s'isola pendant une période assez longue dans cette sobriété rigoureuse et agraire qui se manifeste, par exemple, dans son droit jusqu'à l'époque hellénistique. Mais Rome n'accepta le rationalisme occidental que par un mouvement inverse, en se rapprochant des Royaumes alexandrins, et en devenant le plus fort et le mieux organisé d'entre eux. Au contact du monde hellénistique qu'elle avait conquis, son ancien génie rituel et militaire se changea en esprit d'organisation rationnelle.

Les Cités grecques — comme les Cités qui formèrent la petite Confédération romaine de la première époque — étaient toutes nationalement homogènes [28]. La différence entre Ioniens et Doriens devint négligeable dès le VI^e^ siècle, bien que certains traits particuliers — psychologiques plutôt que culturels — se soient incontestablement conservés. Le problème de la cohabitation de nationalités différentes ne s'est posé que depuis Alexandre, mais c'est surtout à l'époque romaine qu'il prit une grande importance. C'est alors, en effet, que pour la première fois se rencontrèrent deux nations occidentales qui devaient, d'une manière ou d'une autre, s'entendre pour dominer le monde.

L'idée impériale, héritée d'Alexandre et des Diadoques, unificatrice jadis des Cités grecques et, à l'époque romaine, conciliatrice des deux éléments ethniques du monde occidental, fut souvent invoquée en Europe. Les murs que les hommes de l'époque classique avaient dressés contre l'Asie, Alexandre, en soumettant les barbares, les rendit inutiles. La philosophie du IV^e^ siècle avait d'ailleurs installé l'Asie en pleine agora, et les préoccupations pathétiques de la conquête avaient envahi l'esprit aristocratique des anciennes Cités solitaires. L'heure de l'histoire universelle avait sonné, et son résultat fut la domination de l'Asie par l'Europe. J'ai déjà rappelé que cette orientation vers l'Asie altéra et, en un certain sens, abâtardit l'esprit objectif; mais en définitive, celui-ci racheta cette impureté par de nouvelles conquêtes, par l'administration rationnelle de l'œcumène, par le

[28] Sur les relations internationales des Cités de l'époque classique, particulièrement sur la guerre du Péloponèse, cf. l'excellente étude de Victor MARTIN: *La vie internationale dans la Grèce des Cités (VI^e^-IV^e^ s. av. J.-C.)* (Publications de l'Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales, Genève, n° 21, Recueil Sirey, Paris, 1940).

jus gentium et les autres systèmes juridiques des Alexandrins et des Romains, par la théorie enfin d'un Origène, d'un Tacite, d'un Marc-Aurèle.

Le centre de l' « Occident » fut donc la Méditerranée: Athènes, Rome, Alexandrie.

Il est difficile, et il serait probablement assez infructueux d'examiner la situation du point de vue purement ethnique. Il est hors de doute que deux cultures (qui d'ailleurs finissent par se confondre dans la culture gréco-romaine) façonnèrent à elles seules l'Occident. Elle lui donnèrent sa forme, même si d'autres lui fournirent sa matière — et en particulier ses éléments religieux.

* * *

L'effort intellectuel des Alexandrins et des Romains se manifeste surtout par un progrès de la technique (tant sur le plan des sciences appliquées que sur celui de l'organisation administrative et juridique). C'est surtout par leur structure rationnelle que les Royaumes hellénistiques et l'Empire romain se distinguent des Etats orientaux.

La Grèce classique n'avait pas étudié patiemment ces systèmes d'abstractions que sont les techniques objectives du droit et de l'organisation bureaucratique. Il est significatif que c'est seulement à partir du IV^e^ siècle que les Grecs, en devenant franchement impérialistes, élaborent les principes formels d'un organisme étatique très compliqué et rationalisé à l'extrême. A l'époque classique, ils se sont beaucoup plus intéressés à la position qu'à l'application des principes objectifs. Le culte conscient des formes et de la mesure rendait inutile la création d'une procédure coercitive compliquée. Le citoyen libre des temps classiques pouvait être maintenu dans les cadres de l'ordre beaucoup plus facilement que le sujet barbare d'une province éloignée, ou même que le Romain de l'époque impériale.

Le πολίτης du droit classique diffère essentiellement de la *persona* du droit romain évolué. Le premier est supposé imbu de l'esprit objectif, d'une certaine culture politique et morale; le deuxième est abstrait et impersonnel, il peut être Phénicien, Juif, Gaulois, Italien, Grec — peu importe. Le *jus gentium* lui manifeste la même méfiance.

Les sujets des Royaumes hellénistiques et de l'Empire romain ne sont ni les citoyens libres, ni les guerriers patriotes des temps anciens, mais le

peuple délirant et les mercenaires. Envers de tels hommes, envers des foules anonymes, l'Etat ne peut user que d'un système juridique formaliste, s'il veut rester, malgré les passions déchaînées chez les individus, objectif et conscient en tant qu'instrument politique.

C'est ainsi qu'est traité le sujet d'obligations juridiques par les lois de Gortyne ou le droit civil du Royaume des Ptolémées. On retrouve là cet effort organisateur conscient qui changea, dès le IVe siècle, l'économie des pays méditerranéens en économie « mondiale ».

Rome, avant de s'inspirer de l'esprit libéral de l'*Impérium*, s'était enfermée dans l'esprit rigide de l'*Urbs*. En devenant le centre politique d'une Méditerranée hellénisée, elle a dû abandonner son droit religieux et personnel pour un *jus gentium* formaliste et impersonnel. Au commencement, les Romains avaient conservé suffisamment de simplicité constructive pour débarrasser les systèmes juridiques alexandrins de leurs subtilités inutiles. Les grands juristes des dernières années démocratiques et les jurisconsultes des Césars du IIe et du IIIe siècle ont clarifié, systématisé et formulé le *jus commune* du monde gréco-romain.

Voilà donc un premier élément d'homogénéité dont on comprendra l'importance si l'on se souvient qu'au commencement du IVe siècle la Crète vivait sous le même système de droit privé que l'Empire byzantin au temps de la dynastie de Macédoine, ou l'Allemagne de 1900. Une des plus grandes œuvres de l'époque hellénistique consiste dans l'élaboration des formes juridiques abstraites que les Romains utiliseront plus tard en les rendant universellement efficaces, en leur donnant une rigueur nouvelle et en les remplissant de cette sagesse pratique dont les Alexandrins supercivilisés avaient grand besoin.

Deux institutions surtout, la *propriété privée* et le *libre échange* prennent à cette époque la forme juridique qu'elles conservèrent jusqu'au XXe siècle — malgré la féodalité et la politique anti-commerciale de l'Eglise romaine au moyen âge.

* * *

Si nous sommes redevables aux Alexandrins du premier système économique « mondial » et des cadres juridiques — surtout du droit des obligations — qui le consolidèrent, nous devons aux Romains, outre la

systématisation grandiose du *jus gentium*, une organisation politique incomparable. L'importance de celle-ci est tellement grande qu'il est inutile d'y insister.

L'homogénéité internationale européenne fut préparée — et conditionnée pendant des siècles — par la *ratio scripta* des Pandectes. Même là où l'on avait perdu le contact des textes authentiques, on gardait l'habitude de penser en juristes et en organisateurs. Les divers systèmes politiques et économiques qui succédèrent à l'Empire romain et à son économie mondiale se fondaient sur des régimes internes formellement définis par les juristes classiques [29]. La conviction qu'il n'existe qu'*un* droit, surtout qu'*un seul droit privé juste* renforça l'ordre européen en éliminant des discussions internationales toutes les questions relatives aux institutions privées, au régime social et à la morale. Or, nous savons que les sociétés internationales homogènes ne sont possibles que si la politique étrangère peut faire abstraction de la politique interne, que si les disputes entre Etats n'affectent pas le sort des particuliers.

L'Empire romain propagea en outre l'idée qu'il existe une mission civilisatrice ne pouvant être accomplie que par un Etat quasi mondial. La notion d'*Œcumène* (qui précède celle de Chrétienté et celle d'Europe) répandit l'idéal d'une vérité politique et morale universelle.

* * *

Le droit romain n'exerça pas seulement son influence sur l'Europe en contribuant à la création d'un régime interne commun à tous les Etats. Il a fourni au « droit international » des principes valables par analogie, et même, comme nous le verrons plus loin, une certaine procédure généralement acceptée (par exemple en cas d'arbitrage).

Jusque dans les pays qui n'adoptèrent jamais les codifications justiniennes, l'influence du droit romain fut décisive. C'est lui qui forma les juristes européens et la conscience de la justice en Occident. Grâce à sa

[29] **Le moyen âge féodal fait en partie exception à cette règle mais, malgré tout, à travers les codifications préjustiniennes et, cela va de soi, à travers l'Eglise, l'ancien formalisme du droit romain se maintient. Il serait intéressant d'envisager les Capitulaires de ce point de vue.**

structure quasi mathématique et fonctionnelle, il a pu s'adapter à des réalités historiques très différentes. Le principal caractère du droit romain — caractère qu'il a hérité du droit hellénistique et particulièrement de celui des Ptolémées — réside dans son essence libérale, autoritaire et conservatrice: il ne veut pas imposer, dicter, une certaine culture, mais il crée le cadre formel dans lequel celle-ci sera possible; il s'adresse à des masses qu'il veut ordonner et non — comme le droit attique — à des citoyens libres qui savent se limiter d'eux-mêmes; il sert à conserver le régime existant sans se servir d'idéologies pseudo-métaphysiques.

Le droit grec de l'époque classique fut celui d'un Etat restreint, objectif et aristocratique; le droit de l'*Urbs*, celui d'un Etat rustique, religieux et fondé sur l'organisation gentilice (commune à tous les peuples indoeuropéens, par exemple aux Grecs de l'époque archaïque); le droit des Royaumes hellénistiques et de l'Empire romain, celui d'Etats ayant une économie « mondiale », une administration rationnelle, un régime centralisé et autoritaire.

* * *

Mais plus encore que par l'élaboration d'un système juridique, c'est en posant un ordre moral que le monde hellénistique et romain contribua à créer l'Europe. En effet, la morale, en grande partie encore valable aujourd'hui en Occident, n'est ni celle des Grecs de l'époque classique, ni celle des premiers Romains, ni celle de l'Ancien Testament, mais celle des Alexandrins. C'est un point sur lequel on n'a pas encore suffisamment insisté.

Le christianisme n'a fait qu'accepter dans le domaine éthique les principes énoncés par les Grecs de l'époque alexandrine. Il est significatif qu'Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, en clarifiant la morale traditionnelle, fondent presque exclusivement l'éthique générale (et la théorie éthique) sur la raison naturelle qu'incarne Aristote, l'éthique particulière et concrète sur les principes modérés et sur l'anti-hédonisme du Portique. Plus grande encore que l'influence des philosophes, fut celle des moralistes et des écrivains simplificateurs (par exemple d'un Cicéron, d'un Sénèque), et même celle de simples romanciers (tels qu'Héliodore ou Achille Tatius). Les vertus doucement récompensées par le païen Héliodore — la fidélité de Théagène, la pureté de Chariclée — rappellent évidemment les poètes

chrétiens du moyen âge, tandis qu'elles sont déjà assez loin des idéaux d'un Eschyle ou d'un Euripide, et même des aspirations d'écrivains contemporains des romanciers alexandrins, mais restés, malgré tout, plus proches de l'antiquité classique, tels que Suétone ou Lucien.

Le droit romain — formellement droit unique de l'Empire depuis le IIIe siècle, en fait, droit commun depuis bien plus longtemps — correspondait à une morale également unique, modérée, formaliste, rationnelle. *L'éthique des Cités décadentes* est devenue celle de l'Eglise et celle de l'Europe. Elle constitue, avec la conscience juridique commune que forgea le droit romain, le principal élément de l'homogénéité occidentale.

* * *

La morale qui rendit possible l'unité européenne naquit à une période d'amoralisme, comme les principes de l'organisation juridique et administrative qui consolidèrent l'Occident furent découverts, et même jusqu'à un certain point pratiqués, par des Etats vivant continuellement sous la menace des mercenaires et craignant fatalement les conspirations de palais. La technique sociale a souvent fait beaucoup de progrès pendant les époques troublées, lorsque l'illégitimité régnante obligeait les gouvernants à avoir constamment recours aux ressources de la raison et du génie plutôt qu'aux trésors de la tradition et de la foi.

* * *

A l'époque alexandrine et à celle de l'Empire romain, la religion traditionnelle, encore religion officielle de l'Etat, avait perdu le sens pur qu'elle avait à l'époque classique grecque et la splendide naïveté des temps de l'antique *Urbs*. La situation psychologique, que nous avons essayé de décrire ailleurs, a permis l'invasion de doctrines religieuses orientales et de superstitions barbares.

La décadence de la religion antique et l'amoralisme qui lui correspond sur le plan social ont brisé les cadres du régime, dans les provinces grecques et hellénistiques depuis la fin du IVe siècle, dans les provinces romaines ou d'influence romaine depuis le Ier siècle av. J.-C. Il ne serait peut-être pas

exagéré d'attribuer en bonne partie la destruction rapide de la légitimité romaine depuis Marius à l'influence dissolvante des Alexandrins.

Les Romains, pour conquérir l'univers, avaient besoin d'entrer en contact avec l'hellénisme décadent, mais ce rapprochement devait à la longue leur être fatal. L'esprit objectif est devenu chez eux un esprit d'indifférence, et la théorie pure s'est changée en pseudo-science destructrice des formes.

Jusque vers le milieu du IIe siècle, la République romaine, tout en empruntant son idéal à la Grèce, avait conservé, malgré l'infiltration de mœurs nouvelles, l'ancien génie de l'Urbs. Depuis cette époque, la pureté originelle du génie romain est de plus en plus contaminée, et semble disparaître entièrement après les Antonins. Les idéaux et le mode de vie que les Romains avaient adoptés en soumettant les Alexandrins sont devenus assez vulgaires — dans les deux sens de ce terme —, comme le deviennent toujours les principes d'une vieille civilisation aristocratique lorsqu'ils sont trop vite imités par un peuple de soldats qu'aveuglent le succès et la gloire de la conquête. Le résultat fut la rupture soudaine de l'ordre politique, la naissance d'un régime de violence, d'un Etat illégitime, vénal, démagogique, corrupteur et corrompu [30].

Le peuple, qui n'était plus tenu ni par une religion sérieusement respectée, ni par la morale objective des Grecs classiques (par la conscience de la nécessité d'un ordre), ni par la morale traditionnelle des premiers Romains (par cet idéal de discipline et de force calculées), devenait dangereux. L'individu disparaissait derrière la masse et — c'est un paradoxe — l'importance croissante que prenaient les classes inférieures, devait aboutir à la suppression de toute liberté, à la naissance d'un régime dictatorial et spectaculaire.

Le peuple en tant que masse joue un rôle primordial, mais il a perdu sa liberté, il ne songe plus qu'à se vendre au meilleur prix, qu'à obtenir les plus grands loisirs. Tout est éphémère, rien n'a de valeur qu'en tant qu'instrument de jouissance. C'est le culte du présent ou le culte de l'au-delà, la fuite vers des mondes meilleurs que promettent les prophètes orientaux.

[30] Cf. sur le pouvoir impérial Jacob BURCKHARDT, *Die Zeit Konstantins des Grossen*, éd. Phaidon, p. 9 et ss.

C'est à ce moment critique, où l'Occident risquait de périr sous l'anarchie, sous le joug des barbares, sous les religions importées de l'Orient, que le plus grand Empereur romain a compris qu'il fallait d'une part accepter une religion vivante, la seule capable de ramener le peuple dans les cadres de l'ordre, et d'autre part soumettre l'organisation religieuse nouvelle, l'Eglise (pour autant qu'elle était une institution politique), à l'Etat. L'œuvre de Constantin a eu des conséquences incalculables pour l'histoire de l'Europe et du monde. A cette époque, il dépendait presque de la seule volonté de cet homme de sauver l'Occident ou de le livrer aux barbares de l'Orient ou du Nord. Il fallait oser un renouvellement qui risquait de rompre avec une tradition séculaire. Et c'est ce changement qui a sauvé l'Europe, la tradition occidentale et l'Empire.

J'ai souvent insisté sur le fait que le christianisme n'a pu devenir une religion occidentale qu'en acceptant les principes de la morale hellénistique, comme l'Eglise n'a pu devenir un instrument européen qu'en adoptant la technique de l'administration romaine.

L'ancien Empire romain — et c'est ce qui le différencie principalement de l'Empire byzantin et de l'Empire germanique — était un régime essentiellement illégitime. Il est né à la suite d'une grande crise politique qui a duré un siècle. Le principat, qui n'osait même pas affirmer qu'il constituait un royaume — tellement l'idée monarchique était impopulaire à Rome —, n'était que la prolongation d'une dictature essayant de se légitimer. Il a dû cultiver pendant assez longtemps la fiction que rien n'avait changé, que le régime était le même: le Sénat conférait le pouvoir à l'Empereur; il y avait encore des consuls, des prêteurs; le citoyen romain était libre. Depuis les Antonins, une sorte de légitimité commence à naître: le pouvoir impérial en tant que tel n'est plus discuté. Tout le monde est d'accord qu'il faut avoir un Empereur et que l'Etat ne peut plus être organisé selon les principes de l'ancienne République aristocratique. Seulement, il n'existait pas de règle unanimement reconnue déterminant la succession. Le principe adoptif, qu'avaient essayé d'imposer les Antonins, n'a pas duré — le plus sage des Empereurs l'ayant abandonné pour le principe héréditaire habituel. D'autre part, les armées de plus en plus vénales, les généraux de plus en plus ambitieux et irrespectueux envers la tradition ont plongé l'Empire dans une anarchie et une illégitimité constantes.

L'ancien Empire romain ne pouvait pas se légitimer, au début parce qu'il restait encore trop de la tradition aristocratique qu'il voulait abolir, ensuite (une fois que des nécessités techniques et le déchaînement des masses ont rendu nécessaire un gouvernement autoritaire central) parce qu'il n'existait plus de tradition du tout et que l'Empereur n'incarnait aucun principe.

* * *

Avant de parler du moyen âge, quelques remarques sur l'importance de l'époque hellénistique et romaine sont nécessaires.

L'hellénisme décadent exerça une influence décisive même sur les destinées de l'Extrême-Orient. L'esprit objectif n'a cependant pas pu se réaliser purement en Asie. De cette invasion d'idées et de techniques occidentales, il ne reste plus rien d'essentiel.

Si l'Europe actuelle est incompréhensible sans l'Empire germanique, l'Empire byzantin et l'Eglise, ces trois institutions restent à leur tour dépourvues de toute signification politique et morale si on ne les envisage pas comme les successeurs de l'Empire romain et des Royaumes hellénistiques.

Il reste d'ailleurs, encore aujourd'hui, de cette époque alexandrine et romaine des traces visibles: l'individualisme grec, l'humanisme grec — qu'il ne faut pas confondre avec l'humanisme des humanistes — aussi bien que l'esprit latin sont des possibilités actuelles, des réalités éternelles de l'esprit occidental. On les rencontre même dans les pays européens qui ont moins subi que les autres l'action directe de Rome ou de Byzance. L'interdépendance des diverses nations européennes est tellement grande que souvent le génie de chacune d'entre elles s'enracine dans celui des autres. Il n'existe pas de pays européen qui n'ait subi — peut-être à son insu — l'esprit latin, aussi bien que l'esprit germanique, byzantin ou slave.

* * *

b) *L'homogénéité de la Chrétienté.*

L'Empire byzantin, malgré tant d'irrégularités et de crimes, existait dans un système éthico-politique unanimement reconnu et garanti par une Eglise qui, bien que soumise à l'Etat, était en fait très puissante et très

respectée. De même l'Empire germanique, quoique souvent faible et détenteur d'un apostolat fictif plutôt que d'un pouvoir réel, faisait partie d'un ordre dont personne ne discutait les fondements.

Aussi ce que l'on pourrait appeler l'idéologie romaine du moyen âge, c'est-à-dire la justification du pouvoir de l'Empereur byzantin et de l'Empereur germanique par des titres les unissant aux Augustes, ne correspondait-elle pas à la réalité historique: les Empereurs du moyen âge étaient indiscutablement légitimes, mais se réclamaient d'une tradition monarchique et d'une légitimité ancienne qui n'ont pas existé. On pourrait même dire que ce sont les Empereurs médiévaux, grecs et allemands, qui ont légitimé l'ancien Empire romain *a posteriori* (par leur propre légitimité et par la protection qu'ils assuraient à l'Eglise).

Le christianisme a donné une mission à l'Empire romain d'Orient, une tâche dont tous les croyants, tous les sujets comprenaient facilement l'importance. Depuis les premiers siècles, Byzance se trouva en lutte contre les infidèles. Pendant toute sa durée, l'Empire s'est continuellement battu contre des envahisseurs de toute nation et de toute race. Il a péri en combattant les barbares et en essayant de préserver l'Europe d'un danger mortel.

Nous nous faisons généralement de l'Empire byzantin une idée trop schématique. La décadence dont nous parlons d'habitude (parce que nous comparons le moyen âge de l'Europe orientale à la période classique grecque que nous connaissons mieux, et non à l'époque hellénistique qui l'a immédiatement précédé) est un mythe. Plusieurs des éléments culturels du monde gréco-romain se sont conservés au sein de l'Empire d'Orient, et ils avaient l'avantage de fonctionner dans les cadres d'un ordre légitime. Le droit surtout, la technique juridique et administrative prirent un essor particulier. Des codifications justiniennes aux Βασιλικά, et de ce code impérial à la vulgarisation du droit romain que constitue par exemple l'Ἑξάβιβλος, on remarque une continuité de tradition indiscutable. N'oublions pas d'ailleurs que, parallèlement à cette ligne conservatrice, s'en trace une autre, parfois révolutionnaire, mais le plus souvent paisiblement novatrice, préparant déjà la libération et la Renaissance. A côté de la tradition du droit romain, la politique législative des Isauriens ou même certaines innovations de Léon VI témoignent de la vitalité du régime, de son caractère systématique, autoritaire et libéral, de son esprit « moderne ».

L'Empire byzantin n'a jamais perdu contact avec l'antiquité grecque et romaine. C'est pourquoi, contrairement à l'Empire germanique du moyen âge, il nous paraît aujourd'hui avoir été tellement préoccupé des problèmes fondamentaux qui furent ceux des Etats de la Renaissance italienne ou du XVII^e siècle. Les rapports entre la raison et la foi par exemple, qui n'intéressent sérieusement la pensée de l'Europe occidentale que depuis le XIII^e siècle, ont été examinés à Byzance depuis les origines, depuis les Pères grecs, jusqu'au XVI^e siècle sans interruption.

Nous essayerons de montrer, dans la deuxième partie de ce livre, quel a été le rôle culturel et plus spécialement international de l'Empire byzantin, et surtout quels éléments il a fourni à la tradition européenne ou transmis de l'antiquité. Ici nous ne pouvons relever que quelques traits politiques de la culture byzantine.

* * *

Il ne serait pas exact de dire que la conception alexandrine et romaine de la propriété privée ait complètement disparu en Europe occidentale pendant le moyen âge. La féodalité a effectivement introduit des principes différents — surtout en ce qui concerne les biens immobiliers — mais elle a malgré tout laissé subsister quelques caractéristiques essentielles de l'organisation juridique et économique gréco-romaine.

L'Empire byzantin n'a connu la féodalité qu'au moment où elle commençait à disparaître même dans les parties occidentales de l'Europe. La conquête de Constantinople par les Croisés a d'une part importé dans les provinces grecques et slaves des conceptions d'origine franque — une chevalerie d'autant plus brillante qu'elle sentait déjà sa fin — et d'autre part donné à l'Europe occidentale une idée plus rationnelle de l'Etat et de ses buts. Certes, même avant le XIII^e siècle, les contacts entre les deux parties de l'Europe étaient fréquents — et l'on n'a malheureusement pas encore suffisamment étudié cette influence constante de Byzance sur le monde féodal [31]. Mais depuis la IV^e Croisade, l'invasion des idées modernes,

[31] On se contente généralement de parler des mariages impériaux, mais on oublie que les BABENBERGS, par exemple, n'ont jamais cessé d'imiter Byzance.

d'origine alexandrine pour la plupart, ne s'explique que par une rationalisation de l'Etat occidental issue presqu'exclusivement des rapports avec la Méditerranée byzantine, la Méditerranée grecque.

En effet, cette mer n'a cessé d'être le centre vital de l'humanité, la patrie de l'individualisme grec, l'origine spirituelle et économique du libéralisme alexandrin, le lien de l'organisation romaine et byzantine [32].

La féodalité n'était possible que dans un système terrien, fondé sur l'économie domestique. Henri Pirenne a montré, par de nombreuses études [33], que jusqu'au début du IX^e siècle l'Europe occidentale n'avait pas perdu contact avec la Méditerranée et que son centre ne s'était pas encore déplacé. C'est le danger musulman et la domination de la Méditerranée occidentale par les allogènes qui aurait enfermé l'Europe continentale dans ce système statique et immobile que nous appelons conventionnellement le moyen âge féodal. Mais c'est justement depuis le IX^e siècle que naissent, au sein même du continent autarcisé, ces mouvements intellectuels et économiques qui préparent le haut moyen âge — période dont personne n'oserait affirmer aujourd'hui le caractère statique. Au X^e siècle déjà, le commerce des villes italiennes se développe malgré la domination mahométane d'une grande partie de la mer. Le siècle suivant se nourrit de conceptions politiques et juridiques annonçant la Renaissance.

[32] Il est curieux de relire aujourd'hui l'histoire glorieuse des contacts entre la chevalerie occidentale et l'individualisme aventureux des Byzantins. Toute cette histoire d'outre-mer, depuis les LUSIGNANS, à travers les héros des Croisades, jusqu'à Pierre D'AUBUSSON, constitue une série d'épisodes dramatiques, au sens grec de ce terme. Si l'on ajoute à cette lignée guerrière la malice géniale des Vénitiens et le mercantilisme constructif des Gênois, on obtient l'ensemble le plus pittoresque que l'Europe, cette partie du globe généralement sérieuse et systématique, ait pu produire. C'est souvent aux confins de l'Occident — et parfois au contact des allogènes, des Perses, des Arabes, des Turcs — que l'Europe s'est manifestée le plus purement, s'est montrée le plus individualiste, le plus capable d'imaginer et de créer.

[33] Cf. surtout *Mahomet et Charlemagne*, Alcan, Paris, et Nouvelle Société d'Editions, Bruxelles, 1937; *La Civilisation occidentale au Moyen Age du XI^e siècle au milieu du XV^e siècle* par Henri PIRENNE, Gustave COHEN et Henri FOCILLON, tome VIII de l'*Histoire du Moyen Age* publiée dans l'*Histoire générale* sous la direction de Gustave Glotz. La thèse contraire est d'ailleurs défendue dans cette même série (tome I de l'Histoire du Moyen Age: *Les Destinées de l'Empire en Occident de* 395 *à* 888 par Ferdinand LOT, Christian PFISTER et François-L. GANSHOF).

La féodalité ne s'est jamais réalisée purement en Europe [34]; à aucun moment de l'histoire médiévale le continent n'a connu une économie strictement domestique. Les formules rigoureuses de la féodalité étaient tempérées par les commerçants laïques et par les spéculateurs monacaux. La féodalité franque, dépourvue d'un code détaillé comparable à ceux du droit romain, avait souvent recours, pour formaliser les situations juridiques, à la stylisation du droit classique des contrats. Sans le savoir, les chevaliers et les prêtres abandonnaient le *jus barbarorum*, déjà depuis l'époque des invasions, pour un compromis, pour un droit coutumier germano-romain ou franco-gaulois.

Byzance avait conservé le *habitus* juridique des Alexandrins et des Romains. Les institutions du libre échange et de la propriété privée, le formalisme du droit classique en général, n'ont pas cessé de caractériser la législation de l'Empire d'Orient. Les innovations des Isauriens elles-mêmes (qui, parallèlement à leur aspect moderne, marquent pourtant à certains égards un retour vers une économie plus étroite) n'ont en rien altéré la structure juridique fondamentale de l'Empire.

* * *

Ce qui nous intéresse ici, ce sont surtout les éléments de l'homogénéité internationale que conserva ou que créa le moyen âge. Avant de nommer les principaux d'entre eux, essayons brièvement d'établir quelques distinctions entre les parties occidentales et les parties byzantines de l'Europe.

L'origine de cette différenciation qui se produisit dans l'ordre européen, la division de l'Occident en Europe occidentale et en Europe orientale, remonte à l'antiquité. En tout cas, c'est entre le règne de Dioclétien et de Constantin qu'elle a été, pour ainsi dire, officiellement reconnue et consacrée. Il est impossible d'expliquer ici la signification profonde de ce premier schisme. L'œcumène, une et indivisible du point de vue éthique, était en fait à cette époque tombée dans une ère d'anarchie totale. Il fallait des Etats moins vastes pour remédier à un désordre aussi complet. La tétrarchie et un peu plus tard la dyarchie ont préparé, tout en conservant la forme de

[34] Sauf peut-être dans le Nord, ou dans certaines provinces occidentales très isolées.

l'unité occidentale, cette division fraternelle de la chrétienté en deux Empires, qui caractérise le moyen âge. L'Empereur romain de la nation germanique et l'Empereur romain de l'Orient grec ont la même mission: ils sont simultanément les continuateurs de la tradition gréco-romaine, les chefs temporels de la chrétienté une et indivisible et les protecteurs de l'Eglise catholique et apostolique.

L'Europe orientale — c'est-à-dire l'Europe byzantine ou d'influence byzantine —, conquise par les Turcs, resta hors du système dynastique qui succéda à l'ordre médiéval. La Russie seule, depuis Pierre le Grand, vint s'intégrer dans l'ordre européen, tandis que les autres peuples occidentaux (slaves, latins ou grecs) ne sont rentrés dans la communauté occidentale qu'au cours du XIX^e^ siècle, au moment même où l'Europe commençait à se disloquer. Je crois que la principale raison des diverses crises balkaniques du XIX^e^ et du XX^e^ siècle s'explique par le manque de compréhension total que montrèrent, à l'égard des Puissances d'origine byzantine, les hommes d'Etat de l'Europe occidentale. Même ceux d'entre eux qui avaient, comme Bismarck, un esprit profondément européen, et qui croyaient s'y connaître dans les affaires de l'Europe orientale, n'ont pas compris de quoi il s'agissait. Dans les Balkans, vit encore à l'heure actuelle une tradition byzantine qui lie ces pays plus directement et plus immédiatement aux origines chrétiennes et alexandrines de notre civilisation. Ce caractère byzantin de l'Europe orientale, on peut le déplorer, on peut s'en réjouir, mais il est trop dangereux de l'ignorer. Nous reparlerons de ce problème dans les parties I C et II du présent chapitre.

Les Etats du moyen âge oriental sont beaucoup plus autoritaires, beaucoup plus rationnels et centralisés que ceux du moyen âge occidental. Byzance créa de longs siècles avant l'Europe occidentale une tradition littéraire scolastique et savante que des théoriciens influencés par les idées du XIX^e^ siècle ont ridiculement minimisée. L'Empire d'Orient — comme d'ailleurs l'Eglise orthodoxe actuelle — s'est farouchement attaché à un purisme, lui aussi de provenance alexandrine, qui se manifeste, par exemple, déjà dans l'Evangile de Luc, et qui procède d'une attitude particulière de l'esprit et d'une religiosité spécifiques. En général, le moyen âge — tant de l'Europe orientale que de l'Europe occidentale — existant tout entier en fonction d'un livre, d'un livre saint, est forcément puriste et stylisé.

Le grec ancien, le latin, le slavon de la liturgie en sont les expressions les plus caractéristiques. L'art byzantin tout entier — comme les petites œuvres des artisans de l'Europe occidentale qui précèdent la période splendide des cathédrales — est le résultat d'un attachement à des formes éternelles que la foi seule pouvait rajeunir.

Seulement Byzance constitue un monde infiniment plus lucide, plus conscient, plus volontairement pieux, plus délibérément attaché à une tradition que cette Europe féodale inondée par l'ombre de la croix et incapable de dominer les formes et les rites. L'Europe occidentale n'est arrivée à cet état de veille, dans lequel a vécu l'Empire byzantin jusqu'au XVI^e siècle, que depuis la IV^e Croisade.

L'Empire d'Orient avait toujours conservé — et en ceci il se rapproche de l'Allemagne du Nord — un certain paganisme (dont il a d'ailleurs abondamment gratifié l'Italie). Il était proche de l'antiquité, non seulement parce qu'il continuait la tradition hellénistique et romaine, et particulièrement celle des Ptolémées, non seulement parce qu'il avait conservé le même droit et la même morale que le monde ancien, mais surtout par ce souci qu'il avait des formes et par cette connaissance claire, et presque classique, qu'il avait de la nature humaine et de ses passions. Jusqu'au XIII^e siècle, on ne s'est pour ainsi dire pas exprimé en Europe occidentale, on était plongé dans une foi passive et spéculative, tandis que dès siècles auparavant, les mosaïques et les poésies byzantines étaient parvenues à leur perfection. Même les crimes — ce genre de malice calculée et consciente que l'Europe occidentale ne connut que depuis les Croisades, et surtout depuis le XIV^e siècle — montrent l'étonnante lucidité de ce régime qu'un XIX^e siècle aveugle, progressiste et dépourvu de toute imagination constructive avait accusé d'obscurantisme.

Le mysticisme byzantin — dont on parle si souvent sans en approfondir l'essence — correspondait à un état actif et expressif de l'être, et c'est pourquoi il aboutissait naturellement à la création artistique ou politique. Il est comparable à celui de saint François, de Campanella, ou de Duns Scot, et il remonte à des origines néoplatoniciennes, bien qu'il soit essentiellement chrétien. L'Eglise byzantine — aussi bien avant qu'après le schisme — a toujours fait appel à une religiosité première et a essayé d'éviter par tous les moyens la théodicée pseudo-rationaliste de la scolastique. Ce mysticisme

de l'Eglise orthodoxe (qui a d'ailleurs fréquemment dégénéré en superstition, comme dégénéra souvent, en Europe occidentale, la piété propagée par les ordres contemplatifs) constitue le mobile ultime de l'âme et de la culture byzantines.

* * *

L'homogénéïté de la chrétienté (de l'Europe orientale aussi bien que de l'Europe occidentale) repose principalement sur deux réalités spirituelles, sur *la foi en une chrétienté indivisible* et sur *la conscience d'une hiérarchie nécessaire à la vie et à l'Etat.*

* * *

La foi en une chrétienté indivisible, la certitude que les peuples chrétiens doivent appartenir — et appartiennent en fait, qu'ils le veuillent ou non — à une même famille, est enracinée dans la Sainte Ecriture. Il est vrai que la chrétienté historique du moyen âge coïncide à peu près avec l'œcumène, comme elle coïncide avec l'Europe dynastique.

Mais le christianisme constitue entre les peuples un lien plus fort et plus substantiel que les simples liens politiques et culturels qui rattachaient les diverses provinces de l'ancien Empire romain à une communauté juridique et éthique. Le christianisme permet enfin la naissance d'une légitimité que la décadence de la religion antique et sa décomposition en sectes innombrables avaient rendue impossible. Il institue une seule source de l'autorité et écarte d'avance certaines conceptions laïques de l'Etat et de son droit.

La chrétienté unique ne connaît qu'une seule vérité, n'obéit en principe qu'à une seule Parole authentiquement interprétée par une seule autorité spirituelle, l'Eglise. Elle se soumet à la morale de l'Evangile, et surtout à celle des Pères, mais ce qui importe, c'est que les diverses formes de morale positive sont obligées de converger vers un système reconnu comme sacré, ou de périr. Si l'époque alexandrine avait déjà posé la plus grande partie des préceptes éthiques que devait plus tard accepter l'Eglise, elle était incapable de donner à ces normes un caractère obligatoire et une efficacité véritable.

Les divers Etats temporels ont une mission spirituelle commune. Ils

constituent nécessairement une société ayant pour but l'accomplissement de cette tâche suprême. Tous les Etats possèdent un organe, le clergé, qui est à la fois national et international, qui constitue un état à certains points de vue supérieur, à d'autres inférieur aux Etats particuliers. Les autres organes, et surtout les Empereurs, ont également une mission évidente. Si l'Europe occidentale oubliait pendant des siècles celle de son Empereur, si l'idée même d'Empire disparaissait, le Pape, qui en se sécularisant tendait à remplacer le successeur des Césars, remplissait cette même fonction. Pendant longtemps il était en fait, et presqu'en droit, un Empereur, et il exerçait, sur le plan politique, le même office que le Basileus à Constantinople.

Nous examinerons de plus près, dans la deuxième partie de ce livre, la notion de chrétienté. Il suffit de rappeler ici *les idéologies des Croisades* — l'union des peuples chrétiens contre les infidèles — ou cette conception traditionnelle du *bellum justum*, pour que l'influence de la catholicité et de l'universalité sur les relations internationales devienne évidente. L'unité chrétienne efface la diversité des nations occidentales et les oppose aux allogènes. Au moyen âge, il n'y eut pas moins de nations en Europe qu'au XIX^e^ siècle. Le principe des nationalités ne naquit cependant qu'au XV^e^ siècle — nous verrons plus loin pourquoi —; il fut principalement soutenu et propagé, jusqu'au XVIII^e^ siècle, bien que le plus souvent inconsciemment, par des idéologies d'origine protestante.

Sans vouloir insister maintenant sur l'influence internationale du christianisme et de l'Eglise, il est nécessaire d'éclaircir les deux points suivants:

1. Si, du point de vue purement technique, l'existence d'une religion positive (effectivement acceptée par l'immense majorité des sujets) favorise la construction d'un ensemble d'Etats homogènes et légitimes, c'est surtout par le caractère cosmique et la dialectique graduelle de la foi. Il faut préciser. Toute grande religion est d'une part un système qui explique et qui contient le monde tout entier, et d'autre part une méthode qui donne à chacun, au plus faible esprit aussi bien qu'au plus puissant, au laboureur inculte aussi bien qu'à Dante, la possibilité de connaître, d'appréhender la vérité. Dante comprend le système chrétien sur un plan infiniment plus élevé que

le paysan, mais les deux croient au même Dieu et à la même vérité. Un système philosophique ou métaphysique, on le comprend ou bien on ne le comprend pas; il n'existe en fait qu'une seule manière d'être hégélien. Au contraire les vérités chrétiennes que connaît Dante sont absolument incompréhensibles, sur le plan intellectuel, pour la grande majorité des chrétiens. Et pourtant, Dante n'est pas nécessairement plus chrétien qu'eux. C'est pourquoi la religion est, du point de vue politique, essentiellement architecturale: elle donne à chacun une place qu'il peut tenir, au plus fort comme au plus faible. Le fait que les vérités éternelles peuvent être éternellement approfondies (c'est-à-dire le fait qu'il existe une hiérarchie de plans en nombre infini sur lesquels elles deviennent connaissables) institue une dialectique de la foi qui est simultanément unificatrice et individualisatrice.

2. L'essence du christianisme ne consiste pas dans un ensemble d'obligations envers le prochain, envers la société — comme le croient certains protestants —, mais dans la poursuite d'un idéal transcendant et métaphysique, dans l'union de la créature à Dieu, dans la contemplation pour ainsi dire active de la vérité éternelle, dans la sanctification. Les vertus morales servent seulement à garantir certaines conditions extérieures qui permettront la poursuite de ce but suprême. (En ceci l'exercice de la foi chrétienne, comme procédé de contemplation, ressemble à la dialectique de la connaissance et à la « vue » de l'Idée telles qu'elles apparaissent chez Platon. Le rapport de la métaphysique platonicienne et surtout néoplatonicienne avec le système de saint Clément, d'Origène ou de saint Augustin est évident.) L'origine du christianisme — comme de toute religion vivante — transcende la socialité. Ce qui n'empêche pas que les conséquences sociales, éventuellement internationales, d'une véritable religion soient infiniment plus importantes que les effets philanthropiques des pseudo-religions laïques. La puissance du christianisme au moyen âge résidait dans son essence sacrée, comme son impuissance actuelle résulte de sa sécularisation. La morale et la société chrétiennes existaient en fonction de la croyance en Dieu, et elles disparaîtront avec elle. Il est ridicule de nous cacher cette vérité élémentaire, soit pour sauver la morale « rationaliste », soit pour sauver la « science » impie, car toutes les deux sont

impures (la première n'étant pas rationnelle et la seconde n'étant pas une science). Ceux qui ne voient dans le christianisme qu'un procédé social et croient pouvoir fonder un Etat ou une société internationale sur une base aussi fragile, doivent penser à Critias, et ils comprendront.

* * *

La conscience d'une hiérarchie nécessaire à la vie et à l'Etat consolida la société miédévale, comme la conscience de la nécessité des formes avait jadis institué la Cité grecque. L'ordre du moyen âge diffère cependant essentiellement de l'ordre antique. Les Grecs s'étaient élevés à la conscience des formes pures et de leur nécessité pour l'existence. Les chrétiens ont reçu l'ordre et les formes plus immédiatement, plus simplement, plus naïvement. Ils croyaient à une symétrie universelle voulue par Dieu, tandis que les Grecs aspiraient à un ordre conçu et construit par la raison. Le système des valeurs médiévales venait d'en haut, le système des valeurs grecques du dedans. (D'où la fragilité extrême de l'édifice classique que les anciens ont dû vite abandonner pour les constructions plus mécaniques — moins parfaites mais mieux appropriées à l'homme moyen — de l'époque alexandrine). L'ordre grec n'était possible que s'il était recréé à chaque instant par tous les citoyens libres. L'ordre médiéval se fondait sur une adhésion moins consciente et plus organique. La hiérarchie grecque était purement aristocratique; la hiérarchie médiévale, principalement sacerdotale. La tradition hellénique appartenait plutôt à l'ordre du style; la tradition chrétienne, plutôt à l'ordre du rite. Toutes les deux avaient un fondement métaphysique, réclamaient de l'homme une certaine attitude existentielle en lui proposant un idéal de vie et un exercice spirituel.

La conscience de l'ordre, le respect de la hiérarchie, ne s'exprime, ni pour les anciens Grecs, ni pour les chrétiens, exclusivement sur un plan social. La société n'est que la manifestation la plus extérieure du principe d'autorité, et l'ordre politique est l'instrument le plus visible, mais non le plus important de l'harmonie universelle.

Pour les Grecs, la politique était un art sacré, parce que l'Etat devait surmonter sa propre essence (qui est la contrainte) pour arriver à sa fin (qui est la liberté). Cette générosité de l'Etat — qui ne voulait pas s'affirmer aux dépens de l'esprit, qui ne voulait pas primer la raison — lui donnait sa

force et le droit de demander les sacrifices suprêmes aux individus. L'Etat n'avait de valeur absolue qu'en tant que moyen. Il n'était pas respecté à cause de son essence, mais à cause de sa fin.

Pour les hommes du moyen âge, la politique était un art rituel, presqu'une cérémonie dont les parties essentielles restent inaltérables. L'Etat et l'autorité étaient respectés parce qu'ils constituaient des moyens voulus par Dieu, des organes indispensables à l'ordre universel.

Le christianisme, par la mission qu'il donnait à l'Etat médiéval, lui conférait une dignité spécifique. Les formes franques de la féodalité, en se développant dans un milieu chrétien, acquirent, à côté de leur aspect noble ou simplement guerrier, un aspect sacerdotal. C'est de cette conception chrétienne de l'Etat que date le respect caractéristique de l'autorité, dont aujourd'hui encore il y a des traces évidentes. L'autorité temporelle ne se confondait pas, comme chez plusieurs peuples orientaux, avec l'autorité spirituelle. Mais le système de l'ordre médiéval, qui situait toutes les instances ecclésiastiques ou civiles à une place précise, ajoutait à l'autorité de l'Etat le privilège absolu d'une hiérarchie cosmique.

Les Royaumes alexandrins et l'ancien Empire romain, malgré le caractère divin qu'ils attribuaient souvent au chef de l'Etat, étaient, en un certain sens, des régimes frivoles: personne ne croyait à leur nécessité transcendante, le respect des sujets était assez superficiel. En revanche, les liens de suzeraineté et les liens politiques en général étaient au moyen âge de nature sacrée et souvent mystique. Sans que la réalité temporelle de l'Etat ait été considérée comme divine, certains principes politiques, en tant que modes de perfection ou en tant que normes ordonatrices du genre humain, avaient une valeur transcendante. L'Etat avait une mission, et c'est par elle qu'il est devenu chose sérieuse [35].

Ce caractère grave, cette responsabilité des gouvernants devant Dieu, constitue un des principaux éléments de l'homogénéité européenne, et il est commun aux parties byzantines et aux parties occidentales de la chrétienté. On ne saurait exagérer son importance: c'est lui qui est le moteur essentiel de toutes ces magnificences qui renforcent et rendent plus objectif

[35] A l'époque classique grecque et à Rome avant la crise de la République, l'Etat avait aussi une signification transcendante que les Royaumes alexandrins et l'Empire ont sécularisée.

l'Etat. Le patriotisme avait presque complétement disparu à l'époque alexandrine et à l'époque impériale romaine [36]. Au moyen âge, il prend la forme de la fidélité au suzerain. C'est de ce sentiment d'obligation que renaîtra en Occident la conscience du devoir envers l'Etat et la patrie.

La catholicité de l'Eglise ne nuit pas à la force de l'Etat, mais elle sert, sur le plan international, à la limiter ou à la tourner contre les infidèles.

La hiérarchie se manifeste dans l'ordre politique et social par l'organisation cohérente de l'Etat en ordres fermés, en états. A Byzance, où la conception rationnelle de l'organisation politique nécessite une technique différente, la hiérarchie de l'Empire se maintient grâce à une idée spéciale que les sujets se font de l'autorité: toute personne qui a une charge politique remplit un office en un certain sens sacré. Nous examinerons un peu plus loin ce caractère de l'autorité, cette institution que l'on pourrait appeler « archontat » [37].

Toute la politique européenne depuis le moyen âge est incompréhensible sans ces deux catégories fondamentales de la hiérarchie: l'*état* et l'*archontat*. L'homogénéité internationale, la légitimité et la stabilité des organes politiques ont reposé pendant des siècles sur ces deux notions. Il faut d'ailleurs immédiatement signaler que l'état et l'archontat ne sont pas des concepts immuables, mais des formes, des réalités politiques vivantes. Elles ont évolué, elles ont subi une décadence. Leurs origines historiques sont diverses et toutes deux tiennent de l'antiquité aussi bien que des premiers siècles du moyen âge. Nous verrons que, malgré tout, elles conservent aujourd'hui encore quelque réalité, quelque efficacité. Les Etats actuels qui ont subi directement l'influence byzantine sont absolument inconcevables sans cette notion de l'archontat, sans cette croyance politique qui le plus souvent est inconsciente.

Dans les parties historiques de ce travail, nous aurons l'occasion de revenir souvent sur ces fondements essentiels de l'homogénéité internationale en Occident. Ici les remarques suivantes suffiront.

* * *

[36] L'Empereur qui avait le plus profondément conscience de sa mission et de ses responsabilités, MARC-AURÈLE, adopte sur ce point encore la doctrine stoïcienne.

[37] Cf. également la partie II du présent chapitre: Digression sur l'idée de l'Empire en Occident.

L'état — au sens médiéval — n'est ni une classe, ni une caste. Il désigne un mode de vie, la fonction d'un ordre fermé d'individus dans l'ensemble de la hiérarchie. Ce qui constitue l'état, c'est d'abord un devoir spécifique imposé à ses membres. On appartient à un certain état formellement le plus souvent par sa naissance, essentiellement par l'observation d'une règle d'autant plus stricte et déterminée que l'état est plus élevé ou plus important. Du point de vue de la technique sociale, ce système introduit une grande stabilité, tout en permettant à chaque être de réaliser, même s il se trouve au plus bas degré de la hiérarchie, le but spirituel suprême. L'égalité fondamentale des âmes n'aboutit pas à une idéologie politique libérale ou démocratique. Bien au contraire; car, ce qui importe en dernier lieu, ce n'est pas d'atteindre Dieu à partir d'un degré social plus ou moins élevé, mais seulement de l'atteindre [38].

Les hommes du moyen âge confondent en général ce qui doit être avec ce qui est. Cette confusion est caractéristique pour toute société fondée sur une religion très efficace, officiellement reconnue et pratiquement identique à l'Etat. Ainsi on appelait au moyen âge roi ou prince celui qui gouverne le peuple en vue de son bien [39]. Tout le monde savait que si telle était la mission des souverains — c'est-à-dire si telle était la fonction de leur état — les princes concrets ne se conformaient pas toujours à cette exigence. Ce dernier fait n'enlevait pourtant rien, nous l'avons vu, à la respectabilité de l'état princier et, qui plus est, ne diminuait pas la croyance

[38] Il va de soi que ce système a aussi un aspect idéologique, mais qui n'épuise pas la réalité. Cf. l'introduction et la partie II A du chapitre VII, p. 283 et ss.

[39] Etienne GILSON a exposé la conception médiévale de la royauté, que résume d'une manière constructive saint Thomas d'Aquin, dans *Saint Thomas d'Aquin*, chez Lecoffre, Paris, 1930, p. 358 et ss. La théorie thomiste est entièrement tirée d'ARISTOTE. (Ce qui n'empêche naturellement pas GILSON d'exposer la fameuse distinction entre les trois types de gouvernements « normaux » et les trois types de gouvernements « corrompus » (p. 354-355), sans même citer le Philosophe. Cf. la note 20 du chap. VII, p. 282.) L'emploi que l'on a fait au moyen âge, et que fait même saint Thomas, de l'enseignement aristotélicien est caractéristique: la catégorie du « devoir être », du « Sollen », et celle de l'« être », du « Sein », ne sont pas distinctes; ou bien les savants médiévaux se permettent des transitions impures, au moins en apparence, et logiquement fausses. Le véritable sens de ces erreurs formelles réside en ce que, pour le croyant, le monde de l'être s'identifie effectivement, dans certains cas, avec celui du devoir être, étant donné que Dieu veut le bien et peut le réaliser.

du peuple en la mission et en la nature sacrées des souverains, fussent-ils mauvais.

Les états — et surtout deux d'entre eux, celui des prêtres et celui des nobles — étaient considérés comme des instruments qui, dans le monde temporel, garantissent, peut-être contre la volonté de leurs membres, la marche des hommes vers leur fin suprême.

Les membres des états privilégiés devaient laisser subsister chez le peuple une foi dans la hiérarchie universelle et dans l'harmonie sociale. Pour cela, ils étaient obligés de garder certaines formes, d'agir d'une certaine manière, de parler et de se justifier dans un style particulier. Cette obligation fondamentale, que ressentaient même les mauvais princes et les mauvais prélats, assurait l'ordre et modérait les passions égoïstes des dirigeants. La grande majorité des hommes politiques et du clergé étaient d'ailleurs sincèrement imbus de ce formalisme hiératique, de sorte que leurs actions, si elles n'étaient pas toujours illustres, demeuraient généralement dans les cadres habituels de la convenance.

Les états plus modestes — celui des artisans par exemple [40] — n'en possédaient pas moins leur règle. L'institution de l'apprentissage, la patiente et laborieuse instruction par l'exemple immédiat du maître, contrairement au mécanisme superficiel des écoles modernes, insufflait au jeune artisan les vertus intellectuelles et morales nécessaires à l'exercice de son office [41].

Comme le fils de l'artisan, le fils du prince, dès sa première jeunesse, s'exerçait aux œuvres et s'habituait au style du gouvernement. Aux privilèges sociaux que lui conférait sa naissance, correspondait une tradition modératrice souveraine, et l'obligation de vivre, pour être prince, dans un certain ordre, dans un certain climat éthique et cérémonial.

L'ordre médiéval était possible, parce que les hommes étaient possédés par la mort et par l'attente de la vie future. Même ce que Huizinga appelle « l'âpre saveur de la vie » [42], cette consommation pathétique des biens

[40] Il va de soi que les états pour ainsi dire généraux — nobles, prêtres, artisans, etc. — étaient subdivisés en plusieurs états plus spéciaux et également ordonnés, symétriquement disposés dans l'ensemble social.

[41] Jacques MARITAIN, dans *Art et Scolastique*, 3 éd. chez Rouart, Paris, 1935, p. 69 et ss., insiste avec raison sur l'importance de cette méthode organique d'enseignement.

[42] *Le Déclin du Moyen Age*, trad. franç. de J. Bastin, chez Payot, Paris, 1932, p. 9 et ss.

terrestres (des biens spirituels comme des biens matériels) possède au moyen âge, malgré son intensité et l'hédonisme fondamental dont elle procède, un goût funèbre. Tous les êtres médiévaux attendent la mort, l'espèrent ou la craignent. La justice, l'établissement définitif de la hiérarchie universelle n'est pas de ce monde. Les états actuels, les conditions humaines et terrestres de l'être sont abolis par la mort. L'ordre absolu sera construit par le Jugement dernier dans un univers différent qui institue aussi une hiérarchie des êtres et un système des états. Les états de la vie éternelle ne sont pas ceux des princes, des artisans, des serfs, mais ceux des anges, des saints, des damnés...

L'égalité des âmes est une égalité devant la mort [43]. Le rituel de l'enterrement de l'Empereur (aussi bien le rituel grec que le rituel germanique) illustre combien l'état temporel et la condition humaine sont provisoires. Tandis que l'ancien Empereur romain, l'Empereur païen, vivait extérieurement comme un dieu (et par là même perdait le respect), les nouveaux Empereurs romains, les Empereurs chrétiens, mourraient comme de pauvres pécheurs, ou comme de simples soldats.

On a souvent remarqué que l'originalité des Grecs de l'époque classique et leur individualisme ne se manifestaient pas par l'invention constante de sujets nouveaux, ou par la recherche fiévreuse d'une technique nouvelle. Le génie des classiques est original par sa profondeur et par sa constance, par la reprise éternelle des vérités éternelles. En ceci le moyen âge — de l'Europe byzantine et de l'Europe occidentale — ressemble à l'antiquité classique beaucoup plus que l'époque alexandrine ou que le XIX^e siècle. L'état est le milieu où l'apprenti — qu'il soit apprenti cordonnier ou apprenti prince — recevra, outre les règles de sa vie et de son art, l'énoncé des problèmes qui le préoccuperont perpétuellement et les instruments rituels pour les résoudre. L'homme qui est le plus individuel et le plus productif n'est pas celui qui existe ou qui crée en dehors de la loi. L'originalité de l'œuvre politique ou artistique grandit avec la compréhension des règles immanentes à l'art du gouvernement ou de la poésie, et avec la capacité imaginative par laquelle ces règles, qui en elles-mêmes ne signifient rien, deviendront

[43] Il est significatif qu'à aucun moment de leur existence, temporelle ou éternelle, les êtres ne sont égaux ou n'ont de valeur égale. Ils sont ordonnés selon deux principes différents qui sont propres aux deux mondes réels.

actives et vivantes dans un monde nouveau, dans l'Etat ou dans le poème. En un certain sens, la nature ne connaît que des individus: chaque animal, chaque pierre, chaque atome est unique. De ce point de vue, l'écrivain le moins original est aussi original que Gœthe ou que le chat X. L'écrivain diffère du chat dans la mesure où il se connaît lui-même, où il connaît son œuvre, où il crée intentionellement — c'est-à-dire dans un certain but et d'après une loi qui le libère de la coercition naturelle et de son essence animale.

* * *

Le personnage que nous appelons du nom mythique d'*archonte* est, le plus souvent, du point de vue juridique, un fonctionnaire, un haut dignitaire de l'Etat, mais il n'est pas considéré par le peuple comme un simple employé. Les sujets de l'Empire byzantin voient s'incarner en lui l'idée même de l'Etat et de ses buts.

L'archonte ne gouverne ni selon la volonté du peuple, ni selon des prescriptions abstraites qu'il appliquerait machinalement. Il participe par le moindre de ses actes politiques à un principe transcendant dont procède toute autorité: l'idée d'Empire, la nécessité métaphysique de la mission chrétienne et politique de Byzance [44].

Nous avons souvent dit que l'Empire romain d'Orient était beaucoup plus centralisé et rationalisé que les Etats médiévaux de l'Europe occidentale. Mais l'administration byzantine n'était pas mécanique et abstraite. Les fonctionnaires impériaux n'étaient pas de simples mercenaires bureaucratiques se trouvant par hasard à la solde de l'Etat, comme ils auraient pu se trouver à la solde d'une entreprise commerciale. L'Empire grec du moyen âge est un ensemble politique profondément et substantiellement hiérarchisé. Les dignitaires de l'Etat sentent vivre en eux une tradition qui les dépasse, ils possèdent dans l'exercice de leurs fonctions, une qualité sacrée et hégémonique, ils sont la source visible du devoir envers l'Etat, et en même temps — comme une Pythie — les instruments d'une volonté supérieure. Le rationalisme byzantin n'est pas, comme celui de certains Alexandrins ou des intellectuels du XVIII^e siècle et du XIX^e siècle, destructeur des

[44] Cf. la partie II du présent chapitre: Digression sur l'idée d'Empire en Occident.

formes. L'Empire n'est pas une simple machine, une simple procédure réalisatrice de la volonté populaire, de n'importe quelle volonté populaire. Byzance a reçu une mission religieuse, politique, intellectuelle et morale très précise. Si, pour la remplir, son gouvernement montre un grand réalisme, si la politique byzantine n'est pas figée dans un système d'états aussi fermés que ceux de l'Europe occidentale, l'Empire grec n'en respecte pas moins ses propres buts, l'essence métaphysique et inaltérable de sa mission.

Le moyen âge de l'Europe occidentale aussi bien que le moyen âge byzantin sont caractérisés, sur le plan politique, par ce que l'on pourrait nommer *l'Etat incarné*. L'idée chrétienne du pouvoir se réalise concrètement dans les détenteurs temporels de l'autorité. L'état et l'archontat, les liens de suzeraineté et la fidélité envers le Basileus, ne sont que les conséquences de cette incarnation.

Nous verrons ailleurs, par l'examen de ses formes plus récentes et moins pures, ce que fut l'archontat byzantin, cette qualité hégémonique et mystique du dignitaire impérial. Signalons ici que l'archontat, en tant qu'il est une réalité incarnée, reste toujours personnel. La personne de l'archonte participe tout entière à l'idée de l'Etat. Le fonctionnaire bureaucrate est un être abstrait, numérique pour ainsi dire, et apolitique; l'archonte, en revanche, un être concret, hiérarchisé et politique.

* * *

La stabilité internationale était garantie au moyen âge par l'ordre social fermé des états ou par l'hégémonie éducative des archontes. La tradition chrétienne, qui était précise, évidente et œcuménique, permettait la naissance d'une légitimité efficace et d'un système fédératif homogène. Le goût de l'ordre et le sens religieux de sa nécessité ont créé le corps politique de la chrétienté médiévale.

* * *

c) *L'homogénéité de l'Europe.*

De tous les systèmes occidentaux, de tous les systèmes européens, nous sommes habitués à désigner par le terme *Europe* (qui est pris dans son sens strict) l'Europe dynastique issue de la Renaissance. La famille des Cités

grecques qui réalisa plus purement l'esprit occidental était géographiquement limitée; le monde alexandrin et romain, l'œcumène, dépassait de beaucoup le continent; et l'ordre médiéval, la chrétienté, s'était, comme nous l'avons vu, éloigné de l'esprit objectif des temps classiques. L'humanisme de la Renaissance se répand sur toute l'Europe — principalement sur l'Europe occidentale — et ramène l'homme et l'Etat à un rationalisme éclairé mais respectueux de la tradition et des formes, à une conscience objective mais capable de se limiter.

Le mouvement spirituel et politique que nous désignons par le mot *Renaissance* a des origines évidentes dans le haut moyen âge. Le rationalisme qui caractérise les villes italiennes du XVe siècle est inconcevable sans la scolastique; le progrès scientifique, sans le mouvement franciscain et l'étude approfondie du *quadrivium* qui caractérise la fin du XIIIe siècle; le renouvellement politique en Italie, en Bourgogne, en France, sans Byzance et sans les Hohenstaufen.

Sur le plan politique et social, deux événements décisifs permettent cependant de séparer d'une manière qui n'est pas trop arbitraire, les temps modernes du moyen âge. Le premier, c'est *la conquête turque*, la disparition de Byzance et l'esclavage de la plupart des pays ayant subi l'influence de l'Empire grec. Le deuxième, c'est *l'extension du monde*, non seulement par la découverte de l'Amérique, mais par les progrès de la navigation et en général par les débuts du mouvement colonial. D'une part l'Europe se rétrécit, puisque ses parties byzantines sont soumises au joug des allogènes, et d'autre part elle rayonne de nouveau comme dans l'antiquité sur des nations lointaines. La question d'Orient est virtuellement posée; celle du partage de la terre et tous les problèmes qui en résultent le sont également.

Le schisme spirituel entre les deux parties de l'Occident, approfondi par les conquêtes turques du XVe et du XVIe siècle, est l'origine d'une série de malentendus terribles dont résultèrent les diverses crises balkaniques. Sous le joug mahométan une grande partie de l'Europe resta pendant des siècles presque entièrement improductive, mais elle conserva, principalement grâce à l'Eglise orthodoxe, certaines vertus, certaines capacités et une tradition chrétienne que l'Europe occidentale avait en partie oubliées.

L'expansion coloniale a fait de l'Europe le centre politique de l'humanité, mais elle a déjà, dès les premiers siècles, cultivé le germe de l'émancipation

des peuples non-occidentaux (surtout en christanisant des barbares) et créé un type occidental nouveau qui, à certains égards, tend à déseuropéaniser la civilisation et à déplacer son centre.

La Renaissance est encore caractérisée par l'invention, pourrait-on dire, de *la masse* et par les débuts de *la technique moderne.*

Le peuple n'avait, depuis l'ancien Empire romain, joué qu'un rôle secondaire. L'autorité légitime l'avait immobilisé dans les cadres d'un ordre social quasi absolu. Depuis la Renaissance, les choses changent, mais c'est surtout par la Réforme que se manifeste la volonté de la masse et sa puissance.

La technique n'a fait pendant tout le moyen âge aucun progrès. Elle a même marqué une régression, du moins en Europe occidentale. Si, depuis le XIe siècle, l'organisation économique se modifie profondément, ce n'est qu'à partir du XIVe et du XVe siècle que nous pouvons parler d'une véritable technique. Un Giordano Bruno ou un Léonard de Vinci sont des types humains nouveaux. Du point de vue politique, trois effets de la technique nous intéressent particulièrement: premièrement, l'augmentation de l'efficacité sociale des idées et des idéologies par l'imprimerie; deuxièmement, la guerre mécanique; et troisièmement, la naissance du capitalisme rationalisé et anonyme. Si le premier de ces effets s'est déjà sérieusement fait sentir pendant les luttes religieuses du XVIe siècle, le deuxième n'a radicalement modifié les principes de la guerre que depuis Louis XIV, tandis que le troisième n'apparaît au grand jour que vers la fin du XVIIIe siècle. Il faut cependant remarquer que, dès le XVIe siècle, la technique avait apporté, même sur les trois plans que nous venons d'indiquer, des innovations dont l'importance sociale ne peut être exagérée.

* * *

Par la Renaissance, la raison, le *logos* des Grecs, redevient le principe de la nature et de la société. Ce Verbe tout-puissant ne s'identifie pas avec l'homme, plus exactement avec les capacités effectives d'un homme donné. L'humanisme et l'individualisme des Grecs ne signifient pas que l'homme est le principe de toutes choses, mais qu'il en est la mesure. Et ceci pas tout à fait dans le sens habituel qu'on donne à la parole du sophiste.

L'homme est la mesure de toutes choses — c'est vrai, et c'est là une des origines de sa faiblesse — mais il est avant tout la mesure de lui-même: il reconnaît la nécessité, mais aussi la modestie de la raison. D'autre part, ce n'est pas la science, l'attitude théorique qui est la mesure du monde, mais l'homme tout entier, un être pour qui une foule d'autres attitudes existentielles restent possibles.

Il faut donc se connaître d'abord. Le moyen âge ignora jusqu'au XIIIe siècle la connaissance pure, celle qui, en se repliant sur elle-même, se constitue volontairement en un ordre limité par ses catégories, et modéré par un doute absolu et ontologique.

Il faut agir ensuite. En un certain sens, le moyen âge ignora jusqu'au XIIIe siècle l'action consciente, préméditée, individuelle. L'action purement humaine, celle qui n'est conditionnée que par les lois de notre existence passagère et terrestre, était remplacée par une action qui participait —étant juste ou injuste, étant une bonne action ou un péché — à l'ordre universel transcendant.

La Renaissance place l'homme devant son essence. Elle l'isole. Elle lui pose, pour la première fois depuis l'antiquité, des questions auxquelles il ne peut répondre que par les artifices de sa propre métaphysique.

La Renaissance n'est pas, comme l'est la Réforme, une révolution. Aucune rupture sur le plan des idées politiques et morales, des idées religieuses même — pour autant que celles-ci se traduisent sur le plan social — ne s'est fait sentir.

Comme l'époque classique grecque, comme toutes les grandes époques de l'individualisme et de l'humanisme, la Renaissance n'a pas pu durer. Il faut une force et une lucidité extraordinaires pour ne pas se laisser emporter, tout en subissant l'épreuve de la connaissance et du doute, par ce courant destructeur des formes qui ramène l'individu, après les excès d'un pseudo-humanisme illimité et impur, à la barbarie et à la masse. En voulant se passer des contraintes spirituelles qui garantissent l'autonomie, on abolit les limites et les rites, la mesure et la forme qui constituent l'individu et sa liberté.

Si la Renaissance contient le germe de toutes les découvertes que l'esprit objectif devait accomplir aux siècles suivants, elle est également à l'origine de son asservissement. L'équilibre spirituel et la mesure antique

seront vite remplacés par l'égalité des hommes et par l'incrédulité grossière des masses. Le scepticisme profond de l'être qui s'épuise en s'interrogeant cède la place à la nullité de l'intellectuel moyen qui croit ne croire à rien et qui croit à la propagande.

La Renaissance fut enfin une période d'éducation par excellence. La παιδεία devient de nouveau le but de l'Etat. Jusqu'à cette époque, aucun problème ne se posait à l'éducateur. Il fallait avant tout apprendre le système chrétien et son métier. C'est déjà beaucoup, mais ce n'est pas sur ce terrain que se pose le problème humaniste de l'éducation. La culture intellectuelle de l'Européen, l'attachement aux classiques grecs et latins, la volonté de faire de l'élève un homme imbu d'un certain idéal artistique et moral ont formé une classe internationale homogène dont l'importance, même politique, est évidente.

La Renaissance est une période essentiellement active, comme le sont toutes les grandes périodes. Il s'agit de *faire* des œuvres et des hommes. Il faut construire, en partant de ce principe ambigu et métaphysique qu'est la raison, l'individu et son habitation spirituelle, cette demeure hantée de fictions, de formes et de doutes. Que l'on songe combien il faut avoir de mesure pour croire à la réalité de tous ces fantômes peuplant notre existence, la menaçant, la limitant, la définissant.

La raison des hommes de la Renaissance, comme le *logos* des Grecs, constitue un moteur ontologique, une puissance créatrice de lois et de formes, d'Etats et d'œuvres artistiques, de systèmes philosophiques et de systèmes moraux. Elle impose une retenue et une mesure à l'homme qui sans elle s'exalte en barbare ou en dieu. La vraie raison est pieuse et tentée de douter d'elle-même plutôt que des formes.

* * *

Nous avons vu que le moyen âge nous a légué une conception hiératique de l'Etat, la conviction que l'autorité est absolument respectable, étant l'instrument d'une puissance transcendante.

La Renaissance superposa à cette harmonie politique et morale sublime de l'Etat médiéval un thème mouvementé, ironique et presque impie. A l'Etat comme organe de la volonté divine et à l'autorité comme principe

incarné, semble s'opposer, au XIVe et au XVe siècle, l'Etat comme pur artifice et l'autorité comme savante tyrannie. Mais nous avons déjà vu, en examinant l'équilibre européen, comment ces conceptions, en apparence contradictoires, se concilient parfaitement.

Pour être solide, un édifice politique a besoin d'un appareil plus coercitif et plus mécanique, plus délibérément choisi et construit que ne l'était le système politique médiéval. Au XVe siècle, le caractère sacré de l'Eglise est savamment protégé par les intérêts d'une classe dominante; la structure hiératique de la société, par l'examen pur et conscient de l'opportunité politique. Le système traditionnel est consolidé par une technique froide, et la morale maintenue par une conscience claire des intérêts permanents. Comme il est impossible d'assurer la vertu par le caractère angélique des dirigeants, on essaye de la sauvegarder par la conscience réciproque de leur essence diabolique. Si les anges sont collectivement et automatiquement vertueux, les diables, pourvu qu'on sache les organiser, le sont aussi à leur manière, ne fut-ce que par jalousie. L'ancien régime a imité la vertu des anges, mais l'a garantie par des diables. Ce qui importe, du point de vue social, ce n'est pas la classe dirigeante en elle-même, mais son organisation qui doit objectivement tendre à ce symbole que nous appelons vertu. Une société n'est pas vertueuse parce que ses dirigeants sont vertueux, mais parce qu'elle est organisée d'une manière conséquente.

La Renaissance a surmonté cette confusion entre le « devoir » et l' « être » qui caractérise même le haut moyen âge. L'Etat n'est pas bon parce qu'il doit l'être; mais il doit être raisonnable pour pouvoir être un Etat. Cette raison d'Etat — la modération et la conscience —, cette nécessité profondément politique, mais qui devient effectivement par la pratique une vertu, constitue la condition amorale de la moralité.

L'Etat de la Renaissance sait distinguer entre la fin et les moyens. L'idéal chrétien, enrichi par la scolastique du XIIIe siècle et par cette première explosion d'individualisme annonciatrice des temps nouveaux, reste le même. On le poursuit seulement plus consciemment, en tenant compte de la faiblesse des sujets comme de celle des dirigeants. L'appareil compliqué de l'Etat dynastique, tel qu'il fut conçu par les petites Cités italiennes, est rationaliste, non point par orgueil, mais par modestie.

* * *

La Réforme a brisé la mesure qu'avait proposée la Renaissance. Elle a fait du jugement humain une autorité, en un certain sens, infaillible.

Il faut tout de suite nous entendre sur le sens de ces affirmations. Il est d'abord clair qu'il faut distinguer entre l'enseignement des Réformateurs et ses conséquences directes ou indirectes. S'il y a eu un protestantisme libéral et franchement démocratique, il ne faut pas oublier qu'en revanche les principaux Réformateurs, par exemple Calvin et Luther, étaient sur le plan politique, indiscutablement ce que, d'un terme d'ailleurs assez ambigu, on appelle des conservateurs [45]. Ce qui est intéressant lorsqu'on examine l'évolution des idées sociales, ce n'est pas l'opinion personnelle de tel homme politique, de tel prédicateur ou de tel théoricien. Ce que fut Calvin dans son for intérieur, ce que fut la « solitude de Calvin » [46], n'intéresse pas l'historien des idées morales. Comme les artistes, les hommes politiques ne peuvent pas être jugés d'après leurs intentions ou d'après leurs projets, mais d'après leurs œuvres. Que Calvin et Luther n'aient pas voulu la démocratie et l'incrédulité modernes, qu'ils n'aient nullement été partisans d'une société libérale, cela est évident. Mais ce qu'il faut examiner ce sont les conséquences sociales directes — celles que consciemment Calvin et Luther provoquèrent par leur action concrète — et les conséquences indirectes — celles qui résultèrent de leurs œuvres, sans leur consentement, ou à leur insu, ou même après leur mort. Un homme politique — je prends ce terme dans son sens le plus large, un réformateur de la société — est entièrement responsable de toutes les conséquences de son œuvre, parce qu'il aurait dû les prévoir. Il va de soi qu'aucun politicien n'atteint cet idéal, mais on ne devient un véritable homme d'action, un éducateur constructif que dans la mesure où l'on y tend.

Luther, Calvin et les autres Réformateurs ont rompu avec l'Eglise. Ce faisant, ils ont, pour la première fois depuis l'ancien Empire romain, mis en doute et soumis à la critique et à l'indignation populaires une pierre

[45] Marc-Edouard CHENEVIÈRE, dans *La pensée politique de Calvin*, éd. Labor, Genève, « Je sers », Paris, p. 9 et ss., insiste avec raison sur cette différence, mais il se trompe lorsqu'il prétend qu'il faudrait chercher les origines de la démocratie moderne dans la scolastique (p. 39 et ss.) et non dans l'œuvre originelle des Réformateurs (p. 10, 35-45).

[46] Cf. CHENEVIÈRE, *op. cit.*, p. 14.

fondamentale de cet édifice religieux, politique et moral qu'était la chrétienté. Ils ont inauguré non seulement un principe nouveau, mais en outre — et ceci certainement sans le vouloir — une procédure nouvelle qui faisait de l'individu, et en dernier lieu de la masse, le juge suprême de la vérité et de la vertu. Il est évident que les grands Réformateurs, qui étaient tous de vrais croyants, n'ont certainement pas voulu que la Parole de Dieu (ou ce qu'ils considéraient comme tel) dépendit de l'approbation du peuple. Du temps des Réformateurs, les fidèles ne jugent pas la Bible, mais ils jugent une autre partie essentielle de l'édifice que leur avait légué le moyen âge. Calvin et Luther ont voulu qu'après avoir condamné l'Eglise catholique, le peuple cessât de juger et prît la Sainte Ecriture et son interprétation par les Réformateurs comme guides. L'histoire prouve combien ils se sont trompés.

On peut évidemment objecter que, du point de vue religieux, ce risque devait être couru, l'Eglise catholique ayant entièrement dégénéré et s'étant déchristianisée par l'humanisme, surtout l'humanisme grec, qu'elle avait mêlé à la pure parole de Dieu [47]. Bien qu'il n'y ait rien à répondre à une telle objection, elle n'affecte pas les considérations qui précèdent.

Il est d'autre part possible que si l'Eglise n'avait pas subi le choc de la Réforme, elle se serait lentement changée en une institution purement humaniste. On pourrait même dire que l'incrédulité commença au sein même de l'Eglise catholique. Mais ce sont pourtant les protestants qui portent la responsabilité d'avoir proposé de pareils problèmes au peuple et d'avoir soumis à sa critique, par leur propagande, une institution à laquelle personne, jusqu'à la Réforme, ne s'était ouvertement opposé. Ils ont pour la première fois soulevé les masses, ils ont créé les masses modernes — et c'est là un fait capital et indiscutable.

Il est d'ailleurs probable qu'il existe entre cette première constitution des masses en Occident et certains facteurs économiques un lien étroit. Les études célèbres de Max Weber sur la morale du premier protestantisme

[47] Cette tendance anti-humaniste et anti-grecque se manifeste souvent chez les protestants. L'effort pour « purifier » le christianisme de l'appareil néoplatonicien, aristotéticien ou stoïcien, à travers lequel la tradition de l'Eglise orthodoxe et de l'Eglise romaine conçoit les vérités éternelles, a été récemment repris par Karl BARTH et ses disciples.

le prouvent [48], mais nous ne connaissons pas exactement la nature de ce rapport, et nous ne pouvons en tout cas pas affirmer que le protestantisme ait été l'effet idéologique d'une nouvelle orientation de l'économie.

La sécularisation du christianisme a eu des conséquences, même politiques, incalculables. L'idée de la démocratie est en ce sens d'origine protestante et les grands Réformateurs, même Luther et Calvin, sont les précurseurs directs de la démocratie moderne et de toutes les idéologies apparentées. Cela ne veut pas dire, je le répète, que Calvin ou Luther aient cru à la souveraineté du peuple comme les démocrates du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle. Aucun chrétien, aucun croyant ne peut accepter cette doctrine encyclopédique. Si je crois à certaines valeurs, à n'importe quelles valeurs, je ne peux pas être partisan de la souveraineté absolue de qui que ce soit. L'autorité n'est légitime, pour le croyant, que si elle réalise les buts concrets posés par le dogme.

Les prêtres et les souverains légitimes incarnaient la hiérarchie universelle et la rendaient visible. Les respecter, c'était s'incliner devant une volonté métaphysique supérieure, reconnaître la faillibilité et la faiblesse du jugement individuel. L'Eglise et l'Etat préexistaient à l'individu qui ne devenait une personne qu'en adhérant à un ordre préétabli.

Le caractère hiératique de la société médiévale avait cultivé l'humilité devant les idées et les valeurs. La représentation plastique et concrète des principes transcendants par la réalité incarnée de l'Eglise et de l'Etat remplissait de sa présence impérieuse et quotidienne l'existence des individus, et conférait une essence métaphysique à leur liberté. La pensée, la critique, la vie consciente devenaient difficiles, mais d'autant plus précieuses. Le christianisme, en se laïcisant, en devenant une simple morale, ou en se repliant dans un mysticisme obscur et informe, abandonna les substances concrètes et esthétiques par lesquelles il signalait aux mortels le chemin pur de l'idée. L'amour de l'absolu à travers le concret — la dialectique platonicienne qu'avait adoptée le christianisme — aboutissait à un respect profond de la réalité et à une conception tranquille et mesurée des capacités humaines.

[48] Cf. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus ; Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3^me^ éd., vol. I, chez J. C. B. Mohr, Tübingen 1934.

En faisant de chaque homme le critère absolu de l'ordre, en abolissant la tradition et la hiérarchie temporelle, le protestantisme a libéré les masses, soumis les individus. Il a remplacé la valeur absolue et autonome de la raison, par la valeur changeante et formelle de l'opinion moyenne, il a réduit l'éthique à une procédure.

Sans doute les Réformateurs avaient aspiré vers un ordre légitime et seraient les premiers à condamner l'omnipotence du peuple; mais en dégradant l'ordre de l'Eglise, ils ont préparé — certainement sans le vouloir — la chute de toute autorité permanente et substantielle, l'avènement d'un Etat sans buts précis, d'un régime capricieux et passager comme l'humeur de la multitude.

Ils ont cru à un idéal immodéré et iconoclaste. Ils ont voulu une chrétienté absolue et abstraite, et ils ont détruit le chemin difficile et concret de l'idée par leurs abstractions. Ils ont dénudé le culte de ses formes, décomposé la réalité des mythes et préparé le règne du fait sur la loi.

Leur pureté admirable n'a pourtant pas tenu compte de la nature plastique de l'être humain et de la nécessité inhérante à toute véritable idée de se manifester concrètement à travers un corps. Ils ont voulu une pureté politiquement impossible et par conséquent humainement impure.

La Réforme fut une des aventures les plus tragiques et les plus profondes de l'esprit occidental qui s'est trouvé aux prises avec sa propre liberté. L'homme est un être actif et politique, en d'autres termes un animal qui devient un esprit grâce à des images et des fictions mythiques, c'est-à-dire réelles dans la mesure où elles participent à une essence supérieure et absolue, mais — et c'est essentiel — ne se manifestant qu'à travers des choses corporelles et relatives.

Ce corps matériel de l'Eglise, de l'Etat, de l'œuvre d'art, est indispensable à l'idée, plus exactement à la connaissance humaine de l'idée. La mesure classique est la juste conscience de cette nécessité. La hiérarchie dans l'Eglise, dans l'Etat, dans l'œuvre d'art, n'est que la mesure humaine de Dieu, de l'éthique, de la beauté.

Les Réformateurs ont cru pouvoir se passer de la médiation du corps, et leurs disciples, qui n'avaient naturellement ni la foi, ni le génie, ni la force d'un Calvin ou d'un Luther, ont brisé la mesure de toutes choses: la raison qui se forme et qui se connaît.

En voulant combattre les idoles corporelles, le protestantisme a érigé en Dieu les monstres spirituels de l'abstraction.

* * *

Le protestantisme a d'autre part imposé une morale sévère à l'Europe qui s'était complue aux jeux païens de la Renaissance. L'individu devait accomplir œuvre utile, participer efficacement à l'organisation nouvelle, se sacrifier pour le progrès et la pureté chrétienne.

Cette période glorieuse des premières années de la Réforme a donné à l'Occident — et même à l'Eglise catholique qui ne se régénéra que par réaction — une éthique sociale sérieuse et digne, une simplicité quasi apostolique dans la vie quotidienne et la conscience d'une mission à accomplir ou d'une terre à explorer.

Le premier capitalisme fut aventureux, responsable, onomastique et austère, contrairement au grand capitalisme qui est confortable, irresponsable, anonyme et jouisseur. La classe bourgeoise qui commence à dominer l'Etat européen ou qui fonde les nouveaux systèmes au delà des mers a conservé pendant des siècles — et conserve encore en partie — certaines vertus fondamentales qui sont, indirectement du moins, d'origine protestante [49].

Chacun comprend facilement quel apport immense à l'homogénéité européenne constitue la renaissance éthique qui est certainement due aux Réformateurs. Ce n'est pas à nous de juger si par cette morale sobre et sèche l'Occident pourra reconquérir son unité perdue, s'il pourra survivre à la destruction des symboles et de la hiérarchie incarnée.

« Le » progrès, cette idéologie bourgeoise et démocratique, avait à son origine un sens religieux caché, mais il était, par son caractère laïque, prédestiné à se formaliser et à perdre sa substance. Aussi longtemps que le peuple n'avait pas acquis « ses droits » politiques, l'espérance en un avenir meilleur et la lutte parfois acharnée donnaient à cette notion de progrès un fond mythologique et sacré qu'elle a perdu depuis la démocra-

[49] Sur le sens de cette affirmation cf. Karl JASPERS, *Max Weber, Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren* chez Gerhard Stalling, Oldenburg i. O., p. 38 et ss.

tisation croissante de l'Etat et l'avènement du grand capitalisme. Nous reparlerons de ce problème dans la partie I C du présent chapitre [50].

* * *

Les luttes entre catholiques et protestants se compliquent de telle manière, surtout à cause de l'antagonisme entre Habsbourgs et Bourbons, que le conflit religieux perd sa signification originelle.

C'est au cours de ces longues guerres du XVI[e] et du XVII[e] siècle que se forma définitivement l'Etat dynastique. La stabilité médiévale et la tradition aristocratique étaient tellement fortes que la révolution protestante, la mise en discussion de l'Eglise et des états qui en dépendaient, n'ont pas violemment renversé le régime social. Les Puissances protestantes aussi bien que les Puissances catholiques de l'ancien régime étaient conservatrices et se basaient sur le même principe de légitimité. La morale et la hiérarchie politique ont été sauvées par une entente entre les membres de la classe internationale dominante et par l'équilibre européen que nous avons décrit dans la partie II C du chapitre précédent.

Le système des états, des ordres clos et organiques, est adouci, mais il n'est pas aboli par l'ancien régime. La bourgeoisie moderne, sur laquelle s'appuie en grande partie l'autorité royale dans ses luttes contre la noblesse, n'a pas encore un caractère révolutionnaire. Ses couches élevées, en s'anoblissant, en participant activement à l'administration de l'Etat, se situent normalement au sein de l'ordre.

Les liens compliqués et rituels de suzeraineté sont remplacés par la souveraineté absolue du monarque. L'Etat se centralise et se constitue en une unité internationale parfaite, dont l'essence est indestructible. Sa stabilité et sa reconnaissance universelle sont aussi bien fondées sur les restes de l'ordre médiéval chrétien que sur l'idéologie nationale moderne.

* * *

[50] Il est d'ailleurs clair que nous ne pouvons pas répondre ici à des questions aussi compliquées. Nous avons uniquement esquissé les cadres formels, que dans la deuxième partie de ce livre, nous essayerons de remplir et de confirmer par les événements.

La centralisation de l'Etat dynastique — la création de cet ordre à la fois rationnel et aristocratique, réaliste et respectueux des formes — a facilité l'élaboration consciente du *droit des gens*. D'une part la souveraineté incarnée dans le monarque légitime était facilement définissable, et d'autre part la naissance d'une classe internationale dirigeante, composée de la noblesse et de la haute bourgeoisie, garantissait une certaine uniformité de mœurs et permettait des rapports personnels entre les classes supérieures de tous les pays.

Le droit des gens ne reconnaissait que les changements territoriaux confirmés par un traité. Cette règle n'était possible que dans une monarchie absolue, ou du moins dans un Etat oligarchique. En effet, si le peuple est considéré comme souverain, il est difficile de garantir l'ordre au moyen d'une telle technique. Si l'Etat X ne pouvait céder après une guerre limitée, après une guerre d'équilibre, une partie de son territoire à Y que par un traité, c'était parce que le territoire de X appartenait en quelque sorte à son souverain qui seul pouvait en disposer. Aujourd'hui, par exemple, où les diverses formes de la souveraineté populaire ont remplacé la souveraineté du monarque, il est facile de justifier une annexion par un plébiscite plus ou moins libre ou par d'autres moyens analogues.

Les règles du droit des gens du XVII[e] et du XVIII[e] siècle résultaient d'un compromis entre les membres de cette classe internationale dirigeante soucieuse de ses prérogatives et de la stabilité. L'ancien régime était à la fois extrêmement souple quant aux réalités, et extrêmement rigide quant aux principes.

La lutte pour l'hégémonie entre grandes Puissances avait, nous l'avons déjà vu, abouti à cette polyphonie internationale, à ce *concert européen* qui est une des conditions essentielles de la culture occidentale moderne.

* * *

L'ancien régime était un savant mélange de libéralisme et d'autocratie. Aboutissement d'un mouvement intellectuel raffiné et humaniste, il gardait encore précieusement — comme la République athénienne du IV[e] siècle — une croyance religieuse tempérée par un scepticisme intime. La monarchie

était éclairée par les lumières, mais en même temps aveuglément enracinée comme une forme absolue dans la tradition.

L'incrédulité pédante des encyclopédistes n'a rien de commun avec le scepticisme d'un Richelieu, d'un Saint-Simon, d'un La Rochefoucault. La différence essentielle est ici aussi de l'ordre du style. Les rationalistes du XVIII^e siècle sont les précurseurs d'une incrédulité massive, sociale et vulgaire. Les sceptiques du XVII^e, en revanche, n'ont pas fait et ne pouvaient pas faire école. Ils savaient trop bien que leur ironie — résultat d'une culture éclectique, mais profondément européenne — ne pouvait en rien affecter les formes: ils étaient trop essentiellement philosophes pour croire à l'incrédulité panégyrique des premiers démocrates. Les encyclopédistes étaient athées par socialité, les sceptiques doutaient trop pour être critiques jusque dans le domaine social.

L'ancien régime n'a connu que vers le XVIII^e siècle, avec la naissance d'une bourgeoisie et d'un prolétariat révolutionnaires, la menace d'un renversement de l'ordre par en bas. Les masses éveillées pour la première fois par la Réforme, mais que les dynasties avaient vite fait de calmer, se lèvent de nouveau guidées par les fils spirituels de la laïcité, pour demander cette fois-ci une révision complète des valeurs européennes. Les masses se lèvent depuis le milieu du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours, et critiquent des principes de plus en plus profonds. Pendant ce temps, la classe dominante discutait sur le plan international avec un calme relatif et une grande liberté, comme si rien ne s'était passé. Les derniers perfectionnements du droit des gens, qui datent du XVIII^e et même du XIX^e siècle, sont les œuvres de cette Europe moribonde qui brusquement, après 1914 et surtout après 1939, commença à prendre conscience de sa mort.

* * *

C. La crise de l'ordre occidental et la déseuropéanisation de l'Europe.

Par quelques remarques sur la crise de l'ordre occidental je voudrais attirer l'attention sur certains événements ou sur certains mythes

contemporains qui me paraissent définir provisoirement la situation politique [51].

* * *

a) *La crise intellectuelle et artistique.*

L'Occident moderne n'est pas dominé par la raison, mais par un « rationalisme » qui constitue une idéologie politique et morale plutôt qu'un principe objectif et scientifique.

Nous avons essayé de montrer dans l'introduction [52] que la raison (au sens large de λόγος, de Vernunft) ne peut pas être limitée à la seule connaissance positive (aux catégories de la raison pure, de la διάνοια, du Verstand). Les connaissances rationnelles que nous pouvons obtenir des réalités non-phénoménales sont aussi objectives que celles de la réalité phénoménale, de la nature. La « science » positiviste (et non point la science positive pure) a prétendu, nous l'avons vu, à une primauté et à un monisme qui sont injustifiés, puisque l'esprit est essentiellement fondé sur une dialectique lui permettant de se réaliser sur divers plans irréductibles [53].

Mais l'erreur des positivistes ne consiste pas seulement dans cette extension impure de la science. Le positivisme affirma au nom de la théorie une série de dogmes — matérialisme, marxisme, etc. — qui ne s'expliquent que comme les résultats éthico-politiques de la technique moderne, non de la science. Quelques éclaircissements sont ici nécessaires. Le matérialisme du XIX^e siècle, par exemple, et tous les mouvements apparentés sont la conséquence sociale, non la conséquence scientifique de certaines découvertes. L'être social — qui s'est souvent déguisé en savant — a transposé improprement certaines conquêtes nouvelles de la science sur le plan éthique ou politique. C'est le bruit des machines et l'admiration béate des moteurs, ce n'est pas la théorie des atomes ou la théorie de la relativité qui sont à la base de l'idéologie positiviste. C'est la technique et non point

[51] Il va de soi qu'il est impossible d'expliquer systématiquement — même dans une étude bien plus approfondie que cette esquisse — une réalité vivante qui, par conséquent, ne s'est pas encore entièrement exprimée, et à laquelle nous participons de façon active, ne fût-ce qu'en la décrivant.

[52] Cf. surtout le chapitre II.

[53] Cf. la partie I C du chapitre VIII, p. 394 et ss.

la véritable science, ou plutôt c'est l'influence qu'exerça la technique sur des hommes incapables de la dominer, la technique en tant que fait social, qui provoqua nos illusions pseudo-scientifiques [54].

Il faut distinguer entre le progrès de la science positive et le progrès de la technique. Le premier constitue une valeur absolue et substantielle; le second, une valeur formelle et relative, dépendant du but auquel servira la technique [55]. La science positive est une condition nécessaire de l'esprit, la technique n'est qu'une servante de l'être social.

La science ne devient pure que lorsqu'elle est considérée dans sa totalité et dans ses rapports avec les autres sphères de l'esprit. C'est en situant les connaissances partielles dans un système qui les conditionne et en cherchant leurs limites que les philosophes grecs ont inauguré l'esprit objectif et la science. L'être social et même l'« homme de science » moyen ne voient que des parcelles du système (dont la signification même est altérée par leur isolement arbitraire), ou des applications techniques. L'unité fondamentale de la théorie, qui est la condition de toute véritable connaissance, leur échappe. A toutes les époques, il n'y a eu qu'une petite minorité capable de saisir la théorie dans son ensemble. Aujourd'hui, pour atteindre cette connaissance (pour comprendre la place que tient dans le système dialectique de l'esprit une vérité scientifique donnée) nous possédons deux voies. La première, essentiellement analytique, nous y mène par une critique transcendantale; la deuxième, formellement inductive, par une ascension

[54] Le terme *technique* peut désigner trois réalités qu'il importe de distinguer nettement. Premièrement, il signifie l'application de certains principes admis d'avance. (Ces principes peuvent être scientifiques, artistiques, politiques, peu importe.) Deuxièmement, il signifie spécialement l'application des principes scientifiques dans le domaine social. (Construction d'un chemin de fer, élaboration d'une loi dont le but est défini, etc.) Troisièmement, il signifie non point la technique en tant qu'activité de l'architecte ou du statisticien, mais un ensemble de faits sociaux — ascenseurs, fabriques, aéroplanes, autostrades. C'est en tant que fait social, par l'impression qu'elle a produite sur l'être naïf, que la technique a persuadé les positivistes de la primauté de la « science ». Il est d'ailleurs évident que l'être social qui croyait aux postulats du matérialisme ne comprenait absolument rien à la science pure et se faisait d'elle une image inexacte.

[55] La science pure fait partie de ce qu'en allemand on appelle la « Kultur »; la technique, de ce qu'on appelle la « Zivilisation ». La « Zivilisation » n'est en elle-même ni bonne, ni mauvaise, elle est un ensemble de moyens pouvant servir à des buts divers et souvent opposés.

progressive des phénomènes particuliers aux principes généraux de la science [56]. La première, c'est la voie du philosophe; la deuxième, celle du savant.

Il devient de plus en plus difficile de comprendre la théorie en tant que telle. D'abord à cause de la pression croissante qu'exerce sur nous la technique, ensuite à cause du progrès de la science. La voie analytique a d'ailleurs été coupée par une philosophie barbare et inconsciente [57]. Pour revenir à ses sujets difficiles, à ses sujets éternels, la philosophie doit lutter contre la facilité des théories du XIX^e siècle, contre leur popularité, contre leurs attraits politiques et sentimentaux. Il n'y a pas de doctrine philosophique qu'on puisse prêcher aux masses. Le peuple en tant que tel n'est capable que d'idéologie.

La « science » des « spécialistes » est une technique; elle ne devient une science que par son intégration dans le système de la connaissance. Ceci ne signifie pas que les vrais savants soient ceux qui se contentent de vagues théories pseudo-métaphysiques, mais seulement ceux pour qui la spécialisation nécessaire n'est qu'un moment inférieur de leur dialectique.

Les techniciens et les spécialistes aveugles font abstraction de cet esprit de la loi et de cette objectivité essentielle qui caractérisent la véritable théorie. Ils ne sondent pas la réalité jusqu'à ses conditions transcendantales et ils ne ramènent pas la preuve rigoureusement jusqu'aux derniers postulats. Ils se contentent d'une efficacité partielle — le plus souvent sociale — qui leur tient lieu de démonstration et de principe. Les spécialistes des sciences sociales, qui ne sont le plus souvent que des idéologues, sont en

[56] Nous disons bien *essentiellement* analytique et *formellement* inductive. L'analyse essentielle part d'une donnée première et absolue, de l'existence. L'induction formelle se fait selon des catégories et des systèmes (mathématiques le plus souvent) qui sont admis *a priori*. L'analyse essentielle n'est pas une déduction formelle, et l'induction formelle n'est pas un procédé empirique.

[57] Il est significatif qu'en français le vocabulaire philosophique est pauvre. Comparons seulement le richesse du vocabulaire et l'exactitude d'ARISTOTE, de PLOTIN ou des *scolastiques* aux schématisations primitives d'Auguste COMTE. La confusion règne depuis le positivisme, et nous ne pouvons en sortir qu'en revenant à la terminologie antique, en employant des expressions de LEIBNIZ ou de KANT, presque intolérables en français, et en nous servant de néologismes ambigus.

outre loin de réaliser les progrès importants des techniciens des sciences naturelles [58].

* * *

Nous répétons chaque jour que notre époque est celle de la machine. Et nous avons malheureusement raison. Le malheur ne vient pas de ce que la technique soit mauvaise comme telle, mais de ce qu'elle est fondamentalement incapable de recevoir n'importe quel qualificatif éthique ou esthétique, n'étant elle-même qu'un moyen. Si seulement nous pouvions lui donner un but, un idéal précis, un sens.

La technique moderne, en nous proposant le perfectionnement des moyens, en compliquant les moyens, nous cache la nécessité des buts. Elle absorbe notre attention — comme le faisait jadis la mauvaise scolastique — par une série de démonstrations qui n'ont de sens qu'une fois le postulat admis, mais qui nous font oublier le postulat.

L'esprit s'est rétréci en raisonnement technique, ou s'est entaché d'idéologie. Il ne nous offre, semble-t-il, plus que deux possibilités, celle de l'utiliser [59] et celle de le trahir. Dans les deux cas, nous sommes loin de ce logos antique qui reposait sur lui-même et qui, en se connaissant, se posait des limites purificatrices.

Partout nous prenons les moyens pour des buts, ou nous nous oublions dans une consommation stupide. Partout le « rationalisme » de la technique (avec sa superstructure idéologique), ou la fuite, l'oubli et la distraction.

On ne veut plus être soi-même: on se plonge dans la masse irréalisante du parti unique ou dans le fauteuil paradisiaque du cinéma. Nous avons à choisir entre l'enthousiasme mécanique des troupeaux et l'agoraphobie des esthètes.

Ce qui caractérise notre époque, c'est à la fois ce mince pseudo-rationalisme et son complémentaire pseudo-métaphysique ou sentimental: exotisme, art populaire, retour à la nature, mystique grégaire, révolution universelle, conversions littéraires, pacifisme angélique.

[58] Ce que les techniciens de la société donnent pour de la technique pure (dans le deuxième sens de ce terme, cf. la note 54) ne cache souvent qu'un but politique inavoué ou inconscient.

[59] Cf. les excellentes remarques de Karl JASPERS (*Die geistige Situation der Zeit*, Sammlung Göschen, Berlin und Leipzig, 1933, p. 66 et ss.) sur l'esprit devenu moyen.

On veut, soit consciemment — comme certains philosophes qui se disent nietzschéens — soit inconsciemment — comme tout le monde —, échapper à ce processus inexorable du progrès. Les uns inventent une métaphysique vague qui se laisse voluptueusement savourer, les autres s'enferment dans ces parenthèses qui suspendent la vie, dans ces fêtes vulgaires ou ces isolements modérément vicieux qui engendrent pour quelques instants une illusion d'éternité.

Nous souffrons d'un manque d'imagination et d'une surabondance de prophètes.

* * *

Les beaux-arts avaient dégénéré, depuis le XVIII^e^ siècle, en une imitation pseudo-rationaliste de la nature. A la suite des arts plastiques, la littérature et la musique devinrent de plus en plus naturalistes, de plus en plus descriptives, de plus en plus romancées. Cette imitation sociale de la nature n'est pas encore entièrement dépassée. Elle survit dans des mouvements artistiques en apparence symbolistes ou néo-classiques, mais, malgré tout, le XX^e^ siècle semble se débarrasser, ne fût-ce que par une simple négation théorique, du «réalisme» barbare et social qui caractérisait encore le XIX^e^.

La mode des écoles, qui faisait rage entre les années 1890 et 1925, après avoir défiguré les cubes, imité les nègres, estropié les byzantins, admiré la géniale inintelligence des enfants, a également passé. Nous avons compris que l'attitude artistique est essentiellement active et que les manifestes et les programmes ne suffisent pas pour créer des œuvres réelles, résistantes, capables de nous engager impérieusement à leur existence et de nous définir par elle.

Le XX^e^ siècle a généralement connu un renouveau de spiritualisme qui correspond, sur le plan artistique, à une révolution conservatrice, soucieuse de la forme, du moins en apparence, et aspirant à la mesure classique perdue. Nous devons pourtant prendre garde. Il est certain que plusieurs de ces mouvements ne s'expliquent que comme des réactions, des essais de fuite. Une diminution intellectuelle aussi grave que celle du « rationalisme » moderne a criblé l'esprit de lacunes dans lesquelles pendant des siècles encore nous risquons d'être pris au piège.

* * *

La création artistique pure reposait en Occident sur la dialectique consciente de l'esprit objectif et sur l'existence lucide et polyphonique de l'artiste. La mesure grecque ne permet ni la naïveté, ni les excès voulus d'une mystique mimée. La racine métaphysique de l'art occidental plonge dans une aporie modératrice et rationnelle. Les contours précis de l'œuvre rappellent la volonté consciente de l'esprit objectif qui se consolide en se dénudant. Surtout pas de fausse sagesse, surtout pas de naturalisme ou de symbolisme social, surtout pas de spiritualité par diminution spirituelle. Une fugue de Bach ou une ode de Pindare contentent l'homme par tout ce qu'il est, par tout ce qu'il peut être. L'art occidental, c'est le Verbe agissant.

* * *

La religion aussi avait subi au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle les conséquences du « rationalisme moderne ». Premièrement, elle fut obligée, dans la mesure où l'Eglise avait donné aux masses une notion sociale de Dieu remplaçable par la télégraphie ou l'avion, de céder à l'incrédulité; deuxièmement — et c'est infiniment plus grave —, elle se complut dans un rôle négatif et renonça à une existence positive et active: elle se contenta de réagir contre la science, c'est-à-dire d'obscurcir, ou de chercher des compromis, c'est-à-dire de se « rationaliser », de se laïciser, de se socialiser.

Cependant, cet athéisme social et pseudo-scientifique est déjà surmonté, du moins en Europe, bien qu'aux Etats-Unis il s'affirme encore avec une vigueur primitive. Comme sur le plan artistique le naturalisme, de même sur le plan religieux l'athéisme encyclopédique ont été négativement dépassés par la théorie. L'Occident comprend de nouveau cet enseignement élémentaire de saint Augustin, que le XIX^e^ siècle avait oublié: s'il est impossible de prouver le dogme par une démonstration rationnelle, il est toujours possible de réfuter rationnellement les arguments qui veulent objectivement démontrer la fausseté de la révélation. Mais, de même que la conscience théorique de la nécessité d'une forme ne suffit pas pour créer l'œuvre d'art, la vérité augustinienne ne suffit pas pour créer la foi.

Le XX^e^ siècle a également connu une renaissance de la piété. Mais, sur le plan religieux aussi, nous ne devons pas confondre la crédulité nerveuse, passagère et réactionnaire avec la foi rigoureuse, permanente et active.

* * *

La religion résumait en Occident la multiplicité du Verbe. L'apocalypse orientale fut essentiellement altérée par le réalisme pythique du *Banquet;* la doctrine prophétique et obscure fut clarifiée et humanisée — dans le sens le plus pur de ce terme — par l'idée; le Dieu abstrait se créa un corps dans le Nouveau Testament, dans la messe, dans les mosaïques de Sainte Sophie, dans la Divine Comédie, dans le chant grégorien, et devint philanthrope et libérateur de l'esprit. A l'époque alexandrine, les idoles avaient remplacé les mythes classiques. Le christianisme a soumis la matière sociale à l'esprit. Le Verbe a ressuscité le corps mesuré — c'est-à-dire reflété dans l'esprit —, le corps conscient de cette Perséphone enlevée à la Terre féconde par le roi mystique de la nuit.

* * *

Nous traversons en premier lieu une crise de l'intelligence, plus simplement une crise d'abêtissement. Nous jouissons de l'autarcie spirituelle des niais, de l'élévation métaphysique des ivrognes, de la facilité intellectuelle des machines.

Pour surmonter le pseudo-rationalisme, il n'y a qu'un seul moyen: le véritable rationalisme, le retour à la conscience et à l'unité de l'esprit. Ni l'obscurcissement ou la négligence de la science positive [60] ni la divinisation de la technique et du progrès ne peuvent nous sortir de l'impasse.

Il faut retrouver la science dans la science, et maîtriser la technique. Il ne faut pas arrêter le progrès. Il faut le continuer, mais purement, en le subordonnant à des valeurs concrètes. La science positive doit se constituer en dehors de ce modernisme passager. Il me semble d'ailleurs qu'elle y

[60] Cet essai n'a été tenté que trop souvent. Il est significatif qu'Oswald SPENGLER considère la science positive (et non seulement la technique) comme faisant partie de la «Zivilisation», comme étant une activité en quelque sorte inférieure de l'esprit. Le contraire est vrai: l'Occident est impossible sans la théorie et, avant tout, sans la science positive. Elle constitue une des principales manifestations de l'esprit objectif.

tend, par les difficultés mêmes qu'elle se crée, par les scrupules nouveaux d'objectivité dont elle sent le besoin. Elle devient de plus en plus théorique, de plus en plus asociale, de plus en plus désintéressée. La science du XX^e siècle est peut-être le signe précurseur d'une renaissance plus générale de l'esprit objectif. Les mathématiques et la physique sont les seuls domaines où l'esprit de la loi s'est conservé intact et s'est déployé d'une manière constructive.

* * *

L'être doit reprendre conscience de la nécessité des formes et ne pas ajouter foi aux idéologies destructrices et vides. Il doit vouloir l'Europe, c'est-à-dire vouloir l'existence d'une civilisation basée sur l'esprit objectif. Sa volonté doit enfin, pour être efficace, s'exprimer dans un certain style, adopter une mesure, se garantir pratiquement et politiquement.

Pour « guérir » l'Occident il ne suffit pas de prescrire des cures. Ce qui est décisif dépend de l'homme, des hommes qui agiront. Platon fonde le pouvoir originel de sa *République* sur un mensonge uniquement justifié par la capacité supposée des chefs. Le sens de ce mythe est clair.

La principale raison de la crise contemporaine est le manque de personnes, c'est-à-dire d'individus capables de création objective[61]. Il est possible que ce fait s'explique par l'influence de la technique dont nous ne pouvons plus contrôler l'évolution. Quoi qu'il en soit, ce qui importe, c'est de reconnaître la nécessité d'une attitude active et mesurée. Les chefs de l'Occident devront inventer les mythes, les formes, les idées qui éduqueront les sujets. Nous avons besoin d'un humanisme politique réaliste et systématique.

L'esprit objectif repose sur un fond métaphysique sans lequel même ses manifestations partielles sont impossibles. L'Occident n'a pas besoin d'apocalypses. La foi doit renaître au sein même du Verbe.

Les philosophes du XIX^e siècle — et la presque totalité des écoles du XX^e ne se sont pas encore débarrassées de leur héritage — étaient incapables

[61] L'idéologie du progrès, essentiellement anti-classique et anti-grecque, — cf. Panayotis KANELLOPOULOS, Ἡ Πρόοδος καὶ οἱ Ἀρχαῖοι *(Le Progrès et l'Antiquité)*, Athènes, 1932, — exclut toute tradition politique et rend relative toute création de l'esprit objectif en la subordonnant au principe du *temps*. Le temps devient automatiquement une échelle de valeurs.

de faire et de décrire ce que j'appellerai ici *l'expérience transcendantale*, en d'autres termes, l'opération de l'esprit qui se crée en se connaissant. Ils ont pour la plupart pensé — même ceux d'entre eux qui étaient des métaphysiciens — d'une manière sociale et primitive. Dominés par la réalité immédiate de la masse et de la technique, ils n'ont pas eu la force de briser la facile évidence de la matière — c'est-à-dire du monde extérieur social —, et de se poser les questions critiques élémentaires des Eléates. Ceux d'entre les penseurs du XIX^e siècle qui ont haï la matière et qui ont pris la fuite n'ont pas su davantage ramener les réalités sociales ou phénoménales à leurs conditions, faire disparaître la coercition sociale du monde extérieur et la coercition phénoménale de la nature devant l'évidence rationnelle de l'esprit.

Dans le monde de la pensée comme dans celui de l'action, l'homme du XIX^e siècle, tout en croyant à son omnipotence, tout en se substituant impieusement à la raison, a subi la nécessité des choses et s'est laissé submerger comme un barbare par la société ou par la nature.

b) *La crise éthique et sociale.*

Le protestantisme a enseigné l'*utilité* à l'Occident. Tout capital, toute œuvre, tout homme doivent rendre. L'utilité remplace dans un monde laïcisé les actes gratuits de la foi et les procédés du salut, mais elle appartient — si paradoxal que cela puisse paraître — au même ordre que les rites, du moins sur le plan social. L'utilité est, au début des temps modernes, une valeur morale, elle exige la poursuite rigoureuse des buts qu'elle pose, et elle fonde sur la conscience de l'individu — qui plus tard dégénérera en opinion publique — l'ordre jadis basé sur les états. Elle minimise les institutions, parce qu'elle les fait dépendre du jugement de chaque croyant, elle invente une nouvelle évidence morale purement individuelle, et elle proclame la liberté des hommes, tout en préparant l'avènement d'une évidence sociale et d'une liberté des masses.

* * *

Les premiers pionniers du nouveau monde — je n'entends pas seulement les colons américains, mais en général tous ces travailleurs honnêtes, solides et aventureux qui ont fondé le premier capitalisme — avaient une tâche immédiate à remplir. S'ils attachaient une valeur métaphysique à ce devoir quotidien, s'ils croyaient comme les hommes du moyen âge en une vie future surnaturelle, il n'en est pas moins vrai que leur volonté était fortifiée par l'espoir d'une meilleure vie terrestre. Le *progrès* a démoli la stabilité médiévale, qui était fondée sur le caractère inaltérable des institutions et de l'ordre.

L'idéologie du progrès était possible aussi longtemps que les individus ne se savaient pas condamnés à vivre dans des conditions immuables, plus simplement, aussi longtemps qu'ils pouvaient vraisemblablement espérer s'enrichir. Ceux qui souffraient, ceux qui se laissaient « exploiter » par les autres ne sentaient pas leur famille menacée d'une éternelle pauvreté. Les ouvriers pouvaient en travaillant, en se rendant utiles, devenir patrons. Les possibilités économiques énormes qu'offraient les mondes nouveaux ont propagé cette idéologie politique. Les Etats-Unis d'Amérique doivent peut-être en grande partie la légitimité de leur régime à cet espoir commun de tous les sujets attachés au progrès. A l'égalité des âmes succède l'égalité des chances.

Il va de soi que cette volonté de s'enrichir rationnellement, consciemment, en participant à l'œuvre commune du progrès, n'est que l'aspect le plus extérieur de la morale capitaliste. Derrière cette façade se cachaient souvent une véritable austérité de mœurs et une sincère croyance à la justice. Chez ceux parmi les fondateurs de l'ordre nouveau qui ont fui l'Europe réactionnaire, où survivaient encore en plein XIX^e^ siècle des restes féodaux et le régime anti-progressiste des états, se conserve encore intacte l'indignation contre les oppresseurs et la ferme conviction d'agir justement.

* * *

Il est significatif que le protestantisme, le capitalisme et l'idéologie du progrès [62] aient eu à leurs débuts un fond métaphysique et moral duquel ils

[62] Ce rapprochement entre la Réforme, le premier capitalisme et la morale du progrès ainsi que le rapprochement entre le protestantisme libéral, le capitalisme anonyme et l'idéologie démocratique du progrès ne signifient pas identification. Les plans sur lesquels se produisent ces mouvements sont essentiellement différents, bien qu'ils se correspondent.

se sont généralement éloignés depuis en se formalisant. Les hommes du XVIII^e^ siècle et du XIX^e^ siècle prennent le processus pour le contenu et abdiquent toute métaphysique et toute conscience des formes.

Ce passage du premier capitalisme individuel au capitalisme anonyme, du protestantisme pieux au protestantisme libéral, du progrès héroïque au progrès mécanique correspond à un curieux affaiblissement de l'esprit objectif, plus exactement à une socialisation de la vie. J'entends par là une réduction de tous les plans existentiels au plan social et un appauvrissement de la socialité qui, en perdant ses racines extra-sociales et en se plongeant dans une immanence inextricable, devient de plus en plus superficielle, de plus en plus involontaire, de plus en plus anonyme, technique et animale. Il va de soi que de l'ancien enthousiasme métaphysique pour le progrès et la liberté, il restait encore au XIX^e^ siècle, et il reste encore à l'heure actuelle, surtout aux Etats-Unis, une impulsion pure; mais le fier individualisme des premiers siècles modernes est de plus en plus corrompu par le régime des masses.

Le moyen âge se termine par une Renaissance de la personne et une Réforme de l'individu. Toutes les deux restent dans les cadres de l'esprit objectif, mais la Réforme a perdu l'objectivité — qui signifie primauté du Verbe — en faisant de l'homme le juge de l'univers. De pieuse elle est devenue sophistique en se propageant; au lieu de purifier le dogme et au lieu de restreindre la crédulité, elle a augmenté le pouvoir du peuple aux dépens de celui de la tradition, quelle qu'elle fût.

* * *

La bourgeoisie naissante — j'entends la bourgeoisie en tant que classe consciente de ses intérêts — sentait devant elle une tâche imminente. Il ne s'agissait pas de discuter, mais de faire. Chacun savait ce qu'était le bien. Les abus du clergé et des aristocrates étaient trop évidents. La liberté avait un sens précis, et le progrès un contenu éthique concret. La bourgeoisie n'est pas un état, mais une classe. Elle n'est possible que dans un régime

permettant facilement l'ascension sociale. L'individu bourgeois ne pouvait se libérer que par cette ascension.

La technique moderne est une invention bourgeoise et, en même temps, la principale force constitutive de la bourgeoisie. Les premiers temps, la libération des individus dépendait effectivement de leur réussite, plus exactement de la discipline morale nécessaire pour réussir. Le progrès eut un sens moral et les individus dominèrent la technique aussi longtemps qu'en défrichant des terres vierges, en bâtissant des villes dans le désert, en fondant les premières industries, ils eurent la conviction d'accomplir une mission.

La Réforme se caractérise par une concentration sur le devoir quotidien, sur la tâche immédiate, sur l'efficacité sociale. Ce n'est pourtant pas l'œuvre qui importe, mais l'attitude et la conviction de l'ouvrier. Depuis qu'il est impossible d'arrêter les machines, il est impossible de trouver par elles notre liberté.

* * *

La Réforme était individualiste. Et l'individu — s'il ne sait pas s'organiser en personne — doit tâcher d'être une exception. Depuis que les idées sociales du protestantisme se sont répandues dans tous les pays occidentaux et depuis que tout le monde a voulu s'affirmer individuellement, c'est-à-dire devenir une exception, le sens initial de la liberté a été aboli, l'exception s'étant changée en règle.

La foi est devenue une affaire de conscience, une affaire individuelle; mais depuis que tous nous avons cru posséder une conscience et la capacité d'être des individus, ce n'est plus l'individu qui règne, mais la masse et les meneurs de masses. La mesure n'est plus la croyance de l'individu, mais l'opinion publique.

La Réforme a cru pouvoir fonder un ordre sur la conviction profondément religieuse de l'homme, sur le simple fait de la foi qui vit en lui. De cet extrême religieux et quasi mystique elle est arrivée à l'incrédulité et à un régime de fait purement formel, prêt à adopter comme contenu n'importe quoi, pourvu que le peuple soit d'accord. Par sa doctrine originelle purement religieuse, la Réforme se rapprocha du premier christianisme pré-occidental et apolitique: elle confia tout à la grâce, elle fit dépendre toute connaissance

de la révélation. Son individualisme n'est que l'expression de la foi, d'une foi très concrète, mais qui, par sa projection sociale, est devenue formelle et qui risque, du point de vue religieux, de se déchristianiser en se rationalisant.

* * *

Dans un système hiérarchisé, c'est-à-dire dans un ordre incarné, on peut conquérir sa liberté en demeurant à sa place, en restant dans la règle, et en devenant par elle une personne. Dans un système laïque, c'est-à-dire dans un ordre formel, on ne peut conquérir sa liberté qu'en changeant de place, qu'en se faisant une exception, et en devenant par elle un individu.

* * *

L' « individualisme » grec ne forme pas des individus, mais des personnes libres. Il suppose une harmonie spirituelle et sociale, un calme éthique et métaphysique. La personne est essentiellement définie par la raison. Parmi les individus, ceux qui ne sont pas des personnes sont, en revanche, irrémédiablement plongés dans la société, dans la nature ou dans un monde mystique.

Le rationalisme de la Réforme était social. L'individualisme de la Réforme était mystique. En ce sens, le protestantisme est un mouvement anti-européen, il hésite entre un mysticisme exhaustif et une socialité simpliste, entre une religiosité anti-humaniste et anti-grecque et une laïcité apodictique et rhétorique.

* * *

Le système capitaliste et libéral est un ordre impossible, parce que contradictoire en lui-même. C'est peut-être le seul point sur lequel les marxistes aient entièrement raison. Du premier capitalisme individualiste, de ce régime d'exception et d'espoir, le chemin vers le capitalisme anonyme est fatal. L'ordre ne peut être maintenu dans les cadres du système capitaliste que si l'ascension sociale demeure toujours possible. Comme il est évident que le nombre des ouvriers doit croître — et croît effectivement — avec les

progrès de la technique, comme le capital se monopolise de plus en plus, le système qui était essentiellement dynamique — et qui tenait de ce dynamisme sa force — devient de plus en plus figé. Les crises économiques de plus en plus inévitables nécessitent même une réglementation de la production, d'où, dans la majorité des pays, l'interdiction de fonder des entreprises nouvelles et, en général, une fixation des classes, une consécration quasi définitive des possédants. Le schisme entre capitalistes et prolétaires prend — malgré l'instabilité sociale, principalement provoquée par l'étatisme croissant — une forme juridique. Si chaque patron ne peut plus être sûr de demeurer dans sa condition avantageuse le lendemain, chaque ouvrier est en revanche certain de rester perpétuellement dans un état qu'il juge misérable et de devoir obéir à un homme qui ne se distingue de lui que par sa richesse.

Le capitalisme devient entièrement amoral. Il se fonde sur des abstractions et il formalise même les hommes. Les prolétaires sont entièrement impersonnels et réduits à une vie de machines, les capitalistes sont des actionnaires et ne s'intéressent qu'à une chose abstraite, l'argent.

Le régime capitaliste, qui n'était possible qu'en tant que régime de classes, qu'en tant qu'ordre dynamique permettant l'ascension, qu'en tant qu'organisation libérale, se change en un système assimilable extérieurement à celui des états. Seulement, tandis que la stabilité de l'ordre médiéval était garantie par les formes de l'Etat incarné et une tradition éthique, politique et religieuse, la stabilité actuelle est injustifiable, dans un monde laïcisé, par de pareils principes, et notre « rationalisme » est trop pauvre pour en inventer d'autres.

Les capitalistes sont d'ailleurs, en tant que classe fermée, en tant que pseudo-état, incapables de gouverner, n'ayant aucune tradition politique propre et ne s'astreignant à l'exercice du pouvoir que par intérêt. Il y a évidemment des hommes capables, mais il n'y a ni système conséquent, ni éducation stricte, ni conscience politique fondée sur un principe objectif.

* * *

Il y a encore cent ans, on appelait peuples civilisés les peuples chrétiens, les peuples nourris par la tradition occidentale; aujourd'hui, on désigne par

ce même terme les peuples qui ont des avions et qui savent lire (il est absolument indifférent de savoir ce qu'ils font de leurs avions et ce qu'ils lisent). Je ne sais pas pourquoi, mais c'est un fait, les peuples non-occidentaux n'ont pas pu jusqu'à présent réaliser l'esprit objectif: les Alexandrins n'ont hellénisé l'Orient que sur le plan technique, les Romains n'ont civilisé que l'Occident, les pionniers du monde moderne n'ont importé que le progrès (même pas la morale du progrès) chez les allogènes. De tous les pays non-occidentaux, seul le Japon a, dans une certaine mesure, une apparence européenne, mais ses vertus originelles et sa grandeur morale ne lui viennent pas de l'Occident.

Ce processus du nivellement n'est pas encore entièrement terminé. On peut même dire qu'en dehors de l'Europe et de l'Amérique il ne fait que commencer, mais il est évident que le monde actuel y tend.

* * *

Nous avons vu que l'homme a jusqu'à présent vécu sous trois régimes spirituels: celui de l'esprit objectif, celui de l'esprit subjectif, et celui de la mentalité primitive. Dans le premier, l'homme construit et connaît son histoire; dans le deuxième, il se civilise en la subissant; dans la troisième, il vit en dehors d'elle, sa socialité exhaustive et sa mystique sociale ne permettant pas la richesse dialectique, la multitude des plans existentiels qui crée l'histoire [63].

L'esprit objectif est l'ordre de l'Europe; l'esprit subjectif, principalement celui de l'Asie. En revanche, la mentalité primitive caractérise les hommes pré-historiques de tout continent et de toute race.

Il serait faux de croire que l'essentiel de la mentalité primitive réside dans le manque presque total de connaissances positives, ou dans le manque de technique. Un ordre primitif est possible à n'importe quel degré de l'échelle que nous appelons progrès, pourvu que la socialité prime les autres attitudes existentielles et qu'elle élimine toute signification spirituelle en se détachant de l'histoire.

[63] Ici aussi il ne s'agit que de types idéaux. Jamais les hommes ne réalisèrent purement l'esprit objectif, et ils ne furent que très rarement des primitifs entièrement bornés et pour ainsi dire totalement pré-historiques et pré-spirituels.

Notre civilisation ne risque pas seulement de s'asianiser, c'est-à-dire de se changer en un ordre qui, bien que subjectif, demeure tout de même humain, historique et riche en possibilités culturelles; elle tend plutôt à s'africaniser, à s'isoler dans une technique dont l'essentiel se répète perpétuellement et machinalement. Nous ferons peut être des villages nègres avec des gratte-ciel. Dans un régime pareil, il va de soi que même la technique devra à la longue rester stationnaire, puisqu'elle n'est qu'une conséquence de la science, et puisque la science est impossible sans l'esprit objectif. Dans un ordre primitif — qui est nivelé, qui est universel par sa nullité et qui se répète et se schématise par sa technique — l'*utilité* et le *fait* sont les seules réalités, les seuls mythes efficaces. Qu'il s'agisse d'une utilité pseudo-transcendante et « démonique », comme celle du medicin-man, d'un fait pseudo-mystique et « magique », comme celui du primitif conventionnel, ou d'une utilité pseudo-positive se dévorant dans son immanence ennuyeuse et désespérée, d'un fait pseudo-scientifique rendu austère et simple à force d'inintelligence et de technique, peu importe.

La réalité n'est pas une série de ces images sociales au niveau de l'opinion publique que la science positiviste (et non la science positive) appelle des « faits ». L'incapacité de comprendre autre chose que ce que comprend et voit l'être moyen, l'être social et irréfléchi, a condamné notre temps à cette superstition du fait, à ce primitivisme de l'utilité inutile et neutre, à ce manque de forme, de pudeur et de retenue [64].

* * *

Il est curieux de constater que ce sont justement les êtres les plus exclusivement sociaux qui sont le plus incapables de comprendre les

[64] Même la réaction contre ce processus niveleur — nationalisme nerveux, costumes populaires, et en général toute cette mentalité pseudo-agraire, pseudo-métaphysique, « dynamique » et touristique se meut dans cet espace vide et insignifiant. On ne peut pas remplacer le charme par la prestidigitation. Les tziganes n'existeront bientôt que dans les cabarets et s'américaniseront une fois leur numéro terminé. Au nivellement mécanique, nous opposons un exotisme de cirque, à un art devenu primitif, ayant perdu sa mesure et même son style, la fraîcheur artificielle d'un folklore arrangé pour les citadins et un lyrisme explosif à retardement. A la netteté et à la nullité de la technique souveraine, nous réagissons par un obscurantisme faible et impossible.

conditions de la socialité et la nécessité des formes. Pour eux, pour ces primitifs — qu'il s'agisse de Zoulous ou d'Européens anémiés par le progrès — la forme ne suffit pas pour obliger par elle-même. Ils ont besoin de l'intermédiaire d'un fait, d'une preuve, d'un automatisme, ou d'une menace [65].

Pendant la prestation de serment, devant le drapeau, devant le chef de l'Etat, il n'est scientifiquement nécessaire ni de rester couvert, ni de se découvrir. Le primitif ne se découvrira que par superstition, ou par habitude, ou contraint par la loi et la police; l'être subjectif, parce qu'il accomplit un rituel; l'être objectif, parce qu'il reconnaît la réalité des formes, la valeur absolue et métaphysique de l'Etat et de son incarnation.

La socialité consciente et limitée, le caractère *politique* de l'homme, au sens aristotélicien, fait participer les actes les plus extérieurs et les plus insignifiants à la réalité totale de l'esprit et de l'ordre. La socialité inconsciente et exhaustive isole la vie quotidienne dans une immanence inexorable, dans un cercle vicieux animal et insensé.

* * *

c) *La crise politique et internationale.*

Si la Révolution française ne se termine pas avec les Traités de 1814-1815, si elle continue lentement et organiquement son œuvre, la Contre-révolution, cette entente par en haut contre les rebelles, dure, en un certain sens, pendant tout le XIX[e] siècle. La politique étrangère surtout, malgré l'importance croissante du mouvement des nationalités, malgré la progression des idées de 89, malgré l'avènement de nouvelles classes au pouvoir, reste encore généralement limitée dans les cadres traditionnels de l'équilibre. L'Etat demeure un instrument sacré, l'art de gouverner se caractérise encore par les finesses et les malices du XVII[e] et du XVIII[e] siècle. La démocratie, la propagande, les idées sociales modernes n'ont essentiellement altéré l'appareil gouvernemental que vers la fin de cette période d'épuisement et de discours.

[65] Il va de soi que les primitifs subissent à leur insu les formes, quoique plus superficiellement que les êtres politiques et historiques.

Cependant, si les apparences de l'ordre ancien sont sauvées, ce n'est que par la force d'une longue habitude dont une humeur nouvelle ronge patiemment les racines invisibles. L'ordre international, à moins qu'il ne soit aboli par une invasion d'allogènes, se conserve plus longtemps que les racines éthico-politiques de son homogénéité. Mais un arbre ne peut pas vivre en faisant abstraction de ses racines, et la classe internationale dominante ne peut pas gouverner en ignorant les masses. L'entente par en haut, qui à certains moments fut extrêmement étroite [66], le rapprochement des branches, ne pouvait pas remédier à l'écroulement qui se préparait organiquement, irrémédiablement par en bas.

Les plus grands hommes politiques du XIXe siècle — un Metternich, un Bismarck, un Disraeli — ont fondé toute leur politique sur une abstraction: ils ont essayé à un moment où il fallait déjà compter avec les masses, où il fallait essayer de les encadrer en leur proposant un ordre — d'agir purement, c'est-à-dire rationnellement, en spéculant sur des unités étatiques souveraines et stables, comme au XVIIe siècle. Leur jeu politique était fondé sur une mécanique dont les postulats — légitimité et stabilité — ne se vérifiaient plus suffisamment par l'expérience. Bismarck et Disraeli, contrairement à Metternich, ont, il est vrai, essayé à plusieurs reprises d'exploiter les mouvements populaires — l'un le principe des nationalités, l'autre les idées démocratiques — mais leur système ne reposait pas sur une tradition assimilée et acceptée par le peuple.

Il faut distinguer de ces diplomates et politiciens puristes les simples réactionnaires qui, en voulant « obscurcir » les autres, ne sont parvenus qu'à s'aveugler eux-mêmes. Entre le fanatisme borné de ceux qui ne voulaient rien voir de la réalité en adorant un pseudo-moyen âge, et le rationalisme éclairé d'un général Le Flô ou d'un Paul Cambon, il n'y a évidemment aucune commune mesure.

Le type de l'homme politique du XIXe siècle n'est cependant ni le diplomate abstrait du style traditionnel, ni le réactionnaire, mais le conservateur modéré: Louis-Philippe, Guizot, Salisbury, et surtout cette gracieuse et symbolique Reine Victoria.

[66] Il est caractéristique que la Russie impériale, généralement considérée comme le type de l'Etat « réactionnaire », encouragea, pendant tout le XIXe siècle, les mouvements pour la paix et contribua largement à la création d'organes internationaux ou de conventions limitant la guerre.

Le compromis de Louis-Philippe ou le compromis victorien, ainsi que les régimes analogues, étaient en eux-mêmes contradictoires. Ils constituent cependant, pour autant qu'ils résultèrent d'un effort conscient, un essai presque désespéré de faire durer l'Europe. Mais on ne peut pas gouverner uniquement en tant que modérateur. L'Etat est à la fois un ordre traditionnel et un appareil technique. La vertu de prudence — qui est une vertu de procédure — ne suffit pas pour instaurer un système homogène et légitime. La majorité des gouvernants du XIXe siècle, qui étaient conservateurs, n'ont pas su régénérer les valeurs mortes. Ils ont généralement jugé la situation avec sang froid et dignité, sans se faire d'illusions. Ils savaient que l'ordre était condamné à disparaître. Leur tâche consistait uniquement à éloigner et à adoucir cette fin. Même Metternich, qui n'était pourtant pas un modéré, prétendait à la fin de sa vie que l'ordre nouveau ne lui déplaisait que par sa violence. En Amérique, où la révolution était devenue tradition, une existence normale était possible, se disait le chancelier, mais en Europe, elle ne pourrait le devenir qu'après une période d'horreurs. La politique conservatrice du XIXe siècle organisa la consommation plutôt que la production.

* * *

La Révolution française, ou plutôt le mouvement politique qu'elle déclencha et qui, à la longue, surmonta ses propres origines, ne remporta la victoire que par une succession de conflits violents tempérés par des trêves. La première grande victoire fut celle de la Révolution au sens strict, celle qui rendit une véritable Restauration impossible et qui, par ses excès, prépara la modération de la Monarchie de Juillet. Le XIXe siècle ne connait plus d'Etats comme celui de Louis XV ou de Louis XVI. Les Charles X y sont remplacés par les descendants spirituels de Philippe-Egalité. Le comte de Chambord, pour avoir compris l'impossibilité d'un compromis, ne ceignit pas la couronne, et la chute du régime de transition — d'une transition qui ne s'est réalisée que dans un sens contraire — amena la deuxième grande victoire de la Révolution, que l'on pourrait symboliquement appeler la victoire des radicaux.

Les radicaux sont les Louis-Philippe de la gauche, mais sans tradition personnelle et sans éthique propre. De révolutionnaires, ils sont devenus modérateurs et équilibristes. Ils excellent dans le jeu des compromis et ils ont montré une étonnante capacité à se passer de toute valeur et de toute culture. Ils signifient la victoire presque complète de la masse et la socialisation de l'existence. C'est pourquoi leur politique se meut sur un terrain qui n'a pas besoin d'être pensé et qui ne peut pas être approfondi, étant mince, nul et incultivable comme une surface plane et formelle. Comme le régime infiniment plus spirituel, ne fût-ce que par esprit de conservation, de la monarchie embourgeoisée, le régime radical ne pouvait pas durer, justement à cause de sa prudence et de son intelligence excessive mais exclusivement rhétorique, c'est-à-dire concentrée sur le perfectionnement des moyens.

Du compromis victorien au compromis radical les chemins ont été divers dans les divers pays, souvent cachés et menant à un terme inavouable. Le XIX^e siècle finit par le triomphe de la « modération » radicale, qui organise le monde en 1919. Depuis, les choses ont changé à cause d'un étatisme nouveau qui s'est opposé à la démocratie bourgeoise socialisante, et dont il est encore difficile de déterminer le sens.

* * *

Si la gauche a travaillé à la destruction du système éthico-politique hérité de l'ancien régime, si elle a déclanché une inconscience et une irresponsabilité générales, la droite n'a pas compris que la stabilité ancienne reposait sur une conviction populaire, sur un ordre culturel et moral. Les réactionnaires, les puristes et les modérés ne se sont pas basés sur une légitimité, sur une tradition vivante et active. Les premiers s'étaient attachés à un ordre révolu; les deuxièmes essayèrent, par un effort souvent gigantesque, d'abolir le peuple en l'ignorant; les troisièmes, les plus lucides mais les moins volontaires, ont abdiqué une condition nécessaire de l'Etat occidental: son essence constructive.

Tout en se conformant à des règles modératrices, la politique objective se fonde sur une tradition ou veut en créer une.

La pure politique étrangère d'un Paul Cambon, si précieuse et intelligente qu'elle ait été, ne pouvait pas suffir à une pareille époque. Tous les succès diplomatiques des conservateurs, leurs édifices politiques les plus réussis, ne pouvaient pas tenir. Ils portaient en eux une contradiction qui les minait à leur base.

* * *

L'état international dominant de l'ancien régime n'était certainement plus la noblesse et le clergé. Les derniers essais des grands pour s'emparer du pouvoir échouent et ne s'expliquent d'ailleurs que comme des mouvements réactionnaires. L'échec de Retz fut nécessaire. (Souvenons-nous que les Frondes avaient, malgré tout, un aspect populaire qui, bien que moins important et consciemment provoqué par une cabale aristocratique, n'en est pas moins significatif). Il serait d'autre part encore plus faux de considérer la bourgeoisie, même la grande bourgeoisie, comme la classe prépondérante. Le système des états fonctionnait pendant l'ancien régime à peu près comme à Byzance depuis le XIII^e siècle ou en Italie depuis la Renaissance. La classe supérieure des Etats particuliers, comme la classe internationale dominante, était composée de la noblesse, du clergé et d'une haute bourgeoisie docile et imitative. L'ancien régime dura en somme autant que cette imitation.

La classe internationale dominante du XIX^e siècle continue, après la Restauration, la tradition de l'ancien régime. La noblesse et le clergé perdent de plus en plus leur importance, mais ils tiennent encore une place que les sociologues ont généralement sous-estimée. D'autre part, la haute bourgeoisie, qui se désolidarise de la bourgeoisie révolutionnaire, imite encore par conviction, par habitude ou par instinct de conservation, le style et la modération des aristocrates. L'Etat est encore officiellement, malgré quelques incendies provisoirement éteints, traditionnel, respectueux de la souveraineté royale, resserré autour d'une Cour qui transige avec un Parlement de plus en plus fort mais restant généralement dans les cadres de la légitimité ancienne.

En attendant, le grand capitalisme s'installe, le mouvement colonial reprend avec une nouvelle vigueur. Les richesses et les espoirs de la colonisation ont peut-être rendu le passage de la monarchie modérée à la démocratie purement laïque plus lent et moins dangereux. Nous arrivons ainsi à

la création d'une « classe » de parlementaires qui survit encore aujourd'hui, et qui jouit, malgré le dogme de l'égalité et de la laïcité, d'une prime spéciale du pouvoir.

Avec la destruction rapide de la légitimité capitaliste, avec les progrès de l'étatisme, avec la rupture de la continuité familiale, avec la naissance d'un régime de fait, *la prime du pouvoir* devient de plus en plus une source importante, quelquefois — en Russie par exemple — la seule source de richesse.

La richesse des anciens nobles n'était pas une prime. Elle résultait de leur état et non de la fonction concrète qu'ils remplissaient dans l'armée ou l'administration. Les faveurs royales ne suffisaient pas pour changer les postes de l'Etat en une source importante de richesse.

Même les hommes politiques du XIXe siècle ne s'enrichissaient généralement pas au pouvoir. Les parlementaires du début du XXe siècle, je veux dire ceux qui étaient honnêtes, sans encore s'enrichir directement, prennent une importance considérable dans la vie économique de l'Etat.

C'est surtout depuis que les Etats sont à la fois totalitaires et socialisants que la prime du pouvoir — qui n'a d'ailleurs rien à faire avec la corruption, et qui est une conséquence inévitable du régime — acquiert une importance que l'on ne saurait exagérer. Je répète qu'il est utile d'avoir constamment sous les yeux cette différence fondamentale entre la richesse de l'état dominant et la richesse des membres supérieurs du parti au pouvoir. L'une est une institution garantie, sûre, durable; l'autre, un état de fait qu'il faut essayer de perpétuer en restant au pouvoir à tout prix.

* * *

La technique moderne et l'unification culturelle qu'elle provoqua motivèrent, pendant le XIXe siècle, une série de déplacements, de transports de populations autant que de changements dans les conditions éthiques et matérielles de la vie.

1. La petite bourgeoisie et le prolétariat, qui se confondent d'ailleurs de plus en plus, forment par leur afflux les grandes villes et arrachent un nombre considérable de paysans à la terre et à cette civilisation campagnarde et provinciale qui vivifiait jadis l'élégance intellectuelle des capitales. En

quittant les champs, le tiers-état désertait les cadres sociaux de l'ordre ancien garanti par l'Eglise, par les mythes locaux, par la culture éthico-politique d'origine médiévale, et — il faut l'avouer — par une certaine ignorance naïve et systématique. Le tiers-état, en s'émancipant, a cessé d'être un état pour devenir une classe, une masse d'hommes unis par leur activité sociale et leurs aspirations économiques. A la culture populaire succèdent les distractions de la ville; aux coutumes civilisées, une mode universelle gauchement imitée; à la piété simpliste certes, mais tout de même spirituelle, l'intelligence excessive des gens qui se croient moyennement instruits. Cette masse incrédule ne peut plus être maintenue dans l'ordre légal que par des discours habiles et plus ou moins changeants, tandis que l'ancien tiers-état existait dans un système religieux, éthique et juridique presque immuable. Du point de vue international, une chose est certaine: la stabilité des Etats a été compromise par l'importance croissante d'un peuple non-encadré, demandant la liberté et tombant de plus en plus dans l'esclavage des démagogues. Sans vouloir émettre un jugement de valeur, il me semble qu'on peut constater une diminution croissante de cette richesse spirituelle du peuple qui est remplacée par plus de confort, par plus d'amusements, par plus d'instruction. Il faut d'ailleurs immédiatement ajouter que ce changement est une réalité principalement provoquée par la technique, et par conséquent nécessaire et inévitable. Le peuple n'offre donc aucune prise politique permanente, puisqu'il ne croit plus à rien, sauf à sa propre intelligence et à son droit de dire souverainement ce qui est juste. A ces aspirations populaires, les obscurantistes réagirent en imitant la masse, en devenant eux-mêmes une masse incontrôlable, superstitieuse et dogmatique. L'état international dirigeant s'est lentement transformé au cours du XIXe siècle, nous l'avons vu, en une classe au sens exclusivement économique, communiant de moins en moins avec une véritable tradition.

2. Les Européens qui peuplent l'Amérique perdent, eux aussi, pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer, le contact avec les anciennes formes occidentales. Ce qu'il y a de plus ancien aux Etats-Unis, c'est la Réforme, dont le sens a d'ailleurs été, comme nous l'avons déjà remarqué, modifié au cours des siècles par un rationalisme social ou par une utopie collective et pseudo-mystique. Il est d'autre part indiscutable que certaines vertus

morales, qui rendent le capitalisme supportable, et qui sont d'origine protestante, survivent aux Etats-Unis, tandis qu'elles sont mortes depuis un siècle en Europe.

3. Les peuples non-occidentaux, qui participèrent tardivement à nos aventures spirituelles sans avoir parcouru le chemin qui leur donne un sens et qui les explique, risquent aussi d'abandonner leur propre culture ethnique pour un progrès citadin incolore. Ils nous trompent et ils se trompent. Ils usent de nos arguments, par exemple sur le plan international, sans conviction, mais pour nous convaincre, ou emploient les instruments de la science comme des amulettes. Plongés dans un subjectivisme métaphysique, les peuples non-occidentaux superposent à leur culture l'appareil superficiel de notre technique, l'aspect africain de notre civilisation. S'ils sont forts, ils le dominent, et nos artifices ne leur sont que des moyens; s'ils sont faibles, ils croient s'européaniser en s'africanisant et se perdent, encore plus que nous, dans l'immanence désertique de la masse et les procédés formels de la technique absolue.

* * *

L'idéologie politique qui correspond à ces déplacements éthiques et sociaux est celle de la démocratie moderne, plus exactement celle du libéralisme du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle. Même des mouvements en apparence anti-démocratiques, les mouvements dictatoriaux, ne s'expliquent que par cette idéologie encyclopédique. La morale des libérateurs du peuple se fondait principalement sur trois valeurs, sur trois arguments d'ordre différent. Le premier, l'argument pour la liberté d'instruction et l'égalité culturelle, était le moins efficace, le moins démagogique, mais peut-être le plus dangereux, le plus idéologique, le plus anti-occidental. Le deuxième, l'argument économique pour une organisation équitable de la production et de la distribution des biens, est en revanche fondé sur une réalité indiscutable: si on laisse les capitalistes maîtres de la situation, les ouvriers, qui ont déjà perdu tout contact avec la tradition, risqueront de devenir de purs animaux qu'on exploite. Le troisième argument, l'argument strictement politique, suppose une capacité de discernement, de volonté, d'action, sinon d'infaillibilité, chez le peuple. Essayons de clarifier un peu les idéologies des libérateurs.

1. Les classes inférieures ont droit à la culture, donc à l'instruction. Cette proposition des libérateurs, qui veulent élever les paysans et les ouvriers à la dignité de petits bourgeois, est typiquement encyclopédique. Elle confond en premier lieu l'instruction (qui, fût-elle parfaite, demeure toujours un moyen sans être une valeur en elle-même) avec la culture (qui est une fin, qui est la réalité des valeurs). Deuxièmement, elle projette une situation historique concrète sur l'éternité et la fausse en la prenant pour absolue: au XVIII^e^, au XIX^e^ et même au début du XX^e^ siècle, l'instruction était effectivement, pour autant qu'elle était laïque, un procédé d'émancipation contribuant au dénigrement des valeurs traditionnelles; en elle-même l'instruction n'est ni bonne ni mauvaise, elle n'est favorable ni aux prolétaires ni aux bourgeois. Troisièmement, cette proposition suppose que le niveau intellectuel des personnes moyennement instruites est en principe plus élevé que celui des paysans ou des ouvriers, ou du moins que les paysans et les ouvriers en s'instruisant arriveront à un plus haut niveau. Elle confère aux paysans et aux ouvriers le droit de renverser l'ordre social pour devenir employés de banque. Or, rien ne permet de croire que le niveau culturel moyen des professions libérales soit plus élevé que celui des paysans de l'ancien régime. Il ne faut pas oublier, comme le firent les encyclopédistes, que les hommes moyens de toutes les conditions ne sont des personnes qu'en fonction de leur respect envers la tradition, qu'en fonction de leur état. Pour participer à la tradition commune, il faut et il suffit qu'ils vivent dans les cadres de l'ordre. Aujourd'hui il n'y a, du moins en Europe, que très peu de partisans orthodoxes de la doctrine libérale. Le dernier argument est encore celui de la liberté individuelle: certes, le niveau moyen des dentistes n'est pas supérieur à celui des paysans, mais si un paysan veut devenir dentiste, au nom de quoi l'empêcherons-nous, et qui l'en empêchera ? Aujourd'hui il n'existe effectivement aucune instance qui ait le droit — j'entends qui ait une raison systématique et organique — d'interdire ce déplacement. Il n'existe même pas un ordre de valeurs au nom duquel on pourrait exiger, imposer une pareille limitation de la liberté. L'Etat doit évidemment remédier, et de plus en plus, à ce mouvement de la population vers les villes, mais n'étant plus ni un ordre traditionnel, ni un instrument de l'esprit objectif, il ne peut pas demander impérieusement aux individus de se sacrifier pour devenir des personnes et des sujets conscients.

Il est clair que nous avons besoin de paysans et d'ouvriers (et en fait il y a des hommes qui le sont ou qui sont condamnés à l'être), mais cette pure nécessité technique ne suffit pas pour engager l'homme et pour le convaincre de persévérer dans sa condition: « Que d'autres y demeurent », dira l'individu, « puisque mon obligation ne résulte que d'une nécessité technique, je l'abolis automatiquement en trouvant une autre condition dans laquelle je peux vivre ». S'il ne trouve pas cette autre condition, il lutte pour la trouver, il devient mécontent et révolutionnaire. Et en un sens il a raison.

2. Sur le plan économique, les classes opprimées sont pleinement dans leur droit lorsqu'elles exigent une organisation plus équitable, faisant dépendre la situation sociale d'autres conditions que des capacités intellectuelles de cet *homo mercator* rhétorique et de ses héritiers. Dans l'Europe du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle, le socialisme était nécessaire. Les « modérateurs » n'ont d'ailleurs trouvé à la lutte des classes d'autre solution que l'attente passive, les concessions graduelles, l'institution progressive d'une économie enchaînée plutôt que dirigée, puisque sa direction n'était pas fondée sur un système rationnel, conçu d'avance et appliqué d'une manière cohérente et rigoureuse. Les politiciens du XIX^e^ siècle se sont contentés de combattre, d'ignorer ou de tolérer la lutte des classes au lieu de la comprendre. A l'origine de cette scission de l'Etat, il y a naturellement une cause économique, il y a le fait que la machine moderne nécessite la création d'une classe d'ouvriers. Mais le politicien aurait pu, en dominant cette cause, donner un autre cours aux événements: en Occident, par la connaissance objective et par la tradition, le politicien était généralement parvenu à altérer la nature des choses en les comprenant. La primauté de l'intelligence sur la socialité, qui caractérisait l'ordre européen, se manifeste, sur le plan politique, par une capacité fondamentale d'intégration: le système de l'Etat se rattache à celui de la raison devenue active dans l'histoire, à celui de la tradition. Sur ce point aussi le manque de valeurs effectives, le manque de tradition (dans le sens que nous avons donné à ce terme au chapitre VIII) justifie l'attitude du peuple. Il va de soi que les utopies encyclopédistes se sont mêlées, sous les formes les plus diverses, aux pétitions révolutionnaires qui, comme nous le verrons, furent soutenues au XX^e^ siècle par une mystique sociale massive.

3. L'idéologie démocratique des révolutionnaires du XVIII^e^ siècle était très précise. Le peuple n'était pas considéré en lui-même et absolument comme un être souverain. Rousseau avait bien recommandé de forcer le peuple à être libre, c'est-à-dire à devenir l'instrument d'une certaine éthique quasi naturelle. La bonté originelle de l'homme, corrompue par les oppresseurs, reconnaîtrait d'elle-même le chemin de la vertu, tel que l'avaient tracé, rationnellement à ce qu'ils croyaient, les encyclopédistes. En fait, les idées démocratiques en se propageant instituèrent une sorte de positivisme métaphysique qui s'exprime dans cette proposition élémentaire de l'ordre public américain: il ne faut pas gouverner contre l'opinion du peuple; même les magistrats élus sont constamment soumis à ce contrôle suprême. Duns Scot prétendait que le bien n'était que ce que Dieu avait posé comme tel. Par conséquent, l'éthique pourrait être renversée par la volonté divine. Depuis que la voix de Dieu fut remplacée par celle du peuple, un positivisme formel, mais également «métaphysique», créa l'opinion publique souveraine. Seulement il existe des meneurs du peuple et même une certaine technique pour modifier ses convictions, tandis que l'instance absolue qu'au moyen âge on appelait Dieu échappait à toute emprise sociale. Dans une société formalisée comme la nôtre, la tradition, source unique de la légitimité politique et de l'homogénéité internationale, est impossible.

* * *

Au début, les meneurs de l'opinion étaient dupes d'eux-mêmes. Ils ne comprenaient pas l'origine de leur force et, en s'inclinant pieusement devant la souveraineté du peuple, adoraient implicitement leur propre volonté. Le libéralisme démocratique s'explique en partie par le fait que l'Occident avait oublié ce qu'est une opinion publique souveraine, une masse qui domine et qui désorganise en se laissant inconsciemment dominer et organiser par les démagogues. Les rhéteurs eux-mêmes avaient oublié l'enseignement des sophistes et ne comprenaient pas qu'ils gouvernaient parce qu'ils étaient effectivement des rhéteurs, et non parce qu'ils prêchaient objectivement la vertu. Tant que dura cette ignorance, on put laisser faire et laisser passer.

Le socialisme marxiste, par sa théorie de la structure idéologique de la conscience, essaye, pour la première fois au XIX^e^ siècle, de reconnaître

les bases objectives de la morale, plus exactement de l'opinion politique des classes. Il démontre que la pure vertu du XVIII^e siècle dépend d'un certain processus technique. La théorie marxiste réduit le positivisme métaphysique des encyclopédistes à un invincible mécanisme économique. La morale prolétarienne est rationnellement nécessaire et vaincra nécessairement celle des bourgeois. Il est caractéristique que le marxisme ait ajouté, à cet enseignement désespéré qui fait de l'homme l'exécutant de la volonté des machines, l'espoir paradisiaque en une ère de liberté sociale presque métaphysique après la période de transition, la période des luttes.

Le marxisme dogmatique est, malgré son effort d'objectivité, et pour des raisons que nous avons plusieurs fois relevées, dupe de sa propre idéologie. Il appartient de ce fait à cette longue période d'illusions pseudo-scientifiques que nous appelons le XIX^e siècle. Contrairement à ce marxisme dépassé, le communisme pratique et prophétique, et en général tous les régimes totalitaires qui depuis 1919 se propagent continuellement, sont conscients du caractère symptomatique et arbitraire de leur propre idéologie. Ils savent qu'ils ne constituent que des Etats de fait. (Tous les Etats du XX^e siècle, du moins les Etats européens, sont des Etats de fait, puisqu'il n'y a plus de tradition commune entre leurs sujets. Mais les démocrates croient encore, ou plutôt feignent encore de croire, au caractère absolu de leur mission libératrice.)

La masse est régie par l'incantation. Depuis les Etats totalitaires, nous le savons presque scientifiquement. Une technique fut même créée pour produire les effets voulus dans la masse, et jusqu'à présent, dans tous les pays, elle a réussi ou elle est en train de réussir. Les rhéteurs modernes, en vrais sophistes, ne se laissent pas tromper par la prétendue justesse de leurs propres arguments, comme les démagogues moralisants de l'ancienne école. Par la radio, le cinéma, les journaux, les affiches ils propagent des raisonnements faciles et résumés que tout le monde répète et dont la millionnième victime croit innocemment en être l'inventeur. Et cependant, tout le monde sait qu'il existe des ministères de la propagande. La masse ne connaît que l'évidence des gestes récapitulés. Même si elle sait que la propagande est organisée pour la persuader, pour la tromper, elle ne peut pas résister à la simplicité commode de son charme.

* * *

L'Occident subit encore dans une large mesure au XX^e siècle les illusions politiques du XIX^e. Mais, à l'exception toujours du nouveau monde, qui essaya de donner un contenu originel au vide démocratique, les Etats civilisés ont dépassé l'ère du dogmatisme — communiste ou encyclopédique — pour s'engager dans le culte conscient du fait.

De ce point de vue, il est indiscutable que les Etats totalitaires ont rappelé à une Europe corrompue par une démagogie inconsciente et une politique irresponsable, la nécessité de calculer, de construire, de vouloir, de penser l'Etat.

Mais, si les derniers sophistes de l'antiquité avaient élaboré une technique rationnelle pour persuader la masse en laquelle le peuple avait été dissout par le régime démocratique du IV^e siècle, ils furent incapables de créer les éléments d'une cohésion politique et d'une entente internationale. L'Etat stable n'est pas constitué en monade par les artifices « psycho-techniques » d'une rhétorique, mais par le *habitus* intellectuel d'une tradition; et la société internationale homogène ne se fonde pas sur des pactes plus ou moins habiles ou plus ou moins passagers, mais sur une entente qui n'est possible qu'au sein d'un ordre culturel.

Il est d'ailleurs évident que plusieurs Etats modernes sentirent le vide éthique créé par une propagande dont le but unique fut de conserver le pouvoir des dictateurs. On essaya donc de créer une atmosphère où les exaltations de la masse étaient favorisées par des spectacles, par des symboles nationaux faciles, par les récompenses des victoires présentes ou futures. Une mystique titanique mais sociale envahit l'Occident, et nous ne voyons pas encore où tant de démesure, tant de luttes au nom d'une tradition inexistante nous mènent.

* * *

Ici encore il est nécessaire de reconnaître le caractère social et mimé de notre civilisation politique. Comme il n'y a pas de principes moraux qui plaisent aux masses, l'Etat pose des critères faciles et extérieurs de la vertu. Il joue un rôle, il se fait et il se dit européen ou asiatique, brave, intelligent, prophète. Il institue et il proclame des ordres éternels qu'il modifie

chaque année. Il oscille entre une froide considération de l'opportunité du moment et une mystique théâtrale, tragique ou comique.

L'Etat moderne manque en général de sérieux, de cohésion, de système. Etant fondé sur une base aussi mobile que l'opinion publique, il lui est impossible de construire un ordre conséquent. Il est dominé par la nécessité d'amuser la foule, de la terroriser ou de l'exalter. Comme il manque de sérieux là où il faut être sérieux, il manque de frivolité là où il faut être frivole. Il se montre rigide là où il faut discuter, là où des concessions ou des accords sont possibles, tandis qu'il joue avec les idées et les modifie au gré des masses.

Il est évident que ces observations ne peuvent s'appliquer intégralement à aucun Etat concret, mais en revanche, il me semble qu'elles caractérisent, dans une certaine mesure, tous les Etats occidentaux contemporains qui sont simultanément responsables de la situation actuelle. L'histoire particulière de chaque pays, les circonstances spéciales qui donnèrent naissance à chaque régime modifient d'ailleurs parfois dans les cas concrets, la signification d'événements en apparence similaires.

Malgré la déseuropéanisation de l'Europe, la tradition occidentale n'est certainement pas encore périmée. Une renaissance subite et imprévue demeure toujours possible. Tous les pays européens conservent encore vivants certains éléments de leur ancienne tradition objective. L'ordre occidental nouveau ne pourra se construire que sur la base solide de ces restes.

* * *

Les principaux problèmes qui occupèrent la diplomatie du XIXe siècle appartiennent aux catégories suivantes:

1° question d'Orient;
2° formation de l'Allemagne et de l'Italie;
3° organisation de l'Europe centrale;
4° lutte contre les tendances hégémoniques des Puissances européennes;
5° colonisation et partage des terres nouvelles.

Le XIXe siècle se termine avec la première guerre mondiale qui, bien que commencée dans les cadres habituels d'une guerre d'équilibre, se changea

vite en guerre totale. Il s'agissait, comme disait le maréchal Foch non sans fierté, d'une dispute éthique et philosophique, plus simplement d'une guerre idéologique entre hétérogènes. Avant d'examiner brièvement la signification de cette nouveauté (le XIXe siècle n'a connu que des guerres relativement courtes et limitées), essayons de rappeler sommairement les caractères généraux de la politique étrangère du XIXe siècle [67].

* * *

1° *La question d'Orient* préoccupa continuellement l'Europe depuis la guerre de l'indépendance hellénique, depuis les temps de la Sainte-Alliance et de la pentarchie. La question balkanique qui la remplaça après la chute de l'empire ottoman n'est pas encore résolue. C'est dire combien les diverses solutions, depuis le protocole de Londres jusqu'aux Traités de Neuilly, de Sèvres et de Lausanne, furent provisoires. Provisoires, non point dans le sens dans lequel toute construction internationale l'est nécessairement, mais provisoires par manque de compréhension et de netteté constructive. En somme, de quoi s'agissait-il ? Nous avons déjà expliqué quel était le système international régissant les rapports entre l'Europe dynastique et la Turquie. Seulement, au XIXe siècle, on n'a plus affaire à une lutte de la chrétienté ou des pays occidentaux contre une Turquie forte, mais à une rivalité des grandes Puissances qui ont commis l'erreur d'envisager cette question cruciale comme un problème d'équilibre. L'Angleterre, qui voulait s'assurer (surtout avant le percement du canal de Suez et l'occupation de l'Egypte) la route des Indes, l'Autriche qui avait des visées sur les Balkans, la Russie qui protégeait traditionnellement les populations orthodoxes sujettes à l'empire turc, les autres grandes Puissances qui voulaient maintenir l'équilibre, n'ont vu de toute cette région quasi universellement disputée que l'aspect le plus extérieur et le plus matériel.

Une fois le danger mahométan éloigné, il aurait fallu — pour le maintien de l'homogénéité européenne — intégrer les parties chrétiennes de l'empire turc dans le système occidental. Cette œuvre accomplie, le jeu d'équilibre serait dès lors devenu possible sans danger pour personne. Au lieu de

[67] Ces problèmes seront repris en détail dans la deuxième partie de ce livre.

cela, la libération des provinces chrétiennes ne s'est faite que par étapes. Des guerres, des révolutions, des représailles terribles engendrèrent des haines inutiles et presque insurmontables. En Bulgarie, en Crète, en Asie Mineure, dans tous les Balkans, des atrocités furent commises et provoquèrent, même en Europe occidentale, des mouvements populaires démesurés et incontrôlables.

Les petits Etats chrétiens qui se formèrent successivement dans la péninsule, mal organisés, imitant le plus souvent les mauvaises innovations de l'Europe occidentale décadente, luttèrent sur la base du principe des nationalités contre les Turcs et entre elles, tandis qu'il était évident que seule une fédération (conforme d'ailleurs aux projets de plusieurs protagonistes de l'indépendance grecque et roumaine, ainsi qu'aux espoirs de l'Eglise orthodoxe) pouvait garantir leur autonomie et l'essence byzantine de leur civilisation. Nous reviendrons sur ce point dans la partie suivante de ce chapitre.

Le jeu d'équilibre peut être un signe de force, mais il peut aussi être un signe de faiblesse. Il ne peut fonctionner normalement qu'entre homogènes, et uniquement si une certaine tradition demeure indiscutable. La Turquie, en participant, quoique passivement et désespérément, au système de l'équilibre européen, a inutilement compliqué, par une résistance que lui rendait possible l'antagonisme des grandes Puissances, le problème balkanique, déjà si difficile à cause de cette scission fondamentale de l'Occident en deux parties, en Europe occidentale et en Europe orientale.

Les grandes Puissances, pour conserver l'ordre international, auraient dû avoir le courage de créer un Etat fédératif indépendant qui,en devenant avec le temps lui aussi une grande Puissance, aurait contribué à la reconstruction du système éthico-politique traditionnel de l'Europe. Et cela n'aurait certainement pas été impossible. Plusieurs facteurs économiques, géographiques, mais avant tout une histoire politique et une tradition religieuse communes unissent les populations chrétiennes du Sud-Est.

Au lieu d'une fédération, on créa la célèbre poudrière. Il est significatif que l'homogénéité européenne, plus ou moins maintenue sur le plan international pendant le XIX^e siècle, fut entièrement dissoute par une guerre dont le premier épisode ainsi que plusieurs autres se jouèrent dans les Balkans. L'erreur commise par les « modérateurs » du XIX^e siècle consiste

dans une confusion de plans: la question d'Orient devait être résolue dans les cadres de la tradition; or, elle fut envisagée comme un problème d'équilibre impurement mêlé à des considérations philanthropiques et sentimentales.

* * *

2° *La question de l'Europe centrale,* depuis le partage de la Pologne et après la défaite de Napoléon, ne fut pas (si l'on excepte l'occupation de Cracovie vers le milieu du siècle) ouvertement posée. L'Autriche ne considérait les mouvements des nationalités que comme une affaire interne devant être combattue par en haut. La chute de l'Empire, plus exactement son incapacité à se renouveler sur une base stable et à s'affirmer comme un Etat cohérent bien que fédératif, fort bien que de nationalités différentes, manifeste le plus clairement la décomposition de l'Occident et de son essence polyphonique. Les libéraux considéraient l'édifice de l'Autriche-Hongrie comme un reste barbare et suranné de la féodalité médiévale. Ils se sont certainement repentis depuis d'avoir contribué à sa destruction, mais ils peuvent se consoler: l'Empire n'était pas viable, l'ancien régime ou ce qui en restait n'ayant plus que la force de réagir. Il faut avouer qu'on ne voit plus, après l'abolition des anciennes valeurs et des anciennes élites, sur quels éléments, sur quelles idées, sur quels mythes on pourrait fonder en Europe centrale une fédération vraiment européenne, c'est-à-dire strictement organisée et respectueuse de l'esprit particulier des divers peuples. L'Europe étant devenue impossible, cette fédération mesurée, libérale malgré tout et profondément européenne l'est devenue *a fortiori.*

* * *

3° *L'unification de l'Allemagne et de l'Italie* marque, du moins au début, le triomphe du principe des nationalités. Mais cette idéologie dangereuse est, ne fût-ce que provisoirement, domptée par le génie politique et la véritable, la profonde modération de Bismarck. Seulement, le petit Reich allemand, tel que le voulait le chancelier, n'aurait été possible que si l'Europe (c'est-à-dire une certaine homogénéité et une stabilité interne) l'était également. Jamais homme politique, après avoir tellement réussi

en apparence, ne subit un échec aussi total que le puriste, l'Européen, le Prussien Bismarck, le politicien qui essaya par des moyens presqu'exclusivement diplomatiques de faire durer l'Europe et l'Allemagne en tant qu'Etat européen, c'est-à-dire en tant que grande Puissance constitutive d'un système fédératif. L'échec de Bismarck fut d'ordre interne. Son génie politique n'a pas su créer un régime occidental, un nouvel Etat-monade acceptable par le peuple. La masse a triomphé des constructions diplomatiques savantes, et une politique insensée précipita les successeurs du chancelier et leurs adversaires dans une guerre qui, en réalité, dure encore, sans qu'on puisse en prévoir la fin, l'instauration d'un système international homogène, correspondant à un ordre interne stable.

Le plus grand homme politique du XIX^e siècle n'a en somme servi que la cause qu'il détestait le plus, la création d'un impérialisme populaire destructeur de la tradition.

* * *

4° *La lutte contre les tendances hégémoniques des grandes Puissances* était, pendant tout le XIX^e siècle, réglée par le droit des gens et par des coutumes politiques que les dirigeants respectaient. La lutte entre peuples, plus exactement entre masses, ne peut par définition être maintenue dans les cadres d'une légitimité systématique, c'est-à-dire préconçue. Les hommes politiques du XIX^e siècle qui, en général, ont ingénieusement limité leurs rivalités, n'ont cependant pas essayé de raffermir les conditions d'ordre interne qui rendaient une pareille limitation possible. Ils ont, nous l'avons déjà dit, consommé une légitimité mourante.

Nous étudierons, dans la deuxième partie de ce livre, le passage du régime des Puissances-monades à celui des Puissances-masses. Il suffit de remarquer que les deuxièmes ne peuvent participer à un système d'équilibre que provisoirement. Elles existent en vertu d'un manque de modération et constituent des unités techniques et sentimentales plutôt que culturelles et rationnelles.

* * *

5° *La colonisation et le partage des terres nouvelles* créèrent une série de problèmes que la diplomatie classique n'était pas habituée à résoudre.

En général l'extension du monde civilisé, la création vers la fin du XIX^e siècle des deux grandes Puissances extra-européennes provoquèrent un déplacement du centre de gravité qui porta préjudice au système d'équilibre et qui contribua à la rupture totale de l'ordre éthico-politique occidental, déjà tellement compromis. Les Etats-Unis et le Japon, n'ayant ni la culture, ni la morale politique de l'Europe, ne pouvaient pas, en effet, participer à un ordre traditionnel.

La rivalité entre grandes Puissances sur le plan colonial, l'extension de la guerre au globe entier rendent évidemment l'application du droit des gens du XVII^e et du XVIII^e siècle matériellement impossible. Il aurait fallu une immense capacité créatrice pour étendre à ce point la tradition d'une manière constructive. Et cette tradition était déjà morte dans son centre.

* * *

L'appareil international du XIX^e siècle se maintenait principalement par le miracle de l'habitude et par ce formalisme dont même des formes périmées menacent l'être social en lui rappelant le chaos et l'anarchie qui peut-être résulteraient de leur abolition totale. Comme dans la vie quotidienne, un événement secondaire mais violent, met quelquefois en branle les derniers fondements d'une cohabitation pacifique, auxquels personne n'osait toucher jusqu'alors, la première guerre mondiale accéléra naturellement le rythme de l'évolution sociale et surmonta par sa violence les habitudes modératrices. Elle montra l'Europe telle qu'elle était, divisée par la lutte des classes, composée d'Etats hétérogènes, manquant de tradition et de capacité créatrice.

Dans la deuxième partie de ce livre, nous examinerons en détail cette curieuse première guerre mondiale: elle commence dans un ordre encore formellement homogène qu'elle décompose progressivement en devenant de plus en plus illimitée. Elle se termine par la victoire d'un régime plutôt que d'un groupe d'Etats, et elle construit un système international qui devrait définitivement instaurer l'ordre et la paix. Après une période d'actions excessives, elle mène à une trêve caractérisée par une aboulie et un aveuglement presque incroyables des vainqueurs.

* * *

Le système de Versailles et l'ordre qui en résulta répétèrent sommairement toutes les erreurs du XIXe siècle. Sur le plan strictement international, la question d'Orient, la question de l'Europe centrale et de l'unification de l'Allemagne, la question coloniale furent résolues avec une sévérité platonique, un esprit « rationaliste » et impurement démocratique. Sur le plan plus généralement politique, on supposa l'existence d'une homogénéité, d'une légitimité et d'une stabilité impossibles. La pseudo-homogénéité de la Société des Nations a voulu créer unilatéralement, bien que démocratiquement, l'ordre international.

Après la période peut-être la plus inintelligente et, à cause de cela, la plus inintelligible de l'histoire occidentale, nous nous trouvons aujourd'hui devant la réalité. La guerre a rendu tragiquement évidentes les criminelles imbécillités des rhéteurs; et nous sommes déjà si loin de cette ère des juristes, des paragraphes, des politiciens malins que toute cette batrachomyomachie ne semble plus avoir qu'un intérêt historique.

Dans la partie qui se joue actuellement, aucun joueur n'est absolument pur. Chacun a le devoir, du point de vue de l'Europe, de combattre dans le camp où il se trouve naturellement, tout en essayant de purifier, d'européaniser, de modérer les dogmes asiatiques ou de remplir, de concrétiser, de civiliser l'idéal nul du progrès. L'Europe nouvelle ne peut naître ni d'une trahison, ni d'un esclavage, ni d'une réglementation arbitraire, unilatérale et incohérente. Les deux camps — que certes je ne juge pas être également dans leur droit — doivent surmonter leur inimitié, surmonter leur propre déseuropéanisation.

Si la réalité coercitive de la guerre aboutit en 1918 à une fugue de paroles impures et inefficaces, si elle fit naître dans l'esprit des combattants d'alors des illusions béatifiantes et anti-européennes, elle pourrait peut-être, après l'épreuve actuelle, après l'épreuve de l'entre-deux-guerres, faire revivre les vertus essentielles de l'esprit objectif. Les sacrifices déjà consentis par plusieurs peuples sans considération d'opportunité momentanée, imposent le devoir d'espérer, de vouloir et si possible d'agir. La conscience de la nécessité du système, de la nécessité de la forme, de la nécessité de l'action tenace et longuement préméditée rend une valeur aux actes gratuits de la tradition.

* * *

d) *La primauté du social sur l'esprit.*

Les trois brèves esquisses qui précèdent, et que l'on pourrait indéfiniment compléter, montrent, me semble-t-il, que la situation actuelle est caractérisée par une extension de la socialité aux dépens des autres attitudes humaines. Pour comprendre la signification exacte de cette primauté du social et de la diminution de l'intelligence qui en résulte, les remarques suivantes sont nécessaires.

* * *

La masse n'existe que sur le plan social. Toutes les théories sur la psychologie des foules, qui serait différente de la psychologie individuelle, ne signifient en dernière analyse que ceci: l'être participant à la masse ne peut exister que dans les catégories de la socialité. Le poids éthique, le mouvement, la distraction que crée la multitude rendent impossible un changement de plan et immobilisent notre existence dans la réalité quotidienne du monde extérieur. Les murs, les pancartes, le député prennent une telle importance qu'ils priment facilement l'électron, Phidias, ou Dieu. La réalité sociale abolit la réalité artistique, mystique, ou simplement astronomique.

Ce qu'il y a de dangereux dans le régime de la masse, c'est qu'on en arrive à ériger inconsciemment la socialité en canon métaphysique, en critère de l'être et du non-être. Il en résulte un appauvrissement de l'esprit qui ne risque plus que des péripéties collectives et faciles. Tout ce qui n'est pas utile, tout ce qui ne sert pas aux buts que se pose la masse, est non seulement mauvais, mais irréel.

Les nègres, en ignorant ou en méprisant la physique, démentent dans leur monde la loi de la pesanteur.

La science pure risque de devenir un rêve auquel on s'abandonne pour pouvoir se réveiller dans le monde de la technique, dans la société. Si le technicien accepte de quitter pour quelques instants la réalité sociale souveraine, s'il s'adonne à des calculs désintéressés et incompréhensibles par la masse, ce n'est que provisoirement et pour pouvoir y revenir avec d'autant plus de ténacité et de vigueur, comme le malade qui subit la narcose pour se réveiller guéri. La physique ne décrit pas, pour le technicien

dominé par la masse, un monde réel, bien que socialement inexistant; elle ne constitue qu'un procédé magique dont on use pour faire des machines et dont on ignore la signification en soi. Le primitif existe dans un univers social que seul transcende le magicien, modérément d'ailleurs et en visant un effet social. Pour vivre, il faut dormir et parfois rêver, mais le sommeil, le rêve, comme la physique, sont en eux-mêmes irréels pour la socialité; seuls leurs effets sociaux sont réels.

* * *

La tradition est pour l'être historique la garantie de sa liberté. Nous avons essayé de montrer, dans la partie I C du chapitre VIII, quel est le véritable sens d'une tradition effective, sa profondeur existentielle et sa multiplicité dialectique. Parmi les êtres historiques, les êtres objectifs se distinguent surtout par leur capacité théorique pure, qui est tout d'abord une capacité de désintéressement et une croyance métaphysique au système de la raison. La liberté est essentiellement une liberté de jeux spirituels, de créations en apparence imaginaires, mais limitées, quant à leur forme, par le Verbe.

Les primitifs, nous l'avons dit, sont incapables de tradition. Et maintenant nous voyons pourquoi: la seule continuité durable est une continuité dialectique et métaphysique. On ne peut pas transmettre par tradition le contenu éthique d'une norme quelconque, mais seulement la conscience de sa nécessité libératrice. En d'autres termes, la tradition n'est que l'unité de l'esprit malgré le temps. Il n'existe pas en soi de tradition sociale. L'ordre éthico-politique ne peut exister qu'en fonction de l'ordre universel de la raison.

Ce que l'on appelle faussement la tradition primitive — et qui se manifeste généralement par une répétition de faits semblables — n'est que le signe extérieur du manque d'unité spirituelle qui résulte d'ailleurs assez simplement du manque d'esprit. Dans la deuxième partie de ce livre, nous essayerons de montrer la signification exacte de la socialité exhaustive des primitifs et de la comparer au régime des masses modernes.

* * *

La tradition est une réalité spirituelle active et qui demande constamment à être raffermie, approfondie, mesurée par la raison. Les peuples non-occidentaux, qui existent dans un ordre subjectif et ethnique, adhèrent pour ainsi dire en bloc à une conception particulière du monde qu'ils prennent pour un critère ontologique. En Occident, où la tradition est historiée par la théorie, l'instance individuelle des grands créateurs — hommes de science, philosophes, artistes — ajoute à l'univers un contenu insoupçonné. En Europe, il n'y a aucun principe concret et social qui soit érigé en norme rituelle. La tradition se fonde sur l'hypothèse d'une unité transcendante à laquelle aspirent un grand nombre de créateurs.

Le primitif se meut sur un sol trop mince, où les racines de la tradition ne peuvent pas plonger. Le barbare, l'être subjectif, reçoit quasi organiquement de la terre sa nourriture spirituelle. L'être objectif compose avec patience ses propres racines et les laisse consciemment croître dans l'autonomie de la raison.

Dans certains pays européens, la réaction contre l'amincissement existentiel du régime des masses a fait renaître une conception pré-européenne et barbare de la tradition et de l'histoire: la culture dictée risque de replonger l'Occident dans l'incontrôlable matière asiatique. Une religiosité prophétique et déclamatoire, une religiosité orientale, envahit l'Europe. Mais le danger d'une asianisation demeure, malgré ces mouvements colossaux, plus petit que celui d'une africanisation. D'abord, parce que le manque de mesure lui-même est savamment dosé et réduit à un procédé technique. (La prophétie elle-même se sait laïque et spécule rationnellement sur les effets irrationnels qu'elle déclanche). Ensuite, parce que la mode de la prophétie passera aussi, comme toutes les modes. Elle se heurte à ce qu'il y a de plus évident pour des êtres exclusivement sociaux et radicalement laïcisés, elle s'oppose aux faits. On ne peut pas être perpétuellement prophète dans un monde régi par une socialité de plus en plus exhaustive. La mystique provoquée, la mystique volontaire de l'ivrogne, n'abolit pas la continuité de la masse. Pour autant d'ailleurs qu'elle est intentionnellement produite, elle vise directement un effet social. L'Asie devient le refuge passager et fragile d'une Europe s'africanisant. On ne peut pas remplacer une métaphysique, même barbare, par la propagande.

* * *

La dialectique de l'esprit, la dialectique des plans, n'est pas fondée sur une loi naturelle et ne s'impose pas à l'homme comme la circulation de son sang. L'existence réalise les attitudes qu'elle peut et qu'elle veut. Son pouvoir n'est limité que par les limites de la raison, par la mécanique de l'esprit qui se meut en se recréant perpétuellement. L'existence primitive est moins riche et — quoiqu'on en pense d'habitude — infiniment moins métaphysique que l'existence historique, subjective ou objective. La magie sociale, la mystique en tant que procédé ne sont pas métaphysiques. Elles donnent parfois à des êtres laïcisés l'impression pittoresque de l'être, parce que dans un mode régi par la foi en l'impossibilité des miracles — c'est-à-dire dans un monde qui se considère comme terminé dans la socialité — tout ce qui paraît inexplicable devient automatiquement métaphysique. L'existence subjective est pour ainsi dire botanique. Elle exalte la tradition et la transforme en œuvre visible. Mais chaque homme, chaque arbre reprend certaines formes, certains rites matériellement déterminés d'avance. L'existence objective est libre. Rien ne la rattache à un geste concret, sinon sa propre nécessité, celle-la même de l'esprit qui se déploie.

L'essai monstrueux de cultiver une Asie dans des serres africaines, de réduire la pure métaphysique des barbares en un procédé immanent à la socialité nègre, ne pouvait être tenté que dans ce continent curieux et raisonneur qu'est l'Europe. Il est cependant impossible d'user à la longue d'une culture artificiellement cultivée. La création occidentale, la position volontaire de l'esprit objectif se distingue essentiellement de cet exotisme prémédité. La pure création vaut par elle-même, puisqu'elle est l'esprit et non le moyen.

Pour les primitifs, au commencement fut la société; pour l'être subjectif, au commencement fut l'action qui engendre le Verbe; pour l'être objectif, au commencement fut le Verbe qui engendre l'action. Les déclamateurs modernes ont voulu engendrer en agissant un pseudo-Verbe qui est un moyen, un faux subjectivisme, une fausse barbarie qui mène à la nullité primitive et qui abolit l'esprit, même barbare, en le subordonnant à la société.

* * *

II. Digression sur l'idée d'Empire en Occident.

Comme l'indique le titre de cette digression, nous nous occuperons uniquement d'une réalité mythique. Nous ne voulons pas examiner ce que l'Empire a été en fait, mais ce que l'opinion occidentale voulait qu'il fût. Cette idée d'Empire n'est ni indifférente en tant que forme politique, ni inutile pour comprendre le système occidental. Elle servira d'ailleurs à expliquer une série d'événements — dont certains contemporains — qui sans elle paraissent trop brutaux ou trop utopiques pour appartenir à l'Europe.

Nous ne nous proposons naturellement ici que de poser le problème. Nous le reprendrons en détail dans la partie historique de ce livre.

* * *

L'idée d'Empire n'est pas nécessairement liée à des idéologies impérialistes. Nous verrons que si elle semble s'identifier quelquefois à un programme démesuré, son essence n'en demeure pas moins imperméable à ces buts accidentels qu'une politique intelligente aurait pu remplacer par d'autres. Il est évident que l'idée d'Empire ne s'identifie pas non plus à celle d'une *humanité* laïcisée, rationalisée et pacifique. La *civitas maxima* est une union politique qui doit ressortir d'une certaine tradition, de la tradition occidentale. De ce point de vue, elle possède un caractère belliqueux, elle veut raffermir l'homogénéité de l'*œcumène* et la protéger contre les allogènes.

Les origines de l'idée occidentale d'Empire remontent en tout cas au IVe siècle av. J.-C. C'est alors pour la première fois que la Grèce (qui, malgré le mouvement colonial, s'était toujours limitée à une politique d'isolement) prend une attitude agressive contre les barbares. La lutte pour l'hégémonie entre grandes Puissances helléniques avait fait naître l'opinion, dans des circonstances qui seront examinées ailleurs, qu'il fallait cesser les guerres fratricides et les remplacer par une guerre totale de tous les Grecs contre l'immense empire perse. La dynastie de Macédoine, qui propagea la nouvelle idée à travers les Cités, trouva un argument qui plus de deux mille ans

après devait déterminer encore une fois d'une manière décisive les destinées de la Grèce: « Nous avons le devoir de libérer nos frères sur lesquels pèse en Asie Mineure le joug du barbare ». Cette volonté libératrice n'explique évidemment pas la conquête de l'Egypte, par exemple, mais elle n'en fut pas moins indispensable à la préparation de la grande guerre offensive.

Au IVe siècle, une décadence interne et pour ainsi dire conceptuelle de l'esprit objectif nécessite d'ailleurs une protection plus extérieure, plus sociale, plus matériellement coercitive de l'Occident. De cette première diminution de l'esprit classique, naquit le désir farouche, insensé en apparence et pourtant constitutif de la plus profonde réalité hellénique, qui s'exprime dans ce qu'on appelle aujourd'hui encore en Grèce *la grande idée*, l'idée d'Empire.

Il est impossible de suivre ici ne fût-ce que les principales phases historiques de cette conception dont le premier propagateur conscient fut Philippe II. Nous avons déjà expliqué, dans la partie I B de ce chapitre, le rôle joué par Rome et la légitimation *a posteriori* de son Empire par le christianisme. Nous voulons seulement, par les quelques remarques qui suivent, préciser le contenu de l'idée d'Empire et voir si aujourd'hui encore, après avoir subi tellement de déformations, elle possède quelque efficacité en Occident.

* * *

L'Empire byzantin est une institution considérée comme nécessaire et impérissable par ses sujets. Sa mission métaphysique ne se heurte pourtant pas, du moins sur le plan politique, à l'esprit objectif. L'Eglise orthodoxe — qui à certaines époques joua indiscutablement un rôle obscurantiste — demeura toujours politique, sans cependant se rétrécir en une socialité exhaustive. L'Eglise romaine, déjà plusieurs siècles avant le schisme, avait manifesté son caractère politique en s'étatisant. Elle rendit ainsi impossible, malgré plusieurs essais, une renaissance de l'idée d'Empire en Europe occidentale jusqu'à la pénétration décisive du rationalisme aristotélicien.

L'ordre métaphysique du Verbe ne fut jamais entièrement remplacé à Byzance, comme il le fut à Rome, par une apocalypse orientale, lentement européanisée sous l'influence de la philosophie antique. L'Eglise orthodoxe diffère beaucoup plus de l'Eglise romaine par cette orientation de l'intelligence que par les principes dogmatiques célèbres qui motivèrent le schisme [68].

L'Empire byzantin existe en fonction de l'Eglise, bien que sur le plan strictement politique la raison d'Etat prime généralement celle de la religion. C'est le système chrétien en tant qu'ordre universel qui confère à l'Empire son essence mystique et ses qualités indélébiles. C'est de lui qu'il tient une autonomie inviolable même par les autorités ecclésiastiques. L'Empereur est un organe immédiat de l'ordre universel, il est l'égal des apôtres. Son essence métaphysique ne réside cependant pas — et c'est extrêmement important — dans la détention d'une force sacrée. Contrairement au pharaon ou au Pape, l'Empereur byzantin ne dispense aucune grâce transcendante. Comme tout ordre politique purement occidental, l'Empire byzantin n'est absolu qu'en tant qu'idée.

* * *

Contrairement à Byzance, l'Europe occidentale connut une certaine décadence de l'idée d'Empire. Ce fait n'est dû exclusivement ni aux invasions ni à la féodalité, mais à une diminution caractéristique de l'esprit objectif, manifestée pratiquement par l'idée d'une chrétienté dont les divers princes tiennent leur autorité du Pontife romain, dans un sens à la fois politique et métaphysique. C'est seulement vers la fin du XIIIe siècle, après l'insubordination magnifique de Frédéric, après la renaissance de la philosophie aristotélicienne, après les contacts étroits avec Byzance, que réapparaît purement l'idée d'Empire. Et c'est justement à une époque où l'Empire traversait en tant que réalité étatique une crise des plus dangereuses que ressuscita subitement l'ancien idéal d'une œcumène rationnellement hiérarchisée. La génération de saint Thomas pouvait encore ignorer l'idée impériale, mais elle avait rempli les conditions rationnelles qui devaient permettre à la génération de Dante de la redécouvrir. Cette renaissance fut limitée sur le plan mythique, mais il serait absurde de nier son efficacité. Elle ajouta à la qualité d'Empereur germanique (ne fût-ce que de cet

[68] Nous ne pouvons pas insister sur le sens de la politique byzantine, d'ailleurs très mal connue, sans une étude historique plus précise que nous entreprendrons dans la deuxième partie de ce livre.

Empereur qui était principalement Roi d'Espagne) une essence métaphysique et apostolique que seuls le Pape et le Basileus avaient possédé jusqu'au XIII^e siècle en Occident [69]. Quelques précisions sont nécessaires.

La chrétienté était conçue sur le plan politique par l'Eglise romaine comme une union d'Etats obligés de poursuivre en dernier lieu le même but spirituel et de prendre le Pape pour guide authentique. Il est vrai que de tout temps une certaine liberté à été laissée à l'Etat quant à l'accomplissement de sa mission terrestre, mais c'est seulement à partir de la nouvelle invasion d'idées péripatéticiennes caractérisant le XIII^e siècle, que le problème de « la juridiction de l'Eglise sur la Cité » [70] est consciemment posé. Etienne Gilson, dans une admirable étude sur la place de la philosophie et plus généralement de la raison autonome dans l'œuvre de Dante [71], oppose [72] la conception de l'autorité du poète à celle de saint Thomas [73]. Tandis que le grand docteur soumet l'autorité princière à celle du Pape, Dante reconnaît à l'Empereur une fonction le faisant dépendre immédiatement de Dieu et qui, quoique inférieure, d'un point de vue transcendant, à la fonction papale, exclut toute immixtion du Pontife dans les affaires de l'Etat.

Dante distingue nettement trois autorités: celle de l'Empereur, celle du Philosophe, celle du Pape. Elles correspondent à trois modes d'existence: l'action politique, la théorie morale, la vie religieuse; et à trois facultés de l'être: la capacité d'agir librement, c'est-à-dire la volonté, la capacité de raisonner selon la lumière naturelle, c'est-à-dire l'intelligence, et la capacité d'appréhender la lumière surnaturelle, c'est-à-dire la foi. Les deux premières mènent l'homme à la béatitude de la vie terrestre et par conséquent à sa fin naturelle, la troisième à la béatitude éternelle et par conséquent à sa fin surnaturelle [74].

[69] Les querelles habituelles entre guelfes et gibelins n'ont certainement pas pour cause une dévotion des seconds à l'idée d'Empire. Elles résultent simplement de la lutte entre les deux grandes Puissances.

[70] Cf. du point de vue doctrinal les observations de Charles JOURNET, *La Juridiction de l'Église sur la Cité*, chez Declée de Brouwer, Paris, p. 212 et ss.

[71] *Dante et la Philosophie*, vol. XXVIII des Etudes de Philosophie médiévale, chez Vrin, Paris, 1939.

[72] Contrairement au P. MANDONNET (cf. surtout *Dante le Théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*, chez Declée de Brouwer, Paris, 1935).

[73] Dans la deuxième partie de ce livre nous examinerons de plus près les idées politiques que DANTE expose dans la *Monarchie*.

On voit les changements évidents qu'apporte Dante au système thomiste. Déjà Albert le Grand et saint Thomas, en admettant la morale aristotélicienne, avaient donné une grande autonomie à la raison naturelle et modifié essentiellement l'opinion de l'Eglise en matière éthique. Dante ne se contente pourtant pas de cette première victoire du rationalisme. Il veut assurer, par une règle de procédure pour ainsi dire, l'autonomie des instances et affirmer leur dépendance directe de Dieu. Dans le « système » de Dante, l'Empereur reprend, à côté d'Aristote, un rôle providentiel et absolu.

Les opinions de saint Thomas et de Dante n'ont pas seulement un intérêt philosophique ou philologique. Elles sont symptomatiques pour leur époque. Le système thomiste et même l'œuvre de Dante décrivent, quoique d'une manière synthétique, une réalité historique profonde.

Il serait faux de croire que le poète opte déjà pour une organisation laïque de l'humanité. Si, contrairement à son contemporain Engelbert d'Admont [75], Dante ne considère pas l'Empire comme une union politique entièrement soumise à l'Eglise, il n'en est pas moins vrai que l'ordre de la *Monarchie* est pour lui d'essence métaphysique, l'expression la plus superficielle, la plus sociale de l'ordre universel.

Frédéric II, lui aussi, malgré son rationalisme, tenait la couronne impériale pour un signe de son apostolat. Ni chez l'Empereur, ni chez Dante le principe de l'aigle ne peut être aboli par l'autorité du faucon. Le XIII^e siècle fait renaître en Occident l'esprit objectif tout entier, c'est-à-dire un principe métaphysique et un ordre hiérarchisé. Les formes pures exercent leur antique coercition. Il ne s'agit pas de porter atteinte à l'Eglise, mais de restaurer un réalisme politique duquel l'Europe occidentale s'était superstitieusement éloignée.

* * *

[74] Cf. GILSON, *op. cit.*, p. 199.

[75] ENGELBERTUS ADMONTENSIS, *De ortu et fine Romani Imperii liber*, chez Joannes Operinus, Basileae, 1553 (cité par GILSON, p. 165, note 2).

Le système dynastique qui succède à l'organisation médiévale n'a pas aboli la réalité mythique de l'Empire. L'équilibre des grandes Puissances, qui s'établit définitivement vers la fin du XVII^e siècle, mais dont déjà bien avant on peut observer le fonctionnement dans un grand nombre de cas, diminue pourtant le prestige impérial, puisqu'il semble se superposer non seulement par accident, mais systématiquement et presque légalement à la volonté de l'Empereur. Tout en conservant une certaine primauté éthique, l'Empire se réduisit progressivement à une simple grande Puissance. La monarchie éclairée ne comprend déjà plus la signification de l'idée impériale, et Marie-Thérèse ne sait plus reconnaître en François de Lorraine le successeur de Charlemagne.

Il faut d'ailleurs remarquer que l'idée d'Empire perd souvent son efficacité pendant une ou deux générations pour réapparaître subitement sous une forme imprévue. Metternich ou Gentz considéraient l'Autriche comme une simple grande Puissance. En purs rationalistes du XVIII^e siècle, ils ne comprenaient pas l'utilité et ne subissaient pas le charme de la mythologie impériale que des hommes d'une autre génération, Schwarzenberg par exemple ou même François-Joseph, avaient essayé de faire revivre.

Pendant l'ancien régime, les grandes Puissances qui avaient une tradition impériale, l'Autriche et la Russie, tout en demeurant dans les cadres de la légitimité dynastique moderne, se souvenaient constamment de leur mission apostolique. En Russie, par exemple, la politique oscille entre la conception moderne de l'Etat membre d'une société internationale en équilibre, et la conception byzantine et religieuse d'une Sainte Russie. Si les éléments baltes, qui à certaines époques constituent l'épine dorsale de l'Empire, militent généralement pour une politique rationnelle et dynastique, l'Eglise orthodoxe tient à l'idée impériale. Il faut d'ailleurs remarquer que les deux tendances ne s'excluent pas mutuellement. Comme dans d'autres pays, le réveil de la conscience nationale provoqua souvent en Russie un retour à son essence métaphysique, se manifestant par exemple par un culte farouche de la langue, par un attachement aux coutumes ancestrales que des générations rationalistes avaient abandonnés pour se conformer à la mode occidentale.

La structure interne d'ailleurs de certains pays, de la Russie, de la

Grèce, de la Yougoslavie par exemple, est incompréhensible sans la tradition impériale, sans une forme hiérarchisée et apostolique de l'Etat.

* * *

Si les empires coloniaux n'ont rien de commun avec l'Empire en tant qu'apostolat, les divers empires populaires se fondent généralement sur une conception progressivement laïcisée qui pourrait être d'origine médiévale.

L'empire napoléonien n'était qu'une dictature spectaculaire. Si Charlemagne a souvent hanté le rêve de Bonaparte, il ne lui a certainement pas suggéré une tradition millénaire qu'on ne peut ni créer en quelques années ni imiter par quelques gestes. Il n'en va pas de même pour le Reich allemand de Bismarck. L'idée d'Empire s'y était toujours conservée, et le régime du grand chancelier, contrairement à celui de Napoléon, était de tout point de vue basé sur une légitimité ancienne.

En Allemagne — comme dans d'autres pays — l'idée d'Empire se confond souvent avec le nationalisme. Gardons-nous toutefois des rapprochements superficiels et des analogies historiques. En Europe, le principe des nationalités s'est présenté sous quatre formes: une première, essentiellement démocratique et encyclopédique, caractérise le mouvement républicain et bonapartiste français; une deuxième, romantique et conservatrice, se manifeste avant tout en Allemagne dans la tendance généralement désignée comme « deutsch-national »; une troisième, d'origine médiévale, fondée sur une tradition politique et religieuse byzantine, est commune aux petites Puissances balkaniques du XIX^e siècle [76]; une quatrième, typiquement moderne, se base sur le sentiment des masses, non sur une tradition.

Bismarck usa du mouvement nationaliste en homme de droite, en conservateur et en modéré. Il voulait que l'Empire devint une grande Puissance, mais en aucun cas au détriment de l'Europe. La primauté du petit Reich allemand, tel que voulait le construire le chancelier sur un modèle dépassé, ne devait pas abolir le système d'équilibre habituel.

Il y eut en Autriche comme en Allemagne des partisans de la droite,

[76] Nous essayerons de préciser un peu plus loin.

donc des ennemis déclarés du nationalisme massif et populaire, qui espéraient fonder un grand Reich sur une politique aristocratique, sur une renaissance de l'ancien régime. Pour eux, l'idée d'Empire jouait un rôle décisif.

Comme le système bismarckien, l'idéal de Schwarzenberg a également échoué, malgré la fondation du grand Reich allemand par le chancelier Hitler. En effet, la construction national-socialiste, bien qu'issue en partie d'un nationalisme romantique et conservateur, dépassa politiquement et idéologiquement le nationalisme de droite, même prussien. La base du régime national-socialiste est essentiellement populaire. Contrairement au système aristocratique, malgré tout, de Bismarck, et aux projets rationalistes, mais traditionnels de Schwarzenberg, le troisième Reich tient compte de la principale réalité moderne, la masse.

L'idée d'Empire fut en Occident profondément hiératique. Le principe hégémonique de l'Allemagne moderne — le Führerprinzip — bien que présentant un caractère sacré, appartient à un système consciemment laïcisé. Si le national-socialisme est impossible sans le précédent historique et rituel de l'idée impériale, il s'est effectivement éloigné des anciennes valeurs et de l'ancienne technique gouvernementale. Il est compréhensible d'ailleurs qu'une confusion règne entre certaines formes de l'ancien régime ou de l'ordre médiéval et certains gestes modernes.

Le grand Reich actuel, bien que jouissant de l'approbation presque générale du peuple allemand [77], est un régime de fait, et non point un ordre hiérarchisé.

* * *

L'empire ottoman, au contact de la civilisation byzantine, se rationalisa dans une certaine mesure, mais conserva précieusement son essence mahométane, fièrement exprimée par l'idéal et la politique du califat. L'influence byzantine — qui est peut-être en même temps la cause de la rapide décadence des Turcs [78] — rendit possible la longue domination mahométane dans

[77] *Approbation qui n'est d'ailleurs pas toujours donnée pour les mêmes raisons.*

[78] Il est significatif que l'empire ottoman, typiquement guerrier, s'est corrompu au contact d'une culture occidentale des plus traditionnelles et des plus raffinées. Il s'est vite laissé submerger par un luxe inutile et s'est perdu en soumettant des sujets avec lesquels il ne pouvait pas se créer de légitimité commune.

l'Europe du Sud-Est. D'autre part il faut avouer que dans le domaine culturel les conquérants ne se laissèrent pas influencer d'une manière décisive. Ils reçurent de l'Occident une certaine technique, et se laissèrent corrompre en échange.

Il n'est donc pas vraisemblable que l'idée occidentale d'Empire ait été un moteur essentiel de la politique ottomane. En revanche, l'Eglise orthodoxe conserva intact, pendant les siècles de l'esclavage, l'idéal politique et culturel de Byzance. Elle le transmit aux petits Etats balkaniques sous la forme d'un nationalisme qui devient incompréhensible, si l'on essaye de le jauger par une mesure importée de l'Europe occidentale.

Chaque Etat balkanique d'origine byzantine — la Grèce, la Yougoslavie, la Roumanie, la Bulgarie — se forgea un idéal nationaliste traditionnel qui n'était naturellement pas compatible avec les aspirations du voisin. Le Roi Othon lui-même se laissa séduire par l'idéal d'une grande Grèce qui continuerait l'histoire byzantine. Ce prince allemand, devenu roi d'un pays dévasté par la guerre, ne comptant pas un million d'habitants, rêva de poursuivre l'œuvre de saint Constantin. Les Bulgares, après avoir subi la pire tyrannie, ne pouvaient pas s'empêcher de penser à Syméon.

Toutes ces aspirations, dont personne ne comprenait au XIX^e^ siècle le sens, étaient présentées à la mode du temps: les Grecs essayèrent de les défendre à Vérone par la légitimité occidentale; les Bulgares, par des arguments juridiques et des droits découlant de San-Stéfano; les Roumains, les Serbes, les Croates, par une continuité historique souvent improbable; tous, par le principe assez équivoque des nationalités (que l'Europe occidentale prenait tantôt pour un idéal révolutionnaire, tantôt pour la manifestation d'un romantisme politique réactionnaire et aveugle).

Or, dans les Balkans, l'idée nationale a eu pendant tout le XIX^e^ siècle, et elle a encore à l'heure actuelle, une signification politique et métaphysique particulière. De cette conception originelle, de cette *grande idée*, les Etats balkaniques, en tant que petites Puissances, étaient forcés de faire effectivement abstraction, surtout dans leur politique étrangère. D'autre part la propagation d'un modernisme superficiel et importé, et en général la création subite de grands centres urbains et industriels ont, du moins en apparence, éloigné certaines couches de la population de la tradition byzantine, principalement conservée par l'Eglise. Le mouvement

intellectuel, et particulièrement le positivisme, ainsi que le mouvement démocratique et « rationaliste » du XIX^e siècle étaient hostiles à une idéologie médiévale, anti-progressiste, principalement supportée par une classe de possédants et une Eglise obscurantiste. Les libérateurs du peuple ont méprisé la grande idée ou essayé de la séculariser en la démocratisant. Ils se sont appuyés sur une petite bourgeoisie qui avait récemment abandonné les cadres de l'ordre ancien. Mais ces mouvements des libérateurs furent dans les Balkans, plus encore qu'en Europe occidentale, dépourvus de toute base stable [79]. Un grand danger extérieur ou une politique constructive, tenant compte de la réalité culturelle autant que de la réalité sociale, peuvent facilement les éliminer.

Le nationalisme, qui fut toujours dans l'Europe du Sud-Est un mouvement de droite, s'identifie avec l'idée d'Empire, même si des circonstances passagères lui donnèrent une forme démesurée, particulariste, méconnaissable. Tout système balkanique est obligé de se fonder sur le caractère profondément byzantin et sur la culture éthique et religieuse qu'exprime l'idée d'Empire. En essayant de débyzantiniser les Balkans, on risque de les africaniser.

L'union politique et métaphysique constituée par la nation, au sens néo-grec du terme ἔθνος (qui ne correspond pas, surtout en français, à celui de *nation)*, n'est considérée par ses membres ni comme un contrat social, ni comme une entité simplement biologique. Elle est conçue comme la continuité réelle d'une idée, d'une mission à travers l'histoire, malgré le temps. Il va de soi que certaines institutions, celle de la famille, celle de l'Etat, garantissent une continuité plus extérieure, plus biologique ou plus sociale. C'est d'ailleurs le propre de toute culture occidentale de se fonder sur un certain purisme exhaustif et parfois répulsif: les valeurs éthiques ou politiques ne peuvent être conservées par le peuple sans une certaine volonté de poursuivre l'œuvre des ancêtres, de rénover éternellement

[79] Il est caractéristique que ce modernisme superficiel ait le mieux réussi dans le pays qui était le moins moderne, la Turquie. L'Etat turc nouveau, essayant de s'affranchir d'une histoire séculaire par l'adoption très extérieure et très sociale d'un positivisme déjà dépassé en Occident, risque de se révéler moins fort qu'on ne pense. (A moins que les vertus anciennes ne survivent en dépit des efforts conscients du gouvernement.) Les forces neuves qui ne se fondent pas sur une tradition ancienne ne sont pas durables.

une forme vivante qui nécessite parfois une filiation directe, quasi automatique, familiale. L'essentiel ne réside cependant pas dans cette filiation en soi, mais dans la réalité éthico-politique qu'elle comporte.

L'Etat est considéré comme un instrument sacré et non point comme une nécessité simplement sociale. Aussi le haut fonctionnaire conserve-t-il, même s'il est loin d'être irréprochable, une dignité hégémonique et substantielle. Il tient la place de l'*archonte* byzantin.

Le système politique des Etats balkaniques, malgré une anarchie superficielle et d'autant plus évidente sur le plan social, est profondément hiérarchisé. Il est d'ailleurs possible que les changements fréquents de régime dans plusieurs pays de la péninsule s'expliquent par ce besoin d'un ordre incarné que le petit Etat, forcément dominé par des considérations de politique extérieure, ne peut pas satisfaire. Une distance énorme sépare la réalité de l'idéal; les descendants, des ancêtres; la petite Puissance, de l'Empire. Un mécontentement éternel est le signe d'une continuité historique et d'une incapacité créatrice persistante.

La littérature grecque moderne, par exemple, qui est relativement très riche, est essentiellement nationale, inconcevable en dehors de l'ordre politique et de l'idée d'Empire. (Cela ne signifie naturellement pas que les poètes grecs mettent des programmes politiques en vers. Comme toute œuvre d'art, le poème hellénique résulte d'une métamorphose et d'une purification qui le rendent objectif et indépendant de toute circonstance historique). Ce qu'il y a de particulier en Grèce, et plus généralement dans les Balkans, c'est la conscience d'une réalité politique transcendante, d'un collège mystique auquel les individus participent immédiatement, comme à l'époque byzantine. De cet ordre invisible, de ce mythe (qui est politique, dans un sens platonicien), le poète comme le Roi tiennent le style et la règle de leur œuvre. L'Etat n'est pas un accident social; il appartient substantiellement, quels que soient ses défauts concrets, à un ordre qui transcende la réalité présente en la faisant dépendre de la réalité révolue et de la réalité future de l'Empire. Il possède une qualité traditionnelle indélébile. Aucune force ne peut l'abolir, comme la mort ne put atteindre, selon la chanson populaire, le dernier défenseur de l'Empire, symbole de la victoire éternelle, malgré les défaites terribles, mais passagères.

* * *

L'idée d'Empire est évidemment portée par l'ensemble du peuple, mais elle ne sert pas à assurer son omnipotence. Elle ne peut avoir quelque efficacité, quelque réalité constructive que dans la mesure où la masse anonyme est retenue par un style substantiel et organisée en un ensemble hiérarchique par une autorité légitime, dépositaire d'une tradition ancienne et chargée d'une mission métaphysique.

Cette mission ne consiste pas à unifier le monde, mais à maintenir vivante et universellement valable une des grandes solutions historiques donnée par l'esprit objectif aux problèmes politiques permanents de l'ordre occidental.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE VII

INTRODUCTION

NOTE PRÉLIMINAIRE 3

Objet de l'étude (3-4) ; Plan et méthode (4-8) ; Remarque sur la bibliographie (8-9).

CHAPITRE PREMIER.

FORME SOCIALE ET PHÉNOMÈNE DE LA FORME SOCIALE

I. Valeur, forme sociale et phénomène de la forme sociale . . 11

La *valeur* comme postulat (11-12) ; Distinction entre le *fait social* et le *phénomène social* (13-17) ; Définition de la *forme sociale* (18) ; *Suites* et *origines* de l'acte social (18-25) ; Justifications sociales (25-28) ; Les valeurs sont indémontrables par la science naturelle, mais ne sont pas fausses ; le problème de l'*idéologie* (28-31) ; L'acte social, ses origines et ses suites sont irréductibles à leurs phénomènes (31-33).

II. La crise des valeurs absolues 33

Dualisme métaphysique et valeurs absolues (33-34) ; La pseudo-métaphysique et les valeurs (35) ; Dissolution des valeurs bourgeoises par le *marxisme* (36) ; L'argument systématique contre les valeurs bourgeoises s'applique à toute morale ; Max Weber ; les valeurs ne valent pas objectivement (36-38).

Pages

III. L'impossibilité d'une attitude morale fondée sur des valeurs absolues 39

Contradiction entre les *valeurs absolues* et le *libre arbitre* (39-41) ; La contradiction est surmontée par une religiosité originelle ; la *grâce* (41-43) ; Sens de la contradiction (43).

IV. Les valeurs absolues, l'irrationnel et la science . . . 43

Conditions extra-théoriques de la théorie (43-45) ; Justification sociale de la science (45-46) ; *Justification originelle de la science* ; mysticisme scientifique ; scepticisme noologique insurmontable sans une religiosité originelle (46-48).

V. Aperçu historique sur la critique des valeurs absolues . . 48

La tendance à la destruction des valeurs absolues est le plus souvent factice et idéologique (Marx et Comte) ; la destruction consciente et pure des valeurs absolues (Kant et Max Weber) (48-52).

Résumé du chapitre (52-53).

Chapitre II.

ESQUISSE D'UNE CRITIQUE A PRIORI DE LA SOCIALITÉ

Critique de la raison pure : conditions et limites de la nature ; tout ce qui n'est pas phénomène échappe à la nature ; *critique de la socialité :* nous allons démontrer que la société n'est pas un phénomène (55-56).

I. Les attitudes possibles de l'homme 56

Attitude théorique, attitude mystique, attitude sociale (56).

A. L'attitude théorique 56

Distinction entre la théorie dans son immanence et la théorie comme objet de la science naturelle ; (*création transcendantale* et psychologie de la connaissance) (56-59).

B. L'attitude mystique 59

Distinction entre la mystique dans son immanence et la mystique comme objet de la science naturelle (59-60) ; *Théorie et mystique* (61-62).

Pages

C. L'attitude sociale 62

Distinction entre l'attitude sociale dans son immanence et l'attitude sociale comme objet de la science naturelle (62) ; Distinction entre l'objet de la *connaissance sociale* et l'objet de la science naturelle (63-64) ; Reconnaissance de la réalité du monde extérieur social (64-66) ; La société n'est possible qu'à certaines conditions ; Qu'est-ce que la société pour l'existence sociale ? (66-68).

II. Les conditions transcendantales de l'existence sociale . . . 68

Savoir social et action sociale (68).

A. Analyse des conditions transcendantales de l'existence sociale 69

Espace social et *temps social* (69) ; *Formalisme social* ; nécessité de reconnaître les formes sociales (69-71) ; *Table des catégories de la socialité* (72) ; *Définition de la société* (72) ; Rapports sociaux (73-75).

B. La dialectique de l'existence et l'histoire. 75

Les attitudes possibles ; l'histoire est possible grâce à une *dialectique des plans* permettant à l'existence de réaliser plusieurs attitudes (75-77) ; *Dialectique des formes* (77-78).

III. La société 78

A. L'inexistence de la société : La société en tant qu'objet des sciences positives 78

Le phénomène de la société et la nature (78-80).

B. L'existence de la société : La société dans l'existence sociale 80

La société dans son immanence ne peut pas être affectée par la science naturelle, mais elle ne contredit pas la nature (80).

C. De la sociologie 80

Classification des sciences (80-81) ; L'*unité* des sciences naturelles et l'*analyse* de leur objet (81-82) ; Les sciences axiomatiques et l'*approximation* (82) ; Les sciences ayant une réalité existentielle pour objet et *la création transcendantale* (82) ; Il y a deux sociologies : *la sociologie en tant que science naturelle* et *la sociologie existentielle* ; leurs rapports (83-84).

Chapitre III.

THÉORIE DU FORMALISME SOCIAL

Pages

Les deux théories du formalisme social: la théorie existentielle et la théorie positive (85-86).

I. La forme 87

Les formes comme limites de l'existence (87); Les formes sociales et *la preuve du tiers* (88-90); Caractères généraux des formes sociales (90-92); *La conscience de la nécessité des formes*; l'esprit de la *loi*; la mort de *Socrate* (92-96).

II. Le formalisme 96

L'objectivité des formes (96-97); La reconnaissance de la société et de ses formes (97-98); Science et formalisme, art et formalisme, formalisme social (98-99); Dynamisme et formalisme social (99); Impossibilité d'une critique scientifique des formes sociales (100-101); Formalisme et traditionalisme (102).

III. Le formalisme comme forme 102

Formes se rattachant au formalisme par un lien particulier (102-104); *a*) Formes « exploitant » le formalisme des autres: *la personnalité morale de l'Etat* (104-106); *b*) Formes conçues comme nécessaires à l'existence: *la tradition occidentale* (les origines religieuses de l'esprit de la loi en Grèce; « l'Etat comme œuvre d'art », Jacob Burckhardt; l'Etat et la personne) (106-112); *c*) Formes disqualifiant un ordre tout entier: *la critique idéologique marxiste* (113-114); Les deux dialectiques: *dialectique des formes sociales* et *dialectique des plans de l'existence* (114).

PREMIÈRE PARTIE

LES FORMES DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE

NOTE PRÉLIMINAIRE 117

Typologie des formes internationales; formes internationales juridiques et extrajuridiques; plan de la première partie (117-121).

Chapitre IV.

LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE

La société et *les* sociétés; nécessité de définir la société internationale (123-124).

Pages

I. Les relations internationales 124

Relation sociale et attitude sociale (124-126); *La* société internationale et *les* sociétés internationales; membres de la société internationale et êtres y participant en tant qu'objets (les primitifs) (126-131).

II. Le pouvoir international 131

La société internationale est une société *politique* (131-133); L'Etat, la société internationale et *le pouvoir* (133-139).

III. Les formes comme limites de l'action internationale . . . 139

Nécessité des formes internationales; formes entre Européens et primitifs; les formes et la guerre (139-142); Les sociétés internationales historiques (142-143).

Chapitre V.

LE DROIT DES GENS

I. Critique de la théorie du droit des gens à la lumière de la « théorie pure » 145

La fonction idéologique des « théories » du droit et la théorie pure de *Hans Kelsen* (145-147).

A. VALIDITÉ ET EFFICACITÉ DU DROIT DES GENS 148

Le problème juridique et le problème sociologique du droit; la définition kelsenienne de l'ordre juridique; le positivisme juridique et les pseudo-positivistes (148-153).

Pages

B. La théorie du double aspect 153

En droit il n'y a ni de faits évidents (153-156), ni de normes évidentes (156-158); Le rôle capital de l'*instance objective* qui peut toujours choisir entre la *voie normale* et le *double aspect* (158-159); Le double aspect du droit international; *chaque Etat est une instance* (159-162).

C. Limites de la théorie du droit des gens 162

La norme n'a qu'un sens historique mais un nombre infini de sens « logiques »; le choix entre les possibilités logiques appartient au sociologue; l'interprétation du théoricien et *l'interprétation infaillible de l'instance* (162-169); Impossibilité d'établir un droit international superétatique; définition du droit des gens étatique (169-172).

II. Les fondements du droit des gens 172

Le problème de l'« existence » du droit international; le droit international superétatique est contradictoire en soi (172-175); Discussion méthodologique sur le droit des gens étatique (175-180); Le « droit des gens » peut être envisagé soit comme une morale positive, soit comme un ordre posé par un seul Etat (180-186); Typologie des règles du droit des gens étatique commun (187-188).

III. L'efficacité du droit des gens et le formalisme 188

Raisons formelles de l'efficacité de la « voie normale » en droit interne et en droit international; limites posées par la seule socialité des organes créateurs du droit des gens (faits socialement évidents; normes juridiques fondées sur des formes) (188-198).

IV. Digression sur la théorie hégélienne du droit étatique extérieur 199

Kant, Hegel et les internationalistes (199-200); Sens juridique et philosophique de la théorie du droit étatique extérieur (201-205).

Chapitre VI.

L'ÉTAT COMME LÉGISLATEUR DU DROIT DES GENS

Le problème sociologique de la politique législative internationale et le problème juridique correspondant (207-210).

Pages

I. La position de la norme fondamentale du droit des gens . . 210

Sens social du *système* juridique; la « volonté constante et perpétuelle » du législateur; l'Etat est obligé de donner à son droit le prestige d'une forme (210-214); La valeur quasi fétichique du style juridique et la nécessité d'agir au nom du droit (214-216).

II. La position du principe de l'effectivité et la reconnaissance des autres Etats 216

Signification juridique et sociologique de la *reconnaissance*; le refus apparent de reconnaître un gouvernement effectif (la guerre civile espagnole de 1936-1939) (216-223).

III. La position des règles générales 224

A. La coutume internationale 224

La règle instituant la procédure de la coutume n'est pas la norme fondamentale du droit des gens (224-227); Le problème sociologique de la coutume internationale (227-230).

B. Les traités internationaux et la règle pacta sunt servanda 230

La règle *pacta sunt servanda* n'est pas la norme fondamentale du droit des gens (230-237); L'efficacité de la règle *pacta sunt servanda* (237-240).

C. Les règles générales et le double aspect du droit des gens 240

Les formes de l'anarchie internationale (240-242).

Chapitre VII.

LES FORMES CONSERVATRICES DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE HÉTÉROGÈNE

Les formes conservatrices (243-244); Distinction entre les sociétés internationales hétérogènes et homogènes (244-246).

I. La société internationale hétérogène 246

Rapports coloniaux et rapports entre Etats hétérogènes (246-248).

Pages

A. La reconnaissance provisoire comme élément constitutif de la société internationale hétérogène 248

Reconnaissance provisoire; rapports entre la Turquie et l'Europe dynastique (248-249); *La société internationale hétérogène comme procédure* (250-251); Acceptation provisoire du *statu quo* territorial; la frontière provisoire (252-255); Acceptation provisoire d'un *langage* international et de la règle *pacta sunt servanda* (255-259); Concessions mutuelles fondées sur la réciprocité (le respect des agents diplomatiques) (259-260); Accords à cause de la distance (les idéologies isolationistes) (260-262).

B. La société internationale hétérogène et le régime intérieur 262

La légitimité est selon *Ferrero* une *opinio juris* de la majorité (262-263); Définition de la *stabilité* (263-265); Définitions des sociétés internationales hétérogènes (ferme, lâche, mixte) et de *la société internationale homogène* (265); L'entente internationale des gouvernants hétérogènes est provisoire; celle des gouvernants homogènes, en principe définitive; la *non-immixtion* dans les affaires intérieures d'un autre Etat (266-269).

C. Les conséquences de la reconnaissance provisoire 269

Guerres entre hétérogènes et guerres entre homogènes (269-270); L'*autarcie* morale des hétérogènes (270-272); Les diverses notions de *souveraineté* (souveraineté purement juridique; souveraineté comme idéologie impérialiste; souveraineté comme garantie réciproque des gouvernants; souveraineté comme idéologie de l'anonymat; souveraineté comme principe métaphysique) (272-276); Les deux idéologies opposées de la souveraineté et la société internationale hétérogène (276-277); Personnalité morale et égalité des Etats (277-278); Fonction des formes conservatrices de la société internationale hétérogène (278).

II. Digression sur l'égalité des Etats 279

L'égalité comme principe éthique, comme principe juridique et comme forme de justice internationale (279-280).

A. L'égalité comme principe éthique 280

La théorie péripatéticienne de l'égalité (Aristote et saint Thomas d'Aquin) (280-285); Critique idéologique de l'égalité aristotélicienne et thomiste; signification de cette critique (théorie de la stabilité politique) (285-289); Les conditions transcendantales de la moralité et l'*Ethique à Nicomaque* (290-294).

Pages

B. L'égalité comme principe juridique 294

L'égalité comme droit naturel et comme institution du droit positif (294); L'égalité des sujets de n'importe quel ordre juridique (égalité et légalité; égalité des libéraux excluant certains privilèges et proposée comme absolue) (295-298); Le droit naturel moderne et la théorie classique de l'égalité (299-300); Le pseudo-positivisme et l'égalité (300-301); Distinction juridique entre grandes et petites Puissances (302).

C. L'égalité comme forme de justice internationale . 303

Sens du problème (303-304); L'égalité des révolutionnaires français: démocratisation interne et internationale; l'idéologie de l'Entente cordiale; les idéologies socialistes et communistes (304-305); La Société des Nations et les privilèges des grandes Puissances (305-309); L'inégalité instituée par le Traité de Versailles (309-310); Fonction sociale de l'égalité (grandes et petites Puissances) (311-314); L'égalité comme forme conservatrice du *statu quo* et les formes occasionnelles de l'égalité démocratique (314-315); L'égalité des Etats et la société internationale hétérogène (315-316).

Chapitre VIII.

LES FORMES CONSERVATRICES DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE HOMOGÈNE

I. La société internationale homogène 317

A. La légitimité comme élément constitutif de la société internationale homogène 317

Cohérence de l'Etat stable (317-319); La légitimité est une notion *éthique* (Aristote et saint Thomas) (319-324); L'Etat n'est légitime qu'au sein d'une communauté morale (324-326); La légitimité de l'Etat, c'est la reconnaissance internationale de son droit à la stabilité (326-327); Légitimité du moraliste pur, du clerc, de l'homme d'action, de l'historien (327-333); Morale positive et légitimités positives; la *légitimité objective* ou la légitimité de l'historien (333-335); *La légitimité et le régime interne* (335-349); Indifférence religieuse et morale de l'Etat; légitimité et tradition (349-355); L'entente entre chefs homogènes: nécessité d'un *état* international dominant (355-359).

B. Les conséquences de la légitimité 360

L'Etat sert à conserver soit un ordre social précis (s'il est stable), soit une procédure pour la solution d'un conflit moral et idéologique (s'il est instable)

Pages

(361-362); La légitimité ne résulte pas d'un suffrage tacite ou explicite, mais d'une adhésion organique à un ordre traditionnel (362-364); L'orthodoxie morale et les caractères de l'état international dominant; la noblesse occidentale (364-373); Les règles de droit et l'homogénéité (373-374); *Homogénéité et hétérogénéité des relations sociales en général* (374-375); Caractère historique de l'homogénéité et caractère formel de l'hétérogénéité internationales (375-376); L'aide des chefs en cas de révolte (l'entente égypto-hittite) (376-379); Le régime interne, les formes de justice internationale et le droit des gens (379-382); Alliance contre les rebelles et contre les hétérogènes (382-383); La société internationale comme jeu politique pur et comme ordre traditionnel (383-386).

C. La tradition 386

La tradition, l'être actif et l'historien (386); Formes conservatrices typiques de la société internationale homogène (386-389); La tradition et la durée; l'objectivité de la tradition (389-392); Le problème philosophique de la tradition et l'insuffisance de la critique idéologique (392-393); *Mécanique de l'histoire* et dialectique de l'esprit (394-397); Qu'est-ce que la tradition ? les réponses partiellement vraies; la réponse du philosophe de l'histoire (397-401).

II. Digression sur l'équilibre des Puissances 401

A. Théorie de l'équilibre des forces sociales 401

Les trois types d'équilibre (401-403); *L'équilibre numérique* et les rapports parallèles (par exemple les rapports coloniaux) (403-405); *L'équilibre égalitaire* et les rapports réciproques (par exemple la société internationale hétérogène) (405-407); *L'équilibre strict* et les rapports traditionnels (par exemple la société internationale homogène) (408-409); *Définitions* des divers équilibres (410); Remarques (410-412).

B. La Légitimité et l'équilibre 412

L'équilibre est une technique conservatrice du *statu quo* (412-414); L'équilibre et la guerre (414-415); *La légitimité est une notion morale; l'équilibre, une notion politique;* leurs rapports; les pseudo-politiciens moralisants et les pseudo-moralistes agissants (416-419).

C. L'équilibre européen 419

L'art amoral de l'équilibre comme garantie de la moralité et de l'ordre; l'équilibre occidental et la connaissance objective de l'histoire (419-422); La

Pages

diplomatie vénitienne (l'autonomie de la politique étrangère et ses limites) (422-424); Le politicien, le rhéteur et le chevalier (424-425); Grandes et petites Puissances (425-427); Les libéraux et l'équilibre (427-428); Les trois systèmes de l'équilibre européen et les trois types d'alliances (alliances contre les hétérogènes, contre les violateurs européens de l'homogénéité, contre l'hégémonie); difficultés de maintenir l'ordre *à la fois* sur ces trois plans (428-429); L'équilibre médiéval (429-431); L'équilibre italien depuis la fin du XIIIe siècle (431-433); Formation de l'Europe dynastique (France; la Cour de Bourgogne et l'étiquette); lutte entre Bourbons et Habsbourgs (alliances des Français avec les Turcs) (433-438); Caractères généraux de l'équilibre européen (438-439).

Chapitre IX.

LES FORMES CONSERVATRICES DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE EUROPÉENNE

I. La société internationale européenne 441

L'Europe et la culture occidentale (hellénisme et christianisme) (441-445); Cadres naturels de la culture occidentale (les Indoeuropéens; le problème de la race) (445-447); La tradition crée le monde et l'histoire (447-448).

A. L'Esprit occidental 448

a) *Les origines de l'esprit objectif* 448

Le «miracle grec»: *la création de l'esprit objectif* (448-450); La théorie pure (450-451); Toute métaphysique préhellénique explique l'univers socialement; la métaphysique grecque (le Dieu des Juifs et le Dieu de saint Jean) (451-452); La capacité de concevoir chaque objet par les catégories qui lui conviennent (452-454); L'influence du mouvement intellectuel sur la politique (454-455); Le *logos* des présocratiques et l'abstraction du temps; réintégration du *chronos* par les Alexandrins; la Grèce et l'Asie (455-456); Caractères généraux de l'esprit objectif (456).

b) *Le christianisme et l'Eglise politique* 456

Les primitifs ne font pas d'histoire; les orientaux en font inconsciemment; les occidentaux font, connaissent et écrivent leur histoire (456-457); Contradiction apparente entre l'esprit mythique des Grecs et le point de vue historique; le dogme asiatique de la création du monde *dans le temps* et le problème

Pages

alexandrin de la place du temps *dans l'esprit* (457-458); Destruction de l'éthique classique (459); Le christianisme fut importé comme doctrine purement religieuse et *apolitique* (459-461); Il acquiert un sens *politique* depuis *Constantin* et subit une influence considérable de la pensée grecque (461-462); La tradition classique au moyen âge (462-464).

c) *Caractéristiques de la tradition européenne* 464

La πόλις; les Alexandrins et les Romains créateurs d'une histoire universelle; le christianisme politique comme discipline sociale (464-465); L'essence apodictique de la littérature occidentale (465-467); *La personne* (467-468); L'esprit objectif pendant le moyen âge (le rationalisme de Byzance) (468-469); Les religions orientales et les religions occidentales (470-472); L'Etat occidental et la culture (472-473); L'humanisme; l'Europe et l'Asie (473).

B. Les éléments de l'homogénéité internationale en Occident 474

Les systèmes internationaux européens et l'esprit objectif (474); La primauté de la culture occidentale et de la race blanche (474-475).

a) *L'homogénéité de l'Œcumène* 475

L'œcumène gréco-romaine (475-477); Du πολίτης du droit attique à la *persona* du droit romain évolué; formalisme du *jus gentium* (libre échange et propriété privée) (477-478); Caractères des systèmes juridiques occidentaux (479-480); *L'éthique des cités décadentes est devenue celle de l'Eglise et celle de l'Europe* (480-481); La décadence de la religion antique et l'illégitimité de l'ancien Empire romain; Constantin et la légitimation de l'Empire par le christianisme (481-484); L'importance de l'époque hellénistique et romaine (484).

b) *L'homogénéité de la Chrétienté* 484

Légitimité des Empires médiévaux (484-485); La division de l'Occident en Europe occidentale et en Europe orientale (organisation juridique et économique du moyen âge) (485-491); *La foi en une chrétienté indivisible :* dialectique graduelle de la foi; l'essence du christianisme et la contemplation active des vérités éternelles (491-494); *La conscience d'une hiérarchie nécessaire à la vie et à l'Etat : l'état* et *l'archontat ; l'Etat incarné* (494-501).

c) *L'homogénéité de l'Europe* 501

La Renaissance et la *renaissance du Verbe* (501-505); L'autorité comme savante tyrannie (505-506); La *Réforme* et l'individu infaillible; la masse; la démocratie et les Réformateurs; les *iconoclastes* (507-511); *La morale du protestantisme*, le premier capitalisme et l'idéal du progrès (511-512); La formation de

Pages

l'Etat dynastique et la bourgeoisie légitimiste (512); La souveraineté et le droit des gens (513); Le scepticisme de l'honnête homme et l'incrédulité des encyclopédistes (513-514).

C. La crise de l'ordre occidental et la déseuropéanisation de l'Europe 514

a) *La crise intellectuelle et artistique* 515

« Science » positiviste et science positive; le progrès de la technique et le progrès de la science positive; *nécessité de concevoir la science dans sa totalité* (515-517); Incapacité de dominer la technique (518); Pseudo-rationalisme et pseudo-métaphysique (518-519); Les beaux-arts (519-520); La *religion* (520-521); Nécessité d'un rationalisme pur (521-522); L'esprit objectif est un principe métaphysique; *incapacité moderne de faire et de décrire l'expérience transcendantale* (522-523).

b) *La crise éthique et sociale* 523

Grandeur et décadence des idéologies de l'utilité et du progrès (523-526); Individualisme de la Réforme et individualisme grec (526-527); L'impasse idéologique de l'individualisme capitaliste (527-528); Le progrès et les exotiques (528-529); *Le primitivisme moderne et le progrès* (529-531).

c) *La crise politique et internationale* 531

Les politiciens du XIXe siècle et leur système (puristes, obscurantistes et conservateurs modérés) (531-533); La première victoire de la Révolution, ou l'échec de la Restauration; la deuxième victoire, ou la victoire des radicaux (533-535); L'état dominant, la classe dominante et *la prime du pouvoir* (535-536); Les déplacements sociaux et les idéologies démocratiques qui leur correspondent (536-541); L'idéologie démocratique moralisante et encyclopédique est dépassée au XXe siècle; les Etats totalitaires et la technique de l'incantation (541-544); Les problèmes diplomatiques du XIXe siècle (*la question d'Orient* et l'équilibre; la question de l'Europe centrale et la décadence de l'Autriche; *l'unification de l'Allemagne et de l'Italie*; Puissances-monades et Puissances-masses) (544-549); La première guerre mondiale (549); De Versailles à la deuxième guerre mondiale (550).

d) *La primauté du social sur l'esprit* 551

La masse irréalisante; *la socialité exhaustive des primitifs et leur incapacité de tradition*; asianisation et africanisation de l'Europe; les pseudo-barbares (551-554).

Pages

II. Digression sur l'idée d'Empire 555

Humanité et œcumène; origines de l'idée occidentale d'Empire (la dynastie de Macédoine) (555-556); *L'Empire byzantin* (556-557); *La Papauté et le Saint-Empire germanique* (557-559); *L'Europe dynastique et l'idée d'Empire* (560); Les empires coloniaux et les empires populaires; les divers nationalismes et l'idée d'Empire; l'*Empire allemand* de Bismarck et le grand Reich de Hitler (le caractère hiératique de l'idée d'Empire et le régime de fait) (561-562); L'idée d'*Empire dans les Balkans; l'Eglise orthodoxe et la « grande idée »* (562-565); L'idée d'Empire et la tradition occidentale (566).

TABLE DES MATIÈRES 567