

Politique et philosophie.

Par Léon Brunschvicg (Paris).

Aristote a défini l'homme comme un animal politique, et l'homme est, dit-on, un animal raisonnable. Mais dans l'histoire de l'Occident le droit comme la raison comporte une double signification.

Il y a un rationalisme logique qui, du lien nécessaire des propositions à l'intérieur du système syllogistique, prétend conclure à la nécessité du système lui-même; il n'échappe à l'angoisse d'un doute méthodique, il ne surmonte l'objection sans cesse renaissante de la pétition de principe, que par un appel à l'autorité. Le rationalisme véritable jaillit de la méthode, et franchit la sphère du doute. Au lieu de faire fond sur la déduction verticale qui descend du genre à l'espèce et de l'espèce à l'individu, il procède, comme le fait l'analyse mathématique du simple au complexe, du concret au concret, en reliant l'individu à l'ensemble solidaire des corps et des mouvements qui fait l'unité du monde.

De même, il y a une logique du droit qui ne touche pas au droit lui-même, qui accepte tel quel l'héritage du passé sous la forme où il s'est transmis à une société donnée; sans se soucier de distinguer entre la justice et l'injustice, entre la légitimité de l'usage et l'iniquité de l'abus, il le fait entrer dans un corps que l'on cherchera seulement à présenter sous la meilleure apparence d'équilibre stable, avec le vêtement le plus approprié. Telle sera l'oeuvre du Code français qui a été rédigé, au début du XIX-ème siècle, sous l'influence de la réaction bonapartiste. Cambacérès en a été l'un des principaux rédacteurs. Mais, quelques années plus tôt, quand la France était encore en République, le même Cambacérès l'avait conçu tout autrement. Il s'agissait, pour la Convention, de poser les principes d'une législation qui aurait été rationnelle, non plus en surface et d'un point de vue purement grammatical, mais en profondeur, qui aurait définitivement soustrait le peuple aux traditions absurdes, aux coutumes pernicieuses, de l'Ancien régime.

* * *

A vrai dire, entre ces diverses perspectives du droit et de la raison, enter le respect de la hiérarchie transcendante qui est à la base de toute scolastique dans l'ordre moral comme dans l'ordre spéculatif et, d'autre part, l'élan de gé-

nérosité humaine qui inspire la réflexion d'un Platon ou d'un Descartes, le combat est éternel. Rien, qui rend directement saisissante cette opposition à travers vingt-trois siècles de souffrances et de discordes encore inapaisées comme les pages de Maurice Barrès sur l'Antigone de Sophocle dans Le voyage de Sparte.

„Je ne croyais pas, dit Antigone à Créon, que tes proclamations, les proclamations d'un mortel, puissent transgresser les lois non écrites et infallibles des dieux, car celles-ci existent, non d'aujourd'hui, certes, ni d'hier, mais éternellement et nul ne sait depuis quel temps elles ont paru.“ Sur quoi Barrès écrit: „L'homme sage qui lit cette scène voudrait sur son visage un voile, car l'éclatante revendication de la vierge en faveur de l'équité divine contre la fragile nature humaine, naturellement, nous émeut de sympathie; mais nous avons à vivre en société et je ne puis avouer le mouvement de chevalerie qui me range au côté de cette audacieuse. Que je cède au prestige d'Antigone, il n'y a plus de cité. Cette vierge, au nom de son sens personnel, proteste contre la loi écrite et se glorifie d'agir autrement que ses concitoyens; à sa suite dès lors, chacun de nous; pour n'en faire qu'à sa tête, peut invoquer les lois non écrites, impérissables, émanées des Dieux.“

L'homme sage est ici M. de Bonald. L'imagination romantique en effet, ne permet d'opposer à l'autorité tyrannique de la tradition que la révolte anarchique de l'individu, le caprice explosif d'un Jean Jacques Rousseau. Mais le romantisme s'arrête au seuil de la spiritualité. Sans oser se l'expliquer clairement à lui-même, Barrès présente que le cœur d'une femme, chez Sophocle, l'affranchi d'un bond. Et, à cette même époque, qui marque l'apogée de la culture occidentale, la raison d'un Socrate accomplit le même progrès, se heurtant aux mêmes passions, subissant les mêmes violences mortelles. Si la revendication de la justice crée une terreur panique dans le monde des intérêts et des privilèges, c'est qu'elle a en elle ce principe d'expansion infinie qui est le caractère de l'intelligence. Se découvrir comme agent libre dans l'initiative du jugement, dans la décision de la conduite, c'est du même coup reconnaître une égale liberté à tout sujet de pensée, c'est conférer la dignité d'une personne morale à celui qui était méprisé, qui était dressé à se mépriser lui-même, comme esclave, comme femme, comme barbare. Il n'y a pas d'être humain, qui n'ait désormais le droit de dire: je suis quelqu'un, je suis moi.

* * *

Or, ce moi qui se constitue pour lui-même, n'ayant à répondre que de ses propres fautes, à compter que sur ses propres mérites, hors des préjugés d'hérédité qui ont cours dans les sociétés inférieures, il a droit à se déployer dans l'espace - temps de la cité pour travailler à y remplir l'intégralité des fonctions humaines. Selon la formule limineuse du saint-simonisme l'Etat juste est celui qui substitue l'administration des choses au gouvernement des personnes. L'égalité formelle des citoyens en tant que citoyens par rapport à la généralité abstraite de la loi ne suffirait pas si elle ne s'accompagnait d'un effort heureux pour coordonner les fonctions économiques de production et de répartition dans une

société qui porterait chacun de ses membres par sa capacité de consommation par l'utilisation de ses loisirs, à un niveau de vie capable de le satisfaire. On comprend dès lors que Bossuet lui-même, dans un développement oratoire qui ne se préoccupe d'aucune application effective et concrète au progrès des choses humaines, ait pu dire: „la justice est une espèce de martyr“. Le destin d'une Antigone ou d'un Socrate devient alors symbolique.

„Le plus sage des philosophes (écrit Bossuet dans le Discours sur l'histoire universelle) en cherchant l'idée de la vertu a trouvé que, comme de tous les méchants celui là serait le plus méchant qui saurait si bien couvrir sa malice qu'il passât pour homme de bien, et jouit, par ce moyen de tout le crédit que peut donner la vertu; ainsi le plus vertueux devait être sans difficulté celui à qui ce vertu attire par sa perfection la jalousie de tous les hommes, en sorte qu'il n'ait pour lui que sa conscience et qu'il se voie exposé à toutes sortes d'injures, jusqu'à être mis sur la croix sans que sa vertu lui puisse donner ce faible secours de l'exempter d'un tel supplice“. Et dans „cette merveilleuse idée de vertu“ il verra la figuration du sort „réservé“ par Dieu „à ce Messie tant promis, à cet homme qu'il a fait la même personne avec son Fils unique.“

L'hommage rendu à Platon montre du moins que l'élan dont résultèrent, vers la fin du XVIII^e siècle, les déclarations des droits de l'Homme et du Citoyen, n'est pas étranger au progrès de la conscience religieuse dans le monde judéo-chrétien comme dans le monde occidental. A travers la littérature de l'Ancien Testament en particulier avec l'oeuvre des prophètes, se dessine un mouvement de révolte contre les doctrines matérialistes de la sanction et de la solidarité qui englobaient les innocents dans la vengeance d'un crime, dans la transmission d'un péché; de même, c'est dans le cadre de la religion antique, sous la signe de l'immortalité, qu'Antigone opposait sa revendication de justice éternelle et de pitié humaine à la pieuse hyprocrisie d'un Créon. Et ce qui fera du dialogue platonicien l'Euthyphon le sommet de la conscience religieuse, c'est le sentiment de l'abîme entre la dévotion du prêtre, toujours prêt à mettre ses intérêts et ses passions sous l'autorité d'une inspiration céleste et la vertu véritable du philosophe qui se refuse à séparer le mouvement vers Dieu d'un progrès dans l'intelligence et dans la pratique de la justice.

* * *

Seulement, sur ce point essentiel les deux ordres de la politique et de la religion manifestent une dissemblance fondamentale. Le problème religieux et le problème politique n'ont pas les mêmes exigences. La religion peut abandonner au monde les grandeurs du monde, rendre à César ce qui appartient à César, ou du moins ce que sa brutalité réclame, sacrifier totalement la lettre à l'ascétisme de l'esprit, détacher l'homme de sa personne, de son espérance, de son salut, pour le faire communier avec Dieu dans l'éternité de l'idée, selon le modèle que trace la dialectique d'un Théétète ou d'une Diotime. Mais il ne saurait être de même dans le domaine social. Ici la vertu doit s'incarner dans un univers où l'effort quotidien est tenu à l'efficacité sous peine de manquer à sa raison. De même que la vie, considérée comme agissant sur la matière, doit, selon la métaphore de M. Bergson, accepter la nécessité d'un aiguillage et par suite commen-

cer à suivre la même direction qu'elle, de même, ici, l'esprit ne peut se désintéresser des lois propres à la vie.

Or vivre, c'est vieillir. Le passé pèse sur le présent; la flamme devient cendre. M. Mathiez, en étudiant le régime de la Terreur, a eu l'occasion de nous dépeindre „les meneurs sans culottes qui ne péroraient pas seulement dans les clubs mais qui remplissaient les cadres de la nouvelle bureaucratie. Ces hommes nouveaux nés de la guerre jeunes pour la plupart, frais émoulus des écoles où on leur avait donné en exemple les héros de la Grèce et de Rome, défendaient dans la Révolution une carrière en même temps qu'un idéal.“ Exemple particulièrement frappant mais qui sûrement est loin d'être isolé. Combien de biographies d'hommes d'Etat pourraient recevoir comme épigraphe le dicton du paysan normand: „Les pires braconniers font les meilleurs gardes-chasse“ !

Cette même dégradation des valeurs, qui se produit chez l'individu par le simple effet de l'inertie vitale, se manifeste d'une génération à l'autre dans l'évolution d'un groupe sociale. Taine, analysant les causes qui rendaient inévitable la chute de l'Ancien régime, insiste sur la dégénérescence de la noblesse française. La vertu ne se transmet pas par hérédité comme la propriété. Les ancêtres avaient rendu des services; leurs descendants se bornent à réclamer des bénéfices. Le culte des origines, comme le respect de l'étymologie, conduit nécessairement à l'anachronisme.

Ainsi, sur ce terrain de la politique l'antagonisme apparaît, le plus aigu et le plus pressant, entre la vitalité de la vie et l'élan de l'esprit. Et cela explique l'éternelle actualité du problème de la République telle que Platon l'avait placée au centre de son oeuvre.

* * *

Peut-être, par la faute d'Aristote, le philosophe a été traité d'utopiste qui avait le mieux défini, pour la société des hommes, et les conditions du progrès et les causes de décadence. Où n'en serons-nous pas si depuis vingt trois siècles l'humanité avait méthodiquement appliqué les préceptes de l'homme qui l'avait suppliée de ne pas se laisser pousser à l'état sauvage mais d'aller jusqu'au bout des ressources en forces de production et de coopération, c'est à dire si l'eugénique, le socialisme et le féminisme n'étaient pas restés, comme ils le sont encore en trop d'endroits et à trop d'égard, de simples voeux platonniques. Or le même Platon avait vu que, faute de remonter la pente de l'égoïsme qui est inhérent à l'instinct de l'homme, tous les régimes inévitablement dévièrent de leurs pincipes et se retourneraient contre soi. La juridiction, pour parler avec Montaigne, ne se donne plus pour le bien du juridicié, mais dans l'intérêt du juridiciante. La royauté devient tyrannie; l'aristocratie devient oligarchie; la démocratie devient démagogie. Da là une rupture d'équilibre qui est sans doute une menace pour la santé du corps politique; par quoi l'on comprend que la crainte sans cesse renaissante des révolutions conduit à une sorte de sagesse où le désir de conservation sociale se pare d'aphorismes biologiques et sociologiques. Dans Le voyage de Sparte, à propos de Louis Ménard, Barrès parlait de „l'esprit généreux et absurde du Paris révolutionnaire à la fin du règne de Louis-Philippe“. Le positivisme d'Auguste Comte a donné sa formule au tradi-

tionnalisme contemporain, lorsque, renversant la maxime de l'Évangile sur les morts auxquels il appartient d'ensevelir les morts, il veut que la société soit de plus en plus dominée, non pas par les vivants qui la composent effectivement, mais par les morts qu'elle fait survivre. Par là, Platon serait justifié d'avoir, à mesure que son expérience se poursuivait plus amère et plus clairvoyante, accentué le caractère théocratique du régime destiné au salut de la civilisation occidentale.

Puisqu'il n'y a pas à compter sur la nature pour que l'humanité apparaisse capable de répondre à sa vocation spirituelle, ne faudra-t-il pas user d'artifices et, pour ouvrir la voie de l'avenir, invoquer mystérieusement l'autorité du passé. Déjà la législation de la République confère une apparence de sacré à tout ce qui réglera la division du travail, la répartition des classes et leurs obligations respectives, la nourriture et à l'éducation des enfants. Mais à vrai dire, et pour Platon lui-même, cette recherche théorique d'une formule d'harmonie qui descendrait du ciel sur la terre, imposée par les magistrats aux guerriers et aux artisans, est un expédient dont le succès serait un miracle. La discipline de l'état manque à sa raison d'être si elle ne réussit pas à faire sortir de l'autorité la liberté, programme en apparence contradictoire, comme celui de toute pédagogie et qu'il importe pourtant d'accomplir.

Si le juste, tel que le décrit Platon, est celui qui veut la justice, non pour soi mais pour la justice elle-même, il ne lui suffirait pas d'avoir restitué son droit à autrui tant qu'il n'aura pas su former dans autrui l'âme juste, celle qui ne dit jamais mon droit mais le droit, qui est incapable de poser une règle où entre l'acception des personnes. Toute affirmation de juste se définit, comme l'affirmation du vrai, par une exigence de réversibilité intégrale, de réciprocité absolue, où l'universalité devient une exigence et par suite un critère du droit. La liberté politique comme l'étendue intelligible de Malebranche, est un bien des esprits, un et indivisible. Autrement dit, suivant la doctrine fondamentale de Condorcet, „ou tout le monde est libre ou personne“. Le droit de concourir à la formation des lois est un droit de l'homme dans l'Etat de société. Mais si ce droit n'est pas égal pour tous les citoyens, si un noble, un prêtre, y a plus de part qu'un propriétaire, de ceux que vous appelez roturiers, alors ce droit cesse absolument d'exister.

D'où résulte que la démocratie s'impose; nous sommes embarqués, mais avec la nécessité d'agir dans le cadre de la démocratie et de courir le risque que la démocratie court et fait courir à l'humanité. La démocratie peut demeurer un mot, comme elle peut devenir une chose.

* * *

Nous retrouvons ici l'ambiguïté qui semble inhérente aux conditions de toute activité humaine. Montesquieu l'a mise dans une lumière définitive lorsqu'il a lié l'une à l'autre démocratie et vertu. Dire, en effet, que le ressort de la démocratie est la vertu, cela peut vouloir dire, du point de vue d'une éloquence officielle à base d'optimisme obligatoire: Là où il y a démocratie, il y a vertu. Du point de vue d'une psychologie plus clairvoyante ou plus exacte: là où il n'y a pas de vertu, il n'y a pas de démocratie. De quoi, d'ailleurs,

il n'y aurait pas à tirer argument contre le gouvernement du peuple par le peuple. Ce qu'on peut reprocher aux faux démocrates qui s'introduisent dans la démocratie pour en exploiter les principes, c'est qu'ils imitent les régimes auxquels précisément la démocratie s'oppose, c'est qu'ils considèrent leur droit comme une conquête dont il faut tirer bénéfice de la façon dont les vainqueurs se partagent les dépouilles des vaincus. Tout le problème est donc là: tandis que le despotisme, régime de crainte, se répond à soi-même par la force qu'il met en jeu, tandis que l'honneur dans l'aristocratie peut encore prolonger sinon son prestige du moins son privilège tout en se dégradant, que le noble par droit de naissance n'hésitera pas à mentir tant qu'il lui permet de répondre à un démenti par un duel, la démocratie est dénuée d'admettre, comme sa condition même d'existence, que les unités constitutives de la cité sont des éléments spirituels. L'homme s'y définit, non pas à l'aide de telle ou telle supériorité qu'il aurait par rapport à d'autres, selon tel ou tel droit qu'il a pu acquérir ou hériter, mais par la fonction même d'humanité. „A ce grand seigneur qui lui disait: Mais pourquoi défendre ce Calas? C'est, répondait Voltaire, que je suis homme.“

A l'autre extrémité de l'action sociale, où la question sera non plus de venir au secours d'un individu menacé dans son droit fondamental à la justice, mais d'organiser à travers la planète ce que Kant appelait le droit cosmopolitique, se trouve le même problème. La Société des Nations telle qu'elle a pris corps au lendemain de la guerre, apparaît sous les deux aspects de faits politiques et de droit philosophique. Or, ce qu'il y a de frappant, c'est que cette dualité n'est pas une distinction de théorie; elle est une réalité concrète, saisissable en quelque sorte dans l'espace. A Genève siègent un Conseil et une Assemblée dont les membres sont les émanations des gouvernements. Les personnes changent lorsque les majorités changent à l'intérieur des divers pays, et elles se conduisent entre elles selon les règles habituelles aux régimes parlementaires. A La Haye, c'est tout autre chose. La Cour Internationale permanente de Justice est un tribunal dont les membres, une fois désignés demeurent complètement indépendants de gouvernement; on leur demande, au contraire, de juger les actes des gouvernements sans avoir jamais à consulter que leur conscience juridique. Un même organisme s'est donc constitué sur deux plans différents, orientés l'un vers le passé tel que la tradition l'impose, l'autre vers l'avenir tel que les philosophes ont essayé de le construire. De là un équilibre perpétuellement en mouvement, et nous l'espérons perpétuellement en progrès, entre deux conceptions d'internationalité; l'une en extension par généralisation des liens juridiques qui ont amené la paix civile à l'intérieur des nations là en compréhension où l'internationalité n'est que le reflet d'une volonté de loi universelle, non seulement dans chaque organisme national, dans la cité de Cecrops, mais dans chaque citoyen de la Cité de Zeus, dans chaque membre de l'humanité. C'est là ce qui est caractéristique, décisif peut être, dans le moment de l'histoire qu'il nous est donné de vivre.

* * *

Oscar Wilde disait que le monde a été fait par des fous pour que les sages y vivent. Mais on pourrait douter de la sagesse des sages s'ils comptaient uni-

quement sur les fous pour multiplier les garde-fous. Et là-dessus nous n'avons pas besoin d'insister. La leçon du XX^e siècle montre avec une éloquence saisissante ce qui est résulté des ressources employées par la disposition des fous, par l'art de gouverner les hommes et par la science de les détruire. S'il nous reste encore quelque chance pour le salut de la civilisation, aussi menacée dans l'Europe d'aujourd'hui qu'elle a pu l'être dans la Grèce de Platon à la veille du Moyen Age macédonien, c'est à la condition que l'animal politique se souvienne qu'il est aussi un animal raisonnable, et c'est pour quoi il convient que nous comptons parmi nos bienfaiteurs et que nous célébrons comme des héros ceux dont la carrière dément la parole d'Aristote: „je dis que ce sont deux hommes: le politique et le philosophe“.