

NOTES D'ALLEMAGNE

(1943-1945)

LÉON BLUM avait rapporté d'Allemagne beaucoup de notes, écrites après une lecture, une conversation, une écoute à la radio. D'autres notes avaient été écrites — et c'était là sa méthode de travail coutumière — lorsque ses réflexions, sur un sujet qui lui tenait à cœur, avaient atteint un certain degré de maturité dans leur structure ou dans leur expression. Ainsi trouve-t-on des notes qui sont seulement des plans ou des schémas, et d'autres qui constituent une rédaction achevée, prête à s'incorporer dans un ensemble plus général.

Léon Blum n'a pas repris ou publié lui-même, pendant les années qui ont suivi son retour d'Allemagne, les notes qu'il avait rapportées. Elles n'ont donc pas à figurer dans l'Œuvre de Léon Blum. Nous avons jugé cependant nécessaire de reproduire dans ce volume certaines des notes achevées. Nous pensons ne pas manquer par là à notre devoir de respect et de fidélité. Il s'agit de textes qui — bien que fragmentaires — présentent des thèmes et des idées auxquels nous savons que Léon Blum attachait du poids et du prix. Il ne les aurait peut-être pas publiés lui-même sous la forme où nous les avons retrouvés, il les aurait certainement enrichis et complétés. Mais, pour ceux que l'on va trouver plus loin, il nous a paru que leur absence dans son œuvre serait une faute plus grave que leur publication.

1. SUR LA LIBERTÉ ET L'ÉGALITÉ

Quelques jours à peine après son arrivée à Buchenwald, Léon Blum note, à la date du 22 avril 1943 :

L'IDÉE m'est venue d'un travail qui serait tout à fait dans la trace de nos conversations dernières. J'ai aussitôt bâti un plan dans ses grandes lignes et ma pensée reste active.

Mon point de départ est que l'idée de la Liberté, au sens politique, est en réalité aussi complexe que la conception de la Liberté au sens philosophique. Quand on examine le concept philosophique de Liberté, on est amené à le décomposer, ou plutôt à l'étager en assises, car il y a une conception pragmatique et psychologique de la Liberté, que couronne une conception morale, elle-même surmontée par une conception métaphysique, celle de Kant, de Schopenhauer et, plus près de nous, de Bergson.

Ce qui me tente, c'est de rechercher s'il n'en est pas de même pour la liberté politique, si des notions progressives de la liberté politique ne correspondent pas aux conceptions ascendantes de la liberté philosophique. Et, dans cette hypothèse, pour arriver tout de suite à ma conclusion, quelle est la notion de liberté politique qui entrerait en symétrie avec la liberté métaphysique de Kant, de Schopenhauer et de Bergson?... Ce n'est là qu'un schéma sommaire et rigide, mais, en réalité, le sujet est si abondant que, pour indiquer seulement les développements, et aussi pour prévenir toutes sortes d'équivoques, il faudrait la souplesse sinueuse et la variété d'un dialogue platonicien.

J'y travaillerai régulièrement dès que notre installation sera définitive. En ce moment, nous vivons trop les uns sur les autres pour qu'un effort réglé soit possible...

★

A côté de notes brèves, rédigées pour lui-même, donnant le plan du travail qu'il entreprend, Léon Blum donne leur plein développement à plusieurs passages; l'un sur le lien indissoluble de la liberté avec l'égalité et la fraternité :

Un monde est en train de crouler sous nos yeux. Ses éléments matériels se décomposent. Ses éléments moraux se dissolvent. La tempête a soufflé sur « les lampes nocturnes qui éclairaient le monde ». Les religions en veillesse s'éteignent.

Est-ce un monde nouveau qui naît? « Si la Providence efface, sans doute

c'est pour écrire. » Qu'est-ce qu'elle est en train d'effacer? Qu'est-ce qu'elle écrit?

Interrogeons les hommes qui luttent et qui vont mourir : « *Morituri te salutant*. Avant de mourir, que saluez-vous? » Tous répondent : « Nous dédions notre vie en holocauste pour la liberté, pour la paix... » Qu'étaient la liberté et la paix dans le monde qui coule comme un bateau sabordé? Comment la liberté et la paix feront-elles émerger un autre monde?

Il y a deux siècles que la liberté était apparue dans la conscience de l'humanité. Une révolution héroïque et éloquente l'avait fondée. Mais elle n'était pas venue seule. L'égalité et la fraternité l'accompagnaient. A elles trois, elles composaient la justice. Mais l'égalité et la fraternité se sont évaporées, sans qu'on ait eu le temps de reconnaître clairement leur visage. La liberté est restée seule.

Elle resta — ou l'on a cru qu'elle restait — isolée. Elle resta — ou l'on a cru qu'elle restait — immuable, dans un univers que transformait chaque jour une autre révolution, sans héroïsme, celle-là, et muette parce qu'elle était fatale, une révolution de fer, de charbon et de ciment agglomérés par la sueur humaine. Elle resta — ou l'on a cru qu'elle restait — bornée, enclose dans les frontières de ce que l'on appelle une nation, tandis qu'entre toutes les nations du monde les deux révolutions, l'héroïque et la fatale, l'éloquente et la muette, liaient chaque jour des nœuds plus serrés.

Or, la liberté amputée de l'égalité et de la fraternité, ne s'appelle plus la liberté, elle s'appelle l'égoïsme. La liberté rendue aveugle aux transformations mécaniques du monde ne s'appelle plus la liberté, elle s'appelle l'exploitation. La liberté enfermée dans les murailles de la nation ne s'appelle plus la liberté, elle s'appelle la guerre.

★

La machine cyclopéenne qui est la face matérielle du monde débite au hasard, sur un rythme sans cesse accéléré, une profusion de richesses que les hommes ne savent plus comment se distribuer entre eux. La production se croit libre, mais le partage n'est ni fraternel ni égal. La gestion de l'univers matériel aurait exigé l'égalité, non pas de tous les hommes, mais de toutes les conditions humaines. Des crises qui sont devenues la forme la plus apparente du progrès manifestent la rupture de cet équilibre fondamental. En même temps, les techniques industrielles divisaient jusqu'à l'infini la spécialisation des tâches, c'est-à-dire que l'individu mécanisé était soustrait, tout à la fois, au contact humain avec ses compagnons de travail, au contact avec la substance travaillée, au contact avec son travail même.

Ainsi l'individu qui, voici cent cinquante ans, ne se sentait pas seul, bien que misérable, que la foi, le voisinage, l'outil, le servage même, incorporaient à d'autres groupes humains, qui gardait la conscience d'être un homme, s'était senti soudain délaissé et comme égaré dans le tumulte assourdissant du monde.

La révolution politique, l'héroïque, l'éloquente, en créant l'État moderne, en dressant face à face l'État et l'individu avait rompu les rapports de solidarité qui l'unissaient à l'homme. La révolution industrielle, la fatale, la muette, en créant la technique moderne, en dressant face à face la machine et l'individu rompait les rapports de dépendance qui l'unissaient à la matière.

L'individu croyait s'être affranchi par une double effraction, et sa liberté n'était plus qu'un mirage de sa solitude.

Cette solitude désolée crée l'angoisse, et l'angoisse dramatise l'anarchie du monde mécanique.

★

Un autre passage sur le rapport entre les libertés individuelles et les libertés collectives :

Dans les compétitions entre les libertés individuelles, un facteur intervient nécessairement : l'inégalité naturelle entre les individus, transmise héréditairement sous forme de privilèges. Les privilèges ne sont que la survivance d'une inégalité naturelle dans le passé.

Si la concurrence entre les libertés individuelles n'était réglée que par le jeu des inégalités naturelles et des privilèges, le monde serait livré à la loi du plus fort. Le progrès limiterait de plus en plus leur zone réservée (au profit des libertés collectives). Mais à l'intérieur de ces zones, la « liberté » aboutirait en fait à l'oppression du plus faible par le plus fort.

Pour que le jeu des libertés ne soit pas faussé, il faut donc compenser de plus en plus la donnée de ce fait : inégalité de force, par une égalité de droits. Sans quoi, qu'est la liberté d'un serviteur vis-à-vis d'un maître, d'un ouvrier vis-à-vis d'un patron, d'un petit peuple vis-à-vis d'un grand. Qu'est même la liberté civique sans l'indépendance économique du citoyen fondée sur un principe d'égalité. Toute l'histoire du XIX^e siècle montre ce que donne le cheminement et le progrès apparent de l'idée de liberté, si elle est séparée de l'égalité.

★

Un autre passage encore, où, poursuivant l'analyse de la notion de liberté, Léon Blum se livre à des réflexions sur la Liberté d'indifférence, c'est-à-dire sur le libre arbitre.

RÉFLEXIONS SUR LA LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE.

La psychologie classique transforme en réalité des métaphores telles que « le tribunal de la conscience ». La délibération est celle d'une Cour de Justice. Le juge, c'est le moi lui-même isolé de ses propres mobiles qui comparaisent devant lui et qu'il départagera par sa libre sentence, etc.

Cela suppose tout d'abord que tous les mobiles sont présents devant le juge, présents, comparant, plaidant. Or, il n'en est rien. Nos mobiles ne sont pas toujours présents à la conscience réfléchie... Non seulement (ce qui va de soi) l'acte le plus grave peut être déterminé par un réflexe immédiat et entièrement inconscient (je tue parce qu'on vient de me frapper, je suis lâchement parce qu'une commotion nerveuse irrésistible m'aura frappé, je me jette aveuglément au secours d'un inconnu qu'on attaque, tous ces actes se produisent automatiquement sans délibération aucune), mais dans la délibération elle-même, le cours régulier, classique de la procédure est constamment secoué, bouleversé par l'invasion brusque ou sournoise d'un mobile

instinctif ou passionnel qui arrache la sentence au juge, comme une populace révoltée.

Cela suppose aussi, et surtout, que tous les mobiles sont confrontables, commensurables, qu'ils sont tous de même espèce, tous marqués en chiffres connus, qu'ils peuvent s'additionner en deux colonnes opposées, etc. (toujours l'équivoque de la quantité et des notions spatiales, dirait Bergson). Or, il n'en est rien. Ils diffèrent essentiellement de nature. Ils ne sont ni confrontables ni commensurables. Ils ne parlent pas la même langue. Ils ne s'évaluent pas avec la même monnaie. Nous ignorons, le plus souvent, leur force relative, et c'est seulement par le résultat de la « délibération » que nous le connaissons...

Si l'on va au fond de la théorie classique du libre arbitre, je crois que son sens raisonnable se réduit à ceci :

Opposition des mobiles d'ordre rationnel ou moral et des mobiles d'ordre passionnel. On dit l'homme *libre*, quand chez lui les mobiles rationnels ou moraux sont en état de prévaloir sur la passion ou l'instinct. La liberté classique n'est pas, en réalité, une négation du déterminisme universel, mais l'affirmation que certains actes *peuvent être déterminés* — nonobstant la présence de mobiles passionnels ou d'actes instinctifs — par des mobiles rationnels ou moraux.

En poussant plus profondément, on se rendra compte, sans doute, que la notion classique de la liberté postule quelque chose de plus que le *mobile déterminant* d'ordre rationnel ou moral spécial à chaque délibération. Mais que postule-t-elle de plus? Rien d'autre que l'existence en nous d'une *moralité générale*, d'une espèce de *masse de manœuvre morale, de force de réserve* (constituée comme on voudra, par l'apport inné, par l'éducation, par l'influence de la religion et de la philosophie elle-même) et capable de se porter, en un moment critique de la délibération, à la rescousse du mobile moral particulier. C'est l'apparition sur le point menacé de la moralité générale, de la réserve de la masse de manœuvre, que la philosophie classique définit en réalité par le *libre arbitre*. Mais c'est un mobile comme les autres et d'ordre *plus essentiellement rationnel* que tous les autres.

★

Voici maintenant sur l'égalité un texte important, écrit après la lecture, dans un livre d'Émile Faguet, d'un passage des Lois de Platon.

Le 23 février 1945.

Pendant les entr'actes d'une alerte interminable.

« Il n'y a d'égalité entre les choses inégales qu'autant que la proportion est gardée, et ce sont les deux extrêmes de l'égalité et de l'inégalité qui remplissent les états de séditions. Rien n'est plus conforme à la vérité, à la droite raison et au bon ordre que l'ancienne maxime qui dit que l'égalité engendre l'amitié. Ce qui nous met dans l'embarras, c'est qu'il n'est pas aisé d'assigner au juste l'espèce d'égalité propre à produire cet effet; car il y a deux sortes d'égalité qui se ressemblent par le nom, mais qui sont bien différentes en réalité. L'une consiste dans le poids, le nombre et la mesure : il n'est point

d'État, point de législateur à qui il ne soit facile de la faire passer dans la distribution des honneurs en les laissant à la disposition du sort. Mais il n'en est pas ainsi de la vraie et parfaite égalité, qu'il n'est pas aisé à tout le monde de connaître. Le discernement en appartient à Jupiter, et elle ne se trouve que bien peu entre les hommes. Mais encore c'est le peu qui s'en trouve, soit dans l'administration publique, ou dans la vie privée, qui produit tout ce qui s'y fait de bien. C'est elle qui donne plus à celui qui est grand, moins à celui qui est moindre, à l'un et à l'autre dans la mesure de sa nature. Proportionnant ainsi les honneurs au mérite, elle donne les plus grands à ceux qui ont le plus de vertu et les moindres à ceux qui ont moins de vertu et d'éducation. Voilà en quoi consiste la juste politique, à laquelle nous devons tous tendre, mon cher Clinias, ayant toujours les yeux fixés sur cette égalité dans l'établissement de notre nouvelle colonie. Quiconque pensera à fonder un État doit se proposer le même but dans son plan de législation et non pas l'intérêt d'un ou de plusieurs tyrans ou l'autorité de la multitude, mais toujours la justice, qui comme nous venons de le dire, n'est autre chose que l'égalité établie entre les choses inégales conformément à leur nature. »

(Texte des *Lois* de Platon cité par Émile Faguet :
Pour qu'on lise Platon, ch. VI, p. 76.)

Ce passage de Platon, que Faguet affecte de ne pas comprendre, je ne le connaissais pas, ou ne m'en souvenais pas. J'en suis honteux.

Il n'est pas obscur, ni contradictoire, quoi que Faguet prétende. Plutôt qu'une obscurité, j'y vois une sorte de miroitement (dont je crois discerner la cause, que je noterai). Platon distingue deux notions très différentes de l'égalité. D'une part l'égalité équivalence, l'égalité qui se traduit par une identité arithmétique et qui consiste « dans le poids, le nombre et la mesure ». Dans cette première acception, l'égalité méconnaît, dénie ou tend à annuler la diversité, la variété des individus, c'est-à-dire les inégalités naturelles; elle les soumet tous, bon gré mal gré, aux mêmes règles de mesure, de nombre, de poids. D'autre part l'égalité équité, qui accepte le « matériau » humain tel qu'il est, qui reconnaît comme un fait premier la diversité, la variété, et par conséquent l'inégalité intrinsèque des données humaines et qui se traduit, non par l'uniformité numérique, mais par la juste proportion maintenue entre les données humaines inégales. « C'est elle qui donne plus à celui qui est grand, moins à celui qui est moindre. »

« La Justice, conclut Platon, n'est pas autre chose que l'égalité établie entre les choses inégales, conformément à leur nature. » Et cette définition me semble admirable. La justice, l'égalité consistent à maintenir la proportion entre la nature et la société et, par conséquent, à ne tolérer dans la société d'autres inégalités que celles qui sont l'expression des inégalités naturelles.

Rien n'est plus clair, que n'ai-je connu ce texte? J'ai souvent entrevu cette même idée déjà, dans *Eckermann*, longtemps après, dans *Pour être Socialiste*. J'ai toujours considéré que l'égalité était le respect exact de la variété et, par conséquent, de l'inégalité naturelle. Les formules de l'égalité sont, non pas « Tous à la toise » ou « Tous dans le même sac », mais « Chacun à sa place » et « A chacun son dû ».

Ce concept de l'égalité est pleinement révolutionnaire. Pour que la société

fût équitable, c'est-à-dire respectant la première distribution supposée juste, il faudrait qu'après le départ d'une proportion entre les choses inégales, les inégalités individuelles fussent intégralement et indéfiniment transmissibles de génération en génération. La société serait alors « égale », bien que clichée en castes. Mais les diversités individuelles ne sont pas héréditaires, tandis que les préférences ou avantages sociaux, attachés aux supériorités personnelles, continuent à se transmettre sous des formes multiples. Éliminer de la société toutes les inégalités qui n'expriment pas les inégalités individuelles, c'est proprement la révolution. J'ai répété bien souvent, en ce sens, que la révolution pouvait tenir en deux lois, une loi sur l'héritage, une loi sur l'éducation. Une loi sur l'héritage, pour faire « partir » à égalité chacun des individus qui composent une génération. Une loi sur l'éducation, ou plutôt sur l'affectation sociale, pour trier, classer, cultiver l'infinie variété des tempéraments « inégaux », et pour rétablir l'égalité en affectant chaque individu à la tâche sociale que sa vocation naturelle lui destine.

(En réalité, c'est bien ainsi que Platon procède dans *la République*.)

Il est très vrai que la vraie égalité, l'égalité-équité (celle qui, selon une formule admirable d'Hugo, donne l'équité pour base à l'équilibre) crée l'affection, tandis que soit l'absence d'égalité, c'est-à-dire l'iniquité, soit la fausse égalité qui méconnaît les données naturelles et viole le sentiment intime de la Justice, créent la révolte individuelle et suscitent les dissensions civiques. Faguet cherche à réintroduire « l'affection » par la fraternité. Mais la formule de 89 est exacte. La fraternité, de quelque façon qu'on l'entende, n'est pas préalable à l'égalité. Elle en résulte. Il n'y a de fraternité possible qu'entre des hommes libres et égaux. Liberté et égalité (c'est-à-dire Justice) d'abord. La fraternité vient ensuite, comme une conséquence.

D'où vient la feinte obscurité, c'est-à-dire le miroitement? De la même confusion entre le Social et le Politique, que j'ai déjà signalée avec tant d'insistance à propos du concept de révolution. Il faut distinguer entre l'égalité sociale et l'égalité politique comme entre révolution politique et révolution sociale. En fait, Platon parle égalité sociale et Faguet lui répond égalité politique. Ou, si l'on veut, pour Platon, l'égalité sociale est la vraie et l'égalité politique la fausse. C'est pourquoi il peut être à la fois aristocrate ou antidémocrate et communiste.

Il est exact qu'en un sens l'égalité politique, principe de la démocratie, méconnaît le fait donné des inégalités naturelles. Le peuple est souverain. Pour reconnaître la volonté du souverain, la règle de la majorité est la seule admissible, ou même la seule concevable, et, pour la composition de la majorité, toutes les unités civiques sont nécessairement considérées comme équivalentes. C'est la fausse égalité de Platon, celle qui se traduit par le nombre, le poids et la mesure, celle qui postule une identité arithmétique entre les individus. De là les objections éternelles, celles qui circulent depuis Platon jusqu'à Faguet « la démocratie, régime de l'incompétence », la voix électorale du chiffonnier d'Aubervilliers, comptée tout juste comme celle de Renan ou de Pasteur, etc.

Je n'attache pas à ces plaisanteries traditionnelles plus d'importance qu'elles n'en méritent. D'abord, je ne sais pas ce que c'est que la science politique. Je ne sais pas ce que c'est que la compétence politique. Je sais ce qu'est la compétence en général (terme nullement synonyme de technicité, et plutôt antinomique), c'est-à-dire une certaine faculté générale

d'assimilation de l'intelligence et du jugement et, en ce sens qui est le vrai, l'adaptation et le développement des tempéraments individuels dans leur tâche sociale me paraît un excellent moyen de la cultiver. J'ai une certaine expérience du « peuple », et bien loin de trouver en lui l'aversion pour « les compétences », le mépris et l'éloignement vis-à-vis des « supériorités intellectuelles », j'ai toujours constaté à leur égard un respect plutôt excessif. D'une façon générale, d'ailleurs, je crois que le pire procédé de sélection pour le recrutement des élites dirigeantes en politique, serait la soi-disant supériorité intellectuelle reconnue forcément à des signes extérieurs, et le mandarinat est en réalité la plus grossière de toutes les formes de gouvernement... Mais ces répliques sont superficielles, comme les objections, et il faut toucher le fond du problème.

Il est vrai qu'en matière politique l'égalité est la « fausse égalité », l'égalité inadéquate, mais il en est nécessairement ainsi, à la différence de ce qui se passe (ou peut se passer, ou doit se passer) en matière sociale. Pourquoi? Parce que, tandis que le régime social peut tenir compte et tirer profit de la variété des tempéraments individuels, en raison de sa complexité même, égale à celle de la nature, tout régime politique, quel qu'il soit, a pour caractères dominants l'uniformité, l'universalité, la généralité. Il ne peut y avoir, en chaque matière, qu'une loi pour tout le monde, et par conséquent, toute loi et tout système politique impliquent la subordination d'une certaine quantité de volontés individuelles à la volonté collective. L'égalité vraie reste irréalisable. Toute égalité reste inadéquate (de même d'ailleurs que la liberté elle-même). La question est de savoir : 1° si cette égalité inadéquate n'est pas préférable à l'anarchie pure, car il n'y a pas d'autre choix, et Faguet préfère, je crois, l'anarchie; 2° si, pour réaliser cette égalité inadéquate, c'est-à-dire pour déterminer la volonté du souverain, il existe un procédé meilleur et plus équitable que la loi du nombre, que le postulat de l'identité arithmétique entre les unités civiques. Et, à la vérité, je n'en aperçois pas pour ma part.

Seulement, il est essentiel de noter que les vices et les effets nocifs de cette inadéquation de l'égalité politique, seraient atténués au point de devenir négligeables si l'on supposait l'égalité vraie résolue en matière sociale, c'est-à-dire en régime socialiste, car :

1° Ce régime détermine l'élévation progressive et constante du niveau général.

2° La sélection sociale, comme je l'ai dit, est le meilleur moyen de former les élites politiques.

3° La gestion proprement politique de l'État perd progressivement de son importance. Elle se confond de plus en plus avec l'administration.

Une démocratie sociale reposant sur la vraie égalité s'accommodera donc sans peine avec une démocratie politique fondée sur la « fausse » et elle ne peut guère s'accorder avec aucun autre régime politique.

Voici, je crois, qui est plus juste, ou qui complète, ou qui explique.

Si nous distinguons bien clairement entre l'égalité politique et l'égalité sociale, nous nous rendrons compte que la première ne peut pas être autre chose que l'égalité-équivalence, parce qu'elle est l'expression ou la sanction de droits qui sont réellement équivalents ou identiques pour tous les individus. A la base, comme infrastructure de toute collectivité, se placent un certain nombre de droits élémentaires, essentiels, les droits de l'homme et du

citoyen si l'on veut, que tous les individus possèdent au même titre et au même degré, pour lesquels la notion du plus ou moins n'a pas de sens, car leur exercice ne varie pas selon le plus ou moins de mérite personnel, le plus ou le moins d'utilité sociale. A cet égard, tous sont bien réellement des unités civiques équivalentes et identiques en poids, en mesure... Il est donc parfaitement légitime que le système politique repose sur la « fausse égalité » de Platon, qui relativement à lui, devient vraie. Reposant sur cette base, s'élève, s'étage alors le système social, qui n'est pas autre chose que l'organisation collective du travail et de la production. De ce point de vue, il ne s'agit plus d'assurer à toutes les unités sociales l'exercice de droits identiques, mais d'employer au mieux, pour la complexité des tâches sociales des besoins sociaux, la diversité inégale des tempéraments individuels; et, par conséquent, la « vraie égalité » de Platon reprend sa place... C'est d'ailleurs parce que la « vraie égalité » repose sur la « fausse », parce que la diversité des tâches (et par conséquent des avantages matériels et moraux, des conditions) repose sur l'identité absolue des droits élémentaires que les élites dégagées par la sélection pour la direction, l'organisation, le commandement, ne risqueront pas de devenir des *aristocraties*, et que l'esprit égalitaire sera préservé dans les hiérarchies de la véritable égalité.

2. SUR LA PAIX ET LA COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE

DANS les textes qui suivent, on verra Léon Blum animé d'une préoccupation constante, qui devient de plus en plus vive lorsque la fin de la guerre se rapproche : les conditions de la paix, l'organisation politique après la victoire, la constitution d'une communauté internationale.

Les dates sont malheureusement incomplètes, incertaines ou même absentes. Certaines notes ont été écrites, après avoir réussi à écouter à la radio les informations, les émissions du monde libre.

MARITAIN.

7 mars.

Projet de Fédération des Peuples proposée aux U. S. A. par « Marrell Pride » ou « Price ». Je suis honteux d'ignorer ce nom.

Suivant Price, la Fédération doit grouper les « peuples libres ». Une fédération de l'Atlantique : U. S. A., Angleterre, France à laquelle s'agrégeraient les autres démocraties européennes.

Maritain se demande si cette « base idéologique » est assez large pour recevoir l'organisation fédérative (à laquelle aspire, il le fait valoir une fois de plus, l'esprit de la Résistance française).

Maritain en doute. J'en doute aussi, bien entendu... Une fédération des peuples libres serait, au départ tout au moins, une fédération des vainqueurs. D'autre part, comment limiter aux démocraties l'organisation d'ordre économique et social qui sera, malgré tout, la tâche maîtresse de la Fédération ?

Nous nous heurtons là à une profonde antinomie, que je crois avoir déjà dessinée dans le *Travail*¹.

D'une part, impossible de concevoir une communauté internationale fermée, restreinte, fondée sur un principe de préférence ou sur des règles d'exclusion. Impossible pour des raisons politiques, morales, économiques, sociales. Tous les peuples ont leur droit et doivent avoir leur part dans l'État unique.

Mais, d'autre part, impossible d'assurer une stabilité, une viabilité de l'État unique si toutes les nations qui le composent et qui conservent chacune leur « tradition » originale, n'ont pas cependant, dans leur consistance intérieure, admis les principes généraux du gouvernement, les droits personnels et civiques, les règles de moralité que le terme de démocratie incarne.

Cette unité implique, à la base, dans chaque nation, un accord élémentaire. Sans quoi : scission intestine, méfiance, inefficacité, etc.

Deux façons de concevoir la solution :

Ou bien une opération en deux temps : au départ une fédération homo-

1. *A l'Échelle Humaine.*

gène et partielle, obligeant peu à peu les autres nations à s'agréger, sous condition d'une réforme intérieure à la fois par la vertu de l'exemple, et par une pression à la fois politique et économique.

Ou bien, au départ, comme conséquence de la victoire, un reste de contrainte imposant la liberté.

C'est vers cette seconde solution que je penche.

★

Début de décembre.

APRÈS LE DISCOURS DE SMUTS.

Laissons de côté les prévisions sur la France. Il y a quelque chose de plus grave. Jamais la conception de la paix remise à la poigne des trois grands vainqueurs de la paix de force, n'aura été énoncée de façon plus redoutable... Mais je note les réactions. Réactions non seulement contre le pronostic qui concerne la France (réactions à peu près générales), mais contre la conception d'ensemble. En particulier les journaux du Labour et de la gauche anglaise (*Manchester Guardian, Economist*). L'Allemagne misérable serait une cause de misère pour l'Europe entière, pour le monde entier. Il n'y a pas un seul peuple dont la liberté et la prospérité n'importent à la Communauté future... Aucune puissance, quelle qu'elle soit, ne peut s'abstraire de toutes les autres, etc.

CONFÉRENCE DE TÉHÉRAN.

Le texte de Téhéran est plus chaleureux, plus confiant, plus « idéaliste » que celui de Moscou... Est-ce l'effet de la présence personnelle de Roosevelt ? Je le crois.

Je note un point qui me paraît capital. Le texte prévoit l'accession à la Communauté internationale (dont les grandes puissances victorieuses prendront légitimement l'initiative) de toutes les nations, quelles qu'elles soient, grandes ou petites, qui s'associeront aux grandes fins humaines que la victoire aura consacrées... La déclaration parle expressément d'une « Famille des Nations démocratiques ». (Le texte de Moscou disait : les nations amies de la paix)... L'Allemagne y aura-t-elle place ? Oui, dans la mesure où elle aura rejeté hors d'elle-même ce que la guerre avait pour fin d'éliminer. Si elle restait nazie, elle ne pourrait entrer dans la Communauté internationale que par hypocrisie intérieure ou sous contrainte extérieure. Elle ne pourrait le vouloir sincèrement. Sauf simulation, elle ne pourrait le faire que contrainte et forcée. Parler ainsi n'est donc pas user de violence contre elle, au contraire. La violence serait de l'obliger à entrer dans l'organisation internationale en dépit d'une adhésion de cœur persistante au nazisme.

Mais c'est la première fois, à ma connaissance, qu'un texte de la nature du communiqué de Téhéran, pose cette condition préalable à l'affiliation internationale, le caractère démocratique du régime interne des États... Versailles ne l'avait pas osé. On aurait cru attenter à la souveraineté... Il ne s'agit pourtant pas d'imposer de force la démocratie à tout le monde. Mais il s'agit de reconnaître enfin, ce qui est l'évidence, que toute orga-

nisation internationale fondée pour le maintien de la sécurité et de la paix ne doit et ne peut comprendre que des États démocratiques... Démocratie et paix s'équivalent, l'une sur le plan intérieur, l'autre sur le plan international; s'équivalent ou plutôt se superposent. Les démocraties seules ont une volonté pacifique. Dans toute autocratie réside plus ou moins profondément un esprit de guerre et un risque de guerre. Les procédures d'arbitrage et surtout de contrôle qu'impliquent le règlement pacifique, les sanctions de tout ordre et surtout le désarmement ne sont concevables qu'au regard d'État possédant des institutions de contrôle, soumis à la publicité, régis par l'opinion...

Tout État non démocratique, et à plus forte raison antidémocratique, suscitera tôt ou tard la méfiance, et la propagation de la méfiance sera mortelle, comme nous l'avons éprouvé... De plus, la vie collective, l'action collective ne sont possibles qu'entre nations présentant un *minimum* d'analogie, de parenté spirituelle et politique; ce *minimum*, c'est la démocratie qui le représente. Le texte de Téhéran parle de la « Famille des Nations démocratiques ». C'est bien cela, il faut ce lien familial... On ne concevait pas d'autre exigence, mais celle-là est légitime.

J'ai développé vingt fois cette idée qu'entre des nations arrivées au même stade d'évolution intérieure que la France et l'Angleterre par exemple, la guerre ne serait plus possible. Supposez toutes les grandes puissances du monde stabilisées dans cette position, toute possibilité de guerre disparaît.

★

CONVERSATION.

17 octobre.

A la suite d'une déclaration de Sumner Welles. Toujours l'idée de la paix garantie par les armes des grandes puissances victorieuses.

Nous discutons sur la force internationale qui doit, dans le plus bref délai possible et tout de suite s'il se peut, être le moyen de garantie et de contrainte.

Objections de Mandel.

Objections de bon sens. Celles qu'on a faites partout. Celle que j'ai faites moi-même en polémiquant contre Boncour et Tardieu. Mais elles se rapportent toujours, plus ou moins directement, à la situation que je voudrais à tout prix prévenir, c'est-à-dire la constitution de la force internationale par contingents, par emprunt aux forces des nations armées.

La force internationale doit être la force propre de la Communauté internationale. Indépendante des armées nationales... Aux ordres et au service de la communauté seule.

Toutes sortes de difficultés, sans doute. Il y en a toujours. On doit se résoudre à un moment donné à passer outre... Elles seront surmontées à une seule condition, c'est que les armements nationaux soient suffisamment réduits, par rapport à la force internationale...

Je ne tiens pas, pour ma part, à la force internationale. Elle n'est dans ma pensée qu'une solution subsidiaire. Je ne demande qu'à m'en passer, il suffit d'aller plus loin dans la voie des désarmements nationaux. Avec les nations suffisamment désarmées, — et devenues réellement inaptes à l'agression — je suis convaincu que les sanctions du premier degré, les sanctions pacifiques, seraient pleinement efficaces.

★

19 août 1944 (?)

Le châtimement *juridique* des « criminels de guerre » a été réclamé en 1918 presque aussi impérieusement qu'aujourd'hui. Quelques mois après le traité de Versailles, personne n'y pensait plus et même pendant la confection du traité le point n'était plus débattu que pour la forme, sans conviction. Cette fois, j'imagine, la volonté sera probablement beaucoup plus durable de la part de l'opinion publique. Elle le sera pour beaucoup de raisons, et le précédent de 18-19 en est une... Je la juge, pour ma part, légitime et je ne suis pas d'avis que le socialisme international doive y faire obstacle. Tout au plus, faudra-t-il tâcher de faire prévaloir un autre système que le jugement des prévenus par les États sur le territoire desquels les crimes ont été commis. Cette justice ressemble trop à une exécution. Le système de 18 était absurde à force de candeur, mais on tombe aujourd'hui dans l'excès contraire; il faudrait absolument remettre cette compétence à une instance internationale où les neutres eux-mêmes auraient leur place. Mais cette réserve faite, je tombe d'accord. Et il me paraît important, salutaire, qu'une telle procédure conduite avec tout l'éclat possible, mette un terme au préjugé séculaire qu'à la guerre tout est licite, que l'état de guerre implique comme une amnistie préalable pour tous les crimes secondaires qu'elle provoque, ou qu'elle couvre. « A la guerre comme à la guerre »... Non, c'est avec cela qu'il faut en finir. Je ne crois pas au *droit de la guerre*, aux *lois de la guerre* et je ne conçois même pas ce que ces termes signifient exactement? Mais le crime de droit commun commis à l'occasion de la guerre reste un crime et il doit être réprimé comme tel...

Seulement (c'est pour moi le point essentiel) cette rigueur dans la recherche et la poursuite *juridique* des *individus* coupables, est précisément ce qui doit rendre plus aisée, plus acceptable à la sensibilité encore souffrante de peuples opprimés, la conception *politique* d'une paix juste et égale vis-à-vis des *peuples*.

★

Dans d'autres textes, Léon Blum tient à noter, à fixer, pour un avenir auquel il ne croit plus participer, le fruit de ses réflexions, les objets de ses craintes et de ses espoirs :

APRÈS UN BOMBARDEMENT DU CAMP.

Je réfléchissais ce matin à ceci.

Toute l'antiquité a cru à la vérité efficiente des institutions politiques. Les lois, le législateur fondent la Cité, l'imprègnent, la moulent. La Cité est telle ou telle, les citoyens tels ou tels, l'histoire civique telle ou telle, selon que le législateur a été Solon ou Lycurgue... Cette croyance collective a inspiré depuis le xviii^e siècle, non seulement Montesquieu et son école (les Anglais, Tocqueville, Guizot), mais aussi, en un sens, Rousseau. On a cru de nouveau à la vertu efficiente sur les peuples et à l'action efficace sur l'histoire des *bonnes* et *mauvaises* institutions, des bons et des *mauvais* gouver-

nements, des bonnes et des mauvaises lois. Là est un des ferments de l'esprit révolutionnaire.

Mais, somme toute, le XIX^e siècle avait marqué un lent dépérissement de cette croyance. D'une part, elle était infirmée par les faits, d'autre part, elle était contrebattue, à ses deux extrémités, si je puis dire, par des théories plus profondément tirées de la réalité humaine.

Démenti des faits?... On voyait, par exemple, les types extrêmes de la démocratie politique représentés par des monarchies héréditaires, on voyait des républiques purement populaires tourner, soit à la ploutocratie, soit à népotisme oligarchique, soit à l'autocratie. Somme toute, les faits semblaient militer pour Bebel quand il soutenait, au début du XX^e siècle, contre Jaurès : « Les institutions politiques, les formes politiques ne jouent qu'un rôle négligeable dans l'évolution interne des sociétés. »

Contradiction de la pensée théorique?... Elle tend, avec Marx, à ne plus voir dans la loi et dans les institutions politiques qu'une expression, ou plutôt une consécration *a posteriori* du régime de la propriété et des multiples relations économiques et sociales qu'il implique; ou bien, à l'autre extrémité, elle tend, avec toute l'école complexe des moralistes politiques, à nier l'efficacité d'une action collective sur la société par le moyen de lois quelconques et à situer toute l'efficacité dans l'action individuelle exercée sur la personne civique (par l'éducation, la persuasion morale, la religion). Cette dernière position est celle de presque tous les grands écrivains du XIX^e siècle; les pessimistes (Dostoïewsky par exemple) ne croyaient pas à la possibilité de cette action individuelle.

En réalité, ce spectacle d'une cité, d'une nation formée et fondée par le législateur, fixée dans son moule par telles ou telles institutions politiques, l'humanité ne l'avait pas contemplé depuis le temps de l'antiquité légendaire, depuis la Sparte de Lycurgue. Même au moyen âge, rien de pareil. Les sociétés et les États sont façonnés par les courants de forces mystiques (islamisme, comme christianisme). Il nous était donné de le revoir pour la première fois.

Car au fond le nazisme et le fascisme, c'est cela. Ce sont des sociétés et des États créés de toutes pièces, comme la Sparte de Lycurgue, par des législateurs, par des institutions politiques. Je ne le dis pas de la Russie soviétique : sur la Russie soviétique, une foi sociale a agi et une révolution sociale s'est opérée. Mais en Allemagne et en Italie, c'est bien dans les lois, dans des institutions et des formes politiques que réside l'efficacité. L'élément de foi, l'élément mystique, nul en Italie, n'est apparu en Allemagne qu'après coup — tardivement et partiellement. *Il est lui-même le produit de la législation politique.* Pas de transformation substantielle. Le régime de la propriété n'a pas été atteint dans son essence. Les changements apportés à la condition ouvrière n'étaient pas d'une autre nature que ceux réalisés ailleurs (ou en Allemagne même du temps de Weimar) par des régimes démocratiques. La sécurité relative assurée au travail était du même ordre que celle qu'on pouvait constater pendant les phases de prospérité capitaliste.

Peut-être faut-il voir là, la raison profonde pour laquelle ni le nazisme, ni *a fortiori* le fascisme n'étaient viables... Mais cependant, il y a là une leçon qu'on ne doit pas oublier.

★

Je ne crois pas aux races de déçus et de damnés. Je n'y crois pas plus pour les Allemands que pour les Juifs. Je ressens cruellement ce qui se passe chaque jour.

Tout ce qui se dit ou s'écrit aujourd'hui du peuple allemand et de sa responsabilité collective, on le disait et l'écrivait du peuple français, en Angleterre comme en Allemagne, au lendemain de Waterloo. Un bien léger déplacement de circonstances suffit pour ranimer la brute chez l'homme, chez tous les hommes.

Mais je suis convaincu, par contre, et c'est là mon optimisme foncier, que l'homme, que tous les hommes sont sensibles à une cure mitigée de bonté et de raison, de fermeté et de confiance, qu'il existe chez eux, chez eux tous, à côté de la sauvagerie séculaire, un sens de fraternité qu'on peut ranimer lui aussi, en agissant à la fois sur leurs sentiments et sur leurs intérêts. Si la paix se décidait dans un autre esprit, la brutalité n'aurait fait que changer de camp pour quelques années, et les peuples continueraient à se repasser les uns aux autres, comme disait Jaurès, « la coupe empoisonnée des Atrides ».

Il y a des époques de vainqueurs, il y a des époques de vaincus. Une époque suit l'autre. Le danger des époques où chacun se croit vainqueur est plus grand que celui des époques où chacun se sent vaincu.

★

Juin 1944.

POUR L'ENTRÉE EN FRANCE.

Ne soyez pas la Chambre introuvable de la Résistance. Ne soyez pas plus royaliste que le Roi.

Je comprends vos sentiments. Je peux même dire que je les partage. Ils sont naturels. Ils sont légitimes. Ceux des royalistes de 1815 — j'entends les fidèles, ceux qui avaient risqué ou compromis leur vie et dont les parents étaient morts sur l'échafaud — ne l'étaient pas moins.

Je ne vous impute pas — comme les gens de Vichy le font chaque jour — un état d'esprit d'émigrés... Les émigrés, bien souvent, reviennent avec le justaucorps de Vardes. « On n'est pas seulement malheureux, on est ridicule... » Il y a deux sortes d'émigrés. Ceux qui restent invariables à l'égard d'un pays qui change; ceux qui, par leur action, ramènent un pays au point de départ commun. Les émigrés de 1815 étaient ridicules; ils revenaient avec le justaucorps de Vardes. Ceux de 1870 ne l'étaient pas.

Vous êtes des émigrés comme Hugo, non pas comme Bonald. Vous êtes à l'unisson du pays, vos sentiments sont les mêmes. Mais votre devoir est de lutter, pour le bien commun, contre ses sentiments et contre les vôtres.

Repoussez de la vie publique, et même de la vie nationale, tous les indignes, mais rien qui s'inspire de la repréaille. Rien qui respire la cruauté. Ne mettez nulle entrave à la réconciliation nationale. Ne provoquez pas les contrecoups, inévitables en France, du sentiment de la pitié. Considérez

avec noblesse, et sans tenir compte de la consécration, nulle à mes yeux, qu'apportent le fait accompli et la victoire; considérez l'état de conscience des hommes qui ont pu, de bonne foi, se tromper sur leur devoir et sur l'intérêt du pays...

Je ne vous donne pas ces conseils de vieux sage — qui n'a plus à donner que sa vie, son expérience, ses méditations forcées — par prudence ou timidité d'esprit. Bien loin, bien au contraire... Je n'hésite ni sur la nécessité, ni sur l'urgence d'actes téméraires, touchant à la substance même du pays. Je sais que la nécessité est là, que l'occasion est là, qu'elle est *courte* et qu'il faut la saisir. Mais pour la saisir efficacement, il faut que vous captiez, dans le pays, une bonne volonté, un consentement, un enthousiasme unanimes... Les nuits du 4 août sont de courtes nuits d'été, et ensuite le moment ne revient plus. Là est votre tâche... J'ai peur qu'un *faux jacobinisme* ne vous détourne du véritable esprit révolutionnaire.

★

21 février 1945.

Vous êtes déjà vainqueurs en ceci : vous avez fini par communiquer à l'univers entier votre haine et votre cruauté. En ce moment même votre résistance sans espoir, dans laquelle on devrait reconnaître de l'héroïsme, n'apparaît plus que comme la marque extrême d'une férocité sadique, comme le besoin de pousser jusqu'au bout le saccage et le carnage. Et nous répondons en menant la guerre comme vous, avec une rage exaspérée : de part et d'autre elle prend la figure des exterminations bibliques.

Je tremble que vous ne soyez encore vainqueurs en ceci : vous aurez insufflé de vous une terreur telle que, pour vous maîtriser, pour prévenir les retours de votre fureur, nous ne verrons plus d'autre moyen que de façonner le monde à votre image, selon vos lois, selon le Droit de la Force.

Ce serait votre victoire véritable. Dans une guerre d'idées, le parti qui triomphe est celui qui a inspiré la paix.

II

LE DERNIER MOIS