

# Le refus Claude Lefort de penser le totalitarisme

**J'ai intitulé cet exposé:** le refus de penser le totalitaire. Il me semble bon d'éclairer aussitôt mes propos. La nature et l'évolution du communisme soviétique ont fait l'objet, depuis sa formation jusqu'à son effondrement, d'un débat incessant. Ce débat a mobilisé les passions politiques et les arguments d'ordre théorique. D'un part, les défenseurs d'un Etat dont l'objectif paraissant l'édification d'une société socialiste se heurtaient à ceux qui voyaient dans cet Etat un nouvel organe de domination doté de tous les moyens de la puissance. Dans l'ensemble, les partisans du régime soviétique, ceux qui jugeaient, pour le moins, « progressiste » se situaient dans la gauche, ses adversaires dans la droite. Notons, toutefois, que des groupes d'extrême-gauche et un certain nombre de socialistes ou sociaux-démocrates ont très tôt dénoncé la formation d'une dictature sur le prolétariat sous l'apparence d'une dictature du prolétariat. Des Allemands, opposants à Hitler, – je songe en particulier à Hermann Rauschning qui était un conservateur – ont été parmi les premiers à rapprocher le système nazi du système soviétique. Il me paraît bon de rappeler que Léon Blum, le chef du parti socialiste en France, a qualifié les partis communistes de totalitaires au début des années trente avant d'adopter la stratégie du Front populaire. C'est une erreur de croire que le concept de totalitarisme est un produit de la guerre froide : il a été introduit bien auparavant par des émigrés russes et allemands, notamment. Quant au débat qui mit aux prises des historiens, des sociologues et des politologues, il est également ancien, mais s'est intensifié à la suite de la seconde guerre mondiale. Les spéculations sur l'évolution du régime soviétique ont pris une nouvelle tournure à partir de l'époque de la déstalinisation. Enfin, fait remarquable, l'effondrement du communisme n'a pas mis fin au débat. S'il ne nourrit plus les passions politiques, en revanche le concept de totalitaire reste largement contesté, comme

**Claude Lefort**, Corresponding Editor du Hannah Arendt Newsletter, a reçu le Prix Hannah Arendt pour la pensée politique à Bremen, Allemagne en 1998. Auteur de *Le Travail de l'œuvre*, *Machiavel* (1972), *L'Invention démocratique* (1981), *Essais sur le Politique* (1986), *Ecrire à l'épreuve du politique* (1992), *La complication. Retour sur le communisme* (1999). Il a présenté ce texte à cause de la remise du prix Hannah Arendt pour Elena Bonner en 2000. La version allemande fut publiée dans *Kommune*, 5/2001

vous le saviez, ou bien lorsqu'on en fait usage, c'est souvent avec réserves, en lui déniaient une pertinence scientifique. L'œuvre de Hannah Arendt bénéficie heureusement d'un intérêt croissant, mais elle n'est heureusement prise en compte dans les travaux des historiens.

Voici ce que je souhaite me demander : par delà des divergences ou les oppositions que l'interprétation du phénomène communiste a suscitées, n'y a-t-il pas un refus persistant de penser le totalitarisme? Par penser, j'entends : affronter ce qui, comme l'a dit bien si Hannah Arendt, est sans précédent et ouvre une question qui, à la différence d'un problème susceptible d'une solution, s'imprime désormais dans notre expérience du monde. Il y a bientôt deux ans, après la publication d'un livre que j'ai intitulé *La complication* je participai à des réunions au cours desquelles on m'interrogea chaque fois sur le sens de la toute première phrase de mon Avant-propos; « Le communisme appartient au passé, en revanche la question du communisme reste au cœur de notre temps. La résistance à l'idée que l'aventure totalitaire, plus précisément communiste, ne nous laissait pas indemnes, cette résistance me parut décidément tenace.

Depuis un certain temps, on parle beaucoup du «devoir de mémoire». Il y a lieu de s'en réjouir. Cependant, quand on appelle à ne pas oublier les crimes contre l'humanité, on espère que le

souvenir nous préservera de reproduire les abominations du passé. Mais le devoir de mémoire risque fort d'être inefficace en l'absence du devoir de penser. Or, cela qu'il nous faut penser, c'est le renoncement à penser qui fut l'une des conditions de l'établissement du totalitarisme : l'une des caractéristiques majeures tant du communisme que du nazisme et du fascisme. Comment ne pas s'interroger sur ce phénomène prodigieux ? Peut-on parler d'un nouveau type de pouvoir, d'un englobement de la société par l'Etat-parti, sans prendre en compte que le fait que – pardonnez-moi cette expression bizarre – *quelque chose est arrivé à la pensée*. Cet évènement nous alerte d'autant plus que nous ne sommes pas accoutumés à lier politique et pensée. Nous n'aurions pas à nous étonner, si nous pouvions nous contenter de juger que les dirigeants totalitaires disposaient pleinement des moyens d'étouffer la liberté d'expression et de pensée. Il nous suffirait d'observer le progrès de la tyrannie dans les temps modernes. Mais le pouvoir totalitaire n'est pas réductible à un pouvoir tyrannique ou despotique. Hannah Arendt touche à un point essentiel quand elle décrit une domination qui ne s'exerce pas seulement de l'extérieur mais aussi à l'intérieur. Pour rendre compte de ce type de domination, elle invoque la croyance à une loi de l'histoire ou à une loi de la nature, conçue comme loi de mouvement, l'assujettissement à une idéologie, conçue comme logique d'une idée et l'inclusion des citoyens dans le processus général de l'organisation. De chacune de ses analyses se dégage une conclusion : l'inhibition de la pensée. Elle découvre l'origine des principes qui ont commandé les mouvements totalitaires dans les théories ou les représentations qui ont surgi au XIXe siècle.

Je ne discute pas à présent de cette interprétation, ce que j'ai fait ailleurs. Il me semble bon, en revanche, de signaler qu'au XIXe siècle, justement, naît la sensibilité à une domination devenue invisible à ceux qui la subissent et qui trouve son ressort dans un renoncement à penser, voire plus précisément dans un refus de penser. A mes yeux, cette sensibilité s'éveille en conséquence de l'expérience de la Révolution française. Aux espoirs qu'avait fait surgir la création d'une société dans laquelle seraient reconnues les libertés politiques civiles et individuelles, avait en effet succédé la dictature terroriste d'un gouvernement se réclamant de la doctrine du salut publique, ensuite, après un intermède où un état de droit restauré, la dictature bonapartiste.

Pour des écrivains qui ont apporté une contribution majeure à la culture politique moderne, la grande question est alors celle du renversement de la liberté, du moins, où il fut le chef de l'opposition libérale sous la Restauration) et je songe aussi à Tocqueville, à Michelet et à Edgar Quinet. Qu'il me suffise d'évoquer Tocqueville et Quinet.

Tocqueville s'inquiète des dangers que la démocratie recèle, du fait que les hommes ne peuvent plus reconnaître au-dessus d'eux une autorité politique incontestable, soit de droit divin, soit garantie par la tradition, qu'ils sont conduits à se laisser dominer par l'image de leur similitude, et à trouver dans la conformité à l'opinion commune le critère de leur jugement. Dans l'un des derniers chapitres de la deuxième *Démocratie en Amérique*, Tocqueville observe que « chaque individu souffre qu'on l'attache parce qu'il croit que ce n'est pas un homme, ni une classe, mais le peuple lui-même qui tient l'autre bout de la chaîne ». Il imagine une espèce d'oppression qui ne ressemblerait à rien de ce qui l'a précédé dans le monde. Il dit chercher en vain une expression qui traduise sa pensée : « les anciens mots de tyrannie et de despotisme ne conviennent point ». Dans un passage souvent cité, il décrit la formation d'un pouvoir immense et tutélaire qui s'emploierait à prendre en charge le détail de la vie des citoyens, et il achève ce tableau sur ces mots : « que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ». le trouble de penser : voilà bien qu'aux yeux de Tocqueville l'ultime cible de la nouvelle domination, qui n'est pas encore atteinte, il est vrai. L'expression est remarquable parce qu'elle fait entendre que la pensée ne reste en éveil que tant que le Sujet peut se laisser ébranler par le doute. Dans la première *Démocratie en Amérique*, Tocqueville s'était déjà effrayé des moyens nouveaux d'opposition de la pensée, autrement redoutables que ceux dont la censure avait usé sous la monarchie; « en Amérique, écrivait-il, la majorité trace un formidable cercle autour de la pensée ». Ainsi, un écrivain qui croit pouvoir exprimer librement ses pensées, se voit victime d'une exclusion telle qu'il vient à « perdre jusque le désir de penser par lui-même ». A peine est-il besoin de la préciser, Tocqueville n'a pas l'idée de ce que sera un état totalitaire. Cet Etat-là, en effet, n'est pas tout occupé à endormir les citoyens en leur assurant des jouissances paisibles qui les disciplinent au service de la construction d'un nouvel ordre social.

Quant à Edgar Quinet, il se montre non moins que Tocqueville, hanté par la menace qui pèse sur la pensée à son époque. Mais il fait preuve d'une singulière audace en se demandant ce que signifie « ne pas penser ». Tel est l'objet de plusieurs petits chapitres dans la dernière partie de son grand livre. La Révolution, quelque peu oublié de nos jours. Je signale au passage qu'il écrivait à l'époque de second Empire. Un moment, il soutient qu'il n'est pas si difficile d'amener pendant un temps un peuple à s'abstenir de penser. Tel est, semble-t-il, l'enseignement qu'il tire de l'époque où les Français, fascinés par Napoléon, lui prêtèrent un savoir infallible qui les laissa stupides. Mais ailleurs, il récuse l'hypothèse d'une sorte de paralysie de l'esprit. La bêtise moderne, ce qu'il appelle la sottise, ne lui paraît pas la seule priorité des masses, mais tout autant celles des intellectuels. A son premier degré cette sottise lui paraît se manifester dans le nouveau règne du sophisme. Il ne parle plus alors d'un abandon de la pensée, d'un état de chose dans lequel on ne veut plus penser, mais d'une volonté de ne pas penser qui s'accompagne d'une mobilisation de l'intelligence : ce qui se voit dans la création de théories diverses guidées par le mépris de l'individu. Quinet, une fois, demande « la servitude est-elle moindre pour être volontaire ? » Certes il fait toute sa part à la peur que suscite la dictature, mais il précise qu'elle crée « un aveuglement volontaire ».

La notion de servitude volontaire a sans doute été empruntée à Etienne de La Boétie. Celui-ci avait écrit un ouvrage extrêmement subversif : le discours de la servitude volontaire autour de 1550. Montaigne connut après la mort de son ami le projet d'insérer ce Discours au cœur de ses Essais : il dut y renoncer, de crainte de servir les intérêts des protestants qui utilisaient l'ouvrage comme un pamphlet, et de crainte de contribuer à la crise du royaume. En bref, La Boétie s'interrogeait sur les fondements de la domination quand celle-ci n'était pas le produit d'une conquête ni seulement entretenue par la force des armes. Il ne donnait pas de réponse à ses questions et se gardait ainsi d'occuper, vis à vis de ses lecteurs, la position d'autorité que confère la possession de la vérité. La Boétie s'étonnait et incitait à s'étonner de ce que les hommes se montrent prêts à tout donner au prince : tout, leurs biens, leurs parents ou leurs proches, leur vie même. Serait-ce, demandait-il, que les hommes succombent au charme de l'Un et voient dans le cors du prince l'image d'un grand être collectif



dont ils étaient les membres. Permettez-moi de citer ces quelques lignes si troublantes encore pour un lecteur de notre temps : « celui qui vous maîtrise tant n'a que deux yeux, n'a que deux mains, n'a qu'un corps et n'a autre chose que ce qu'a le moindre homme du nombre infini de nos villes, sinon l'avantage que vous lui faites pour vous détruire. D'où a-t-il pris tant d'yeux dont il vous épie, si vous ne les lui donnez. Comment a-t-il pris tant de mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous ? les pieds dont ils foulent vos cités, d'où les a-t-il, si ne sont les vôtres ? Comment a-t-il aucun pouvoir sur vous, sinon par vous ? Comment oserait-il courir sur vous, s'il n'avait intelligence avec vous ? » La Boétie, en forgeant le concept de servitude volontaire, nous confronte à une énigme, il nous incite à reconsidérer le phénomène totalitaire.

Ni l'accélération du changement qui fait apparaître une histoire au-dessus des hommes, une histoire dans le mouvement fait loi : ni la formation d'idéologie telles que le marxisme ou le darwinisme, ni le succès du modèle de l'organisation sociale, dérivé de la science et de la technique, ne suffisent à rendre raison des caractéristiques du nouveau système de domination. Celui-ci tend, et pendant un temps, réussit à obtenir à la fois la

soumission à la toute puissance d'un dirigeant suprême et la participation active du plus grand nombre à la réalisation d'objectifs meurtriers. Accordons-nous sur ce point : nul doute qu'on n'ait jamais connu une formation politique, tel le nazisme ou tel le communisme, qui ait bénéficié d'un appareil dévouement, d'une telle résolution, chez ceux qui lui étaient soumis, de tout donner, y compris leur vie, au pouvoir.

Le système communiste appelle une attention particulière, on par l'ampleur des crimes commis à l'époque du stalinisme (je n'oublie pas que le génocide des juifs marque un degré extrême dans l'échelle de la criminalité), mais, me semble-t-il, pour deux raisons : la première est que la terreur s'est exercée pour une large part sur le peuple au nom du peuple, et que les victimes se sont pliées à la règle de la confession, qu'elles sont alliées jusqu'à l'idée de renoncer à leur innocence : extrême exemple de la servitude volontaire. La deuxième raison est que – je rejoins ici la fine observation de Quinet – cette servitude s'est accompagnée d'une mobilisation d'intelligence, d'une extraordinaire prolifération d'arguments sophistiques. Harold Rosenberg, un écrivain qui faisait partie de la gauche libérale américaine notait, dans les années cinquante, avec un sombre humour que le militant était un intellectuel qui n'avait pas besoin de penser. Intellectuel en ce sens qu'il se montrait capable de raisonnements artificieux pour expliquer ou justifier en toute circonstance la ligne du parti. Or, remarquons-le encore à cette occasion : quelle que soit l'assurance que l'idéologie procure au militant, elle ne lui donne qu'un savoir très général : encore lui faut-il, au contact des événements, et face à l'arbitraire des décisions des dirigeants faire preuve d'une sorte d'inventivité pour expliquer ce qui paraît inexplicable. De cet art de déjouer les objections du sens commun ou de nier les évidences, Soljenitsyne a donné des exemples convaincants.

Ne croyez pas qu'en évoquant La Boétie ou bien des écrivains du XIXe siècle, j'ai voulu sous-estimer la nouveauté du phénomène totalitaire. Celui-ci ne peut apparaître que dans le monde moderne, un monde non seulement transformé par la révolution industrielle, d'où ont surgi des techniques de mobilisation et d'enrégimentation des masses et des techniques de propagande inédites, mais aussi transformé par la révolution démocratique. Celle-ci a ruiné toutes les hiérarchies traditionnelles et

détruit les cloisonnements caractéristiques de l'ancien espace social. La possibilité d'établir un régime capable d'obtenir l'intégration des multiples secteurs d'activités à l'Etat, l'unification des normes qui commandent les rapports entre les hommes dans toute l'étendue de la société, la possibilité d'établir un régime capable d'effacer les traces de la division entre dominants et dominés, cette possibilité s'est dessinée dans un temps où était affirmée la souveraineté du peuple, tandis que se trouvait reconnue la pluralité des intérêts et des croyances.

Des historiens cherchent à expliquer la genèse des régimes totalitaires en mettant en lumière la conjoncture ont ceux-ci ont profité : celle d'une crise sociale, économique et nationale. Mais si justifiée et féconde soit l'étude des faits, elle ne nous dispense pas d'affronter l'énigme d'un pouvoir qui réussit à apparaître comme une émanation du peuple et l'argent de son épuration, le créateur d'un corps social sain, débarrassée de ses parasites, soit les petits bourgeois en Russie, soit les juifs en Allemagne. Voilà, a-t-on dit, la preuve que la grande arme des mouvements totalitaires est l'idéologie, la théorie de la race supérieure ou du prolétariat missionnaire. Toutefois, ce qu'on appelle l'idéologie n'est efficace que grâce à la création d'un parti d'un nouveau genre : un parti qui rompt avec toutes les autres formations politiques, s'affranchit du cadre de la légalité et se fixe pour objectif la conquête de l'Etat. Le modèle du parti bolchevik est partiellement instructif parce qu'il s'accompagne d'une idéologie beaucoup mieux articulée que celle du nazisme. On est tenté d'imputer à la doctrine marxiste la cause principale de son rayonnement. Ce faisant, on est aveugle à la transformation de la doctrine dès lors qu'elle s'imprime dans une organisation qui se caractérise par la stricte discipline imposée à ses membres. Ses principes sont bien connus : division du travail révolutionnaire, professionnalisation du militantisme, exigence du développement inconditionnellement de chacun à la cause du parti. L'organisation tend à trouver en elle-même sa propre fin, en raison de son identification au prolétariat. En son sein s'opère un processus d'identification du militant au dirigeant suprême. Le parti ne se réduit pas, comme on l'a prétendu, à la fonction d'un instrument au service de l'application de la doctrine. La doctrine devient façonnée en conséquence de l'impératif d'une absolue unité du parti. Hors des frontières du parti, nul accès n'est possible à la vérité, nulle participation

n'est possible à la lutte révolutionnaire. Pour reprendre une formule de Quinet: «La Pensée n'est plus autorisée à se reproduire qu'à la condition de se soumettre à des maximes imposées.» En conséquence, le marxisme circonscrit aux limites de la définition que Lénine en donne. De l'œuvre de Marx et de Engels, il n'existe plus en somme qu'un seul lecteur. Ainsi viennent se combiner un corps collectif, le groupe des militants sondés les uns aux autres, et un corps d'idées, un dogme. Que les militants soient des croyants, cela est sûr, mais ils ne le sont que dans la mesure où ils croient ensemble ; où chez chacun, le Je s'engloutit dans le Nous. Une fois le parti au pouvoir, le principe de l'organisation se diffuse dans la société entière. Bien sûr, la discipline caractéristique du parti ne peut être obtenue dans l'ensemble de la population. Mais, dans chaque domaine d'activité, les individus sont incités à s'ajuster les uns aux autres, à se considérer comme les agents d'un appareil. C'est bien ce spectacle d'une société toute vouée à l'organisation qui inspire à Arendt l'idée d'une domination de l'intérieur, c'est-à-dire d'une domination telle que ceux qui la subissent se prètent à leur intégration à un système qui masque la violence du pouvoir.

Toutefois, si l'on s'en tenait à ce phénomène, on ignorait le processus d'incorporation des individus dans un être collectif, ce que je m'efforçais de mettre en lumière dans le cadre du parti. Ce processus tend à se reproduire à grande échelle, sans jamais, il est vrai, atteindre à son but. En effet, c'est dans toute l'étendue de la société qu'on voit naître une myriade de collectifs qui ont, chacun, la propriété de figurer une espèce de corps ont les membres sont régis par une même fin : syndicats professionnels, mouvements de jeunes, groupements culturels ou sportifs, unions des écrivains ou des artistes, académies des sciences, associations ou tout genre contrôlées par le parti. À considérer cet immense réseau d'organes dans lequel sont pris des citoyens, on mesure la nouveauté et l'ampleur de l'entreprise totalitaire; on mesure aussi l'attrait que procure le fait d'appartenir à une communauté qui forme un seul bloc, qui offre l'image de l'Un. Ne peut-on ajouter qu'à la faveur de ses multiples incorporations, la croyance s'impose à la grande communauté du peuple qui se reflète dans le corps visible du dirigeant suprême. Je suis enclin à juger qu'au plus profond c'est l'image du corps qui soutient la foi dans l'Un. Tandis que l'organisation peut être objet de discours, et sa vertu célébrée, l'image

du corps s'ancre dans l'inconscient, son efficacité n'en est que plus forte. Elle persiste quand l'organisation s'est détraquée.

Comment ne pas admettre que le refus de penser ne soit pas au cœur du système totalitaire? Penser dans ce système consisterait à accepter le risque de se sentir exclu de la communauté. Assurément la peur suscite le renoncement à penser. Qui pourrait sous-estimer l'effet de la peur sous le règne d'un pouvoir terroriste, ou bien, quand il s'est modéré, policier. Mais il est une autre peur qu'il faut prendre en compte, celle de perdre la sécurité psychique que procure l'appartenance à un collectif.

Je ne voudrais pas laisser croire que la faculté de penser puisse disparaître dans un régime totalitaire. Le communisme a donné naissance à une délite composée d'individus de toutes conditions, pour la plupart anonymes, mais dont un petit nombre n'a pas craint de se faire connaître : ce fut l'élite de la dissidence. Pas de plus bel exemple dans notre temps de la résistance indestructible de la pensée. D'un autre côté, on n'a pas fini de mesurer le désastre que provoque la longue éducation du plus grand nombre à ne pas penser. Le nationalisme, sous sa forme la plus agressive, celle de la haine d'un supposé ennemi traité comme une espèce de sous-humanité, prend le relais du communisme dans la Russie de Poutine ou bien dans la Serbie de Milosevic. Dans une large mesure, les occidentaux sont restés aveugles au système totalitaire établi en Russie. Selon une thèse, le projet d'édifier une société sans classe s'accomplissait suivant les principes du marxisme, mais il se heurtait à des difficultés que la théorie ne laissait pas prévoir, car la révolution prolétarienne s'était produite dans un pays où le capitalisme n'avait pas pleinement développé les forces productives; la dictature du parti et le recours à la terreur, avait pour causes l'état arriéré de la Russie, l'échec de la révolution en Allemagne et l'hostilité des puissances capitalistes. Selon une deuxième thèse – celle des trotskistes – les fondements du socialisme avaient bien été posés avec l'étatisation des moyens de production, mais pour les raisons que je viens de mentionner, une bureaucratie parasitaire s'était greffée provisoirement sur le pouvoir d'essence prolétarienne. Selon une troisième thèse, la formation d'une classe de managers découlait des transformations caractéristiques de toute société industrielle moderne. Une autre thèse encore combinait l'idée d'une société bureaucratique avec celle d'un capitalisme d'Etat :

ce phénomène bien qu'il ne fût pas prévu par Marx restait alors intelligible dans le cadre de son analyse. Si différentes, à certains égards, voire opposées que fussent ces interprétations, elle savaient en commun d'écarter la question que posait l'avènement d'un régime d'une nature inconnue, c'est-à-dire d'écarter la question du politique et de mettre l'accent soit sur un enchaînement d'événement, soit sur les phénomènes purement sociaux et économiques. Plus significative pour mon propos est la conception d'un type de régime totalitaire dont les caractères sont définis à partir de critères empiriques, en regard du type que constituerait la démocratie libérale. Ces critères ont été introduits par Friedrich et, grosso modo adoptés par Raymond Aron dans son ouvrage *Démocratie et totalitarisme*. Il semblerait que cette conception porte la marque d'une analyse politique. Toutefois, suffit-il, pour saisir la nouveauté du parti communiste d'en traiter comme d'une variante, fut-elle très particulière, du parti unique ? Suffit-il d'observer que le parti dispose du monopole de l'activité politique, qu'il est armé d'une idéologie dont l'autorité est absolue et que l'Etat détient le monopole des moyens de force et de procaïne et se soumet la plupart des activités économiques et professionnelles ? Ce n'est pas penser le totalitarisme, c'est refuser de le penser que de le réduire à une domination toute extérieure, c'est en faire une nouvelle espèce de despotisme.

L'effondrement du communisme disais-je en commençant n'a pas mis fin au débat. Il y a quelques années, deux ouvrages d'historiens éminents, *Le Passé d'une illusion* de François Furet, et *La tragédie soviétique* de Martin Malia, ont tracé un nouveau schéma d'interprétations. Ces deux auteurs exploitent une riche documentation et ont le mérite de replacer le phénomène communiste dans les horizons du monde moderne. Ils s'emploient à combiner la première thèse que je mentionnais, celle d'une édification du socialisme en butte à des obstacles imprévues avec celle d'un Etat tout puissant qui mérite la qualification de totalitaire. Toutefois, la première thèse est fondamentalement modifiée : à la différence des défenseurs de la cause du socialisme, les deux historiens jugent que le conduite des dirigeants soviétiques a été constamment commandée par une illusion (Furet) ou une utopie (M. Malia). Ces dirigeants aurait tous cru au socialisme, tous Staline y compris, mais le socialisme n'aurait été qu'une chimère. Ainsi leur politique terroriste s'éclairerait si l'on admettait que

de moment qui n'avaient pas tenu compte de la réalité et furent obligés de radicaliser leurs méthodes pour ne pas renoncer à l'objectif final. En bref, François Furet et Martin Malia tirent du constat de la décomposition du régime en lui reconnaissant une cohérence, celle de son idéologie. Je ne m'attarderai pas à critiquer cette conception de l'histoire du communisme. Il s'agit d'une histoire, à la lettre, idéaliste, c'est-à-dire toute commandée par des idées, une histoire d'en haut qui néglige l'examen d'une nouvelle structuration des rapports sociaux, et en premier lieu, l'examen du fonctionnement du parti. La naïveté consiste à prendre au pied de la lettre le discours des dirigeants. La simplification consiste à traiter du bolchevisme comme de l'expression directe de l'utopie révolutionnaire sans prendre en compte les multiples mouvements qui ont partagé la croyance à une transformation radicale de la société. Ce qu'il m'importe seulement de souligner, c'est la volonté de réduire le communisme à un épisode sans conséquence, une digression. Selon les termes de F. Furet, le communisme ne fut qu'une parenthèse dans le cours du XXe siècle et celle-ci est à présent refermée. Selon les termes de M. Malia, le fait qu'il s'est effondré comme un château de cartes démontre qu'il ne fut jamais qu'un château de cartes (sic). Selon l'un et l'autre, en somme, notre temps est celui d'un retour à la lité. Mais ils ne amendent pas pourquoi une illusion ou une utopie si largement partagée a pu surgir du monde réel du XXe siècle avec lequel nous sommes censés renouer ; pourquoi la création de système totalitaire fut imprévue et longtemps méconnue tout autant par la droite libérale que par une large fraction de la gauche, alors que les occidentaux avaient « les pieds sur terre » ; pourquoi, enfin, le modèle communiste exerça un tel rayonnement sur tous les continents.

Circonscrire le communisme dans l'espace et dans le temps, c'est vouloir se croire à l'abri d'événements susceptibles de bouleverser les fondements de notre société. Le fait que de tels événements se soient produits devrait pourtant nous rendre sensibles à l'imprévisible. Il devrait nous mettre en garde contre l'idée que la démocratie n'a plus d'ennemis et qu'elle n'est pas elle-même le foyer de nouveaux modes d'asservissement de la pensée, de nouveaux modes de servitude volontaire dont nous ignorons les conséquences.