

ARCHITECTURE DE LA SCISSION ANTITOTALITAIRE

Adrien Broche

10/09/2020

Matrice politique ambitieuse, l'antitotalitarisme porte pourtant en son sein des divisions qui ont une part de responsabilité dans les difficultés contemporaines de la gauche française à s'entendre et, nécessairement, à se faire entendre. Adrien Broche, politiste et chargé d'études à l'Institut Viavoice, revient dans cette note sur le rapport compliqué du socialisme antitotalitaire aux identités collectives et à ses conséquences.

Né doctrine d'hostilité, l'antitotalitarisme fut par la suite une matrice politique ambitieuse, philosophiquement et politiquement, partie d'une *summa divisio* consacrant une social-démocratie moderne, respectueuse des libertés publiques et individuelles. Son éclatement, trop souvent éludé, fut progressif et, parfois, discret (notamment dans le rapport aux identités collectives). Il porte pourtant une part de responsabilité certaine dans les difficultés contemporaines de la gauche française à s'entendre et, nécessairement, à se faire entendre. Théorisée à juste titre, au tournant des années 1960 et 1970, comme une matrice de réconciliation (du socialisme avec la liberté, l'économie de marché), n'est-elle pas celle qui, un demi-siècle plus tard, explosera sous la forme des gauches parfois dites « irréconciliables » ? S'il n'est aucunement question de refaire le « procès de l'antitotalitarisme », il convient de saisir les soubassements de ses fissures.

Le nouvel « enjeu autonomie »

Les divergences formulées sur les plans économiques et sociaux semblent davantage, dans les débats socialistes des années 1970, relever de différences de degré que de nature. Que l'accent soit mis sur les nationalisations ou la relance par la consommation, l'État demeure la pièce maîtresse de l'ambition socialiste. Au grand regret de ce qui naît des germes de la *New Left* et des nouvelles revendications de l'époque, qui voient dans le maintien de l'État comme pivot indépassable une incompréhension de ce que doit alors être le renouvellement doctrinal des socialistes et de ce que traduit l'évolution du mouvement des idées. C'est sûrement là l'enjeu à prendre le plus au sérieux si l'on s'intéresse aux bouleversements affectant les rapports entre l'économique et le politique, le social et l'identitaire, terme qui doit être préféré à celui, impropre, trop restreint et insuffisamment

pertinent dans la perspective qui est la nôtre, de « sociétal ».

La montée en puissance du recours théorique et programmatique à la société civile embrasse l'idée d'une déresponsabilisation du haut vers le bas, l'idée d'un accroissement de l'autonomie du sujet au détriment à la fois de la figure de l'État (et des entités d'émancipation collective) mais également de celle du citoyen. Elle consiste en la formation d'un agrégat d'identités sociales qui ne répond néanmoins pas, pourtant une fois entièrement constitué, de la notion « d'identité collective » en ce qu'elle ne témoigne pas d'une existence historique indépendante de l'addition de celles de ses membres pris dans leur individualité et formant un groupe nominal, selon la distinction conceptuelle opérée par Vincent Descombes. Cette idée, pierre angulaire du renouveau doctrinal socialiste des années 1970, trouve son symbole dans la figure de l'autogestion. L'enjeu autogestionnaire est à la croisée de deux piliers principaux des nouvelles interrogations qui feront l'identité culturelle de ce qui est couramment entendu sous l'appellation « deuxième gauche » : une demande croissante accompagnée d'un souci particulier pour une plus réelle et effective autonomie, d'abord, et un questionnement de fond sur la place de l'État, sur ce qu'il doit être et – surtout – ce qu'il doit cesser d'être, notamment comme cadre d'exercice du politique, ensuite.

L'idée d'accroissement de l'autonomie concerne simultanément la question individuelle et la question collective, qui sont les deux faces d'une même pièce. Elle est centrale parce que générale – on la retrouve sur des sujets *a priori* éloignés – et générale parce que centrale. La question présente alors une spécificité qui s'affirme dans une autre manière de penser l'autonomie, sensiblement différente d'une approche classiquement considérée comme manière de penser la modernité : l'autonomie (*auto nomos*, l'homme s'institue lui-même sa propre loi) préférée à l'hétéronomie, dialectique que la philosophie politique a coutume d'associer à la substitution de l'immanence à la transcendance. Mais là où la modernité caractérisée par la « sortie de la religion », pour reprendre la célèbre expression de Marcel Gauchet, recouvre, assez consensuellement, l'accès de l'individu à l'autonomie à travers l'avènement de la démocratie pensée à l'échelle de l'État-nation et son corollaire, l'accession émancipatrice de l'individu abstrait au statut universel de citoyen. Ce que le mouvement des idées des années 1970 entend par « autonomie » est – à l'inverse – pensé comme une sortie du « tout État ». Aussi cette autonomie (individuelle davantage que citoyenne, où l'on parlera plus volontairement d'émancipation) est alors recherchée vis-à-vis de la figure stato-nationale, contre elle et non plus par elle, aussi garante de la liberté réelle et naturelle des individus, s'assurant en cela du bon exercice de leur raison et des fondements volontaristes de l'autorité consacrant l'obligation contre la contrainte qu'elle est théoriquement supposée être. Trouvant son assise théorique dans la critique foucauldienne du social-étatisme, elle ambitionne de libérer le sujet du collectif appelé État, en ce qu'il ne cherche plus à s'émanciper par son intermédiaire, mais à s'autonomiser de sa tutelle. Cette interrogation prend une amplitude

particulière en ce qu'elle entend renverser le paradigme classiquement accepté de la pensée politique moderne qui entend « asseoir la liberté sur la négation de la liberté ou en confier la garde à son ennemi principal », entendu ici comme étant la figure de l'État.

Cette manière particulière de penser l'autonomie semble donc bel et bien être le fruit d'une articulation différente des idées et des concepts. Elle est aussi une manière d'affirmer une pensée socialiste contemporaine de l'autonomie contre un corpus doctrinal marxiste déterministe organisé autour du concept de causalité (des superstructures par la base, « fondation réelle » définie par les rapports de force entre capital et travail dans la production, dont les conditions sont elles-mêmes déterminées par la technique).

La consécuitivité d'une plus large interrogation sur l'État comme vivier d'autorité

Si les assises des mouvements de la *New Left* sont plurielles, le rejet des totalitarismes, et principalement de l'expérience soviétique, y occupe une place particulièrement centrale. Parce qu'il érige une idéologie en doctrine d'État, évidemment, mais aussi parce qu'il brime les libertés individuelles si chères à l'héritage libéral, au sens philosophique du terme, de la Révolution, celles que la Déclaration de 1789 a sacralisées. C'est donc d'une critique de l'autoritarisme que se fend, à juste titre, Mai 68 et le mouvement d'idées transnational qui suit et précède ses mobilisations d'aspiration à la liberté encore davantage qu'à l'égalité. Cette culture socialiste qui articule nombre de ses outils, c'est le cas de l'autogestion, autour du rejet du social-étatisme ne peut dès lors faire l'économie d'une critique de l'État dans l'ensemble de ses dimensions, l'une étant celle le faisant apparaître comme un objet fondamentalement empreint d'autorité. Dès l'instant où la deuxième gauche s'affirme antitotalitaire (donc anti-autoritaire) sur le plan international, l'échelon national ne peut échapper au procès de ce qui est partie constituante de son identité, en l'occurrence l'État : au tribunal de cet antitotalitarisme, l'État et le jacobinisme tels que l'histoire nationale les conçoit ne passent pas.

Cette méfiance envers toute forme d'autorité conduit ainsi une frange du socialisme démocratique à formuler une critique plus globale du « tout État », allant bien au-delà d'une aversion antiautoritariste mais embrassant au contraire l'État républicain dans toutes ses dimensions : garant de la solidarité nationale, colonne vertébrale tenant ensemble le populaire et le régalien et, enfin, unique (ou principal) lieu de concentration de l'action, de la discussion et de la pratique politiques. Cette perspective, notamment rocardienne, est d'une ampleur théorique considérable pour un socialisme républicain qui s'est si longtemps (1789 et 1848) appuyé sur un État qu'il érigeait

en modèle politique « figure centrale de l'autorité publique souveraine et indivisible, dominant la société civile ».

Protéiforme et diversifié dans les biais par lesquels il est formulé, l'étatisme n'échappe pas à la critique régionaliste qui s'adonne, par la voix de Michel Rocard, à son procès :

« La croissance démesurée des fonctions administratives de l'État dans le monde moderne en a fait un niveleur des économies, un réducteur des identités ethniques, linguistiques, religieuses ou même simplement locales. [...] Sans aller jusque-là, la destruction à peu près systématique en France de tout centre de décision efficace au niveau régional, local ou même professionnel, renvoie tous les problèmes à l'État et à lui seul au moment même où la restructuration mondiale du capitalisme par les sociétés multinationales enlève précisément aux États les moyens d'assurer leurs grands équilibres économiques et de maîtriser leur avenir. »

Ces propos tenus par Michel Rocard soulèvent un point intéressant : l'État n'est ici pas seulement considéré comme impuissant face aux défis du « monde moderne », comme cela est souvent présenté pour évoquer la face éminemment libérale de la mondialisation, mais aussi comme disposant de prérogatives trop importantes sur le plan national. La figure locale sera dès lors convoquée dans un cadre plus global et propre à la deuxième gauche de remise en cause des grandes structures traditionnelles d'organisation du pouvoir et des sociétés, comme s'y adonne Michel Rocard plus haut. Il ne suffit pas, ou plus, de revaloriser les cultures et les identités infranationales, mais désormais aussi de désigner la figure étatique comme les nivelant, comme étouffant l'expression de leurs particularités, tout en maintenant l'argument plus répandu selon lequel les États ne sont plus armés face à des questions internationales qui les dépassent. C'est donc en grande partie *via* le spectre de ces identités que le modèle de l'État-nation sera interrogé, notamment dans les débats internes au Parti socialiste, pour remettre en cause la pertinence de l'échelon national qui, dans la construction historique occidentale, est celui de l'État.

Arracher la politique de son carcan étatique

Au-delà de l'autogestion comme mutation dans la question sociale, se pose ainsi celle, plus transversale et plus profonde encore, de l'État comme contenu, comme lieu traditionnel d'exercice de la politique. Fatalement, lorsque la production d'idées gravitant dans ou autour de la démocratie chrétienne et du discours autogestionnaire se penche sur cette question, son dessein saute aux yeux : la nouvelle interrogation autour de l'asphyxie étatiste qui doit mener à réinventer l'exercice du politique doit passer par une redéfinition des rapports entre le politique et l'État. Cette autonomisation du politique à l'égard de l'État n'est pas sans rapport logique avec ce qui a été

abordé plus haut, elle est au cœur d'un dispositif plus vaste. C'est, en effet, à une révolution copernicienne que l'on assiste lorsqu'à la détermination du politique par l'économique s'ensuit un phénomène d'autonomisation du politique (nullement contradictoire avec la dénonciation de la sur-politisation, propre à la culture social-étatique, à laquelle la production d'idées proche de la CFDT se livre alors). C'est justement parce que l'économique ne détermine plus nécessairement le politique que ce dernier doit s'exercer ailleurs que dans l'État, la dualité État-société civile recouvrant le clivage entre le politique et l'économique. Ce nouveau souci d'équilibre entre le politique et l'économique, où l'on considère le politique comme objet à part entière de la transformation sociale, apparaît alors, du point de vue d'une nouvelle théorie politique socialiste, comme la première des deux étapes de ce renversement, la seconde consistant en la saisie et l'incarnation de la pratique politique par la société.

L'interrogation sur les rapports entre l'État et la politique prend de cette manière le relais de cette interrogation qui la précède et l'implique. C'est alors à une triple dissociation que la « nouvelle culture politique » à laquelle Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret appellent doit s'atteler. Celle de la « société politique et du gouvernement », celle de « l'État et du gouvernement » ensuite, celle de la « société politique et de l'État » enfin. C'est bel et bien cette dernière qui doit constituer le principal renversement axiologique : c'est en les dissociant que sera préservée de la disparition la société politique comme « lieu d'exercice du débat et des choix politiques ».

Cette question, qui rejoint un point de vue à la fois critique du jacobinisme, du capitalisme et du marxisme, consiste donc à proposer la prise de contrôle par la société civile des processus qui façonnent la vie de ses membres. On est ici à nouveau au cœur de l'aspiration à l'autonomie qui surplombe l'ensemble des objets classiquement engagés par les débats de philosophie politique : la société civile doit se saisir elle-même des outils pour s'associer pleinement à la prise de décisions qui ne concernent que les individus (et non les citoyens, dans une telle perspective) qui la composent. Pour cela, elle doit déposséder l'État qui en reste l'unique titulaire, honni parce que considéré comme trop éloigné des individus pour être en mesure de bien décider.

« Alors, le problème français est de reconstituer une société civile comme dit Gramsci, une société politique, un tissu démocratique qui ne se confonde pas avec l'État, et cela emporte trois conditions : la première, c'est la décentralisation [...]. La deuxième, c'est l'expérimentation sociale [...]. Le troisième secteur, c'est celui de l'appareil économique central et là nous tombons sur les nationalisations. Le risque qui se prend avec elles, c'est l'étatisation. »

Ce que l'État ne parvient pas à faire, la société civile s'en chargera, en se fondant sur un impératif d'ordre éthico-politique, comme l'affirme alors la jeune CFDT dès 1964 :

« La dignité de la personne, base universelle des droits de l'homme à la liberté, la justice et la paix, et l'exigence première de la vie sociale, commande l'organisation de la société et de l'État. »

Ce raisonnement laisse alors place à une critique de la verticalité. Là où l'autogestion entend supprimer des échelons de décision, défaire le lien entre État et politique au profit de celui qui fait de la société civile son titulaire suppose d'en ajouter ou de les transformer (associations, mutuelles, organisations diverses...). Ces approches partagent un point commun : dans les deux cas, l'objectif poursuivi tend à instaurer moins de verticalité, moins d'État, plus de démocratie directe, de participation. L'idée est alors de rapprocher autant que faire se peut la pratique politique des individus, d'affirmer le « pouvoir des citoyens » (selon un principe de subsidiarité) de limiter les décisions centralisées, verticales et par conséquent nécessairement autoritaristes selon ce dispositif rhétorique. La participation doit donc être repensée pour devenir « l'âme de la démocratie locale et le ressort de son efficacité », grille de lecture transversale qui dépasse alors largement le seul cas du socialisme autogestionnaire, selon laquelle le trop lent développement des pouvoirs locaux doit être attribué à la trop forte tradition centralisatrice de l'État républicain.

C'est dès lors de la pratique démocratique dont il est ici question : le renouveau institutionnel doit passer par la rupture avec cette démocratie centralisée, verticale et représentative, en ce qu'elle ne peut plus être une solution d'avenir, au même titre que son partenaire *a priori* indissociable qu'est la forme du parti politique. C'est ce qu'entendent alors les socialistes en avançant dans les pages de la brochure *La France au Pluriel* « les socialistes sont autogestionnaires. Ils sont donc partisans de la gestion, si possible directe, par les citoyens, de leurs propres affaires.

Le divorce des gauches antitotalitaires

Les causes sont nombreuses, les objets de fracture divers, les conséquences multiples. L'analyse de ces dernières ne peut faire l'économie d'une étude minutieuse des champs et camps politiques touchés par les interrogations identitaires de toutes natures. La fracture ne s'évalue à la seule lumière ni ne se résume à la seule opposition des « deux gauches ». Si cardinale que se révèle être la querelle opposant les deux principales cultures politiques de la gauche française, le socialisme antitotalitaire et anticolonialiste comme *Un*, en tant que matrice idéologique et que camp politique, n'échappera pas aux scissions idéologiques qui ont discrètement accompagné son avènement. D'un bloc homogène sur ses fondamentaux affirmant l'impossibilité de dissocier socialisme et démocratie libérale, c'est une rupture délicate qui s'opère au sein de la matrice antitotalitaire, notamment autour d'une divergence d'appréciation et de conception de la liberté. Son abstraction théorique permettant un temps de masquer son importance, c'est à l'expression de positionnements sur ses conséquences politiques – principalement concernant la question

nationale et l'installation durable de la religion musulmane sur le territoire français, dont les enjeux qu'elle soulève, plus ou moins neufs, furent politiquement exposés à l'occasion de l'affaire de Creil – qu'elle fut révélée. L'entreprise de modernisation d'une doctrine politique suppose adhésion et unité. Le socialisme français antitotalitaire, dont la méfiance envers l'hégémonie stato-centrée accouche d'une conception plus souple des rapports entre capital et travail s'agissant de la question économique et sociale, voit précisément son camp se déchirer sur les enjeux ayant trait aux questions d'identités individuelles et collectives. C'est dans ces termes que s'opère une scission absolument décisive pour un camp qui, débarrassé de son aile keynésiano-marxiste considérée comme surannée, pensait avoir fait le plus dur. Alors que prime à la fin des années 1980 une nécessité consensuelle à gauche, née de l'effondrement du bloc communiste, de penser un socialisme démocratique moderne dans le cadre de la démocratie libérale, une scission – d'ordre strictement intellectuel, c'est une difficulté majeure rendant délicate son analyse – éclate. S'opposent alors une social-démocratie à tendance imprégnée d'une certaine dose de libéralisme dans son acception culturelle et une gauche associant à son corpus social-libéral une importante référence à un républicanisme tantôt considéré comme surjoué voire détournant la tradition républicaine, tantôt comme le seul à demeurer réellement fidèle à l'histoire du socialisme républicain et aux idéaux qu'il professe.

Si ce débat ne se pose pas en ces termes dès la décennie 1970, elle participe d'une certaine manière, au titre de la révolution culturelle et du progressif éveil des identités dont elle est le cadre, à son avènement. Souvent confondue dans le « retour républicain » des années 1980 et 1990, parfois simplement éludée, la scission de la gauche antitotalitaire nous apparaît en filigrane comme une donnée incontournable dans la bonne compréhension des nouvelles oppositions, particulièrement révélées au cours des années 2000 à gauche. Alors qu'il devient impensable pour une première partie de la gauche politique et intellectuelle de distinguer le rejet de la condamnation intransigeante de l'autoritarisme du socialisme d'État d'un rejet systématique de toute référence à l'autorité stato-nationale indissociable du cadre républicain, la promotion du socialisme démocratique non autoritaire ne peut ni ne doit, pour une autre sensibilité (c'est ainsi, comme « sensibilités », que l'on les qualifiera dans un premier temps) de la gauche antitotalitaire mener à un abandon des fondamentaux républicains, aussi empreints d'autorité qu'ils puissent paraître.

Recoupant une distinction conceptuelle bien connue opposant une liberté de non-interférence, libérale, à une liberté de non-domination, républicaine, une première culture socialiste et démocratique promeut une conception de la liberté pensée contre l'État républicain et ses corollaires (particuliers de par le lien de nature exceptionnelle associant l'État à la nation dans le cas français) quand une seconde perçoit, dans la tradition d'un républicanisme traditionnel « à la

française » la liberté comme imputée par le pluralisme né de 1789 et garantie par l'État républicain.

Cette première sensibilité (théoriquement influente auprès de la revue *Esprit*, de la Fondation Saint-Simon...), par méfiance globale envers la *figure stato* et les prérogatives qui lui sont conférées, perçoit en l'État des prérogatives d'autorité qui, aussi légitimes soient-elles, ne peuvent que porter en elle les germes de ses dérives autoritaristes auxquelles, après être longtemps restées de l'ordre de la théorie, l'histoire contemporaine a donné forme dans le cadre du stalinisme. Le progrès ne pouvant dès lors continuer à se penser dans les termes propres aux identités collectives traditionnelles, ses promoteurs en sont des adversaires. Cette perception, politiquement incarnée par une importante fraction de la deuxième gauche intellectuelle, se construit alors dans la continuité de son entreprise de détachement du « tout État » entamée dans la décennie précédant l'accession des socialistes au pouvoir. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, cette critique du social-étatisme est alors même formulée au nom d'une authentique compréhension du marxisme. Pour Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret, le marxisme formulait en effet une critique principielle de l'État, « instrument d'oppression par nature » jamais intégralement suivie par un socialisme républicain qui s'est toujours borné à la seule critique de la politique de classe qu'il a menée. À la théorisation d'une sortie de l'État dirigiste économiquement, ainsi qu'au refus d'une conception modélisée de la république (consistant à l'envisager selon une acception plus « souple ») se joint un recul de la centralité du sentiment national (indissociable de l'État dont il est, dans la construction occidentale, inséparable) dans le domaine culturel, celui de la construction des identités individuelles et collectives dont les contours sont si difficiles à cerner.

Une seconde sensibilité de ce socialisme démocratique se structure théoriquement autour d'une conception de la liberté républicaine dite de « non-domination », pour reprendre la célèbre expression du philosophe Philip Pettit, voyant dans l'État républicain une garantie de la liberté authentique. Acceptant de concevoir la République hors de la seule expérience historique et formelle, plutôt comme un modèle contenant sa part de fixité dans les principes qui sont les siens et admettant les soubassements d'autorité qui lui sont associés supposant des interférences à l'exécution pure de la volonté mais qui demeure légitime en ce qu'elle lui est conférée par la volonté générale et démocratique, cette gauche perçoit l'État et l'ensemble des identités collectives qui lui sont rattachées comme des garanties de cette « liberté authentique ». La perspective libérale (au sens où le républicanisme de non-domination l'entend) suppose ainsi la continuité d'un attachement aux collectifs traditionnels, attachement parfois considéré comme « intransigeant » ou trop attaché à la défense d'un modèle empreint de fixité plutôt qu'à son contenu constamment soumis à évolution. Parler de sensibilités peut dès lors s'avérer timide pour qualifier ce qui semble davantage relever d'une véritable opposition de cultures politiques qui, toutes deux issues d'un solide corpus antitotalitaire, se fracturent précisément sur le rapport qu'elles entretiennent

simultanément à l'État, la République et la Nation : au commun, en somme.

Si l'ère politique qui est la nôtre n'est plus guère celle des fascismes, la menace totalitaire, souvent débarrassée de la terreur qu'il l'a si longtemps caractérisée, continue de planer au-dessus des démocraties libérales sous la forme de dérives anti-universalistes et de nationalismes divers dans leurs objets mais jumeaux dans leur appréhension identitaire des hommes et des sociétés.

C'est partant de ces enseignements qu'il apparaît urgent de tirer de ces moments intellectuels et politiques la nécessité d'embrasser collectivement les problématiques d'identité et l'ensemble des représentations qui y sont rattachées, à la condition de leur apporter des réponses progressistes, dictées par les seuls objectifs de rendre les sociétés plus justes, plus solidaires et de tendre la main aux femmes et aux hommes empêtrés dans les sables mouvants de l'identité. Cette main, plus que jamais, doit puiser sa force dans l'exigence républicaine, dans l'affirmation de l'universalité de la condition humaine et des droits qui en sont indissociables et qu'il apparaît indispensable, au regard des défis contemporains, de réhabiliter en dépassant leurs incantations relativistes faussement humanistes d'un bord récusant l'universel tout en se réclamant de la tradition intellectuelle promotrice des droits originels de l'homme et contre le mépris et les sarcasmes dont un autre, se réclamant pourtant parfois même d'un universalisme en fait intéressé, les affublent.