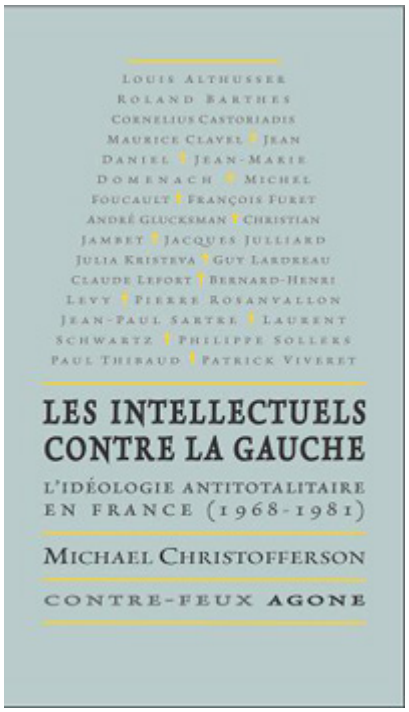
Être juste avec l’antitotalitarisme.

Michael Scott Christofferson, Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1973-1981), 2009.

Par José Luis Moreno Pestaña

Texto en castellano.

Ce texte a été écrit dans le cadre du projet Investigación científica e Desarrollo (I+D) Ffi2010-15196. Il a été traduit de l’espagnol par Sylvain Le Gall et José Luis Moreno Pestaña.



Le concept de totalitarisme a déjà une longue histoire : de Léon Trotsky à Raymond Aron, de Simone Weil à Juan José Linz. Il admet trois possibilités d’utilisation sur un large éventail de registres : certains plus philosophiques (intéressants pour penser la réalité de mouvements politiques mortifères), d’autres plus empiriques (utiles pour construire des taxinomies de régimes politiques) et d’autres idéologiques (appropriés pour mobiliser des passions et, souvent, réduire la capacité de discernement). Le plus discutable dans le livre, par ailleurs intéressant, de Michael Scott Christofferson, c’est la thèse insistante de l’auteur selon laquelle le concept a fini par devenir un pur produit de la Guerre froide et que la plupart de ces usages, délibérés ou non, débouchent sur la

troisième possibilité évoquée précédemment. L'état de la question proposé par Christofferson, et dont il se sert pour prendre position dans un débat historiographique et politique, présente les positions rivales de manière très simplifiée. Il existe toutefois de multiples appropriations possibles de la critique du totalitarisme : parmi les plus évidentes, une appropriation libérale-conservatrice, et une autre qui s'abreuve à la source de plusieurs courants de la gauche non staliniste (Münster, 2008, p. 93). Beaucoup d'auteurs ont déploré la distance entre la critique faite au totalitarisme dans les années 1930 (avec Emmanuel Mounier, Simone Weil et la dissidence trotskiste) et son appropriation conservatrice postérieure (Traverso, 2001, p. 51 ; Forti, 2008, p. 105). Certaines des figures centrales de la critique du totalitarisme (Arendt, par exemple) demeurent dans le cadre de la gauche. Leur relation avec le marxisme est très complexe et ne se laisse pas analyser comme un rejet pur et simple (Campillo, 2009, pp. 71-112). Tout au long du livre, Christofferson convertit le concept de totalitarisme en une espèce d'entité maléfique qui semble corrompre tout ce qu'elle touche. Et ses critiques globales ne sont pas convaincantes : il est évident que les auteurs eux-mêmes révisent le concept, mais cela peut s'avérer un symptôme de la disposition critique de tels auteurs, de leur réflexivité scientifique et de leur jugement complexe sur la réception de leurs travaux. Pour le reste, si nous ne voulons pas tomber dans l'anachronisme historique en jugeant les intellectuels, il faudrait savoir quelles sont les ressources intellectuelles dont ils disposaient, ce qu'ils pouvaient penser et dans quelle mesure ceux-ci faisaient avancer l'état du savoir de l'époque. Telle n'est pas l'attitude de Christofferson : si les intellectuels utilisent le concept de totalitarisme sans avoir dressé un état de la question comparable à celui de Christofferson et de l'école à laquelle il se rattache (celle de Robert Paxton en polémique avec celle de Furet, la soviétologie américaine en polémique avec une certaine historiographie sur le jacobinisme et le communisme français, la polémique de l'auteur avec les travaux de Tony Judt et Sunil Khilnani), ils concluent selon lui — quels que soient leurs objectifs politiques, leurs stratégies professionnelles ou leurs préoccupations philosophiques — en faisant l'apologie de l'ordre occidental tout en posant de mauvaises questions pour comprendre la réalité des régimes nazi et surtout, étant donné l'objectif du livre, soviétique.

Heureusement, on peut considérer que la thèse du livre (soutenue avec insistance et obstination) n'empêche pas une formidable reconstruction politique et intellectuelle du vaste processus qui conduisit le Paris intellectuel à se convertir, comme l'explique Perry Anderson, en la référence de la contre-révolution mondiale (Anderson, 1983, p. 32). Sur ce point, et malgré les erreurs liées à l'usage du concept de totalitarisme, le livre constitue ainsi une enquête de premier plan et amenée à devenir une œuvre de référence.

L'auteur distingue un long processus dans l'évolution des relations entre les intellectuels et le communisme. Une première phase, entre 1944 et 1956, dans laquelle le Pcf jouit d'un grand prestige ; une autre, postérieure, qui commence en 1956, et dans laquelle les événements de Hongrie et le rapport secret de Khrouchtchev, mais aussi les événements de la guerre d'Algérie, éloignent les intellectuels du communisme et promeuvent le développement de l'idée de démocratie directe ; et une troisième, qui commence en 1968 et qui culmine avec la bataille antitotalitaire dont le prétexte est le Goulag, mais dont le véritable objectif est le Programme commun signé dès 1972 par le Parti socialiste et le Parti communiste. Cette histoire a, d'une part, une dimension internationale (en relation avec les événements dans le monde communiste et leur impact dans l'Hexagone) et, d'autre part, une dimension générationnelle (dont François Furet est l'exemplification), convertie par l'auteur en symbole des rythmes de l'éloignement du communisme.

La première phase ne fut pas exempte de multiples tensions. L'appui à l'Urss était difficile à concilier avec la défense de la liberté, signe d'identité des intellectuels. Le régime soviétique semblait offrir un programme d'émancipation qui justifiait les sacrifices et les crimes. L'influente lecture de Hegel par Alexandre Kojève expliquait que la terreur était une étape nécessaire vers l'émancipation. Merleau-Ponty, dans son bilan critique et autocritique, considérait que le problème se situait dans l'objectivisme marxiste : celui-ci situait la révolution dans la marche objective du monde et justifiait, avec ce déterminisme, la plus grande violence afin de presser une révolution inéluctable (Merleau-Ponty, 1955, p. 122). Le débat politique s'entremêlait avec le débat philosophique : Hegel se confrontait à Kant parce que celui-ci n'était pas capable de se rendre compte de la solidité du mal, et de la violence nécessaire pour le

secouer. L'avenir peut justifier le crime du présent : le paradis communiste absout la violence qui le prépare.

La sortie du Pcf du gouvernement français en 1947 fut la conséquence de l'entrée de l'Hexagone dans la Guerre froide. Christofferson montre comment les débats en France enregistrent l'évolution, interprétée par chacun d'une manière différente, des événements dans les pays de l'Est. À mon avis, cela contredit sa tendance à interpréter cette histoire comme une affaire purement française : elle l'est, sans doute, mais parce qu'il y avait un parti politique qui possédait en l'Empire soviétique un référent fondamental et qui permettait à ses adversaires internes de le présenter comme une simple agence impériale. Pour un Guy Mollet, le Pcf était à l'Est, avant d'être à gauche. Les informations sur les camps de concentration et la guerre de Corée commencent à ronger les sympathies parmi les intellectuels. Des voix dissidentes commencent à se faire entendre au sein de la génération de la gauche léniniste ; ces hérétiques deviendront les cadres (pour le moment virtuels) de l'anticommunisme futur, mais auraient pu tout aussi bien évoluer sur un anticapitalisme non staliniste. Des figures comme Jean-Marie Domenach et la revue *Esprit* représentent cette déception vis-à-vis du communisme de la Guerre froide. La révolte hongroise et la répression soviétique qui la suivit supposent le début du déclin de la référence communiste, et le Pcf, petit à petit, commence à perdre sa base électorale. Mais personne, comme le dit bien l'auteur, n'identifie encore État et totalitarisme ou, si on emploie le concept, celui-ci ne se restreint pas à l'Urss. La guerre d'Algérie a contribué, elle, à identifier République, État et violence (la même violence que celle de l'occupant nazi). L'idée que l'État républicain et son universalisme politique peuvent s'avérer totalitaires commence à gagner des adeptes.

Dans les années 1960, beaucoup d'ex-communistes se lancent dans les arènes du réformisme. La modernisation commence à gagner du terrain sur la révolution. Même l'expérience cubaine ne tarde pas à soulever des susceptibilités. Au même moment, on commence à théoriser l'existence d'un sujet de changement non ouvrier. Enfin, la rupture du lien entre l'École normale supérieure (Ens) et le système politique est fondamentale : l'École nationale d'administration (Ena) devient la nouvelle pépinière de reproduction des dirigeants de l'État. Une rupture se profile entre le champ politique et certains

intellectuels : d'abord, par l'expérience du traumatisme de la rupture avec le communisme ; en deuxième lieu, par la difficulté d'être recueillis par l'administration de l'État. Les intellectuels, pour exister politiquement, commencent à s'orienter vers le journalisme : l'École des hautes études en sciences sociales (Ehess) sera un vivier prolifique qui fournira des intellectuels-journalistes. Les universitaires ont chaque fois moins de contact avec le monde des partis et chaque fois plus avec le monde médiatique. Les relations d'autorité commencent à être prises comme objet de l'analyse. Ce n'est pas sans lien avec le fait que les intellectuels se trouvent les plus exclus de celles-ci (du fait de leur marginalisation politique), voire en conflit direct avec elles. Les relations de propriété et d'exploitation, peu à peu, sortent du centre de la problématique intellectuelle. Comme le déclarait Michel Foucault à Bernard-Henri Lévy en 1977 :

Si la misère ouvrière — cette sous-existence ? a fait pivoter la pensée politique du xix^{e} siècle autour de l'économie, le fascisme et le stalinisme ? ces sur-pouvoirs ? induisent l'inquiétude politique de nos sociétés actuelles. (Foucault, 1994a, p. 264)

Cet éloignement du monde politique intensifie l'idéologie libertaire de beaucoup d'intellectuels, qui se définissent dans ce moment autant contre le modèle soviétique que contre le modèle capitaliste. Exclus comme agents politiques (par le système dominant des partis)[1], les intellectuels cessent d'être préoccupés par la stabilité institutionnelle de leurs propositions alternatives. Cette sorte d'irresponsabilité intellectuelle se convertit en signe distinctif politique. L'idéologie libertaire rationalise d'un côté un manque et d'un autre côté la convertit en symbole d'orgueil. Christofferson se réfère à la théorie de la rébellion présente dans la *Critique de la raison dialectique*, selon laquelle la stabilité politique entraîne la bureaucratie ou la terreur. Le structuralisme, la troisième génération de l'école des *Annales*, y compris le marxisme d'Althusser (cas qui mériterait plus de spécifications), sont des symptômes, selon l'auteur, d'une dépolitisation massive. Seule la campagne contre la guerre du Vietnam radicalise quelque peu la vie politique.

Parmi les groupes gauchistes, l'auteur choisit celui de la Gauche prolétarienne (Gp), non pour son nombre de militants (la Jeunesse communiste révolutionnaire en avait beaucoup plus) mais pour la structure de son capital politique. Provenant d'institutions éducatives prestigieuses (l'Ens), ses militants jouissaient de la complicité que fournit un habitus partagé avec les grands de l'intelligence. L'occupation de positions multiples dans un espace social ouvre la possibilité de conversions, en apparence inattendues, mais qui, si on y regarde de plus prés, ne l'étaient pas tant. Sans cette dimension, on ne comprend pas, par exemple, la carrière et les contacts de Glucksmann (qui passe d'Aron et du maoïsme au libertarisme puis à la droite), ou du « maoïste-sartrien-sioniste » Benny Lévy, ou même celle de Michel Foucault, dont la trajectoire politique, pour le meilleur comme pour le pire, est loin de se caractériser par la fidélité monomane à un idéal.

La Gp assume un modèle de révolution populiste qui, au delà de la symbologie maoïste, lui permet d'entrer en contact avec le public intellectuel, terriblement critique avec tout ce qui ressemble à l'État ou à la bureaucratie. L'assembléisme y fonctionnait souvent de facto comme une petite société courtisane au sein de laquelle divers aspirants à la monarchie symbolique se disputaient l'espace d'attention à coups de coude. D'ailleurs, la Gp réussit à établir un échange bénéfique pour les deux parties : elle a fourni aux militants proches du monde de la culture un lieu dans la transmission intergénérationnelle des espaces intellectuels (ce qui conduisit nombre d'entre eux à se convertir en intellectuels, c'est vrai, en cessant d'être maoïstes) et a donné à des penseurs dont l'engagement politique était difficilement visible avant Mai 68 la possibilité de se proclamer comme intellectuels singuliers, immergés dans les luttes. Après la dissolution de la Gp commence une deuxième phase de la génération soixante-huitarde : les luttes se concentreront désormais sur les formes partielles de pouvoir (ce qui permettait d'accompagner l'insertion professionnelle d'une génération), et cette phase se poursuit en promouvant le populisme (avec l'objectif de dénoncer comment le Pcf exproprie les saines aspirations populaires), et de nouvelles questions sont introduites comme problèmes politiques. Les affaires de la vie quotidienne (désormais redéfinies comme relations de pouvoir) continuent de mettre l'inégalité économique à l'écart du centre du débat politique[2]. Un nouveau moralisme, la dénonciation de l'«

intolérable » (et peut être uniquement considéré comme intolérable ce qui peut se faire et ne se fait pas, ce qui suppose une théorie sur les mondes politiques possibles) rejette le travail politique de toute définition positive des alternatives ; avec le temps, il se prêtera bien par sa grande ductilité à écarter toutes les transformations politiques possibles. Fleurissent alors les groupes (inspirés du modèle du Groupe d'information sur les prisons auquel avaient participé Foucault et Domenach), taillés sur les modèles de militances sectorielles et ennemis de n'importe quel processus de centralisation. Christofferson signale que dans ces groupes, on retrouve main dans la main, d'un côté, le populisme intellectuel (plus ou moins rousseauiste) et, d'un autre côté, l'idée de l'intellectuel comme médiateur socioculturel promu par *Esprit*. Pendant les années 1970, se resserreront encore plus étroitement les liens entre le monde intellectuel et le monde du journalisme.

Au milieu des années 1970, le gauchisme est en train de perdre du poids et les intellectuels abandonnent progressivement le radicalisme populiste de l'époque antérieure. À cette époque apparaît en France l'œuvre de Soljenitsyne. D'après l'auteur, tout était déjà bien connu lorsque le dissident russe raconta son expérience. Si on dramatisa tellement et si on insista tant sur la portée de l'œuvre et du témoignage, ce fut dans le but de combattre l'Union de la gauche, sous l'effet des craintes que provoquent parmi les intellectuels français la révolution portugaise (elle menaçait d'installer le socialisme « totalitaire » au cœur de l'Occident). L'énergie de 68 se canalise ainsi contre le socialisme réel, dont les tragédies permettent de se faire un espace dans les réseaux intellectuels dominants. Le problème d'un pouvoir soi-disant global et qui envahirait l'existence acquiert un énorme crédit symbolique. Bien que l'objectif politique le plus évident de l'analyse antitotalitaire soit dirigé contre les politiques de l'Union de la gauche, on peut dire que Christofferson exagère cependant l'influence de la conjoncture électorale dans la vie intellectuelle. Quoi qu'il en soit et même si l'auteur ne cherche pas vraiment d'explications alternatives, il faut dire que les transformations politiques entre l'été 1975 (lorsque commence « la campagne antitotalitaire ») et la fin de la décennie sont si vertigineuses qu'elles continuent encore de désorienter nombre de lecteurs des philosophes français (de Foucault par exemple). Christofferson a tout de même le mérite d'avoir exposé une hypothèse pour l'expliquer.

Les trajectoires de Claude Lefort et André Glucksmann sont sur ce point significatives. Le premier vient du trotskisme et des réseaux de Merleau-Ponty ; le second, déçu du communisme, illustre la connexion entre le monde de Raymond Aron et celui de Foucault. Tous deux développent une philosophie du dissident, basée sur les droits de l'Homme et qui entre en connexion non seulement avec la lutte anti Pcf, comme l'explique Christofferson, mais aussi avec la tradition française des droits de l'Homme (qui menacent toujours de délégitimer les droits des États concrets, c'est-à-dire les droits du Citoyen). De tels droits de l'Homme entrent en conflit avec n'importe quelle citoyenneté spécifique (qui suppose toujours, afin de concéder certains droits, la soumission à certains pouvoirs : scolaires, linguistiques, militaires, etc.), étant donné que n'importe quel processus d'intégration sociale tend à être interprété comme une relation de domination. Une fois tout processus collectif d'intégration considéré comme un processus de domination, la critique du pouvoir suppose toujours de trouver des parties analytiques encore plus basiques pour critiquer les effets du pouvoir (par exemple les références, aujourd'hui populaires, de Foucault au corps, les machines désirantes de Deleuze et Guattari, etc.). Dans cette course à la régression aux atomes basiques du monde social, typique, d'une part, de la philosophie (toujours en train de transcender les sciences et les réalités concrètes) et, d'autre part, d'une certaine idéologie libertaire, la figure du dissident (essentiellement soviétique) acquiert toute sa notoriété3.

La victoire de la gauche aux élections municipales de 1977 coïncide avec l'apparition sur le devant de la scène des « nouveaux philosophes ». Une nouvelle *doxa* intellectuelle s'empare de l'ancien gauchisme français : le socialisme commence à être accusé d'antisémitisme ; les programmes de transformation radicale se voient suspectés de totalitarisme. Au comble du ridicule et de l'exagération, au cours d'une intervention publique, Glucksmann et Julia Kristeva considèrent que le Goulag et le Programme commun peuvent aller main dans la main. Les ex-maoïstes, en fonctionnant comme une authentique unité de génération, se réunissent autour de Maurice Clavel (Macey, 1995, p. 254), qui, dans les années 1960, interpréta *Les mots et les choses* comme une critique du monde sans Dieu. Foucault fut le substrat intellectuel de tout ce mouvement, même si, comme le signale justement Christofferson, il y a une différence d'envergure entre ses propositions théoriques et celles des nouveaux

philosophes.

Pour ce qui est de Foucault, Christofferson considère qu'il fut toujours un critique radical de l'État et un ennemi du communisme. Quoi qu'il en soit, sa transformation fut complexe et réelle. Ennemi du socialisme soviétique depuis la fin des années 1950 et peu sympathisant de la social-démocratie (après ses séjours comme attaché culturel en Pologne et en Suède), le rejet de Foucault du capitalisme était bien réel durant les années 1970 (1994b, pp. 72-73) : en 1976, il déclare à K. S. Karol que la Chine maoïste mérite bien quelque crédit, tout en signalant ce qui en elle lui paraît inquiétant. Quant à Marx, Foucault a toujours été ambigu, bien qu'en général il ait éprouvé autant d'admiration pour le penseur que de mépris pour la doctrine. Enfin, il semble que les trajectoires de son groupe de référence (c'est-à-dire de ses proches), s'éloignaient chaque fois plus du référent révolutionnaire. Foucault avait des difficultés à gérer les effets politiques contradictoires de ses messages philosophiques. Selon Jacques Donzelot (Donzelot et Gordon, 2005), cette difficulté l'empêcha de poursuivre son travail sur le libéralisme (en consonance théorique avec Castel, Rosanvallon et Donzelot lui- même) et le cantonna dans la question, moins engagée politiquement, du « souci de soi ». Cela ne l'empêcha pas d'encourager ses amis anglo-saxons à poursuivre une révision néolibérale de la stratégie social-démocrate. L'adaptation de Foucault au marché politique ne fut pas aussi chronométrée que celle du groupe *Tel quel*, mais sans s'y référer on ne peut comprendre les évolutions de sa pensée et le caractère polyédrique — adaptation aux marchés, complexité intellectuelle ? tout à la fois — de son engagement politique et intellectuel.

Dans l'ensemble, il conviendrait de dire que le livre de Christofferson permet de retracer une chaîne intellectuelle dans laquelle la politique atteint différents niveaux de formalisation intellectuelle. D'une part s'y trouve, au niveau le plus basique, l'idée de Michel Rocard, dirigée contre Mitterrand et la culture jacobine du socialisme français, qu'il existe deux cultures de la gauche, une étatiste et l'autre autogestionnaire. Cette division peut être retraduite dans de multiples oppositions politiques plus ou moins homologues à l'opposition proposée par Rocard : gauche jacobine contre gauche libertaire ou libérale, gauche libertaire ou libérale contre gauche marxiste, gauche communiste contre gauche social-

démocrate, soviétisme contre maoïsme populiste et, bien évidemment, gauche contre droite. Si on réduisait le tout à cette dernière opposition (comme semble le suggérer le titre du livre, bien que l'auteur le nuance), cela supposerait que toutes les variantes citées de la gauche « antiétatique » peuvent être recueillies par la droite. Chose qui dépend des formes plus ou moins unifiées dans les esprits de l'opposition droite-gauche selon des conjonctures concrètes (dans lesquelles les variantes de gauche antiétatique cessent d'avoir une quelconque valeur du point de vue intellectuel) et de rythme (tout le monde ne complète pas les trajectoires de son groupe de référence intellectuelle avec la même volupté et la même profondeur). Sur la première question (les formes complexes d'opposition droite-gauche selon la conjoncture), Christofferson aurait pu explorer la figure de Pierre Bourdieu (ou, moins significativement, celle de Jacques Derrida), toujours anticommuniste, participant aux événements clé du processus relaté (la crise parmi les intellectuels et le gouvernement socialiste après le coup d'État de Jaruzelski), et, cependant, jamais ennemi de la gauche. Mais cette comparaison supposerait une tendance à rechercher l'objet qui objecte (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 2005, p. 86), qui ne fait pas partie des nombreuses vertus de ce livre. La raison s'en trouve, à mon avis, dans le fait que l'auteur construit tout son objet d'après le parcours de François Furet, lequel finit précisément par trouver le mal dans le radicalisme jacobin et combat dans la gauche tout ce qui peut ressembler à de l'égalitarisme. Mais il existe des manières d'être partisans de l'égalité et de l'anticommunisme (par exemple, Bourdieu). Le paysage devient alors passablement plus complexe que celui dépeint par Christofferson. Sur la seconde question (le rythme de reconversion), l'auteur présente la figure de Cornelius Castoriadis, dont le libertarisme ne glisse pas vers le libéralisme, bien qu'une partie de ses réseaux intellectuels, eux, y glissent.

D'autre part, on peut suivre les conséquences intellectuelles de telles oppositions. Entre l'idée d'autogestion de Pierre Rosanvallon[4], les thèses sur la gouvernabilité néolibérale de Michel Foucault (2004)[5], l'idée d'un conflit permanent entre État et société civile de Claude Lefort et la critique de la révolution française de François Furet, il existe des correspondances et des distances ; toutes, néanmoins, favorisent une philosophie politique qui oppose la liberté à l'égalité, comme si la seconde n'était pas la condition de possibilité de la

première, comme si chaque moment dans l'intégration sociale d'un individu était une diminution de sa liberté, comme si une liberté sans cadres sociaux préalables n'était guère plus que, comme l'appelait Marx, une robinsonnade.

Ser justo con el antitotalitarismo.

El concepto de totalitarismo tiene una historia larga, que reúne a Léon Trotsky y a Raymond Aron, a Simone Weil y a Juan José Linz. Puede utilizarse el concepto desde muchos registros posibles: algunos más filosóficos (interesantes para pensar la realidad de movimientos políticos mortíferos), otros más empíricos (útiles para realizar taxonomías de regímenes políticos) y, otros, ideológicos (apropiados para movilizar pasiones y, a menudo, estrechar la capacidad de discernimiento). Lo más discutible del libro que comentamos es la insistencia del autor en que el concepto ha terminado siendo un puro producto de guerra fría y que la mayoría de las utilizaciones del mismo, lo quieran o no, abocan a la tercera posibilidad. El estado de la cuestión que realiza Christofferson, que le sirve para tomar posición en un debate historiográfico y político, presenta las posiciones rivales de manera muy simplificada. Sin embargo, existen múltiples apropiaciones posibles de la crítica al totalitarismo, entre las más obvias, una liberal-conservadora y otra que bebe de las múltiples corrientes de la izquierda no estalinista (Münster, 2008, p. 93). Muchos autores han lamentado la distancia entre la crítica al totalitarismo de los años 1950 y su posterior apropiación conservadora (Traverso, 200, p. 51; Forti, 2008, p. 105). Algunos de los nombres centrales de la crítica al totalitarismo (Arendt, por ejemplo) permanecen dentro de la izquierda y su relación con el marxismo es muy compleja y no se deja analizar como un rechazo puro y simple (Campillo, 2009, pp. 71-112). Durante todo el libro, Christofferon convierte al concepto de totalitarismo en una especie de entidad maléfica que parece viciar cuanto toca. Y sus críticas globales no son convincentes: claro que los propios autores revisan el concepto, pero eso puede ser síntoma de la naturaleza crítica de tales autores, de su reflexividad científica y de su valoración compleja de la recepción de su trabajo; claro, además, que como tipología presenta problemas pero: ¿y cuál no?, ¿nada iluminan Arendt o Linz, por citar dos casos, sobre la realidad a la que se refieren? Por lo demás, si no queremos caer en el anacronismo

histórico al juzgar a los intelectuales, deberíamos saber qué recursos intelectuales tenían, qué podían pensar y cuánto avanzaron respecto a lo que se sabía. No es esa la actitud de Christofferson: si los intelectuales utilizan el concepto de totalitarismo sin asumir el estado de la cuestión realizado por el autor y por la escuela a la que pertenece (la de Robert Paxton en polémica con la de Furet, la sovietología americana con cierta historiografía sobre el jacobinismo y el comunismo franceses, los del autor con los trabajos de Tony Judt y Sunil Khilnani), terminan, sean cuales sea sus objetivos políticos, sus estrategias profesionales o sus problemas filosóficos, haciendo la apología del orden occidental y planteándose malas preguntas para comprender la realidad del régimen nazi y, sobre todo, dado el objeto del libro, el soviético.

Afortunadamente, se puede considerar que la tesis del libro (sostenida con contumacia una y otra vez) no impide una formidable reconstrucción política e intelectual del amplio proceso que llevó al París intelectual a convertirse, como explicó Perry Anderson, en la referencia de la contrarrevolución mundial (Anderson, 1983, p. 32). En eso, y no en su insistencia en la cuestión de los errores fatales unidos al concepto de totalitarismo, el libro es una aportación de primer orden que debe convertirse en un referente.

El autor distingue un proceso largo de relaciones entre los intelectuales y el comunismo. Una primera, entre 1944 y 1956, en la que el Pcf goza de un gran prestigio; otra posterior que comienza en 1956, y en la cual los acontecimientos de Hungría y el informe secreto de Kruschev, pero también los acontecimientos de la guerra de Argelia, alejan a los intelectuales del comunismo y promueven el desarrollo de la idea de democracia directa y una tercera, que comienza en 1968 y que culminará con una batalla antitotalitaria cuyo pretexto es el GULAG, pero cuyo verdadero objetivo es el Programa común firmado desde 1972 por el Partido socialista y el Partido comunista. Esa historia tiene, por una parte, una dimensión internacional (relacionada con los acontecimientos en el mundo comunista y su impacto en el Hexágono) y, por otra, una dimensión generacional (ejemplificada en François Furet), convertido por el autor en símbolo de los ritmos de alejamiento del comunismo.

La primera fase contenía múltiples tensiones. El apoyo a la Urss era difícil de conciliar con la defensa de la libertad, seña de identidad de los intelectuales. El régimen soviético parecía ofrecer un programa de emancipación que justificaba los sacrificios y los crímenes. La influyente lectura de Hegel por parte de Alexandre Kojève explicaba que el terror era una etapa necesaria hacia la emancipación. Merleau-Ponty (1955, p. 122), en su balance crítico y autocrítico, consideraba que el problema se encontraba en el objetivismo marxista: éste situaba la revolución en la marcha objetiva del mundo, y justificaba, con ese determinismo, la mayor violencia para apresurar una revolución ineluctable. El debate político se entrelazaba con el filosófico: Hegel se sobrepone a Kant porque éste no es capaz de dar cuenta de la solidez del mal y de la violencia necesaria para removerlo. El futuro puede justificar el crimen del presente, el paraíso comunista redimir la violencia que lo prepara.

La salida del Pcf del gobierno francés (1947) supone la entrada del Hexágono en la Guerra Fría. Christofferson muestra cómo los debates en Francia registran los movimientos, interpretados por cada uno de manera diversa, de los acontecimientos en los países del Este. En mi opinión, esto contradice su tendencia a interpretar esta historia como un asunto puramente francés: lo es, sin duda, pero porque hay un partido político que tiene en el Imperio soviético un referente fundamental y que permitía a sus adversarios internos presentarlo como una simple agencia imperial. Por ejemplo, según Guy Mollet, el Pcf estaba al Este, no a la izquierda. Las noticias sobre los campos de concentración, la Guerra de Corea, comienzan a horadar las simpatías entre los intelectuales. Los herejes empiezan a tener un cierto peso dentro de la generación de la izquierda leninista; ellos serán cuadros (de momento virtuales) del anticomunismo futuro, los cuales habrían podido tal vez evolucionar hacia un anticapitalismo no estalinista. Figuras como Jean-Marie Domenach y la revista *Esprit* representan esa decepción con el comunismo de Guerra Fría. La revuelta húngara y su consiguiente represión soviética suponen el comienzo del declive de la referencia comunista y el Pcf, poco a poco, comienza a perder su base electoral. Pero aún, como bien dice el autor, nadie identificaba Estado y totalitarismo o, si se empleaba el concepto, no se restringía a la Urss. La guerra de Argelia contribuyó a identificar República, Estado y violencia (la misma violencia del ocupante nazi). La idea de que el Estado republicano y su universalismo político

pueden resultar totalitarios comienza a ganar adeptos.

En los años 1960, muchos excomunistas se lanzan a las arenas del reformismo. La modernización comienza a ganar espacio a la revolución. Incluso la experiencia cubana no tarda en levantar susceptibilidades. A la vez, comienza a teorizarse la existencia de un sujeto de cambio no obrero. En fin, absolutamente fundamental es la ruptura del vínculo entre la École normale supérieure (Ens) y el sistema político: la École nationale d'administration (Ena) se convierte en vivero la reproducción de los dirigentes del Estado. Se perfila una ruptura entre el campo político y ciertos intelectuales: primero, por la experiencia traumática de ruptura con el comunismo, segundo, por la dificultad para ser recogidos por la administración del Estado. Los intelectuales, para existir políticamente, comienzan a orientarse hacia el periodismo: la École des hautes études en sciences sociales (Ehess) proporcionará una cantera prolija de intelectuales-periodistas. Los universitarios tienen cada vez menos contacto con el mundo de los partidos y más con el mundo mediático. Las relaciones de autoridad comienzan a convertirse en el centro de análisis. No en vano son aquellas de las que los intelectuales se encuentran más excluidos (debido a su marginación política) y con las que los conflictos son más fuertes. Las relaciones de propiedad y explotación, poco a poco, salen del centro de los problemas intelectuales. Como declaraba Michel Foucault a Bernard-Henri Lévy en 1977:

Si la misère ouvrière ? cette sous-existence ? a fait pivoter la pensée politique du xix^{e} siècle autour de l'économie, le fascisme et le stalinisme ? ces sur-pouvoirs ? induisent l'inquiétude politique de nos sociétés actuelles. (Foucault, 1994a, p. 264)

Esta enajenación del mundo político intensifica la ideología libertaria de muchos intelectuales que, por el momento, se define tanto contra el modelo soviético como contra el modelo capitalista. Excluidos como agentes políticos (por el sistema dominante de partidos)[6], la estabilidad institucional de las propuestas alternativas deja de preocupar a los intelectuales. Esa especie de irresponsabilidad intelectual se convierte en distintivo político. La ideología libertaria racionaliza una carencia, por un lado y, por el otro, la convierte en símbolo de orgullo. Christofferson se refiere a la teoría de la rebelión presente

en la *Crítica de la razón dialéctica*, según la cual la estabilidad solo desencadena o burocracia o terror. El estructuralismo, la tercera generación de la escuela de *Annales*, incluso el marxismo de Althusser (asunto que merecería más especificaciones) son síntomas, según el autor, de una despolitización masiva. Sólo la campaña contra la guerra de Vietnam radicaliza algo la vida política.

De los grupos izquierdistas, el autor escoge a la Gauche prolétarienne (Gp), no por su volumen militante (la Jeunesse communiste révolutionnaire tenía mucho más) sino por la estructura de su capital político. Procedentes de instituciones educativas prestigiosas (la Ens) gozaban de las complicidades que proporciona un habitus compartido con los grandes de la inteligencia. La ocupación de posiciones múltiples en el espacio social abre la posibilidad de conversiones, en apariencia inesperadas, pero que si se miran de cerca no lo eran tanto. Sin esta dimensión, no se comprende, por ejemplo, la carrera y los contactos de Glucksmann (que pasa de Aron y el maoísmo al libertarismo y al derechismo), o del maoístasartrianosionista Benny Lévy, o incluso la de Michel Foucault, cuya trayectoria política, para lo mejor y para lo peor, no se caracteriza por la fidelidad obsesiva a un ideal.

La Gp asume un modelo de revolución populista que, más allá de la simbología maoísta, le permite contactar con el público intelectual, tremendamente crítico con todo cuanto se parezca al Estado o la burocracia. El asambleismo, a menudo, funcionaba de facto como una pequeña sociedad cortesana donde variados aspirantes a la monarquía simbólica se disputaban el espacio a codazos. De hecho, la Gp consiguió establecer un intercambio beneficioso para las dos partes: procuró a los militantes próximos del mundo de la cultura, un lugar en la transmisión intergeneracional de los espacios intelectuales (lo que llevó a muchos de ellos a convertirse en intelectuales, eso sí, dejando de ser maoístas) y, permitió a pensadores, cuyo compromiso político difícilmente se visualizaba antes de Mayo del 68, la posibilidad de proclamarse intelectuales específicos inmergidos en las luchas. Tras la disolución de la Gp, comienza una segunda fase de la generación sesentayochista: las luchas se concentrarán en las formas parciales de poder (lo que permitía acompañar la inserción laboral de una generación), se continúa promoviendo el populismo (con el objetivo de

denunciar cómo el Pcf expropia los sanos deseos populares) y se introducen nuevas cuestiones como problemas políticos. Los asuntos de la vida cotidiana (ahora redefinidos como relaciones de poder) continúan apartando la desigualdad económica del centro del debate político[7]. Un nuevo moralismo, la denuncia de lo "intolerable" (y sólo puede ser considerado intolerable aquello que se puede hacer y no se hace: lo cual supone una teoría sobre los mundos políticos posibles), saca el trabajo político de cualquier definición positiva de las alternativas; con el tiempo, se prestará muy dúctil para amparar todas las transformaciones políticas posibles. Florecen los grupos (inspirados en el modelo del Groupe d'information sur les prisons en los que participaban Foucault y Domenach), cortados sobre modelos de militancias sectoriales y enemigos de cualquier proceso de centralización. Christofferson señala que en esos grupos se dan la mano, por un lado, el populismo intelectual (de cuño más o menos rousseauniano) y, por otro lado, la idea del intelectual como facilitador sociocultural promovida por *Esprit*. Durante los años 1970, se anudarán aún más los lazos entre el mundo intelectual y el mundo periodístico.

A mediados de la década de 1970, el izquierdismo va perdiendo fuerza y los intelectuales van abandonando el radicalismo populista del tiempo anterior. En ese momento, aparece en Francia la obra de Soljenitsyn. Según el autor, todo cuando narra el disidente ruso se conocía ya. Si se dramatizó e insistió tanto en su alcance, fue para combatir a la Union de la gauche, estimulados por los temores que provocan entre los intelectuales franceses la revolución portuguesa. Así, la energía del 68 se canaliza contra el socialismo real, cuyas tragedias permiten hacerse un espacio dentro de las redes intelectuales dominantes. El problema de un poder supuestamente global e invasor de la vida adquiere un enorme crédito simbólico. Aunque el objetivo político más evidente del análisis antitotalitario se dirige contra las políticas de la Union de la gauche, puede decirse que Christofferson exagera algo la influencia de la coyuntura electoral en la vida intelectual. En cualquier caso, y aunque el autor no destaca por contemplar explicaciones alternativas, debe decirse que las transformaciones políticas entre el verano de 1975 (cuando comienza "la campaña antitotalitaria") y el final de la década son vertiginosas, tanto que aún despistan a muchos lectores de filósofos franceses (por ejemplo, de Foucault). Christofferson tiene el mérito de haber expuesto una hipótesis para explicarlo.

Las trayectorias de Claude Lefort y André Glucksmann son significativas. El primero viene del trotskysmo y de las redes de Merleau-Ponty; el segundo, desengañado del comunismo, ejemplifica la conexión entre el mundo de Raymond Aron y el de Foucault. Ambos desarrollan una filosofía del disidente, basada en los derechos humanos y que conecta no sólo con la lucha anti Pcf, como explica Christofferson, sino también con la tradición francesa de los derechos del Hombre (que siempre amenazan con deslegitimar los derechos de los Estados concretos, esto es, los derechos del Ciudadano). Tales derechos del hombre entran en conflicto con cualquier ciudadanía específica (que supone siempre, para conceder ciertos derechos, la sumisión a ciertos poderes: escolares, lingüísticos, laborales, militares, etc.), ya que cualquier proceso de integración social tiende a interpretarse como una relación de dominación. Una vez que se considera cualquier proceso de integración colectivo como un proceso de dominación, la crítica al poder supone siempre encontrar partes analíticas aún más básicas desde que las que criticar los efectos de poder (las referencias, por ejemplo, hoy populares de Foucault al cuerpo, las máquinas deseantes de Deleuze y Guattari, etc.). En esta carrera por la regresión hacia los átomos básicos del mundo social, típica, por una parte, de la filosofía (siempre trascendiendo las ciencias y las realidades concretas) y, por otra, de cierta ideología libertaria, la figura del disidente (fundamentalmente soviético) adquiere su acomodo[8].

La victoria de la izquierda en las elecciones municipales de 1977 coincide con la aparición de los “nouveaux philosophes”. Una nueva *doxa* intelectual se adueña del antiguo izquierdismo francés: el socialismo empieza a ser acusado de antisemitismo, los programas de transformación radical se vuelven sospechosos de totalitarismo. En el colmo del ridículo y la exageración, durante una intervención pública, Glucksmann y Julia Kristeva consideran que el Gulag y el Programme commun pueden venir de la mano. Los exmaoístas, funcionando como una auténtica unidad de generación, se reúnen alrededor de Maurice Clavel (Macey, 1995, p. 254) quien, en los años 1960, interpretó *Les mots et les choses* como una crítica del mundo sin Dios. Foucault fue el sostén intelectual de todo ese movimiento, aunque, como bien señala Christofferson, existe una diferencia de calado entre sus propuestas teóricas y las de los nuevos filósofos.

En lo que a Foucault respecta, Christofferson considera que fue siempre un crítico radical del Estado y un enemigo del comunismo. En cualquier caso, su transformación fue compleja y real. Enemigo del socialismo soviético desde finales de los años 1950 y poco simpatizante de la socialdemocracia (tras sus estancias como agregado cultural en Polonia y Suecia), el rechazo de Foucault (1994b, pp. 72-73) al capitalismo era real durante los años 1970: en 1976, declara a K. S. Karol que la China maoísta le merece algo más de crédito, si bien señala cuanto en ella le parece inquietante. Respecto de Marx, Foucault fue siempre ambiguo, aunque en general tuvo tanta admiración por el pensador como desprecio por la doctrina. En fin, parece que las trayectorias de su grupo de referencia (es decir, de sus próximos), se alejaban cada vez más del referente revolucionario. Foucault tenía dificultades para gestionar los efectos políticos contradictorios de sus mensajes filosóficos. Según Jacques Donzelot (Donzelot y Gordon, 2005), semejante dificultad le impidió seguir trabajando sobre el liberalismo (en consonancia teórica con Castel, Rosanvallon y el propio Donzelot) y le refugió en la cuestión, menos comprometida políticamente, del cuidado de sí. Ello no le impidió animar a sus amigos anglosajones a continuar una revisión neoliberal de la estrategia socialdemócrata. La adaptación de Foucault al mercado político no fue tan cronometrada como la del grupo *Tel Quel*, pero sin referirse al mundo político no se comprenden las evoluciones de su pensamiento y el carácter poliédrico — ¿adaptación a los mercados, complejidad intelectual? todo a la vez — de su compromiso político e intelectual.

En conjunto, cabría decir que el libro de Christofferson permite trazar una cadena intelectual en la que la política alcanza niveles diferentes de formalización. Por una parte, se encuentra, en el nivel más básico, la idea de Michel Rocard, dirigida contra Miterrand y la cultura jacobina del socialismo francés, de que existen dos culturas de la izquierda, una estatista y la segunda autogestionaria. Esa división puede retraducirse en múltiples oposiciones políticas: izquierda jacobina contra izquierda libertaria o liberal, izquierda marxista contra izquierda libertaria o liberal, izquierda comunista contra izquierda socialdemócrata, sovietismo contra maoísmo populista y, por supuesto, izquierda contra derecha. Si lo redujésemos todo a esta última oposición (como parece sugerir el título del libro, aunque el autor lo matiza) supondría que todas las variantes de la izquierda citadas en el segundo lugar de

las diferentes formas de oposición pueden ser recogidas por la derecha. Algo que depende de coyunturas concretas (en las que las variantes de izquierda antiestatal dejan de tener valor alguno desde el punto de vista intelectual) y de ritmos (no todo el mundo completa los trayectos de su grupo de referencia intelectual con la misma fruición y profundidad). Sobre la primera cuestión, Christofferson podría haber explorado la figura de Pierre Bourdieu (o, menos significativamente, la de Jacques Derrida), siempre anticomunista, participante en acontecimientos clave del proceso narrado (la crisis entre los intelectuales y el gobierno socialista tras el golpe de Estado de Jaruzelski), y, sin embargo, nunca enemigo de la izquierda. Pero esa comparación supondría una tendencia a buscar el objeto que objeta (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2005, p. 86) que no forma parte de las múltiples virtudes de este libro. La causa se encuentra, a mi parecer, en que el autor recorta todo su objeto intelectual según el perfil de François Furet, quien precisamente termina encontrando el mal en el radicalismo jacobino e impugna en la izquierda todo cuanto se asemeje al igualitarismo. Pero existen formas de ser partidario de la igualdad y anticomunistas (por ejemplo, Bourdieu). El paisaje es bastante más complejo que el que pinta Christofferson. Sobre la segunda cuestión, el autor presenta la figura de Cornelius Castoriadis cuyo libertarismo no se desliza hacia el liberalismo, pese a que parte de sus redes intelectuales sí lo hacen.

Por otra parte, se encuentran las elaboraciones intelectuales de tales oposiciones. Entre la idea de autogestión de Pierre Rosanvallon[9], las tesis sobre la gubernamentalidad neoliberal de Michel Foucault (2004)[10], la idea de un conflicto permanente entre Estado y sociedad civil de Claude Lefort y la crítica de la revolución francesa de François Furet existen correspondencias y distancias; todas, sin embargo, favorecen una filosofía política que enfrenta a la libertad y a la igualdad, como si la segunda no fuera la condición de posibilidad de la primera, como si cada momento en la integración social de un individuo fuera una disminución de su libertad, como si una libertad sin marcos sociales previos fuera algo más que lo que Marx llamaba una robinsonada.

Michael Scott Christofferson, Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1973-1981), Marseille, Agone, 2009.

Résumé

Le concept de totalitarisme a déjà une longue histoire : de Léon Trotsky à Raymond Aron, de Simone Weil à Juan José Linz. Il admet trois possibilités d'utilisation sur un large éventail de registres : certains plus philosophiques (intéressants pour penser la réalité de mouvements politiques mortifères), d'autres plus empiriques (utiles pour construire des taxinomies ...

Notes

1 S'il semble certain que les intellectuels se détachèrent de la vie partisane, tous n'ont pas cessé d'assumer des responsabilités institutionnelles : Foucault, par exemple, participa entre 1965 et 1966 à une commission créée par Christian Fouchet (un ministre qui n'était pas vraiment du goût des militants universitaires) pour réformer l'enseignement.

2 Bien évidemment, si les conflits ouvriers cessèrent d'occuper l'attention des intellectuels, ce ne fut pas parce qu'ils n'existaient pas. Xavier Vigna (2007) a montré qu'il y a une grande séquence de luttes ouvrières après Mai 68, de 1968 à 1979. La cécité fut sélective et ses raisons doivent être apportées.

3 Cette référence s'inspire librement d'une réflexion du philosophe Gustavo Bueno (2006, pp. 133-135).

4 Voir l'excellent travail de Christophe Gaubert (2009).

5 À propos de Foucault, voir Moreno Pestaña (2010).

6 Si bien parece cierto que los intelectuales se desgajaron de la vida partidaria, no todos dejaron de asumir responsabilidades institucionales: Foucault, por ejemplo, participó entre 1965-1966 dentro de una comisión creada por Christian Fouchet (un ministro que no era del agrado de los militantes universitarios) para reformar la enseñanza.

7 Evidentemente, si los conflictos obreros dejaron de ocupar la atención de los intelectuales no fue porque no existiesen. Xavier Vigna (2007) ha mostrado que hay una gran secuencia de luchas obreras después de Mayo del 68, desde 1968 a 1979. La ceguera fue selectiva y deben explicarse las razones de la misma.

8 Esta referencia se inspira libremente en una reflexión del filósofo Gustavo Bueno (2006, pp. 133-135).

9 Ver el excelente trabajo de Christophe Gaubert (2009).
10 Ver, sobre Foucault, Moreno Pestaña (2010).

Bibliographie

Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983.

Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, Berlin, Mouton de Gruyter, [1973] 2005.

Gustavo Bueno, *El mito de la izquierda. Las izquierdas y la derecha*, Barcelone, Beta, 2006.

Antonio Campillo, *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo xx: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

Simona Forti, *El totalitarismo : trayectoria de una idea límite*, Barcelone, Herder, [2001] 2008.

Michel Foucault, « Non au sexe roi » in *Dits et écrits iii. 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994.

—, « Michel Foucault: crimes et châtiments en Urss et ailleurs » in *Dits et écrits iii. 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994.

—, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

Christophe Gaubert, « Genèse sociale de Pierre Rosanvallon en “intellectuel de proposition” » in « Les intellectuels, la critique et le pouvoir », *Agone*, n°41-42, 2009, pp. 123-147.

David Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, Valence, Cátedra, 1995.

Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1995.

José Luis Moreno Pestaña, « Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo : Foucault en situación » in Sonia Arribas, Germán Cano et Javier Ugarte (dir.),

Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo, Madrid, Csic/Catarata, 2010.

Arno Münster, *Hannah Arendt contre Marx ?*, Paris, Hermann, 2008.

Enzo Traverso, « Introduction. Le totalitarisme : jalons pour l'histoire d'un débat » in *Le totalitarisme*, Paris, Seuil, 2001.

Xavier Vigna, *L'insubordination ouvrière dans les années 68. Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.