

TOTALITARISME ET FOR INTÉRIEUR

PAR

Evelyne PISIER

Professeur à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris 1)

Pour traiter d'une telle question, il faudrait supposer résolues les difficultés inhérentes aux définitions des deux notions de for intérieur et de totalitarisme : elles sont innombrables. De plus, l'opposition des deux notions, apparemment évidente, est plus complexe qu'il n'y paraît. On se contentera de quelques remarques préalables destinées à asseoir la légitimité du sujet.

- La notion de totalitarisme ne va pas de soi : sans revenir sur les incertitudes et les désaccords qui entourent le terme lui-même, les régimes ou les périodes visés (cf. notamment notre contribution avec Luc Ferry au *Traité de science politique*, dir. J. Leca et M. Grawitz, P.U.F, 1985), on supposera acquise l'idée que ce que l'on désigne par totalitarisme tient à une combinaison nouvelle et particulière d'idéologie et de terreur destinée précisément à résorber le for intérieur, à l'aide d'institutions tendant au monopole et à l'unicité.

- Une telle approche permettrait *a priori* de distinguer le totalitarisme des régimes libéraux. A ce stade de la réflexion, le traitement du for intérieur ferait partie des critères distinctifs des régimes politiques. Proposition qu'il convient d'examiner avant de la nuancer, voire de l'infirmer. L'opposition des deux termes for intérieur et totalitarisme ne relève-t-elle pas d'une fausse évidence ?

- Dans ses premières formulations, la notion de for intérieur est indissociable d'un contexte théologique : à l'origine, seul Dieu, auteur de la loi divine, juge les mobiles intérieurs des actions humaines mais l'homme, face à Dieu, conserve une part d'autonomie et sa conscience doit lui permettre de juger du Bien et du Mal afin d'assurer son salut. Certes, plus tard, au cours des siècles, la question morale se détache de la question religieuse. Pourtant, aujourd'hui encore, nul doute que le traitement politique du for intérieur reste inséparable de celui de la liberté religieuse.

- La notion de for intérieur renvoie à l'idée de personne humaine dans sa singularité et son autonomie. Le respect du for intérieur est lié à l'idée que l'individu est à la fois sujet et finalité. Le for intérieur est d'abord l'ensemble des capacités intellectuelles, morales et affectives de chacun, "*là où l'homme est par essence sujet*". Peu importent ici les débats relatifs à la métaphysique de la subjectivité. On supposera simplement qu'un régime politique se caractérise comme libéral ou non selon que ses catégories juridiques intègrent cette dimension éthique de l'autonomie. Le respect du for intérieur passe par la reconnaissance de l'autonomie comme principe de la réflexion éthique ou, si l'on préfère, comme "horizon de sens" régulant la vie dans la cité.

- Le for intérieur ne saurait toutefois se réduire à l'idée d'autonomie, sauf à conduire à "*une pensée métaphysique du sujet*", à l'illusion d'un sujet absolument libre et dégagé de la temporalité, autrement dit des structures de la finitude. Dans *L'ère de l'individu* (Gallimard, 1989), Alain Renaud nous met en garde contre un effacement du sujet au profit de l'individu, et corrélativement des valeurs de l'humanisme au bénéfice de celles de l'individualisme. Peu importe ici le débat concernant l'individualisme contemporain. On se contentera de retenir qu'une définition trop "courte" du for intérieur peut faire le jeu d'un totalitarisme mou qui sous couvert d'un paradoxal respect de l'individu privé, poursuivrait son déploiement. De Tocqueville à Havel, l'individualisme complexifie la ligne de partage des régimes politiques et met en garde contre une certaine "autosuffisance" du for intérieur. Bref, par définition, intérieur supposant extérieur, singularité suppose donc multiplicité, diversité, pluralité. Une telle multiplicité ne relève pas de la seule arithmétique (addition des singularités) mais s'inscrit dans une communauté politique et pose donc le problème de son organisation et de ses institutions. Autrement dit le respect du for intérieur ne saurait se réduire à la simple proclamation de la liberté de conscience.

On sait que, pour certains interprètes, l'œuvre de Thomas Hobbes permet de penser la distinction du totalitarisme et de l'autoritarisme à partir de la liberté de conscience. Dans *Le règne de la critique* (Ed. de Minuit, 1959), Koselleck a magistralement exposé le paradoxe hobbesien. Distinguant autorité et vérité, le *Leviathan* de Hobbes interdit de rabattre le totalitarisme sur l'autoritarisme : "*C'est l'autorité, non la vérité qui fait la loi*". Obsédé par le souci d'échapper aux guerres civiles qu'il perçoit avant tout comme des guerres de religion, Hobbes sépare la conscience de l'action et justifie l'Etat

absolutiste. La décision politique du Prince fait autorité sans référer à l'ordre de la conscience : *"Hobbes introduit l'Etat en tant que donnée qui retire aux convictions privées leurs répercussions politiques"*. La paix est à ce prix qui met fin à la guerre des consciences née *"du poison des doctrines rebelles dont l'une dit que chacun est juge des bonnes et mauvaises actions et l'autre que ce que chacun fait contre sa conscience est un péché"*. La raison de Hobbes fonde l'Etat absolu.

Mais dans la mesure où l'homme comme sujet s'acquitte de son devoir d'obéissance, le souverain se désintéresse de sa vie privée, de ses convictions, de son for intérieur. Hobbes construit ainsi un système dans lequel n'est pas déniée la singularité de chacun : bien plus, c'est à partir de cette singularité même qu'il justifie l'absolutisme. Mais privée de ses répercussions politiques, cette singularité ne trouve aucune expression possible dans la communauté politique.

- Koselleck démontre toutefois que Hobbes ouvre ainsi involontairement et paradoxalement une brèche qui sera le point de départ spécifique des Lumières. L'Etat a créé un ordre nouveau dont il devient par la suite la victime. L'homme se coupe en deux, une moitié privée, une moitié publique et si ses actes sont soumis sans exception à la loi de l'Etat, son for intérieur reste libre, *in secret free*. Mais ce for intérieur concédé par l'Etat et réservé à l'homme en tant qu'homme est *"un foyer de troubles"*. Certes il est une nécessité constitutive de l'Etat absolu *"mais il survit comme un reste non surmonté"*. Une fois oubliée la situation de départ, notamment la guerre de religion, explique Koselleck, ce reste non surmonté servira à mettre en question l'immoralité de la raison d'Etat jusqu'à s'organiser en instance morale distincte, jusqu'à réclamer sa propre constitution en sujet de droit et en citoyen. Avec les régimes libéraux, le for intérieur n'est plus retranché de l'Etat, il revendique comme droit sa liberté de religion, de conscience et d'opinion et réclame la protection de l'émancipation personnelle et de la vie privée. En outre, il tend par suite à revendiquer comme liberté publique l'expression des convictions singulières et par là en réclame l'organisation dans le respect de la pluralité et de la diversité des particularités. L'autorité ne suffit plus à faire la loi, il faut le consentement des sujets, voire la participation des citoyens. Le principe de neutralité de l'Etat change ainsi de sens.

Un tel paradoxe, la justification de l'Etat absolu contenant par elle-même la brèche ouverte aux lumières, est-il susceptible de se répéter historiquement avec le totalitarisme ? Hypothèse optimiste que n'autorise assurément pas l'analyse de Koselleck. C'est à la lumière d'un autre paradoxe en effet que Koselleck examine la racine du totalitarisme : si, pour Hobbes, la subordination de la morale à la politique devient un principe d'ordre, pour Rousseau, morale et politique doivent être liées comme est postulée l'unité de l'homme et du citoyen. Mais cette "totalité rationnelle" contient une faille : comme homme, le citoyen ne sait jamais quand et comment son moi intérieur coïncide avec la volonté générale, il faut donc *"une perpétuelle correction de la réalité des individus qui ne se sont pas encore intégrés au collectif"*. Rousseau serait

done sur la voie de l'Etat total et de la révolution permanente qui *"veut intégrer l'intérieur du particulier que Hobbes avait retranché de l'Etat"*. Peu importe ici l'analyse que nous suggère Koselleck de l'œuvre de Rousseau. On retiendra toutefois, pour notre propos, l'exposé saisissant d'un paradoxe : en voulant remédier aux maux de l'absolutisme, Rousseau propose une identité illusoire, une unité fictive de la conviction et de l'action : *"pour maintenir l'illusion comme réalité, on perpétue les moyens de l'identification : la terreur et l'idéologie"*.

- Politique, le *Léviathan* résout le problème de la guerre en exigeant l'obéissance extérieure la plus absolue mais s'arrête aux portes du for intérieur, laissant à l'individu le soin de penser et de croire comme bon lui semble. Idéologique, le totalitarisme part des mêmes prémisses guerrières (lutte de classes ou de races) mais cherche non la paix mais la suppression des conflits dans la pureté de la société raciale ou dans la transparence de la société sans classes. Dès lors, la solution diffère : celle du *Léviathan* ne suffit pas. L'Etat totalitaire doit exiger non seulement l'obéissance mais l'adhésion. La vérité et non seulement l'autorité fait la loi et cette vérité est une. Force est donc de s'emparer de l'homme entier et d'extirper des consciences toute conviction contraire aux lois objectives afin de construire un homme nouveau. L'Etat total a partie liée avec une idéologie conçue comme religion séculière. Nazi ou stalinien, il pénètre le for intérieur et requiert la foi.

- Sans que pour autant, le totalitarisme se réduise à la théocratie. Certes, on ne saurait écarter l'hypothèse selon laquelle certaines théocraties ont vocation à devenir de nouveaux totalitarismes. Mais, en principe, il y a au fondement une différence majeure : avec le totalitarisme, il s'agit moins de se préoccuper du bon état mental et moral des subjectivités et donc d'en appeler à la médiation de la raison et de la conscience pour parvenir à la révélation que de construire l'homme comme un produit des lois objectives de l'Histoire. Une théocratie peut devenir totalitaire, ses prémisses sont cependant différentes, religion et idéologie ne relèvent pas des mêmes présupposés. Le totalitarisme ne cherche aucunement à sauver les âmes mais à les transformer : ainsi, par exemple Staline s'autoproclame-t-il *"ingénieur des âmes"*.

- Aussi bien la violence exercée diffère : d'une part, toutes les religions ne réglementent pas de la même façon les comportements quotidiens, d'autre part, toute religion n'aspire pas à devenir religion d'Etat dès lors que le salut n'est pas terrestre. Le totalitarisme nie l'intérêt des comportements et psychologies individualisés et méprise les différences personnalisées : d'où par exemple la méfiance à l'égard de la psychanalyse, de l'art, de la culture, de la mémoire, et bien sûr de la religion, toutes activités suspectes de flatter *"d'impétueuses subjectivités"*. Déjà Lénine annonçait : *"la religion n'est pas une affaire privée"* et proposait de *"combattre le brouillard de la religion avec des armes purement et exclusivement idéologiques"*. Avant même que le totalitarisme ne s'institutionnalise, il se réclame d'une idéologie qui combat les formes classiques de l'autonomie et du subjectivisme et tend à prôner l'intolérance aux formes individualistes de la pensée (peu importe ici, pour notre pro-

pos, les différences entre les idéologies d'une part et le fait, d'autre part, que de l'idéologie au régime totalitaire, il n'y a pas nécessité). Retenons cependant que l'idéologie totalitaire se propose de construire un homme nouveau et que cet homme nouveau n'est réel qu'en un groupe constitué dont il est le produit.

- A ce stade, le schéma de Koselleck fonctionne bien : il ne s'agit pas de tolérer le for intérieur de chacun mais, au contraire, de faire appel, dans l'enthousiasme et le fanatisme, à l'adhésion de chacun à la vérité de tous. Il ne s'agit pas comme dans le régime autoritaire de sortir l'homme de la guerre pour lui imposer la paix mais de le rendre partie prenante d'une guerre généralisée et permanente conçue comme la loi même du mouvement de l'Histoire.

- Cette construction de l'homme nouveau passe par une technologie du dressage dont les ressorts sont classiques même si la réalité totalitaire est radicalement nouvelle. Dans un premier temps, ces techniques ont tout à voir avec le contenu même de la vérité à laquelle il s'agit de faire adhérer le plus grand nombre. C'est à la singularité du for intérieur qu'il s'agit de s'attaquer, au moyen d'une combinaison particulière de propagande et de terreur policière.

- La propagande magnifie le sacrifice de l'identité singulière : juger par soi-même est en soi erroné. Le for intérieur est traqué comme preuve même d'une erreur. Il sépare l'homme de l'idéologie donc de la vérité. La propagande a bien pour but la robotisation des consciences. Le for intérieur est suspect jusque dans ses manifestations affectives : insensibilisé, l'homme fait un meilleur bourreau, un meilleur soldat, un meilleur serviteur de la foi collective. La terreur policière vise l'intimité, la vie privée et quotidienne, le lien familial, la relation interindividuelle (courrier, téléphone, vêtements, langage, etc.). Propagande et censure vont de pair pour faire œuvre de dépersonnalisation. L'homme doit faire peau neuve en se dépouillant de son for intérieur.

- L'idéologie totalitaire impose l'adhésion à une vérité objective, pas seulement à un code de conduite : ainsi la technique de l'aveu, par exemple, ne se résume pas à l'aveu d'un crime, mais plutôt d'une erreur. La pensée du Bien et du Mal change de sens, l'idée même de morale perd son sens. Elle est tout entière contenue dans un savoir objectif, collectif et historique. Un crime peut être tenu pour juste et honorable, voire héroïque, s'il est commis au service de la vérité ; par définition, l'erreur est criminelle et l'aveu d'une erreur donne plus de force à la vérité, et plus de légitimité aux porteurs de vérité. La nature de cette vérité objective interdit le "penser par soi-même" : comme le souligne admirablement Claude Lefort dans *Un homme en trop* (Seuil, 1976), il s'agit d'un "savoir au delà de la théorie" : ainsi lors des grands procès, on se sert de la personne des accusés pour "forger des adversaires imaginaires dont l'anéantissement démontrait que le Parti était tout puissant, le peuple Un, la société de droit sans division". Certes Boukharine semble se défendre contre Vichinski, mais il se défend "dans les limites les plus étroites d'un échange de mots" et parce qu'il ne peut disposer d'aucun savoir hors du parti, "il fait des mots, mais il reste sans voix".

La négation de la singularité emporte négation de la diversité, *“comme si l’Un, le tout Un devait travailler sans relâche à réduire la multiplicité inquiétante du tous uns”*. D’où l’instauration d’institutions particulières : le parti unique ne l’est pas seulement parce qu’il tend à s’imposer comme premier dominant. Porteur d’une vérité unique, le parti s’affirme unique, comme un et donc total. L’ennemi n’est pas un opposant vaincu mais un déchet expurgé. Traqué dans sa singularité, reconstruit comme produit collectif des lois objectives de l’Histoire, le for intérieur n’est plus, par définition, porteur de diversité. Staline ne se contente pas de la formule absolutiste classique, *“L’Etat, c’est moi”*, il se doit d’affirmer, *“La société, c’est moi”*.

- Interprète de Soljenitsyne ou de George Orwell (*Ecrire à l’épreuve du politique*, Calmann-Lévy 1992), Claude Lefort analyse le totalitarisme comme cette forme de société qui se constitue dans la dénégation de la division sociale et déchaîne une logique de l’identification et de l’appropriation qui s’affirme dans le fantasme d’un peuple-Un, d’un parti-Nous, d’un Egocrate tout puissant, omniscient, *“un individu en qui se réalise fantastiquement l’unité d’une société purement humaine. Avec lui s’institue le miroir parfait de l’Un... celui qui concentre en sa personne la puissance sociale, et, en ce sens apparaît... comme s’il n’avait rien en dehors de soi, comme s’il avait absorbé la substance de la société, comme si Ego absolu, il pouvait infiniment se dilater sans rencontrer de résistance dans les choses”*. Ainsi l’idéologie, en niant la singularité, contient un appel à l’Unité qu’il faut donc imposer par la terreur. Mais la terreur constitue déjà un aveu d’impuissance. Le prix à payer pour ce paradoxe logique est sans doute lourd mais il n’en infirme pas le principe, autrement dit, si la terreur est nécessaire, c’est bien que ça résiste... et le ça est d’abord le for intérieur.

- L’aveu d’impuissance est reconnaissance d’une illusion. Le schéma de Koselleck se trouve confirmé. Le travail de réduction ne peut qu’aller crescendo : d’une part parce que l’affirmation de l’Un n’est pas incompatible avec l’élimination de l’Autre, le mouvement d’inclusion appelle le processus d’exclusion, œuvre de prophylaxie sociale à l’égard des déchets, nuisances et autres parasites. A la reconnaissance de l’autre/Tu par le Je du for intérieur se substitue le rejet du maléfique grand Autre par le Nous collectif qui n’autorise aucun pluralisme et requiert toujours plus de terreur. La négation du for intérieur singulier appelle la négation de la pluralité, laquelle interdit en retour l’existence possible de la singularité.

- L’idéologie se transforme. Dans *Le système totalitaire* (Seuil, 1972), Hannah Arendt associe idéologie et absence de pensée. Pour Arendt, en effet, l’habitude de penser, donc le for intérieur, *“ne dépend nullement de la position sociale, de l’éducation ou de la valeur intellectuelle des individus”*, mais reste tributaire de l’existence d’un espace commun où les hommes s’expliquent les uns aux autres comment le monde leur apparaît. Or l’idéologie totalitaire, comme logique d’une idée, détruit cet espace et fait donc courir à la pensée un risque majeur puisque celle-ci ne peut vivre *“dans l’asile de sa propre intériorité”*.

- Le travail de l'illusion idéologique se poursuit : il s'agit moins d'adhérer à un corpus doctrinal que de déclarer réalisée la prophétie qu'il contient. La crise d'identité se prolonge en crise de réalité. On sait que pour Arendt, cette étape correspond au totalitarisme strictement dit : l'idéologie n'est que *"la logique d'une idée. Son objet est l'histoire à quoi l'idée est appliquée ; le résultat de cette application n'est pas un ensemble d'énoncés sur quelque chose qui est, mais le déploiement d'un processus perpétuellement changeant. L'idéologie traite l'enchaînement des événements comme s'il obéissait à la même loi que l'exposition de son idée"*. Délire déductif, elle conduit à l'épuration du réel, elle est plus qu'une légitimation de l'ordre établi, *"elle dit la réalité qu'elle plie à un discours qui en tient lieu"*.

- Cette analyse conduit Arendt sur la voie de *"la banalité du mal"* : du côté des bourreaux, le totalitarisme produit un nouveau "type de criminel" qui se borne à obéir à des ordres et apparaît comme l'instrument "innocent" d'événements impersonnels. Leur monde est devenu irréel, standardisé, conventionnel et sans pensée. On remplace la liberté de pensée par la camisole de la logique et chacun s'accommode ainsi à vivre sans "moi", sans "for intérieur".

- Pour Arendt encore, le système parvient à éliminer non seulement les libertés mais *"la spontanéité elle-même"*, il supprime tout esprit de responsabilité, et donc toute capacité d'action. L'individu n'est pas seulement isolé mais désolé : il fait *"l'expérience absolue de non-appartenance au monde"*. Le système n'a pas pour objet d'imposer la paix comme dans le *Léviathan* bien au contraire, seuls le mouvement et l'instabilité permanente lui conviennent. La terreur change de sens : le but est moins de faire adhérer l'homme à un mensonge qu'à empêcher une dénégation. C'est moins l'homme fanatiquement croyant que l'homme insécurisé, impuissant, désolé qu'il lui faut obtenir.

On peut toutefois s'étonner qu'à produire l'homme aussi "désolé", le totalitarisme poursuive son programme jusqu'à l'extermination des corps. Le totalitarisme culmine en effet dans les camps de concentration.

- On laissera de côté les controverses qui distinguent les fonctions des camps de concentration nazi et stalinien. Mais dans les deux cas, la dépersonnalisation se prolonge par la déshumanisation : perversité, gratuité, absurdité scandent les récits. Pour Soljenitsyne, le Goulag est le lieu où l'on exige *"une complète reddition de l'âme par haine de l'intériorité"*. Hannah Arendt insiste sur la signification de l'extermination de masse : au-delà de la personne, c'est la part d'humanité en chacun qui est reniée, comme en témoignent tortures, marquages, fouilles... Arendt distingue différentes étapes : la première contribue à tuer en l'homme la personnalité juridique, c'est-à-dire à soustraire certaines catégories de personnes à la protection des lois, donc à les mettre hors la loi. La seconde est *"la préparation de cadavres vivants"* : c'est le meurtre de l'homme comme personne morale. Tout est possible puisque la conscience ne sert plus à rien. A quoi il faut ajouter l'organisation de l'amnésie qui tend à supprimer non seulement les corps mais le fait que les victimes ont existé : *"A Auschwitz, le sol des faits s'est engouffré dans un abîme"*. On retranche l'homme par quantités,

par statistiques. Privé de for intérieur, privé d'inter-est, désolé, l'homme devient superflu. "Il s'agit de déposséder l'individu de sa propre mort... et sa mort ne fait qu'enterrer le fait qu'il n'avait jamais vraiment existé". Assassinat donc de l'individualité : mais chez Arendt cet assassinat n'est pas celui de personnes singulières et irremplaçables mais de simples spécimens de l'animal humain. L'individualité ayant été anéantie avant la mort, il ne s'agit plus que de faire disparaître "d'affreuses marionnettes à faces humaines".

- La radicalité de l'analyse d'Arendt tire sa logique d'une théorie qui définit l'homme d'abord comme *zoon politikon*. Peu importe ici l'examen d'une telle position. Reste cependant qu'elle conduit Arendt à minimiser en ces lieux d'horreur les forces mêmes de l'intériorité humaine. Dans un mémoire de doctorat consacré à *La question des droits de l'homme chez Hannah Arendt* (Paris I, 1994), s'appuyant à juste titre sur les analyses de Catherine Chaliier (*Ontologie et politique*, Tierce, 1933), Pierre-François Weber objecte : à trop réduire l'humain au politique, on risque de négliger "cette révélation de l'excès de l'humain, du débordement de l'humanité hors les frontières du politique et de l'historique. Auschwitz brûle de la lumière de cet excès. De plus, revient cette aporie de la théorie arendtienne du politique comme seul lieu et temps de l'actualisation des plus hautes facultés de l'homme : l'usage du politique aux fins de la destruction contraint à penser un au-delà du politique qui semble bien se loger dans les plis de l'intériorité privative du soi".

Les témoignages de Primo Levi, de Robert Antelme, d'Elie Wiesel, de Jorge Semprun et d'autres, nous interdisent en effet de sous-estimer cette dimension d'intériorité irréductible qui anima des visages humains et non d'affreuses marionnettes. Dès lors si l'intériorité n'est jamais un illusoire refuge mais permet de résister au mal le plus radical, signerait-elle l'échec du totalitarisme ? Il y aurait donc toujours *un homme en trop* qui survit comme un reste non surmontable et revient à la surface comme dans le schéma de Hobbes ? On n'entrera pas dans la discussion classique : dans le camp, l'homme cultivé résiste-t-il mieux que l'homme fruste ? Elle ne concerne qu'indirectement notre propos : certes le degré de culture conforte le for intérieur, mais la problématique porte sur la capacité de survie de l'humanité déshumanisée, non sur la capacité de résistance de l'individu désolé. Cette capacité de résistance existe comme en témoignent aujourd'hui les récits des survivants. Le camp de concentration, moment culminant du totalitarisme, est-il aussi le moment historique de l'échec des tentatives de résorption du for intérieur ? Il serait tentant de conclure par l'affirmative. On ne peut toutefois faire l'économie d'une autre hypothèse.

Historiquement, après l'expérience de l'extermination de masse, le totalitarisme se prolonge sous ces formes idéologiques nouvelles alors même qu'il ne tente plus de la même manière la résorption du for intérieur, ou, si l'on préfère, qu'il a tiré la leçon de son échec. Aussi bien faut-il se poser la question autrement : l'échec des tentatives totalitaires à résorber entièrement le for intérieur devient-il comme la garantie de la capacité de résistance politique à l'oppression ? Peut-il au contraire s'accommoder de l'irréductible sans cesser pour autant d'être totalitarisme ?

- Certes pour Soljenitsyne, par exemple, l'hypothèse n'a pas de sens. Le totalitarisme reste semblable à lui-même d'un bout à l'autre de son déploiement : sous la forme léniniste (enthousiasme fanatique), stalinienne (propagande et terreur) et jusque dans *L'Archipel du Goulag* ("on exigeait de chacun qu'il gazouillât. La peau sur les os, il fallait singer la vie publique"). Au-delà, il s'agit au mieux d'une résignation désespérée.

Comme le souligne Paul Thibaud dans *Les interprétations du stalinisme* (P.U.F, 1983), il s'agit toujours de "la même interdiction de donner soi-même un sens à la vie de chacun et à l'histoire de tous, l'interdiction de la vie politique libre, de la création artistique ou de la méditation religieuse participant de la même obligation de recevoir et de vénérer le sens tel que le fournissent la propagande et l'idéologie. Cette haine de l'intériorité est évidente dans l'arbitraire délirant des pratiques policières et judiciaires qui violent d'autant mieux la personnalité qu'elles sont imprévisibles". Il y a donc d'après Soljenitsyne, un élément de contrainte permanente dans le système et la violence est toujours indispensable à l'idéologie.

- Au-delà des camps, la société totalitaire décrite par Zinoviev n'autorise aucun optimisme. Mais les images et donc les concepts diffèrent. Zinoviev décrit un totalitarisme parvenu à sa complète réussite : dès lors, le mouvement cède la place à l'immobilité, la foi disparaît, l'illusion (la singerie) est entretenue comme illusion. L'homme idéologique est devenu l'homme totalement désidéologisé. La société soviétique post-stalinienne décrite par Zinoviev est "organiquement" idéologique mais l'idéologie qui n'est plus violence externe faite à l'homme, à la culture, à la société, dont parle Soljenitsyne. Elle est plutôt, comme l'analyse Paul Thibaud, "une sorte de flatterie insidieuse des plus mauvais penchants de l'homme social". Elle apparaît comme une sorte de cadre artificiel, de cérémonie, d'étiquette. Plus personne n'y croit et le pouvoir lui-même paraît apolitique. Zinoviev ne veut y voir l'annonce d'aucune bonne nouvelle : les hauteurs béantes surplombent une avalanche dont le cours échapperait à tous et risquerait, catastrophe contagieuse, de gagner l'humanité entière. Zinoviev ne semble envisager aucune stratégie de dépassement.

- Ce sont des accents semblables, et pourtant différents encore, qui marquent certains textes de Vaclav Havel : le totalitarisme devient explicitement "fuite hors du public" ; dès lors, totalitarisme et repli sur le privé sont non seulement compatibles mais s'appellent l'un l'autre pour cimenter "la vie dans le mensonge". En 1975 dans une célèbre lettre ouverte à Gustav Husak, Havel commence par signaler le déplacement de la peur : les formes brutales d'oppression ont été emportées par l'histoire et la pression du pouvoir totalitaire prend des formes plus fines : "le poids principal de cette pression s'est déplacé dans la sphère des conditions d'existence". La vie perd sa spontanéité pour devenir "une espèce d'hypocrisie permanente". Mais la vie dont parle Havel est la vie publique, celle du for intérieur de l'homme inter-est, de l'homme en société. Désespoir, apathie, conformisme : une activité politique routinière se maintient mais, comme dans l'analyse de Zinoviev, désormais "personne n'y croit".

Cependant Havel introduit une nouveauté significative : *“au fur et à mesure que décroissent ses possibilités d’agir vers «l’extérieur», l’individu investit toujours davantage son énergie là où elle rencontre la moindre résistance, c’est-à-dire vers «l’intérieur»... et le pouvoir souhaite et encourage ce transfert d’énergie vers la sphère du «privé»*”. Bien plus : l’esprit de toute la propagande présente systématiquement cette orientation vers l’intérieur comme le contenu profond de la réalisation de l’homme. Cette fuite hors du domaine public démoralise la société, étouffe la culture, interdit la mémoire, et instaure la paix des cimetières. Bref, Havel apporte ainsi une sorte de démenti aux interprétations optimistes du modèle hobbién et rappelle fortement, comme Arendt, qu’il n’est de for intérieur qu’extérieur. Pressentant que les forces vitales de l’individu, si elles agissaient vers l’extérieur, se tourneraient tôt ou tard contre lui, *“le Pouvoir n’hésite pas à faire passer pour vie humaine ce qui n’en est que le substitut piteux”*. Pour Havel, l’idéologie officielle n’est donc plus qu’un masque qui ne trompe personne et n’a aucunement pour but de faire adhérer l’homme à un contenu quelconque.

En 1978, dans un texte écrit à la mémoire de Jan Patočka, Vaclav Havel reprend le même thème à partir d’une analyse de la société post-totalitaire : l’idéologie reste le critère déterminant mais la présentation qu’il en fait est nouvelle. L’exemple qu’il nous invite à méditer est saisissant : le gérant d’un magasin de légumes a placé dans sa vitrine, entre les oignons et les carottes, la banderole *“Prolétaires de tous les pays, unissez-vous !”* Il le fait sans réfléchir : le contenu sémantique de la banderole lui est indifférent. Pourtant le geste contient un message : *“j’obéis, j’ai donc droit à une vie tranquille”*. Havel évoque ce *“diktat du rituel”* facteur de *“la vie dans le mensonge”*. Certes le for intérieur est préservé : si le pouvoir proposait au marchand d’accrocher une banderole mentionnant simplement *“j’ai peur, c’est pourquoi j’obéis sans restriction”*, le marchand refuserait : *“il est quand même un être humain et a donc le sentiment de la dignité humaine”*. Mais manifestement Havel accorde peu d’importance à cette part de dignité. Elle explique au contraire la fonction de l’idéologie : alibi, simulacre, l’idéologie est un *“moyen apparent de relation au monde qui offre à l’individu l’illusion qu’il est une personnalité identique à elle-même, digne et morale, et qui lui permet en même temps de ne pas l’être”*. L’individu n’est pas forcé de croire, il n’est pas forcé d’accepter le mensonge, mais son geste prouve qu’il vit dans le mensonge. Il fait semblant comme chez Hobbes mais sous cet aspect, son for intérieur ne lui permet pas d’échapper au totalitarisme, il en est au contraire le ciment : *“le système aliène donc non seulement l’individu mais en même temps l’individu aliéné soutient le système”*. L’individu est forcé de vivre dans le mensonge mais il n’y est forcé *“que parce qu’il est capable de vivre de cette manière et de paralyser en lui chaque tentative de révolte de son “moi meilleur”*. La servitude volontaire reste donc un facteur déterminant qui s’oppose à la volonté de résister. Sortir de la vie dans le mensonge suppose non pas le retour au for intérieur mais au contraire son dépassement. La préservation du for intérieur n’interdit en rien le développement de l’apathie totalitaire ; elle lui devient consubstantielle.

Ces analyses ne sauraient laisser de nous inquiéter : le message de désespoir passe les frontières des régimes politiques, la société moderne est en question. La seule protection du for intérieur, que le régime soit post-totalitaire, simplement autoritaire ou même démocratique ne fait pas rempart et tous les textes ultérieurs de Havel le martèlent : la vie dans le mensonge est une tendance latente de l'Occident moderne. Vaclav Havel rejoint ici les contempteurs de l'individualisme moderne. On sait qu'ils sont nombreux et qu'au-delà des différences d'accents prophétiques, leurs inquiétudes ne peuvent pas ne pas nous toucher.

- C'est précisément parce qu'il se refuse à attendre quoique ce soit du seul for intérieur, que Havel restaure l'espérance : contre l'oppression, il affirme le pouvoir libérateur de la parole. Si le marchand de légumes refuse d'accrocher sa banderole, alors il sort de la vie dans le mensonge et il interpelle le monde. En tentant de vivre dans la vérité, il crée un espace de communication potentielle. Cet espace ne peut être immédiatement politique. Certes le marchand de légumes peut bien commencer par refuser d'accrocher sa banderole. Ainsi commence-t-il l'apprentissage d'une vie dans la vérité "seulement" comme dépassement de la vie individuelle. Mais la révolte individuelle du for intérieur ne suffit pas. Il lui faut articuler et développer une expression publique. Réfléchissant sur les dissidents et sur la charte 77, Vaclav Havel fait signe vers une éthique plutôt que vers une politique. Nécessité totalitaire oblige mais la leçon va au-delà. Ce sont bien les régimes modernes qui sont interpellés et au sein de ces régimes, le statut de l'éthique et des valeurs morales et spirituelles.

- Faisant du pluralisme la condition préalable de la singularité, et non l'inverse, Havel rejoint Arendt : *"car toute singularité n'est possible qu'au regard d'une autre singularité avec laquelle elle peut être comparée et dont on peut la différencier. Là où il n'y a pas plusieurs singularités, il n'y en a aucune"*. Ce n'est qu'à condition de dépasser une tradition qui fait du for intérieur ou du seul moi un foyer de vérité et de résistance, qu'il devient possible de penser la démocratie par opposition au totalitarisme. C'est ce que suggère notamment Arendt lorsqu'elle se livre en 1970 à un *"éloge de la désobéissance civile"* : celle-ci se présente moins comme une protestation de la conscience individuelle que comme l'expression *"de minorités organisées unies par des décisions communes plutôt que par une communauté d'intérêts et par la volonté de s'opposer à la politique gouvernementale, même lorsqu'elles peuvent estimer que cette politique a le soutien d'une majorité"*.

Dissidence ou désobéissance civile, aussi peu comparables soient-ils, ces termes nous obligent à penser le totalitarisme au-delà du totalitarisme et la démocratie au-delà de la démocratie.

Par définition comme historiquement, le totalitarisme se présente comme une tentative sans précédent de résorption du for intérieur. Par définition comme historiquement, il se présente aussi comme l'échec même de cette tentative. Pourtant la menace ne disparaît pas avec l'effondrement des régimes

totalitaires. Du cœur même des démocraties modernes renaîtra sans cesse le désir de l'Un, et donc la tentation de résorber le for intérieur dans son double et indissociable aspect de singularité et de réciprocité. La prévention ressort-elle des seuls instruments politiques et juridiques ?

Méditant la leçon d'Orwell, Claude Lefort souligne : *“le ministère de l'amour était le seul réellement effrayant”*. Dans son dernier livre, *La flamme double* (Gallimard, 1993), Octavio Paz établit une relation entre l'histoire politique moderne et l'histoire de l'amour en Occident. Après avoir rappelé que le vocabulaire du totalitarisme connaissait moins les termes de victimes et de bourreaux que ceux d'ingénieurs d'une mécanique et d'une physique présumées de l'histoire, Octavio Paz suggère que *“le crime des révolutionnaires modernes a été d'amputer l'esprit révolutionnaire de l'élément affectif”* et que *“la grande misère morale et spirituelle des démocraties libérales est leur insensibilité affective”*. Si, pour Octavio Paz, les deux totalitarismes se fixèrent bien *“pour but l'abolition de la singularité et de la diversité des personnes”*, leurs échecs n'autorisent aucune autosatisfaction démocratique : *“si notre monde doit recouvrer la santé, le traitement doit être double : la régénération politique inclut la résurrection de l'amour”* et il appartient à l'imagination créatrice de redécouvrir *“le mystère que représente chacun de nous”*.