Georges Bataille

LA STRUCTURE PSYCHOLOGIQUE DU FASCISME (1)

I — La partie homogène de la société

La description psychologique de la société doit commencer par la partie la plus accessible à la connaissance — en apparence, partie fondamentale — dont le caractère significatif est l'*homogénéité* (2) tendancielle. *Homogénéité* signifie ici commensurabilité des éléments et conscience de cette commensurabilité (les rapports humains peuvent être maintenus par une réduction à des règles fixes basées sur la conscience de l'identité possible de personnes et de situations définies ; en principe ; toute violence est exclue du cours d'existence ainsi impliqué).

La base de l'*homogénéité* sociale est la production (3). La société *homogène* est la société productive, c'est-à-dire la société utile. Tout élément inutile est exclu, non de la société totale, mais de sa partie *homogène*. Dans cette partie, chaque élément doit être utile à un autre sans que jamais l'activité *homogène* puisse atteindre la forme de l'activité *valable en soi*. Une activité utile a toujours une *commune mesure* avec une autre activité utile, mais non avec une activité *pour soi*.

La commune mesure, fondement de l'*homogénéité* sociale et de l'activité qui en relève, est l'argent, c'est-à-dire une équivalence chiffrable des différents produits de l'activité collective. L'argent sert à mesurer tout travail et fait de l'homme une fonction de produits mesurables. Chaque homme, selon le jugement de la société *homogène*, vaut selon ce qu'il produit, c'est-à-dire qu'il cesse d'être une existence *pour soi* : il n'est plus qu'une fonction, ordonnée à

l'intérieur de limites mesurables, de la production collective (qui constitue une existence *pour autre chose que soi*).

Mais l'individu *homogène* n'est véritablement fonction de ses produits personnels que dans la production artisanale, lorsque les moyens de production sont relativement peu coûteux et peuvent être possédés par l'artisan. Dans la civilisation industrielle, le producteur se distingue du possesseur des moyens de production et c'est ce dernier qui s'approprie les produits : en conséquence, c'est lui qui, dans la société moderne, est fonction des produits ; c'est lui, et non le producteur, qui fonde l'*homogénéité* sociale.

Ainsi dans l'ordre actuel des choses, la partie *homogène* de la société est formée par ceux des hommes qui possèdent les moyens de production ou l'argent *destiné à leur entretien et à leur achat*. C'est dans la classe dite capitaliste ou bourgeoise, exactement dans la partie moyenne de cette classe, que s'opère, à la base, la réduction tendancielle du caractère humain à une entité abstraite et interchangeable, reflet des *choses homogènes* possédées.

Cette réduction s'étend ensuite, autant que possible, aux classes dites généralement moyennes, qui bénéficient de parts du profit appréciées. Mais le prolétariat ouvrier reste en grande partie irréductible. La position qu'il occupe par rapport à l'activité homogène est double : celle-ci l'exclut non quant au travail, mais quant au profit. En tant qu'agents de production, les ouvriers entrent dans les cadres de l'organisation sociale, mais la réduction homogène ne touche en principe que leur activité salariée ; ils sont intégrés dans l'*homogénéité* psychologique quant à leur comportement professionnel, non généralement en tant qu'hommes. Hors de l'usine, et même hors de ses opérations techniques, un ouvrier est par rapport à une personne *homogène* (patron, bureaucrate, etc.) un étranger, un homme d'une autre nature, d'une nature non réduite, non asservie.

II — L'état

Dans la période contemporaine, l'*homogénéité* sociale est liée à la classe bourgeoise par des liens essentiels : ainsi la conception marxiste se trouve maintenue lorsque l'État est représenté au service de l'homogénéité menacée.

En principe, l'*homogénéité* sociale est une forme précaire, à la merci de la violence et même de tout dissentiment interne. Elle se forme spontanément dans le jeu de l'organisation productive, mais elle doit être sans cesse protégée contre les divers éléments agités qui ne profitent pas de la production, ou en profitent insuffisamment à leur gré, ou, simplement, ne peuvent supporter les freins que l'*homogénéité* oppose à l'agitation. Dans ces conditions, la sauvegarde de l'*homogénéité* doit être trouvée dans le recours à des éléments impératifs capables d'anéantir ou de réduire à une règle les différentes forces désordonnées.

L'État n'est pas lui-même un de ces éléments impératifs, il se distingue des rois, des chefs

d'armée ou des nations, mais il est le résultat des modifications subies par une partie de la société homogène au contact de tels éléments. Cette partie constitue une formation intermédiaire entre les classes homogènes et les instances souveraines auxquelles elle doit emprunter son caractère obligatoire, mais qui n'exercent leur souveraineté que par son intermédiaire. C'est seulement à propos de ces dernières instances qu'il sera possible d'envisager de quelle façon ce caractère obligatoire est transféré à une formation qui ne constitue pas cependant une existence valable en soi *(hétérogène)*, mais simplement une activité dont l'utilité par rapport à une autre partie est toujours manifeste.

Pratiquement, la fonction de l'État consiste dans un double jeu d'autorité et d'adaptation. La réduction des divergences par compensation dans la pratique parlementaire indique toute la complexité possible de l'activité interne d'adaptation nécessaire à l'*homogénéité*. Mais contre les forces inassimilables, l'État tranche par l'autorité stricte.

Suivant que l'État est démocratique ou despotique, la tendance qui l'emporte est l'adaptation ou l'autorité. Dans la démocratie, l'État tire la plus grande partie de sa force de l'homogénéité spontanée qu'il ne fait que fixer et constituer comme une règle. Le principe de sa souveraineté — la nation — qui lui donne à la fois sa fin et sa force, se trouve alors diminué du fait que les individus isolés se considèrent eux-mêmes, de plus en plus, comme des fins par rapport, à l'État, qui existerait *pour eux* avant d'exister *pour la nation*. Et, dans ce cas, la vie personnelle se distingue de l'existence *homogène* en tant que valeur se donnant comme incomparable.

III — Dissociations, critiques de l'homogénéité sociale et de l'état

Même dans des circonstances difficiles, l'État suffit à maintenir dans l'impuissance les forces *hétérogènes* qui ne cèdent qu'à sa contrainte. Mais il peut succomber à une dissociation interne de la partie de la société dont il n'est que la forme constrictive.

D'une façon fondamentale, l'*homogénéité* sociale dépend de l'homogénéité (au sens général du mot) du système productif. Chaque contradiction naissant du développement de la vie économique entraîne ainsi une dissociation tendancielle de l'existence sociale *homogène*. Cette tendance à la dissociation s'exerce de la façon la plus complexe, sur tous les plans et dans tous les sens. Mais elle n'atteint des formes aiguës et dangereuses que dans la mesure où une partie appréciable de la masse des individus *homogènes* cesse d'avoir intérêt à la conservation de la forme d'*homogénéité* existante (non parce que celle-ci est *homogène*, mais au contraire parce qu'elle est en train de perdre son caractère propre). Cette fraction de la société s'associe alors spontanément aux forces *hétérogènes* déjà composées et se confond avec elles.

Ainsi, les circonstances économiques agissent directement sur des éléments homogènes

qu'elles désintègrent. Mais cette désintégration ne représente que la forme négative de l'effervescence sociale: les éléments dissociés n'agissent pas avant d'avoir subi une altération achevée qui caractérise la forme positive de cette effervescence. A partir du moment où ils rejoignent les formations *hétérogènes* déjà existantes (à l'état diffus ou organisé), ils empruntent à celles-ci un caractère nouveau, le caractère positif général de l'*hétérogénéité*. De plus, l'*hétérogénéité* sociale n'existe pas à l'état informe et désorienté: elle tend au contraire, d'une façon constante, à une structure tranchée et, *lorsque des éléments sociaux passent à la partie* hétérogène, *leur action se trouve encore conditionnée par la* structure actuelle *de cette partie*.

Ainsi, le mode de solution de contradictions économiques aiguës dépend de l'état historique et en même temps des lois générales de la région sociale *hétérogène* dans laquelle l'effervescence prend sa forme positive; dépend, en particulier, des rapports établis entre les diverses formations de cette région au moment où la société *homogène* se trouve matériellement dissociée.

L'étude de l'*homogénéité* et de ses conditions d'existence conduit ainsi à l'étude essentielle de l'*hétérogénéité*. Elle en constitue d'ailleurs la première partie en ce sens que la première détermination de l'*hétérogénéité* définie comme non *homogène* suppose la connaissance de l'*homogénéité* qui la délimite par exclusion.

IV — L'existence sociale hétérogène

Tout le problème de la psychologie sociale repose précisément sur la nécessité de faire porter principalement l'analyse sur une forme qui n'est pas seulement difficile à étudier, mais dont l'existence même n'a pas encore été l'objet d'une détermination positive.

Le terme même d'*hétérogène* indique qu'il s'agit d'éléments impossibles à assimiler et cette impossibilité qui touche à la base l'assimilation sociale touche en même temps l'assimilation scientifique. Ces deux sortes d'assimilations ont une seule structure: la science a pour objet de fonder l'*homogénéité* des phénomènes; elle est, en un certain sens, une des fonctions éminentes de l'*homogénéité*. Ainsi, les éléments *hétérogènes* qui sont exclus par cette dernière se trouvent également exclus du champ de l'attention scientifique: par principe même, la science ne peut pas connaître d'éléments *hétérogènes* en tant que tels. Obligée de constater l'existence de faits irréductibles — d'une nature aussi incompatible avec son homogénéité que les criminels nés, par exemple, avec l'ordre social — elle se trouve *privée de toute satisfaction fonctionnelle* (exploitée de la même façon qu'un ouvrier dans une usine capitaliste, utilisée sans prendre part au profit). La science, en effet, n'est pas une entité abstraite: elle est constamment réductible à un ensemble d'hommes vivant les aspirations inhérentes au processus scientifique. Dans ces conditions, les éléments *hétérogènes*, tout au moins en tant que tels, se trouvent soumis à une censure de fait: chaque fois qu'ils pourraient être l'objet d'une observation méthodique, la

satisfaction fonctionnelle manque et sans telle circonstance exceptionnelle — l'interférence d'une satisfaction dont l'origine est tout autre — ils ne peuvent être maintenus dans le champ de l'attention.

L'exclusion des éléments *hétérogènes* hors du domaine *homogène* de la conscience rappelle ainsi d'une façon formelle celle des éléments décrits (par la psychanalyse) comme *inconscients*, que la censure exclut du moi conscient. Les difficultés qui s'opposent à la révélation des formes *inconscientes* de l'existence, sont du même ordre que celles qui s'opposent à la connaissance des formes *hétérogènes*. Comme il apparaîtra par la suite, certains caractères sont d'ailleurs communs à ces deux sortes de formes et, sans qu'il soit possible d'apporter immédiatement des précisions sur ce point, il semble que l'*inconscient* doive être considéré comme un des aspects de l'*hétérogène*. Si l'on admet cette conception, étant donné ce qui est connu du refoulement, il est d'autant plus facile de comprendre que les incursions faites à l'occasion dans le domaine *hétérogène* n'aient pas encore été suffisamment coordonnées pour aboutir même à la simple révélation de son existence positive et clairement séparée.

Il est d'une importance secondaire d'indiquer ici, qu'afin de tourner les difficultés internes qui viennent d'être envisagées, il est nécessaire de poser les limites des tendances inhérentes à la science et de constituer une connaissance de la *différence non explicable*, qui suppose l'accès immédiat de l'intelligence à une matière préalable à la réduction intellectuelle. Provisoirement, il suffit d'exposer les faits conformément à leur nature et d'introduire en vue de définir le terme *hétérogène* les considérations suivantes:

1° De même que *mana* et *tabou* désignent en sociologie religieuse des formes restreintes à des applications particulières d'une forme plus générale, le *sacré*, le *sacré* peut être considéré comme une forme restreinte par rapport à l'*hétérogène*.

Mana désigne une force mystérieuse et impersonnelle dont disposent certains individus tels que les rois et les sorciers. *Tabou* indique la prohibition sociale de contact s'appliquant par exemple aux cadavres ou aux femmes durant la période menstruelle. Ces aspects de la vie *hétérogène* sont faciles à définir, en raison des faits précis et limités auxquels ils se réfèrent. Par contre une compréhension explicite du *sacré*, dont le domaine d'application est relativement vaste, présente des difficultés remarquables. Durkheim s'est trouvé dans l'impossibilité d'en donner une définition scientifique positive: il s'est contenté de caractériser négativement le monde sacré comme absolument hétérogène par rapport au monde profane (4). Cependant, il est possible d'admettre que le *sacré* est connu positivement, tout au moins d'une façon implicite (le mot, représenté dans toutes les langues, étant d'usage courant, l'usage suppose une signification perçue par l'ensemble des hommes). Cette connaissance implicite d'une valeur se rapportant au domaine hétérogène permet de communiquer à sa description un caractère vague mais positif. Or, il est possible de dire que le monde hétérogène est constitué, pour une partie importante, par le monde sacré et que des réactions analogues à celles que provoquent les choses sacrées révèlent celles des choses *hétérogènes* qui ne sont pas regardées à proprement parler comme sacrées. Ces réactions consistent en ceci que la chose *hétérogène* est supposée

chargée d'une force inconnue et dangereuse (rappelant le *mana* polynésien) et qu'une certaine prohibition sociale de contact *(tabou)* la sépare du monde *homogène* ou vulgaire (qui correspond au monde profane de l'opposition strictement religieuse).

2° En dehors des choses sacrées proprement dites, qui constituent le domaine commun de la religion ou de la magie, le monde *hétérogène* comprend l'ensemble des résultats de la dépense *improductive* (5) (les choses sacrées forment elles-mêmes une partie de cet ensemble). Ceci revient à dire: tout ce que la société *homogène* rejette soit comme déchet, soit comme valeur supérieure transcendante. Ce sont les produits d'excrétion du corps humain et certaines matières analogues (ordures, vermine, etc.) ; les parties du corps, les personnes, les mots ou les actes ayant une valeur érotique suggestive ; les divers processus inconscients tels que les rêves et les névroses ; les nombreux éléments ou formes sociaux que la partie *homogène* est impuissante à assimiler: les foules, les classes guerrières, aristocratiques et misérables, les différentes sortes d'individus violents ou tout au moins refusant la règle (fous, meneurs, poètes, etc.).

3° Les éléments *hétérogènes* provoquent des réactions affectives d'intensité variable suivant les personnes et il est possible de supposer que l'objet de toute réaction affective est nécessairement *hétérogène* (sinon généralement, du moins, par rapport au sujet). Il y a tantôt attraction, tantôt répulsion, et tout objet de répulsion peut devenir dans certaines circonstances objet d'attraction ou réciproquement.

4° La *violence*, la *démesure*, le *délire*, la *folie*, caractérisent à des degrés divers les éléments *hétérogènes*: actifs, en tant que personnes ou en tant que foules, ils se produisent en brisant les lois de l'*homogénéité* sociale. Cette caractéristique ne s'applique pas d'une façon appropriée aux objets inertes, toutefois ces derniers présentent une certaine conformité avec les sentiments extrêmes (il est possible de parler de la nature violente et démesurée d'un cadavre en décomposition).

5° La réalité des éléments *hétérogènes* n'est pas du même ordre que celle des éléments *homogènes*. La réalité *homogène* se présente avec l'aspect abstrait et neutre des objets strictement définis et identifiés (elle est, à la base, réalité spécifique des objets solides). La réalité *hétérogène* est celle de la force ou du choc. Elle se présente comme une charge, comme une valeur, passant d'un objet à l'autre d'une façon plus ou moins arbitraire, à peu près comme si le changement avait lieu non dans le monde des objets, mais seulement dans les jugements du sujet. Ce dernier aspect ne signifie pas cependant que les faits observés doivent être regardés comme subjectifs: ainsi, l'action des objets de l'activité érotique est manifestement fondée dans leur nature objective. Toutefois, d'une façon déconcertante, le sujet a la possibilité de déplacer la valeur excitante d'un élément sur un autre analogue ou voisin (6). Dans la réalité hétérogène, les symboles chargés de valeur affective ont ainsi la même importance que les éléments fondamentaux et la partie peut avoir la même valeur que le tout. Il est facile de constater que — la structure de la connaissance d'une réalité *homogène* étant celle de la science — celle d'une réalité *hétérogène* en tant que telle se retrouve dans la pensée mystique des primitifs et dans les représentations du rêve: elle est identique à la structure de l'*inconscient* (7).

6° *En résumé,* l'existence *hétérogène* peut être représentée par rapport à la vie courante (quotidienne) comme *tout autre*, comme *incommensurable*, en chargeant ces mots de la valeur *positive* qu'ils ont dans l'expérience vécue *affective*.

Exemples d'éléments hétérogènes

Si maintenant l'on rapporte ces propositions aux éléments réels, les meneurs fascistes appartiennent sans conteste à l'existence hétérogène. Opposés aux politiciens démocrates, qui représentent dans les différents pays la platitude inhérente à la société *homogène*, Mussolini ou Hitler apparaissent immédiatement en saillie comme *tout autres*. Quels que soient les sentiments que provoquent leur existence actuelle en tant qu'agents politiques de l'évolution, il est impossible de ne pas avoir conscience de la *force* qui les situe au-dessus des hommes, des partis et même des lois : *force* qui brise le cours régulier des choses, l'homogénéité paisible mais fastidieuse et impuissante à se maintenir d'elle-même ; le fait que la légalité est brisée n'est que le signe le plus évident de la nature transcendante, *hétérogène,* de l'action fasciste. Considérée non quant à son action extérieure mais quant à sa source, la *force* d'un meneur est analogue à celle qui s'exerce dans l'hypnose (8). Le flux affectif qui l'unit à ses partisans — qui prend la forme d'une identification morale de ceux-ci à celui qu'ils suivent (et réciproquement) — est fonction de la conscience commune de pouvoirs et d'énergies de plus en plus *violents*, de plus en plus *démesurés* qui s'accumulent dans la personne du chef et deviennent en lui indéfiniment disponibles. (Mais cette concentration dans une seule personne intervient comme un élément qui distingue la formation fasciste à l'intérieur même du domaine *hétérogène* : par le fait même que l'effervescence affective aboutit à l'unité, elle constitue une instance dirigée, en tant qu'*autorité, contre* les hommes ; cette instance est existence *pour soi* avant d'être utile et existence *pour soi* distincte de celle d'un soulèvement informe dont le sens *pour soi* signifie « pour les hommes soulevés ». Cette *monarchie*, cette absence de toute démocratie, de toute fraternité dans l'exercice du pouvoir — formes qui n'existent pas seulement en Italie ou en Allemagne — indiquent qu'il doit être renoncé, sous la contrainte, aux besoins naturels immédiats des hommes, au bénéfice d'un principe transcendant, qui ne peut être l'objet d'aucune explication exacte.)

A un tout autre titre, peuvent également être décrites comme hétérogènes, les couches sociales les plus basses, qui provoquent généralement la répulsion et ne peuvent en aucun cas être assimilées par l'ensemble des hommes. Ces classes misérables sont regardées dans l'Inde comme *intouchables*, c'est-à-dire qu'elles sont caractérisées par une prohibition de contact analogue à celle qui s'applique aux choses sacrées. Il est vrai que la coutume des pays de civilisation avancée est moins rituelle et que la qualité d'*intouchable* n'y est pas transmise obligatoirement par l'hérédité : néanmoins, il suffit dans ces pays d'exister comme être humain marqué par la misère pour créer entre soi et les autres — qui se considèrent comme l'expression de l'homme normal — un fossé à peu près infranchissable. Les formes nauséabondes de la déchéance provoquent un sentiment de dégoût si insupportable qu'il est incorrect de l'exprimer ou seulement d'y faire allusion. Le malheur matériel des hommes a de toute évidence, dans

l'ordre psychologique de la défiguration, des conséquences *démesurées*. Et, dans le cas où des hommes *heureux* n'ont pas subi la réduction *homogène* (qui oppose à la misère une justification légale), si l'on excepte les honteuses tentatives de fuite (d'élusion) telles que la pitié charitable, la violence sans espoir des réactions prend immédiatement la forme d'un défi à la raison.

V — Le dualisme fondamental du monde hétérogène

Les deux exemples précédents, empruntés au domaine large de l'*hétérogénéité*, et non au domaine sacré proprement dit, présentent cependant les caractères spécifiques de ce dernier. Cette conformité apparaît facilement en ce qui concerne les meneurs qui sont manifestement traités par leurs partisans comme des personnes sacrées. Elle est beaucoup moins évidente en ce qui concerne les formes de la misère qui ne sont l'objet d'aucun culte.

Mais révéler que de telles formes ignobles sont compatibles avec le caractère sacré est précisément le progrès décisif accompli dans la connaissance du domaine sacré en même temps que du domaine *hétérogène*. La notion de la dualité des formes du sacré est un des résultats acquis de l'anthropologie sociale (9) : ces formes doivent être réparties en deux classes opposées *pures* et *impures* (dans les religions primitives certaines choses impures — par exemple le sang menstruel — ne sont pas moins sacrées que la nature divine ; la conscience de cette dualité fondamentale a persisté jusqu'à une date relativement récente : au Moyen Âge, le mot *sacer* a été employé pour désigner une maladie honteuse — la syphilis — et la signification profonde de cet usage était encore intelligible). Le thème de la misère sacrée — impure et intouchable — constitue exactement le pôle négatif d'une région caractérisée par l'opposition de deux formes extrêmes : il y a, dans un certain sens, identité des contraires entre la gloire et la déchéance, entre des formes élevées et impératives (supérieures) et des formes misérables (inférieures). Cette opposition divise l'ensemble du monde *hétérogène* et s'ajoute aux caractères déjà déterminés de l'*hétérogénéité* comme un élément fondamental. (Les formes *hétérogènes* indifférenciées sont, en effet, relativement rares — tout au moins dans les sociétés évoluées — et l'analyse de la structure sociale *hétérogène* interne se réduit presque entièrement à celle de l'opposition des deux contraires.)

VI — La forme impérative de l'existence hétérogène : la souveraineté

L'action fasciste, *hétérogène,* appartient à l'ensemble des formes supérieures. Elle fait appel aux sentiments traditionnellement définis comme *élevés* et *nobles* et tend à constituer l'autorité comme un principe inconditionnel, situé au-dessus de tout jugement utilitaire.

De toute évidence, l'emploi des mots *supérieur, noble, élevé,* n'implique pas un acquiescement. Ces qualificatifs ne peuvent désigner ici que l'appartenance à une catégorie *historiquement* définie comme *supérieure, noble* ou *élevée* : telles conceptions nouvelles ou individuelles ne peuvent être prises en considération qu'en rapport avec les conceptions traditionnelles dont elles dérivent ; elles sont d'ailleurs nécessairement hybrides, sans portée et, sans aucun doute, il serait préférable de renoncer, s'il est possible, à toute représentation de cet ordre (quelles sont les raisons avouables pour lesquelles un homme voudrait être noble, semblable à un représentant de la caste militaire médiévale, et absolument pas ignoble, c'est-à-dire semblable, conformément au jugement historique, à un homme dont la misère matérielle aurait altéré le caractère humain, l'aurait rendu *tout autre* ?).

Cette réserve étant formulée, la signification des valeurs supérieures doit être précisée à l'aide des qualificatifs traditionnels.

La *supériorité* (souveraineté (10) impérative) désigne l'ensemble des aspects frappants — déterminant affectivement attraction ou répulsion — propres aux différentes situations humaines dans lesquelles il est possible de dominer et même d'opprimer ses semblables, en raison de leur âge, de leur faiblesse physique, de leur état juridique ou simplement de la nécessité de se placer sous la direction d'un seul : à des circonstances diverses correspondent des situations définies, celle du père par rapport à ses enfants, celle du chef militaire par rapport à l'armée et à la population civile, celle du maître par rapport à l'esclave, celle du roi par rapport à ses sujets. Il s'ajoute à ces relations réelles des situations mythologiques dont la nature exclusivement fictive facilite une condensation des aspects caractérisant la supériorité.

Le simple fait de dominer ses semblables implique l'*hétérogénéité* du maître, tout au moins en tant qu'il est le maître : dans la mesure où il se réfère à sa nature ; à sa qualité personnelle, comme à une justification de son autorité, il désigne cette nature comme *tout autre*, sans pouvoir en rendre compte rationnellement. Mais non seulement comme *tout autre* par rapport au domaine rationnel de la mesure et de l'équivalence : l'*hétérogénéité* du maître ne s'oppose pas moins à celle de l'esclave. Si la nature hétérogène de l'esclave se confond avec celle de l'immondice où sa situation matérielle le condamne à vivre, celle du maître se forme dans un acte d'exclusion de toute immondice, acte dont la direction est la pureté mais dont la forme est sadique.

Humainement, la valeur impérative achevée se présente sous forme d'autorité royale ou impériale dans laquelle se manifestent au plus haut degré les tendances cruelles et le besoin de réaliser et d'idéaliser l'ordre qui caractérise toute domination. L'autorité fasciste ne présente pas moins ce caractère double, mais elle n'est qu'une des nombreuses formes de l'autorité royale dont la description générale constitue le fondement de toute description cohérente du fascisme.

Opposée à l'existence misérable des opprimés, la souveraineté politique apparaît en premier lieu comme une activité sadique clairement différenciée. Dans la psychologie individuelle, il est rare que la tendance sadique ne soit pas associée dans une même personne à une tendance masochiste plus ou moins ouverte. Mais dans la société chaque tendance est

normalement représentée par une instance distincte et l'attitude sadique peut être manifestée par une personne impérative excluant toute participation aux attitudes masochistes correspondantes. Dans ce cas, l'exclusion des formes immondes qui servent d'objet à l'acte cruel n'est pas suivie d'une position de ces formes comme valeur et, en conséquence, aucune activité érotique ne peut-être associée à la cruauté. Les éléments érotiques eux-mêmes sont rejetés en même temps que tout objet immonde et, de même que dans un grand nombre d'attitudes religieuses, le sadisme accède ainsi à une pureté éclatante. Cette différenciation peut être plus ou moins achevée — individuellement, des souverains ont pu vivre en partie le pouvoir comme une orgie de sang — mais, dans l'ensemble, la forme royale impérative a réalisé historiquement, à l'intérieur du domaine *hétérogène*, une exclusion des formes misérables ou immondes suffisante pour trouver, sur un certain plan, une connexion avec les formes *homogènes*.

En effet, si la société *homogène*, en principe, écarte tout élément *hétérogène*, immonde ou noble, les modalités de l'opération n'en varient pas moins suivant la nature de chaque élément écarté. Le rejet des formes misérables a seul, pour la société homogène, une valeur constante fondamentale (telle que le moindre recours aux réserves d'énergie représentées par ces formes exige une opération aussi dangereuse que la *subversion*) ; mais du fait que l'acte d'exclusion des formes misérables associe nécessairement les formes *homogènes* et les formes impératives, ces dernières ne peuvent plus être rejetées purement et simplement. La société *homogène* utilise en fait contre les éléments qui lui sont le plus incompatibles les forces impératives libres et lorsqu'elle doit choisir dans le domaine qu'elle a exclu l'objet même de son activité (l'existence *pour soi* au service de laquelle elle doit nécessairement se placer), le choix ne peut manquer de porter sur des forces dont la pratique a montré qu'elles agissaient en principe dans le sens le plus favorable.

C'est l'incapacité de la société *homogène* de trouver en soi-même une raison d'être et d'agir qui la place dans la dépendance des forces impératives, de même que c'est l'hostilité sadique des souverains contre la population misérable qui les rapproche de toute formation cherchant à maintenir cette dernière dans l'oppression.

Il résulte de ces modalités de l'exclusion de la personne royale une situation complexe : le roi étant l'objet dans lequel la société homogène a trouvé sa raison d'être, le maintien de ce rapport exige qu'il se comporte de telle façon que la société *homogène* puisse exister *pour lui*. Cette exigence porte en premier lieu sur l'*hétérogénéité* fondamentale du roi, garantie par de nombreuses prohibitions de contact (tabous), mais il est impossible de maintenir cette *hétérogénéité* à l'état libre. En aucun cas l'*hétérogénéité* ne peut recevoir sa loi du dehors, mais son mouvement spontané peut être fixé, tout au moins tendanciellement, une fois pour toutes. C'est ainsi que la passion destructrice (le sadisme) de l'instance impérative est en principe exclusivement dirigée soit contre les sociétés étrangères, soit contre les classes misérables, contre l'ensemble des éléments externes ou internes hostiles à l'*homogénéité*.

Le pouvoir royal historique est la forme qui résulte d'une telle situation. Un rôle déterminant quant à sa formation positive est réservé au principe même de l'unification,

réellement opérée dans un ensemble d'individus dont le choix affectif porte sur un objet *hétérogène* unique. La communauté de direction a par elle-même une valeur constitutive: elle présuppose — vaguement, il est vrai — le caractère impératif de l'objet. L'union, principe de l'*homogénéité*, n'est qu'un fait tendanciel, incapable de trouver en soi-même un motif d'exiger et d'imposer son existence et, dans la plupart des circonstances, le recours à une exigence tirée du dehors a la valeur d'une nécessité première. Or le *devoir être* pur, l'impératif moral, exige l'être *pour soi*, c'est-à-dire le mode spécifique de l'existence *hétérogène*. Mais cette existence, précisément, échappe, en ce qui la concerne elle-même, au principe du *devoir être* et ne peut en aucun cas lui être subordonnée: elle accède immédiatement à l'*être* (en d'autres termes elle se produit comme valeur *étant* ou *n'étant pas* et jamais comme valeur *devant être*). La forme complexe à laquelle aboutit la résolution de cette incompatibilité pose dans des existences *hétérogènes* le *devoir être* de l'existence *homogène*. Ainsi l'*hétérogénéité* impérative ne représente pas seulement une forme différenciée par rapport à l'*hétérogénéité* vague: elle suppose en outre la modification de structure des deux parties, *homogène* et *hétérogène*, en contact. D'une part, la formation *homogène* voisine de l'instance royale, l'État, emprunte à cette instance son caractère impératif et semble accéder à l'existence *pour soi* en réalisant le *devoir être* dépouillé et froid de l'ensemble de la société homogène. Mais l'État n'est en réalité que la forme abstraite, dégradée, du *devoir être* vivant, exigé, au sommet, comme attraction affective et comme instance royale: il n'est que l'*homogénéité* vague devenue contrainte. D'autre part, ce mode de formation intermédiaire qui caractérise l'État pénètre par réaction l'existence impérative: mais, au cours de cette introjection, la forme propre de l'*homogénéité* vague devenue contrainte. D'autre part, ce mode de formation intermédiaire qui caractérise l'État pénètre par réaction l'existence impérative: mais, au cours de cette introjection, la forme propre de l'*homogénéité* devient, cette fois réellement, existence *pour soi* en se niant elle-même: elle s'absorbe dans l'*hétérogénéité* et se détruit en tant que strictement *homogène* du fait que, devenue négation du principe de l'utilité, elle se refuse à toute subordination. Pénétré profondément par la *raison d'État*, le roi ne s'identifie pas cependant à cette dernière: intégralement, il maintient le caractère tranché propre à la majesté divine. Il échappe au principe spécifique de l'*homogénéité*, à la compensation des droits et des devoirs qui constitue la loi formelle de l'État: les droits du roi sont inconditionnels.

Il est presque inutile de représenter ici que la possibilité de telles formations affectives a entraîné l'asservissement infini qui dégrade la plupart des formes de vie humaine (beaucoup plus que des abus de force d'ailleurs eux-mêmes réductibles, en tant que la force en jeu est nécessairement sociale, à des formations impératives). Si l'on envisage maintenant la souveraineté sous sa forme tendancielle, telle qu'elle a été historiquement vécue par les sujets responsables de sa valeur attractive, indépendamment toutefois d'une réalité particulière, sa nature apparaît, humainement, la plus noble — élevée jusqu'à la majesté — pure, au milieu même de l'orgie, hors de l'atteinte des infirmités humaines. Elle constitue la région formellement exempte d'intrigues d'intérêt à laquelle se réfère le sujet opprimé comme à une satisfaction vide mais pure (dans ce

sens la constitution de la nature royale au-dessus d'une réalité inavouable rappelle les fictions justificatrices de vie éternelle). En tant que forme tendancielle, elle réalise l'*idéal* de la société et du cours des choses (dans l'esprit du sujet, cette fonction s'exprime naïvement: *si le roi savait...*). En même temps, elle est autorité stricte. Au-dessus de la société *homogène* comme au-dessus de la population misérable ou de la hiérarchie aristocratique qui émane d'elle, elle exige d'une façon sanglante la répression de ce qui lui est contraire et se confond dans sa forme tranchante avec les fondements *hétérogènes* de la loi: elle est ainsi à la fois la possibilité et l'exigence de l'unité collective; c'est dans l'orbite royale que s'élaborent l'État et ses fonctions de coercition et d'adaptation; c'est au profit de la grandeur royale que se développe, à la fois comme destruction et comme fondation, la réduction homogène.

Se posant comme principe de l'association d'éléments innombrables, le pouvoir royal se développe spontanément en tant que force impérative et destructive contre tout autre forme impérative qui pourrait lui être opposée et ainsi se manifeste, au sommet, la tendance fondamentale et le principe de toute autorité: la réduction à l'unité personnelle, l'individualisation du pouvoir. Alors que l'existence misérable se produit nécessairement comme multitude et la société homogène comme réduction à une commune mesure, l'instance impérative, le fondement de l'oppression se développe nécessairement dans le sens d'une réduction à l'unité sous la forme d'un être humain excluant la possibilité même d'un semblable, en d'autres termes comme une forme radicale de l'exclusion exigeant l'avidité.

VII — La concentration tendancielle

Cette tendance à la concentration apparaît en contradiction, il est vrai, avec la coexistence de domaines distincts du pouvoir: le domaine de la souveraineté royale est différent de celui de la puissance militaire, différent du domaine de l'autorité religieuse. Mais précisément la constatation de cette coexistence engage à porter l'attention sur le caractère composite du pouvoir royal, dans lequel il est facile de retrouver les éléments constitutifs des deux autres pouvoirs militaires et religieux (11).

Il apparaît ainsi que la souveraineté royale ne doit pas être regardée comme un élément simple possédant sa source autonome, tel que l'armée ou l'organisation religieuse: elle est exactement (et d'ailleurs uniquement) la concentration réalisée de ces deux éléments formés dans deux directions différentes. La renaissance constante des pouvoirs militaires et religieux à l'état pur n'a jamais modifié le principe de leur concentration tendancielle sous la forme d'une souveraineté une: même le refus formel du christianisme n'a pas empêché — pour employer la terminologie symbolique vulgaire — la croix de traîner sur les marches du trône avec le sabre.

Considérée historiquement, la réalisation de cette concentration a pu être spontanée — ou encore le chef de l'armée a réussi à se faire consacrer *roi* par la force — ou le *roi* consacré s'est

emparé du pouvoir militaire (au Japon, l'empereur, à une date récente, a réalisé cette dernière forme, il est vrai sans que son initiative propre ait joué un rôle déterminant). Mais chaque fois, même dans le cas ou la royauté est *usurpée*, la possibilité de la réunion des pouvoirs a dépendu de leurs affinités fondamentales et surtout de leur concentration tendancielle.

La considération des principes qui régissent ces faits a évidemment une portée capitale au moment où le fascisme en renouvelle l'existence historique, réunit une fois encore l'autorité militaire et religieuse pour réaliser une oppression totale. (A ce sujet, il est possible d'affirmer — sans préjuger de tout autre jugement politique — que toute réalisation illimitée des formes impératives a le sens d'une négation de l'humanité en tant que valeur dépendant du jeu de ses oppositions internes.) Comme le bonapartisme, le fascisme (qui signifie étymologiquement *réunion concentration*) n'est qu'une réactivation aiguë de l'instance souveraine latente, mais avec un caractère en quelque sorte purifié du fait que les milices qui se substituent à l'armée dans la constitution du pouvoir ont immédiatement ce pouvoir comme objet.

VIII — L'armée et les chefs d'armée

En principe — fonctionnellement — l'armée existe en raison de la guerre et sa structure psychologique est entièrement réductible à l'exercice de sa fonction. Ainsi son caractère impératif ne résulte pas directement de l'importance sociale liée à la détention du pouvoir matériel des armes : c'est l'organisation interne de l'armée — la discipline et la hiérarchie — qui en font la société noble par excellence.

Évidemment, la *noblesse* des armes suppose en premier lieu une *hétérogénéité* intense : discipline ou hiérarchie ne sont elles-mêmes que des formes et non des fondements de l'*hétérogénéité* ; seuls le sang versé, le carnage, la mort répondent à la base de la nature des armes. Mais l'horreur ambiguë de la guerre ne possède encore qu'une *hétérogénéité* basse (à la rigueur indifférenciée). La direction élevée, exaltante, des armes suppose l'unification affective nécessaire à leur cohésion, c'est-à-dire à leur valeur efficace.

Le caractère affectif de cette unification se manifeste sous forme d'adhérence du soldat au chef d'armée : il implique que chaque soldat considère la gloire de ce dernier comme sa gloire propre. C'est par l'intermédiaire de ce processus que la boucherie écœurante se transforme radicalement en son contraire, en gloire, c'est-à-dire en attraction pure et intense. A la base, la gloire du chef constitue une sorte de pôle affectif s'opposant à la nature ignoble des soldats. Même indépendamment de leur emploi horrible, les soldats appartiennent *en principe* à la partie infâme de la population ; dépouillée de ses uniformes, chaque homme revêtu de ses vêtements habituels, une armée de métier du XVIIIe siècle aurait eu l'aspect d'une populace misérable. Mais l'élimination achevée du recrutement des classes misérables ne suffirait pas à changer la structure profonde de l'armée, cette structure continuerait à fonder l'organisation affective sur

l'infamie sociale des soldats. Des *êtres humains* incorporés dans une armée ne sont que des éléments niés, niés avec une sorte de rage (de sadisme) manifeste dans le ton de chaque commandement, niés dans la parade, par l'uniforme et par la régularité *géométrique* accomplie des mouvements cadencés. Le chef en tant qu'il est impératif est l'incarnation de cette négation violente. Sa nature intime, la nature de sa gloire se constitue dans un acte impératif annulant la populace infâme (qui constitue l'armée) en tant que telle (de la même façon qu'il annule la boucherie en tant que telle).

Dans la psychologie sociale, cette négation impérative apparaît en général comme le caractère propre de l'*action* ; en d'autres termes, toute *action* sociale affirmée prend nécessairement la forme psychologique unifiée de la *souveraineté*, toute forme inférieure, toute ignominie, étant par définition socialement passive, se transforme en son contraire par le simple fait du passage à l'action. Une boucherie, en tant que résultat inerte, est ignoble, mais la valeur *hétérogène* ignoble ainsi établie, se déplaçant sur l'action sociale qui l'a déterminée, devient noble (action de tuer et noblesse ont été associées par des liens historiques indéfectibles) : il suffit que l'*action* s'affirme effectivement comme telle, assume librement le caractère impératif qui la constitue.

Précisément cette opération — le fait d'assumer *en toute liberté* le caractère impératif de l'action — est le propre du chef. Il devient possible ici de saisir sous une forme explicite le rôle joué par l'unification (l'individualisation) dans les modifications de structure qui caractérisent l'*hétérogénéité* supérieure. L'armée placée sous l'impulsion impérative — à partir d'éléments informes et misérables — s'organise et réalise une forme *homogène* intérieurement, en raison de la négation dont le caractère désordonné de ses éléments est l'objet : en effet, la masse qui constitue l'armée passe d'une existence affalée et veule à un ordre géométrique épuré, de l'état amorphe à la rigidité agressive. Cette masse niée, en réalité, a cessé d'être elle-même pour devenir affectivement (« affectivement » se rapporte ici à des comportements psychologiques simples, comme le *garde à vous* ou le *pas cadencé*) la chose du chef et comme une partie du chef lui-même. Une troupe au *garde à vous* est en quelque sorte absorbée dans l'existence du commandement et, ainsi, absorbée dans la négation de soi-même. Le *garde à vous* peut être considéré analogiquement comme un mouvement tropique (une sorte de géotropisme négatif) élevant, non seulement le chef mais l'ensemble des hommes qui répondent à son ordre, à la forme régulière (géométriquement) de la souveraineté impérative. Ainsi l'infamie impliquée des soldats n'est-elle qu'une infamie à la base qui, sous l'uniforme, se transforme en son contraire, en ordre et en éclat. Le mode de l'*hétérogénéité* subit explicitement une altération profonde, achevant de réaliser l'*homogénéité* interne sans que l'*hétérogénéité* fondamentale décroisse. L'armée au milieu de la population subsiste avec une manière d'être *tout autre*, mais avec une manière d'être souveraine liée à la domination, au caractère impératif et tranchant du chef, communiqué à ses soldats.

Ainsi la direction dominante de l'armée, déliée de ses fondements affectifs (infamie et boucherie), dépend-elle de l'*hétérogénéité* contraire de l'*honneur* et du *devoir* incarnés en la

personne du chef (s'il s'agit d'un chef non subordonné à une instance réelle ou à une idée, le devoir s'incarne dans sa personne de la même façon que dans celle du roi). L'honneur et le devoir, symboliquement exprimés par la géométrie des parades, sont les formes tendancielles qui situent l'existence militaire au-dessus de l'existence *homogène* comme impératif et comme raison d'être pure. Ces formes, sous leur aspect proprement militaire, ayant une portée limitée à un certain plan d'action, sont compatibles avec des crimes infiniment lâches, mais elles suffisent pour affirmer la valeur élevée de l'armée et pour faire de la domination interne qui caractérise sa structure l'un des éléments fondamentaux de l'autorité psychologique suprême instituée au-dessus de la société contrainte.

Toutefois le pouvoir du chef d'armée n'a immédiatement pour résultat qu'une *homogénéité* interne indépendante de l'*homogénéité* sociale, alors que le pouvoir royal spécifique n'existe qu'en rapport avec la société *homogène*. L'intégration du pouvoir militaire dans un pouvoir social suppose donc un changement de structure: elle suppose l'acquisition des modalités propres du pouvoir royal, en relation avec l'administration de l'État, telles qu'elles ont été décrites à propos de ce pouvoir.

IX — Le pouvoir religieux

D'une façon implicite et vague, il est admis que la détention du pouvoir militaire a pu être suffisante pour exercer une domination générale. Toutefois, si l'on excepte les colonisations, qui étendent un pouvoir déjà fondé, il est difficile de trouver des exemples de dominations durables exclusivement militaires. En fait, la force armée simple, matérielle, ne peut fonder aucun pouvoir: elle dépend en premier lieu de l'attraction interne exercée par le chef (l'argent est insuffisant pour réaliser une armée). Et lorsque celui-ci veut utiliser la force dont il dispose pour dominer la société, il doit encore acquérir les éléments d'une attraction externe (d'une attraction *religieuse* valable pour la population tout entière).

Il est vrai que ces derniers éléments sont parfois à la disposition de la force, toutefois l'attraction militaire en tant qu'origine du pouvoir royal n'a probablement pas une valeur primordiale par rapport à l'attraction religieuse. Dans la mesure où il est possible de formuler un jugement valable concernant les périodes humaines reculées, il apparaît avec une certaine clarté que la religion, non l'armée, est la source de l'autorité sociale. D'autre part, l'introduction de l'hérédité signifie régulièrement la prédominance du pouvoir de forme religieuse qui peut tenir son principe du sang, alors que le pouvoir militaire dépend en premier lieu de la valeur personnelle.

Il est malheureusement difficile de donner une signification explicite à ce qui, dans le sang ou dans les aspects royaux, est proprement religieux: on accède ici largement à la forme nue et illimitée de l'*hétérogénéité* indifférenciée, avant qu'une direction encore vague en fixe un aspect

saisissable (susceptible d'être explicité). Cette direction existe cependant mais les modifications de structure qu'elle introduit laissent en tout état de cause le champ à une projection libre de formes affectives générales, telles que l'angoisse ou l'attraction sacrée. D'autre part, ce ne sont pas les modifications de structure qui sont immédiatement transmises, par le contact physiologique dans l'hérédité, ou par des rites dans les sacres, mais bien une *hétérogénéité* fondamentale.

La signification (implicite) du caractère royal purement religieux ne peut être atteinte que dans la mesure où apparaît sa communauté d'origine et de structure avec la nature divine. Sans qu'il soit possible, dans un exposé rapide, de rendre sensible l'ensemble de mouvements affectifs auxquels doit être rapportée la fondation d'autorités mythiques (aboutissant à la position dernière d'une autorité suprême fictive), un simple rapprochement possède en soi une valeur significative suffisante. A la communauté de structure des deux formations correspondent des faits non équivoques (identifications avec le dieu, généalogies mythiques, culte impérial romain ou shintoïste, théorie chrétienne du droit divin). Le roi est dans l'ensemble considéré sous une forme ou l'autre comme l'émanation de la nature divine, avec tout ce que le principe de l'émanation entraîne avec lui d'identité lorsqu'il s'agit d'éléments *hétérogènes*.

Les remarquables modifications de structure qui caractérisent l'évolution de la représentation du divin — à partir de la violence libre et irresponsable — ne font qu'expliciter celles qui caractérisent la formation de la nature royale. Dans les deux cas, c'est la position de la souveraineté qui dirige l'altération de la structure *hétérogène*. Dans les deux cas, on assiste à une concentration des attributs et des forces: mais, en ce qui concerne Dieu, les forces qu'il représente n'étant composées que dans une existence fictive sans la limitation liée à la nécessité de réaliser), il a été possible d'aboutir à des formes plus parfaites, à des schémas plus purement logiques.

L'Être suprême des théologiens et des philosophes représente l'introjection la plus profonde de la structure propre de l'*homogénéité* dans l'existence *hétérogène*: Dieu réalise ainsi dans son aspect théologique la forme souveraine par excellence. Toutefois une contre-partie de cette possibilité d'achèvement est impliquée par le caractère fictif de l'existence divine dont la nature *hétérogène*, ne possédant pas la valeur limitative de la réalité, peut être éludée dans une conception philosophique (réduite à une affirmation formelle nullement vécue). Dans l'ordre de la spéculation intellectuelle libre, il est possible de substituer l'Idée à Dieu comme existence et comme pouvoir suprêmes (ce qui implique dans une certaine mesure, il est vrai, la révélation d'une *hétérogénéité* relative de l'Idée, comme cela a lieu lorsque Hegel élève l'Idée au-dessus du simple *devoir être*).

X — Le fascisme en tant que forme souveraine de l'hétérogénéité

Cette agitation de fantômes — apparemment anachroniques — passerait sans doute pour vaine si le fascisme n'avait pas, sous nos yeux, repris et reconstitué de la base au sommet — partant pour ainsi dire du vide — le processus de fondation du pouvoir tel qu'il vient d'être décrit. Jusqu'à nos jours, il n'existait qu'un seul exemple historique de brusque formation d'un pouvoir total, à la fois militaire et religieux mais principalement royal, ne s'appuyant sur rien d'établi avant lui, celui du Khalifat islamique. L'Islam, forme comparable au fascisme par sa faible richesse humaine, n'avait même pas recours à une patrie, encore moins à un État constitués. Mais il faut reconnaître que l'État existant n'a été pour les mouvements fascistes qu'une conquête, puis un moyen ou un cadre (12), et que l'intégration de la patrie ne change pas le schéma de leur formation. De même que l'Islam naissant, le fascisme représente la constitution d'un pouvoir *hétérogène* total qui trouve son origine manifeste dans une effervescence actuelle.

Le pouvoir fasciste est caractérisé en premier lieu par le fait que sa fondation est à la fois religieuse et militaire, sans que des éléments habituellement distincts puissent être séparés les uns des autres: il se présente ainsi dès la base comme une concentration achevée.

L'aspect prédominant est, il est vrai, l'aspect militaire. Les rapports affectifs qui associent (identifient) étroitement le meneur au membre du parti (tels qu'ils ont déjà été décrits) sont analogues en principe à ceux qui unissent le chef à ses soldats. La personne impérative du meneur a la portée d'une négation de l'aspect révolutionnaire fondamental de l'effervescence drainée par lui: la révolution affirmée comme un fondement est en même temps fondamentalement niée dès la domination interne exercée militairement sur les milices. Mais cette domination interne n'est pas subordonnée directement à des actes de guerre réels ou possibles: elle se pose essentiellement comme moyen terme d'une domination externe sur la société et l'État, comme moyen terme d'une valeur impérative totale. Ainsi sont impliquées simultanément les qualités propres des deux dominations (interne et externe, militaire et religieuse): qualités relevant de l'*homogénéité* introjectée, telles que devoir, discipline et ordre accomplis, et qualités relevant de l'*hétérogénéité* essentielle, violence impérative et position de la personne du chef comme objet transcendant de l'affectivité collective. Mais la valeur religieuse du chef est réellement la valeur fondamentale (sinon formelle) du fascisme, donnant à l'activité des miliciens sa tonalité effective propre, distincte de celle du soldat en général. Le chef en tant que tel n'est en fait que l'émanation d'un principe qui n'est autre que l'existence glorieuse d'une patrie portée à la valeur d'une force divine (qui, supérieure à toute autre considération concevable, exige non seulement la passion mais l'extase de ses participants). Incarnée dans la personne du chef (en Allemagne, le terme proprement religieux de prophète a parfois été employé) la patrie joue ainsi le même rôle que, pour l'Islam, Allah incarné en la personne de Mahomet ou du Khalife (13).

Le fascisme apparaît donc avant tout comme concentration et pour ainsi comme condensation de pouvoir (14) (signification indiquée en effet dans la valeur étymologique du terme). Cette signification générale doit d'ailleurs être acceptée dans plusieurs directions. Au sommet s'effectue la réunion achevée des forces impératives, mais le processus ne laisse inactive aucune fraction sociale. En opposition fondamentale avec le socialisme, le fascisme est caractérisé comme réunion des classes. Non que des classes conscientes de leur unité aient adhéré au régime, mais parce que des éléments expressifs de chaque classe ont été représentés dans les mouvements d'adhésion profonds qui ont abouti à la prise du pouvoir. Ici le type spécifique de la réunion a d'ailleurs été emprunté à l'affectivité proprement militaire, c'est-à-dire que les éléments représentatifs des classes exploitées n'ont été compris dans l'ensemble du processus affectif que par la négation de leur nature propre (de la même façon, la nature sociale d'une recrue est niée au moyen des uniformes et des parades). Ce processus qui brasse de bas en haut les différentes formations sociales doit être compris comme un processus fondamental dont le schéma est nécessairement donné dans la formation même du chef, qui tire sa profonde valeur significative du fait qu'il a vécu l'état d'abandon et de misère du prolétariat. Mais, de même que dans le cas de l'organisation militaire, la valeur affective, propre à l'existence misérable n'est que déplacée et transformée en son contraire ; et c'est sa portée démesurée qui donne au chef et à l'ensemble de la formation l'accent de violence sans lequel aucune armée ni aucun fascisme ne seraient possibles.

XI — L'état fasciste

Les rapports étroits du fascisme avec les classes misérables distinguent profondément cette formation de la société royale classique, caractérisée par une perte de contact plus ou moins tranchée de l'instance souveraine avec les classes inférieures. Mais la réunion fasciste se faisant, s'opposant à la réunion royale établie (dont les formes dominent la société de trop haut), n'est pas seulement réunion des pouvoirs de différentes origines et réunion symbolique des classes : elle est encore réunion accomplie des éléments *hétérogènes* avec les éléments *homogènes*, de la souveraineté proprement dite avec l'État.

En tant que réunion, le fascisme ne s'oppose d'ailleurs pas moins à l'Islam qu'à la monarchie traditionnelle. En effet l'Islam a créé à pied d'œuvre, dans tous les sens, et c'est pourquoi une forme telle que l'État, qui ne peut être qu'un long résultat historique, n'a joué aucun rôle dans sa constitution immédiate : au contraire l'État existant a servi dès l'abord de cadre à l'ensemble du processus fasciste d'assemblement organique. Cet aspect caractéristique du fascisme a permis à Mussolini d'écrire que « tout est dans l'État », que « rien d'humain ni de spirituel n'existe et *a fortiori* n'a de valeur en dehors de l'État » (15). Mais ceci n'implique pas nécessairement la confusion de l'État et de la force impérative qui domine la société dans son

ensemble. Mussolini lui-même, enclin à une sorte de divinisation hégélienne de l'État, reconnaît en termes volontairement obscurs un principe de souveraineté distinct qu'il désigne à la fois comme *peuple, nation* et *personnalité supérieure*, mais qui doit être identifié à la formation fasciste elle-même et à son chef: peuple « du moins si le peuple... signifie l'idée... qui s'incarne dans le peuple comme volonté d'un petit nombre ou même d'un seul... Il ne s'agit, écrit-il, ni de race, ni de région géographique déterminée, mais d'un groupement qui se perpétue historiquement, d'une multitude unifiée par une idée qui est une volonté d'existence et de puissance: c'est conscience de soi, personnalité » (16). Le terme *personnalité* doit être compris comme *individualisation*, processus aboutissant à la personne même de Mussolini, et lorsqu'il ajoute « cette personnalité supérieure est nation en tant qu'État. Ce n'est pas la nation qui crée l'État... » (17), il faut comprendre qu'il a: 1° substitué le principe de la souveraineté de la formation fasciste individualisée au vieux principe démocratique de la souveraineté de la nation; 2° posé les bases d'une interpénétration achevée de l'instance souveraine et de l'État.

L'Allemagne national-socialiste — qui n'a pas adopté comme l'Italie fasciste l'a fait officiellement (sous le patronage de Gentile) le hegelianisme et la théorie de l'État-âme du monde — n'a pas été atteinte de son côté par les difficultés théoriques résultant de la nécessité d'énoncer officiellement un principe d'autorité: l'idée mystique de la race s'est affirmée immédiatement comme la fin impérative de la nouvelle société fasciste; en même temps elle apparaissait incarnée en la personne du Führer et des siens. Bien que la conception de la race manque d'une base objective, elle n'en est pas moins subjectivement fondée et la nécessité de maintenir la valeur raciale au-dessus de toute autre a éloigné d'une théorie faisant de l'État le principe de toute valeur. L'exemple allemand montre ainsi que la confusion établie par Mussolini entre l'État et la forme souveraine de la valeur n'est pas nécessaire à une théorie du fascisme.

Le fait que Mussolini n'a pas distingué formellement l'instance *hétérogène* dont il a fait pénétrer profondément l'action à l'intérieur de l'État peut être également interprété dans le sens d'une main mise absolue sur l'État comme dans le sens réciproque d'une adaptation tendue de l'instance souveraine aux nécessités d'un régime de production *homogène*. C'est dans le développement de ces deux processus réciproques que fascisme et raison d'État ont pu apparaître identiques. Néanmoins les formes de la vie conservent dans sa rigueur une opposition fondamentale lorsqu'elles maintiennent dans la personne même du détenteur du pouvoir une dualité radicale de principes: le président du conseil italien ou le chancelier allemand représentent des formes d'activité distinctes de la façon la plus tranchée par rapport au Duce ou au Führer. Il faut ajouter que ces deux personnages tiennent leur pouvoir fondamental non de leur fonction officielle dans l'État, comme les autres premiers ministres, mais de l'existence d'un parti fasciste et de leur situation personnelle à la tête de ce parti. Cette évidence de la source profonde du pouvoir maintient précisément avec la dualité des formes *hétérogènes* et *homogènes* la suprématie inconditionnelle de la forme *hétérogène* au point de vue du principe de la souveraineté.

XII — Les conditions fondamentales du fascisme

Comme il a déjà été indiqué, l'ensemble des processus *hétérogènes* ainsi décrits ne peut être mis en jeu que si l'*homogénéité* fondamentale de la société (l'appareil de production) est dissociée par ses contradictions internes. De plus, il est possible de dire que le développement des forces *hétérogènes*, bien qu'il se produise en principe de la façon la plus aveugle, prend nécessairement le sens d'une solution du problème posé par les contradictions de l'*homogénéité*. Les forces *hétérogènes* développées, après s'être emparé du pouvoir, disposent des moyens de coercition nécessaires pour arbitrer les différends survenus entre des éléments auparavant inconciliables. Mais il va sans dire qu'à l'issue d'un mouvement excluant toute subversion le sens dans lequel se produit l'arbitrage reste conforme à la direction générale de l'*homogénéité* existante, c'est-à-dire, en fait, aux intérêts de l'ensemble des capitalistes.

Le changement consiste en ceci qu'après un recours à l'*hétérogénéité* fasciste, ces intérêts sont ceux d'un ensemble opposés, à partir de la période de crise, à ceux des entreprises particulières. Par là se trouve profondément altérée la structure même du capitalisme, qui avait jusqu'ici pour principe une *homogénéité* spontanée de la production basée sur la concurrence, une coïncidence de fait des intérêts de l'ensemble des producteurs avec la liberté absolue de chaque entreprise. La conscience, développée chez quelques capitalistes allemands, du péril où cette liberté individuelle les plaçait en période critique, doit naturellement être placée à l'origine de l'effervescence et du triomphe national-socialistes. Toutefois il est évident que cette conscience n'existait pas encore chez les capitaliste italiens préoccupés seulement, au moment de la marche sur Rome, par le caractère insoluble de leurs conflits avec les ouvriers. Il apparaît ainsi que l'unité du fascisme se trouve dans sa structure psychologique propre et non dans les conditions économiques qui lui servent de base. (Ce qui n'entre pas en contradiction avec le fait qu'un développement logique général de l'économie donne après coup aux différents fascismes un sens économique commun qu'ils partagent, il est vrai, avec l'activité politique — absolument étrangère au fascisme proprement dit — du gouvernement actuel des États-Unis).

Quel que soit le danger économique auquel a répondu le fascisme, la conscience de ce danger et le besoin d'y obvier ne représentent d'ailleurs qu'un désir encore vide, doublé à la rigueur d'un puissant moyen de soutien tel que l'argent. La réalisation de la force susceptible de répondre au désir et d'utiliser les disponibilité d'argent se passe seulement dans la région *hétérogène* et sa possibilité dépend manifestement de la structure actuelle de cette région : dans l'ensemble, il est possible de considérer cette structure comme variable suivant qu'il s'agit d'une société démocratique ou monarchique.

La société monarchique réelle (distincte de formes politiques adaptées ou abâtardies représentées par l'Angleterre actuelle ou l'Italie préfasciste) est caractérisée par le fait qu'une instance souveraine, d'origine ancienne et de forme absolue, est liée à l'*homogénéité* établie. L'évolution constante des éléments constitutifs de l'*homogénéité* peut nécessiter des change-

ments fondamentaux, mais le besoin de changement n'est jamais représenté au-dedans que par une minorité avertie : l'ensemble des éléments *homogènes* et le principe immédiat de l'*homogénéité* demeurent liés au maintien des formes juridiques et des cadres administratifs existants et garantis par l'autorité du roi ; réciproquement l'autorité du roi se confond avec le maintien de ces formes et de ces cadres. Ainsi la partie supérieure de la région *hétérogène* est-elle à la fois immobilisée et immobilisante et seule la partie inférieure formée par les classes misérables et opprimées est susceptible d'entrer en mouvement. Mais le fait d'entrer en mouvement représente pour cette dernière partie, passive et opprimée par définition, une altération profonde de sa nature : afin d'entrer en lutte contre l'instance souveraine et l'*homogénéité* légale qui les opprime, les classes inférieures doivent passer d'un état passif et diffus à une forme d'activité consciente ; en termes marxistes, ces classes doivent prendre conscience d'elles-mêmes en tant que prolétariat révolutionnaire. Le prolétariat ainsi envisagé ne peut d'ailleurs pas se limiter à lui-même : il n'est en fait qu'un point de concentration pour tout élément social dissocié et rejeté dans l'*hétérogénéité*. Il est même possible de dire qu'un tel centre d'attraction existe en quelque sorte avant la formation de ce qui doit être appelé « prolétariat conscient » : la description générale de la région *hétérogène* implique d'ailleurs qu'il soit posé généralement comme un élément constitutif de la structure d'ensemble qui comprend non seulement les formes impératives et les formes misérables mais les *formes subversives*. Ces formes subversives ne sont autres que les formes inférieures transformées en vue de la lutte contre les formes souveraines. La nécessité propre des formes subversives exige que ce qui est bas devienne haut, que ce qui est haut devienne bas, et c'est dans cette exigence que s'exprime la nature de la *subversion*. Dans le cas où les formes souveraines de la société sont immobilisées et liées, les divers éléments rejetés dans l'*hétérogénéité* par la décomposition sociale ne peuvent se joindre qu'aux formations résultant de l'entrée en activité des classes opprimées : ils sont nécessairement voués à la subversion. La fraction de la bourgeoisie qui a pris conscience de son incompatibilité avec les cadres sociaux établis s'unit contre l'autorité et se confond avec les masses effervescentes révoltées : et même dans le temps qui suit immédiatement la destruction de la monarchie, les mouvements sociaux continuent d'être commandés par le comportement antiautoritaire initial de la révolution.

Mais dans une société démocratique (tout au moins lorsqu'une telle société n'est pas galvanisée par la nécessité de faire la guerre) l'instance impérative *hétérogène* (nation dans les formes républicaines, roi dans les monarchies constitutionnelles) est réduite à une existence atrophiée et tout changement possible n'apparaît plus nécessairement lié à sa destruction. Dans ce cas, les formes impératives peuvent même être considérées comme un champ libre, ouvert à toutes possibilités d'effervescence et de mouvements, au même titre que les formes subversives dans la monarchie. Et lorsque la société *homogène* subit une désintégration critique, les éléments dissociés n'entrent plus nécessairement dans l'orbite de l'attraction subversive : il se forme en outre, au sommet, une attraction impérative qui ne voue plus ceux qui la subissent à l'immobilité. En principe, jusqu'à une date récente, cette attraction impérative s'exerçait

uniquement dans le sens d'une restauration. Elle se trouvait ainsi limitée à l'avance par la nature préalable de la souveraineté disparue qui impliquait le plus souvent une perte de contact prohibitive entre l'instance autoritaire et les classes inférieures (la seule restauration historique spontanée est celle du bonapartisme qui doit être mise en rapport avec les sources populaires manifestes du pouvoir bonapartiste). En France, il est vrai, certaines des formes constitutives du fascisme ont pu être élaborées dans la formation — mais surtout dans les difficultés de formation — d'une attraction impérative dirigée dans le sens d'une restauration dynastique. La possibilité du fascisme n'en a pas moins dépendu du fait qu'un retour à des formes souveraines disparues était hors de cause en Italie, où la monarchie subsistait à l'état réduit. C'est précisément l'insuffisance, s'ajoutant à la subsistance royale, qui a nécessité la formation, à laquelle elle laissait en même temps le champ libre, d'une attraction impérative entièrement renouvelée et recevant une base populaire. Dans ces conditions nouvelles (par rapport aux dissociations révolutionnaires classiques des sociétés monarchiques) les classes inférieures ont cessé de subir exclusivement l'attraction représentée par la subversion socialiste et une organisation de type militaire a commencé à les entraîner en partie dans l'orbite de la souveraineté. De même les éléments dissociés (appartenant aux classes moyennes ou dominantes) ont trouvé un nouveau débouché à leur effervescence et il n'est pas surprenant qu'à partir du moment où ils ont eu le choix entre des solutions subversives ou impératives, ils se soient dirigés en majorité dans le sens impératif.

De cette dualité possible de l'effervescence résulte une situation sans précédent. Une même société voit se former concurremment, dans une même période, deux révolutions à la fois hostiles l'une à l'autre et hostiles à l'ordre établi. En même temps le développement des deux fractions opposées à la dissociation générale de la société *homogène* comme facteur commun, ce qui explique de nombreuses connexions et même une sorte de complicité profonde. D'autre part, indépendamment de toute communauté d'origine, le succès d'une des fractions implique celui de la fraction contraire par suite d'un certain jeu d'équilibre : il peut en être la cause (en particulier, dans la mesure où le fascisme est une réponse impérative à la menace croissante d'un mouvement ouvrier) et doit en être considéré, dans la plupart des cas, comme le signe. Mais il est évident que la simple formation d'une situation de cet ordre, à moins qu'il soit possible de rétablir l'*homogénéité* ébranlée, commande à l'avance son issue : à mesure que l'effervescence croît, l'importance des *éléments dissociés* (bourgeois et petits-bourgeois) croît par rapport à celle des éléments qui n'ont jamais été intégrés (prolétariat). Ainsi, à mesure que les possibilités révolutionnaires s'affirment, disparaissent les chances de la révolution ouvrière, les chances d'une subversion libératrice de la société.

En principe, il semble donc que tout espoir soit interdit à des mouvements révolutionnaire se développant dans une démocratie, du moins lorsque le souvenir des anciennes luttes entreprises contre une autorité royale s'est atténué et ne fixe plus nécessairement les réactions *hétérogènes* dans un sens contraire aux formes impératives. Il est évident, en effet, que la situation des principales puissances démocratiques, sur le territoire desquelles se joue le sort de

la Révolution, ne justifie pas la moindre confiance: c'est seulement l'attitude à peu près indifférente du prolétariat qui a permis jusqu'ici à ces pays d'échapper à toute formation fasciste. Toutefois il serait puéril de croire fermer ainsi le monde dans un schéma: dès l'abord, la simple prise en considération des formations sociales affectives révèle les immenses ressources, l'inépuisable richesse de formes propre à toute vie affective. Non seulement les situations psychologiques des collectivités démocratiques sont, comme toute situation humaine, transitoires, mais il demeure possible d'envisager, tout au moins, comme une représentation encore imprécise, des forces d'attraction différentes de celles qui sont déjà utilisées, aussi différentes du communisme actuel ou même passé que le fascisme l'est des revendications dynastiques. C'est en vue de telles possibilités qu'il est nécessaire de développer un système de connaissances permettant de prévoir les réactions affectives sociales qui parcourent la superstructure — peut-être même, jusqu'à un certain point, d'en disposer. Le fait du fascisme, qui vient de mettre en cause l'existence même du mouvement ouvrier, suffit à montrer ce qu'il est possible d'attendre d'un recours opportun à des forces affectives renouvelées. Pas plus que dans les formes fascistes, il ne peut être question aujourd'hui, comme à l'époque du socialisme utopique, de morale ou d'idéalisme: un système de connaissances portant sur les mouvements sociaux d'attraction et de répulsion se présente de la façon la plus dépouillée comme une arme. Au moment où une vaste convulsion oppose, non pas exactement le fascisme au communisme, mais des formes impératives radicales à la profonde subversion qui continue à poursuivre l'émancipation des vies humaines.

NOTES

1. *In La Critique Sociale,* n° 10, Paris 1933, rééd. *La Critique Sociale,* Éd. de la Différence, Paris, 1983, copyright.
2. Les mots *homogène, hétérogène* et leurs dérivés sont soulignés chaque fois qu'ils sont pris dans un sens particulier à cet exposé.
3. Les formes les plus accomplies et les plus expressives de *homogénéité* sociale sont les sciences et les techniques. Les lois fondées par les sciences établissent, entre les différents éléments d'un monde élaboré et mesurable, des rapports d'identité. Quant aux techniques, qui servent de transition entre la production et les sciences, c'est en raison même de l'homogénéité des produits et des moyens qu'elles s'opposent, dans les civilisations peu développées, aux pratiques de la religion et de la magie (Cf. Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie,* dans *Année sociologique*, VII, 1902-1903, p. 15)
4. *Formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912, p. 53. Durkheim aboutit à la suite de son analyse à identifier le *sacré* au *social* mais cette identification nécessite l'introduction d'une hypothèse et, quelle que soit sa portée, n'a pas la valeur d'une définition immédiatement significative (elle représente d'ailleurs la tendance de la science posant une représentation *homogène* afin d'échapper à la présence sensible d'éléments foncièrement *hétérogènes*).
5. Cf. G. Bataille, *La notion de dépense,* dans *Critique Sociale*, n° 7, janvier 1933.
6. Il semble que les déplacements se produisent dans les mêmes conditions que les réflexes conditionnels de Pavlov.
7. Sur la pensée des primitifs, cf. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive ;* Cassirer, *Das mytische Denken ;* sur l'inconscient, cf. Freud, *La science des rêves.*

8. Sur les rapports affectifs des suiveurs avec le meneur et sur l'analogie avec l'hypnose, cf. Freud, *Psychologie collective et analyse du « moi »* trad. fr. 1924 ; republié dans *Essais de psychanalyse*, 1929.

9. Cf. W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites.* First series, *The fundamental institutions,* Edinburgh, 1889.

10. Le mot *souverain* a pour origine l'adjectif bas-latin *superaneus* qui signifie *supérieur.*

11. Freud dans *Psychologie collective et analyse du « moi »* a précisément étudié les deux fonctions militaire (armée) et religieuse (Église) en rapport avec la forme impérative (inconsciente) de la psychologie individuelle qu'il nomme *idéal du moi* ou *surmoi.* Si l'on se reporte à l'ensemble des rapprochements établis dans le présent exposé, cet ouvrage, paru en allemand dès 191., apparaît comme une introduction essentielle à la compréhension du fascisme.

12. L'État italien moderne est d'ailleurs dans une large mesure création du fascisme.

13. *Khalife* signifie, au sens étymologique du mot, *lieutenant* (tenant lieu) ; le titre entier est lieutenant de l'envoyé de Dieu.

14. Condensation de *supériorité,* évidemment en rapport avec un complexe d'infériorité latent : un tel complexe a des attaches également profondes en Italie et en Allemagne : c'est pourquoi, même si le fascisme se développe ultérieurement dans des régions ayant atteint une *souveraineté* entière et la conscience de cette souveraineté, il n'est pas concevable qu'il ait jamais pu être le produit autochtone et spécifique de tels pays.

15. Mussolini, *Enciclopedia italiana,* article *Fascismo* ; tr. fr. sous le titre : *Le Fascisme. Doctrine. Institutions,* Paris, 1933, p. 23.

16. *Op. cit.*

17. *Op. cit.*