

**Groupe interuniversitaire  
d'étude de la postmodernité**

**LES CRISES DE LA MODERNITÉ:  
I. LE FASCISME ET LE NAZISME  
(Débat)  
Séminaire du 18 février 1994**

**Cahiers de recherche**

---

---

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Daniel Dagenais. La transcription du *verbatim* des séminaires est assurée par Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à:

Groupe interuniversitaire d'étude sur la  
postmodernité  
Département de sociologie  
UQAM  
C.P. 8888, Succ. A  
Montréal, Québec  
H3C 3P8

---

---

**Groupe interuniversitaire  
d'étude de la postmodernité**

**LES CRISES DE LA MODERNITÉ:  
I. LE FASCISME ET LE NAZISME  
(Débat)  
Séminaire du 18 février 1994**

**Cahiers de recherche**

---

---

Si la transcription du débat précède le texte de Michel Freitag *Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie*, c'est que ce texte n'a pas fait l'objet d'une présentation formelle lors du séminaire. On verra toutefois que les intervenants s'y réfèrent, directement ou de façon implicite, dans leurs interventions.

## LES CRISES DE LA MODERNITÉ: I. LE FASCISME ET LE NAZISME

(MATÉRIAU POUR LA 3<sup>e</sup> PARTIE DU LIVRE I)

Séminaire du 18 février 1994

### DÉBAT

**Stephen Schecter:** Une des choses que Michel explique dans son article, c'est que si on veut distinguer le fascisme du nazisme, on peut comprendre le nazisme comme une première ébauche d'une organisation systémique de la société, comme une forme de réponse à la crise de la modernité. Il y a une fusion entre la crise institutionnelle et politique et la crise idéologique, qui a pris une forme qui n'en est pas seulement une de réaction face à la modernité, contrairement à ce que plusieurs ont soutenu (la thèse de Barrington Moore Jr. sur les différentes voies de la modernisation, dans laquelle il considère que le nazisme est une forme de modernisation tardive; d'autres ont parlé de modernisme réactionnaire: Modris Eckstein, *Les sacres du printemps*). Michel souligne comment le nazisme, en même temps, revêt plusieurs aspects d'une société organisationnelle que nous voyons plus tard s'élaborer d'une manière beaucoup plus sophistiquée. Ainsi, dans la société nazie, on voit à l'oeuvre bon nombre de caractéristiques d'une société opérationnelle-décisionnelle, et notamment le caractère absolument systémique, féroce, dynamique, orienté vers l'avenir, qui caractérisait son projet. Ce projet ne consistait pas seulement dans l'organisation de ce qui était réactionnaire, de ce qui subsistait de la décrépitude de la société traditionnelle et prenait sa revanche (même contre les élites traditionnelles qui dominaient encore le système politique allemand dans la République de Weimar). Il visait aussi à créer l'homme nouveau, le reich qui allait durer mille ans, basé sur une dynamique de racisme fondamental et de guerre, fonctionnant sur une base qui anéantissait toute nécessité de discours politique, toute nécessité de passer par le moindre vestige d'un État libéral - ce qui peut expliquer le caractère totalitaire du nazisme, par distinction avec les fascismes italien, espagnol, portugais.

J'avais commencé à préparer un cours sur l'holocauste (qui n'a jamais été donné), pour lequel je me suis penché sur l'ensemble du processus d'extermination des Juifs: on y voit très bien un certain nombre de ces phénomènes liés au systémisme. Par exemple, il est clair que ce processus a été organisé par des technocrates.

Quand ils ont envoyé les Juifs aux camps de concentration, ils leur ont vendu des billets, des allers simples! Hilberg a écrit un livre sur l'extermination des Juifs en Europe. Il a fait le tour de tous les pays d'Europe pour montrer comment cela était organisé, et on voit, pays après pays, le même type de procédure méthodique, pour séparer les Juifs du reste de la population, pour leur enlever leurs biens, pour les cantonner dans des ghettos, pour organiser leur transport, etc. D'autres écrits sur la question montrent le même type de méthodisme dans l'organisation de l'extermination par des gens qui étaient des Ph. D.: tous les gens qui avaient en charge cette organisation étaient des Herr Doctor, des experts en finance, des experts en comptabilité, des experts en organisation du système ferroviaire, des experts en fabrication des gaz, etc. C'était vraiment une société «organisationnelle». Laquelle, évidemment, faisait une fixation, d'une manière démoniaque, sur un délire total; ce qui peut être une différence entre le nazisme et la postmodernité. Dans un autre livre que j'ai lu, *Who voted for Hitler?*, d'un politicologue, Hamilton, celui-ci fait l'analyse de toutes les élections qui ont eu lieu pendant la République Weimar. De manière systématique, les couches professionnelles bourgeoises ont voté pour les nazis en proportion beaucoup plus grande que n'importe quel autre groupe. Le phénomène de masse qu'on associe avec la fièvre réactionnaire n'arrive que dans les années 30. Il est clair aussi que le projet d'extermination était marqué par une perspective qui mettait de côté toute question sur la finalité de l'action: une fois la société parfaitement contrôlée, on définit un but, et le but sert alors de mécanisme organisationnel. On a donc une société sans aucune finalité, ce qui est aussi une autre caractéristique d'une société qui opère complètement sur une base systémique. Une des choses qui était soulignée dans l'article de Michel, c'est l'abandon de la nécessité de la parole, de toute forme de discussion politique, et cela pas seulement au niveau idéologique; par exemple, jamais une loi n'a été adoptée sur le processus d'extermination. Tout était fait par «entendement», terme utilisé par Hilberg pour caractériser une sorte de culture des élites administratives dans laquelle tout le monde se comprend, et d'autre part par des règlements. Quand il y avait des choses à faire, des règlements étaient adoptés. Ce qui est une autre caractéristique d'une société technocratique où il n'y a aucune normativité transcendantale mais où tout le monde comprend malgré tout (où les actions sont coordonnées). En résultat (et Denis Duclos a signalé ce phénomène dans son article sur les *serial killers* du dernier numéro de *Société*, en montrant comment ceux-ci oblitèrent toute distinction entre les mots et les choses), la société devient l'administration des

choses, et l'administration des êtres comme celle des choses. Dans les camps de concentration, des médecins disaient - et c'est une perspective courante dans tous les documents allemands de l'époque - que la question de l'extermination des Juifs était aussi une question d'égouts, une question de génie sanitaire. Alors, du côté organisationnel comme du côté idéologique, il y a une convergence: la résolution par la force des choses d'une crise de la modernité. Il est important de souligner que les deux aspects existent, qu'il ne s'agit pas seulement d'une crise idéologique, ou d'une résolution de la crise par le recours à l'idéologie pure devant être différente de toutes les autres idéologies du passé, mais qu'il y a aussi le fait que le nazisme oblitère les mots pour les remplacer par les choses, par les actes purs, par la volonté de puissance. Et cela est manifesté par la volonté de créer le nouvel homme dont les SS les plus exaltés seraient le prototype, et par la tentative de planifier, d'une manière complètement eugénique, la production de plusieurs races. Par ailleurs, c'est une société qui, pour mettre cela sur pied, a besoin d'une capacité organisationnelle et technique énorme. La contribution des technocrates était pour cela essentielle. Autrement, ni le projet de guerre allemand, ni le projet d'extermination n'auraient pu être menés jusqu'où ils l'ont été. Même si les gens ont pu dire ensuite que le phénomène du nazisme était complètement irrationnel, il est fascinant de voir que cela n'était irrationnel que du point de vue des canons de la modernité - laquelle présume toujours qu'il y a une finalité humaine (à l'aune de la raison humaine) à tout projet de société, finalité dont on peut évaluer le pour et le contre. Les nazis ont réussi à oblitérer cette exigence d'une finalité et à imposer un but correspondant à la volonté de puissance, c'est-à-dire une organisation parfaitement rationnelle à l'intérieur d'une irrationalité totale. Dans la mesure où l'on est nous-mêmes dans une société qui a perdu la capacité institutionnelle de poser des questions sur les finalités normatives de son action, on peut lui trouver certaines affinités avec ce type de fonctionnement. Michel, en concluant son article, notait l'inadéquation du terme de «fasciste» lancé (à l'époque où il l'a écrit du moins) par des manifestants à la police ou aux autorités. Il s'interrogeait: comment peut-on si librement utiliser le mot «fasciste» dans un contexte qui, selon la symptomatologie, ne prête pas exactement à une comparaison avec les sociétés totalitaires? Et la réponse est que le recours à cette épithète dans une société d'allure pluraliste fait résonner le caractère démoniaque, fou, d'une société devenue un système. Alors, si on voit le nazisme comme la forme proto-idéologique et organisationnelle d'une postmodernité qui n'a pas pu s'élaborer sous la forme d'un glissement ou d'une mutation de la société, mais qui

est arrivée à la façon d'une rupture totale parce que le problème de l'État-nation ne s'était pas résolu avant que la crise de la modernité ne frappe l'Allemagne, cela pourrait expliquer à la fois la virulence et le caractère démoniaque de cette forme de réponse à la crise de la modernité, laquelle dans les pays de démocratie libérale a pris une autre tournure.

**Olivier Clain:** Le fascisme fait son apparition dans les pays où on assiste effectivement à une généralisation de la crise de la modernité. À l'échelle internationale, dans le système des rivalités coloniales, dans le système même d'intégration des différents pays extérieurs au système capitaliste, on a à la fin du 19<sup>e</sup> siècle une crise qui aboutit à la Première guerre mondiale, et c'est dans ce contexte-là de crise idéologique profonde de la modernité que se constitue la réaction fasciste. La réaction fasciste, au départ, est largement idéologique. D'une part, elle s'enracine dans des archaïsmes, et d'autre part tente un dépassement "moderniste" de la modernité. Ainsi à cause de la division des classes, de la division du travail induite par le processus de modernisation économique, il y a d'abord dans le fascisme le fantasme de retrouver l'unité nationale. Cette unité n'a jamais véritablement existé, ni en Italie ni en Allemagne. Ce sont des pays qui ont vu perdurer un provincialisme moyenâgeux et qui n'ont jamais réalisé leur unité nationale. Il y a donc un ancrage de l'idéologie fasciste dans ce manque d'unité de la société; mais en même temps il y a le mythe de la reconstitution possible de cette unité par le biais d'un contrôle étatique. Le système des corporations institué par Mussolini est une des premières réformes du fascisme, et un des symptômes les plus clairs de cette situation paradoxale. Il vise clairement à reconstituer l'unité de la société au-delà de la division des intérêts particuliers, des intérêts économiques, et au-delà même de la séparation entre État et société civile. Comme vont le souligner un certain nombre de sociologues qui ont étudié le fascisme, on n'est pas simplement dans une vision moyenâgeuse des corporations, mais dans une vision moderne pour laquelle la corporation est l'instrument d'une reconstruction de l'unité du corps social disloqué par la modernité. Et aussi bien le fascisme que le nazisme vont voir la modernité comme le ferment de la division et de l'extinction de l'unité de la société. Mais le fascisme ne refuse pas simplement la modernité; il va même puiser à ses idéaux. C'est ce qui fait l'originalité de l'idéologie fasciste. Le fascisme italien, par exemple, comporte des aspects très futuristes, tels que l'engouement pour la technique, l'engouement pour l'art moderniste, l'engouement pour certaines manifestations paradoxales



d'individualisme. Et par ailleurs il focalise sur l'unité du corps social et se fonde sur le fantasme d'un corps social débarrassé de toute source de division. C'est cela le projet du fascisme: maintenir l'unité du corps social, une unité qui serait idéologique, qui serait affective, qui serait fondée sur la commune adhésion à un leader charismatique, et en même temps mettre l'accent sur la production du futur, sur la production du nouveau, sur la production technique, sur la gestion et la production à caractère scientifique. Le rêve impossible du fascisme est celui d'une modernisation qui serait susceptible de maintenir le lien de type traditionnel, de type patriarcal, de type autoritaire, de type charismatique.

**Stephen Schecter:** C'est ce qui le rend totalement anti-bourgeois et anti-moderne. Et une des distinctions qu'on peut faire entre le fascisme et le communisme est peut-être que le communisme n'est pas aussi anti-moderne et anti-bourgeois que le fascisme. Hitler avait prévenu les partis bourgeois: vous ne nous comprenez pas, nous ne sommes pas comme vous, nous n'aimons pas les partis bourgeois. Si on veut expliquer la faiblesse des élites bourgeoises modernes, il faut signaler la crise de la bourgeoisie face à la montée du fascisme, pire, la crise morale, dans la mesure où ils ne pouvaient pas imaginer que les gens pouvaient être sérieux dans leur propos. Personne ne prenait Hitler ou Mussolini au sérieux. On ne pouvait pas imaginer cette fusion d'un retour à une unité extrêmement pré-moderne de la société avec une manipulation technique. Alors, comme ces élites étaient en même temps placées dans l'organisation technique de la société, elles pensaient que ces gens seraient obligés de revenir à la raison. Cela explique probablement comment les élites libérales ont pu penser qu'elles pourraient contrôler les mouvements fascistes, ce qu'elles n'ont pas pu faire. Une des choses à signaler est que le projet nazi visait le passage direct à l'organisation de la société, et donc que leur prise de l'État avait pour but de le détruire; il est vrai qu'ils l'utilisaient formellement pour s'imposer à la société, mais le projet était de le détruire, et de lui substituer la terreur, la police, la violence pure, des règlements qui pouvaient changer d'un jour à l'autre, la toute-puissance du führer. Ce dernier devient le principe organisationnel de la société, de ce point de vue.

**Olivier Clain:** Il devient le principe de légitimation de toute décision de la société.

**Diane Lamoureux:** Il devient un peu l'incarnation de l'unité de la société. C'est-à-dire qu'à partir du moment où l'objectif est d'abolir les divisions internes à la société et de recréer son unité, on a d'une part le recours à la technique comme moyen de se passer de la discursivité propre à la modernité, et d'autre part une personnification de cette unité sociale dans un leader charismatique (rôle que jouait un peu la figure royale dans les sociétés d'ancien régime). On remplace la discursivité législative par la technique, celle-ci étant comme la vérité opposée au dialogue - c'est un vieux problème philosophique.

**Stephen Schecter:** Et même, l'imposition de cette personne passe par la technique. Le rapport direct du leader à la société passe par le contrôle technique des organes de masse, la radio, la presse. Il y a ici le phénomène de masse. Il n'y a pas quelque chose qui passe par une aristocratie, par une couche sociale intermédiaire entre le roi et le peuple. Ce n'est plus une loi qui est superposée à toute une série de personnes subordonnées incarnant un peu de cette légitimité dans la personne.

**Diane Lamoureux:** C'est aussi la technique comme mouvement perpétuel et comme force indépendante, qui trouve en elle-même sa justification.

**Stephen Schecter:** Dans le film *The Architecture of Doom*, Cohen a montré que parmi leurs projets architecturaux, Hitler, Speer et cie prévoyaient de construire un complexe de stades dans le sud de l'Allemagne, dont ils envisageaient même les ruines. Quand on parle de leur volonté de contrôler l'avenir... Il fallait dessiner ce complexe d'une capacité d'un million de personne pour que ses ruines, mille ans plus tard, paraissent être celles de l'Antiquité.

**Olivier Clain:** Quand on a fait l'exposé sur la Russie avec Jacques il y a un an, je crois que Michel avait insisté sur le fait qu'à l'Est il va toujours y avoir une tentative, même aux pires heures du stalinisme, de présenter le système de pouvoir comme relevant d'un ordre constitutionnel. D'où l'effort de Staline pour faire rédiger la constitution «la plus démocratique du monde» alors même qu'il envoyait des millions de gens au goulag. On ne peut pas seulement interpréter cela comme une volonté de type cynique, machiavélique, de transgression de sa propre norme discursive. Cela m'apparaît être plutôt lié à une nécessité historique: le communisme se présentait comme un dépassement historique de la modernité

bourgeoise, et donc nécessairement comme une intégration des éléments de celle-ci. Et comme Michel essayait déjà de le souligner dans son premier point, c'est l'intégration du principe législatif, la capacité de faire des lois, qui caractérise la modernité par opposition à la société traditionnelle. Or cette capacité, dans le système fasciste et surtout dans le système nazi, n'est pas reconnue sur le plan idéologique. On a peut-être là, effectivement, une opposition entre fascisme et communisme qui prend sa racine dans la manière même de concevoir les principaux idéaux de la modernité. On a, dans la négation fasciste et dans la négation communiste de la modernité, une orientation différente. Je suis d'accord avec toi quand tu dis qu'il y a, dans le principe même du fascisme, un archaïsme plus grand.

**Daniel Dagenais:** Le deuxième point que Michel voulait amener, c'est le décalage que le développement de la modernité va créer à travers la forme nationale. Je pense qu'on peut le comprendre comme une attraction à l'égard d'un type de développement qui n'est plus moderne dans n'importe quel sens, comme il a été moderne à partir du mouvement des Communes, qui devient moderne d'une façon spécifique dans la forme de l'État-nation. Que le modèle de l'État-nation s'établisse de façon dominante crée un décalage entre les pays qui se sont modernisés sous cette forme et ceux qui ne se sont pas modernisés sous cette forme. Cela permet d'expliquer qu'une des questions sur lesquelles l'idéologie nazie va se cristalliser, c'est le dépassement de la forme nationale de l'État.

**Stephen Schecter:** Mais dans quel sens? Parce qu'en Allemagne, quand même, plus qu'en Italie, l'unité nationale s'est accomplie, même si cela ne l'a jamais été sous la forme libérale. Le drame de l'histoire de l'Allemagne, c'est de n'avoir jamais connu de révolution bourgeoise. Mais, au contraire de l'Italie, l'Allemagne est devenue le deuxième pays le plus industrialisé au monde, après la Grande-Bretagne, en une période assez courte, de 1870 à 1914. Le projet de modernisation a presque été uniquement technique - si on ne prend pas le terme de modernisation comme un équivalent de celui de modernité. Mais il n'y avait jamais eu de révolution libérale moderne bourgeoise, et la bourgeoisie, malgré le fait que la forme parlementaire existait en Allemagne, n'y a jamais eu d'influence politique sous le kaiser. La première fois qu'il y a eu en Allemagne une tentative réelle de lui donner cette influence, sous la république de Weimar, ça n'a à nouveau pas pu dépasser le niveau formel, étant donné le manque d'enracinement

de la tradition parlementaire, et cela s'est probablement aussi reflété dans la faiblesse du mouvement ouvrier allemand. Weber avait déjà prévu qu'il n'y aurait jamais de révolution ouvrière en Allemagne, parce qu'il y manquait ce qu'il appelait l'«esprit catililien» nécessaire, que les ouvriers français, par exemple, ont toujours manifesté. Chaque fois qu'il y avait quelque chose, ceux-ci montaient aux barricades. Tandis qu'une boutade raconte que lorsque les ouvriers allemands ont enfin fait la révolution, en 1918, ils ont respecté les pelouses. C'était dans les mœurs, mais la raison en est aussi que tout ce qui avait été créé par une culture libérale moderne n'était pas connu, ni de l'Allemagne, ni de l'Italie. Alors, je ne sais pas à quel point le mouvement pan-germanique... C'est, dans les termes de Arendt, comme le retour de l'impérialisme en Europe; cela surajoutait à la crise, mais à une crise qui était déjà interne. Et dans le sens où ce sont des pays qui sont arrivés très tardivement, ou qui ne sont jamais arrivés, aux formes politiques de la modernité, cela souligne encore leur hostilité envers la modernité.

**Diane Lamoureux:** La modernité a deux volets: elle a un volet politique qui est le parlementarisme, grosso modo, mais elle a aussi un volet économique qui est la révolution industrielle. Et de ce point de vue-là, l'Italie du nord ou l'Allemagne étaient aussi modernes que la France à la même époque, laquelle n'était pas particulièrement moderne sur le plan industriel.

**Stephen Schecter:** C'est précisément une distinction à faire: il ne faut pas confondre l'industrialisation avec la modernité. C'est comme la distinction qu'il fallait faire entre la modernisation et la modernité. Je pense personnellement que le capitalisme industriel est déjà le début d'une société organisée de façon technique, et que la confusion vient en partie de Marx, qui confond société bourgeoise et société capitaliste, tandis que ce sont, je pense, deux entités différentes. Nous-mêmes avons mis l'accent sur la prétention législative de la société moderne, sur le fait qu'une société moderne est avant tout une société politique, capable de produire des lois. Or c'est exactement tout ce qu'une société industrielle n'a pas. Elle comporte déjà l'idée qu'on peut régler toutes les questions par des procédures administratives. Et c'est cela qui exerce une fascination sur les fascistes, ce qu'on voit déjà dans leur organisation du travail, de la société, de la famille, une organisation par l'État, à laquelle fait pendant une haine féroce contre la forme libérale de celui-ci. Et on a un peu de ça chez Marx, quand il pense que le but de la révolution communiste est le dépérissement de

l'État. Et indépendamment de Marx, c'est un peu ce qui fait la différence entre Mosca d'un côté, et Pareto de l'autre. Pourquoi Mosca fait-il encore une critique de l'État parlementaire, mais dans la perspective d'une réaction de la part d'un conservateur qui peut encore comprendre la modernité? Pareto envisage une sorte de circularité des élites qui pose déjà le problème politique dans des termes économiques et organisationnels. Le problème de l'Allemagne c'est qu'il n'y avait pas eu de révolution politique moderne, et donc qu'il n'y avait pas eu de vraie modernité. Tout ce qu'ils en avaient, c'était au niveau culturel et technique.

**Olivier Clain:** Il est vrai que des pays comme l'Allemagne et l'Italie, non seulement n'ont réalisé leur unité politique que très tardivement dans la modernité, mais ont aussi effectivement subi un choc historique tout à fait particulier - le seul cas comparable, jusqu'à présent, ce serait peut-être le Japon, où il s'est passé un phénomène identique. Ce sont des pays qui ont été plongés, à partir de 1870, dans une révolution industrielle extrêmement accélérée, unique dans l'histoire. Les économistes disent que le rythme d'industrialisation de l'Allemagne entre 1870 et 1910 est effarant, et l'Italie du nord a connu à cette époque-là un décollage industriel du même type. On pourrait peut-être partir de là pour comprendre aussi que le fascisme se distingue d'une pure contre-révolution conservatrice du type espagnol, précisément à cause de la base économique sur laquelle il peut se développer. C'est-à-dire que le fascisme suppose quand même une économie capitaliste avancée, qu'on trouve aussi bien en Allemagne qu'en Italie, mais qu'on ne trouvera ni en Espagne ni au Portugal. L'Italie, l'Allemagne et le Japon sont des pays qui sortent à toute vitesse de la société traditionnelle, qui entrent dans une économie capitaliste, et où le projet fasciste est de contrôler et de maîtriser ce développement économique au nom d'un enracinement idéologique dans la tradition. Ce sont des sociétés qui ont été bouleversées par le développement de type capitaliste, où toutes les formes de solidarité traditionnelle, toutes les bases sociales d'unité locale, ont été pulvérisées. Sur le plan économique et technique, l'Allemagne de 1830 est loin de l'Angleterre et de la France. C'est aussi la raison pour laquelle les sociologues, les économistes, les historiens allemands de la fin du 19<sup>e</sup> siècle ont écrit tant de livres sur le destin et les origines du capitalisme, fascinés qu'ils étaient par ce qui leur tombait dessus si soudainement.

**Stephen Schecter:** Plus tard, dans les années 60, toute une littérature essaie de comprendre le phénomène appelé tantôt bonapartisme, tantôt césarisme, tantôt fascisme, en appliquant ce type d'analyse aux nouveaux régimes qui émergent dans le tiers monde; il est significatif que ceux-ci connaissent eux aussi la tentative de passer directement de types traditionnels de sociétés à la société industrielle capitaliste. Ce qui est un peu problématique pour notre analyse, c'est qu'on a déjà en France des phénomènes précurseurs de certaines caractéristiques organisationnelles et même idéologiques du fascisme, dans le coup d'État de Louis Bonaparte par exemple. Quand on lit Marx sur la guerre civile en France et le dix-huit brumaire, il est intéressant de voir qu'il y a déjà emprise sur l'État, utilisation des éléments criminels de la société pour le détruire, oblitération de toutes les apparences d'une société politique constitutionnelle, cela devant permettre par la suite la modernisation intensive de la France, qui a lieu dans les années 1850-1870. Marx avait déjà de la difficulté à identifier la nature de ces événements. Quand il écrit dans les années 50, il parle de mouvement réactionnaire, anti-moderne; mais plus tard, lorsqu'il fait l'analyse de la Commune, il commence à considérer les aspects progressistes du second Empire, et il en parle comme d'une société qui, opérant une centralisation, a préparé la voie nécessaire à la révolution. On peut donc déjà reconnaître l'existence d'un double mouvement (d'une ambiguïté) à l'intérieur même d'un des deux pays emblématiques de la révolution moderne, caractère double qui fait penser que la modernité n'était pas vraiment en position de résister face à la postmodernité, émergeant d'elle comme une logique presque inéluctable. Parce qu'après tout, c'est seulement en Angleterre qu'il y a eu une résistance réelle au fascisme.

**Diane Lamoureux:** On peut tout de même dire, et c'est un peu l'essentiel de l'analyse d'Arendt sur l'impérialisme, que la France et l'Angleterre n'ont pas eu à pratiquer la réglementation de la société à l'intérieur de leur société nationale, parce qu'elles avaient un empire colonial dans lequel elles pratiquaient à outrance le même type de technicisation et de réglementation des populations sur le modèle de l'administration des choses, que l'Allemagne et l'Italie ont par contre appliqué, à un moindre degré, à l'intérieur de leur société nationale.

**Stephen Schecter:** Je ne suis pas sûr. Parce que ce qu'elles ont pratiqué à l'extérieur est venu beaucoup plus tard.

**Diane Lamoureux:** La règle administrative sur les populations, c'est à la fin du 19<sup>e</sup>.

**Stephen Schecter:** Oui, mais la révolution anglaise avait eu lieu trois siècles plus tôt.

**Diane Lamoureux:** Mais je ne pense pas qu'on puisse dissocier complètement modernité et révolution industrielle. La révolution industrielle est une des dimensions de la modernité, même si ce n'est pas la seule, et je pense qu'il faut la faire entrer dans la caractérisation de la modernité pour comprendre justement le problème de l'éclatement de la société, lequel ne se produit pas seulement du point de vue des affrontements idéologiques, du point de vue des sources de légitimité, du point de vue de la discursivité, mais se produit également au niveau des modes concrets d'existence.

**Jacques Goguen:** Un mot sur cette tendance à ramener le fascisme à l'économie, au chambardement industriel, dont Olivier a parlé tantôt. Je trouve qu'on devrait sortir un peu de l'aspect conjoncturel, et replacer le problème des totalitarismes - aussi bien du fascisme que du communisme bolchévique - dans le cadre très général de l'histoire politique de l'humanité. Si l'on suit Marcel Gauchet, l'unité de la société se maintient jusqu'au début de la modernité. Pendant la plus grande partie de l'histoire humaine, un dieu (ou des dieux) était posé à l'extérieur des sociétés, constituant le fondement de leur unité (plus ou moins) réfléchie. Avec la modernité, à partir du 15<sup>e</sup>-16<sup>e</sup> siècle, la ligne de division, qui passait autrefois entre les hommes et le ou les dieux, vient à passer à l'intérieur même de la société. Ce qui est fondamental dans l'apparition du fascisme, c'est, comme l'a dit Olivier, la recherche d'une unité qui a été perdue, pas vraiment avec la révolution industrielle, bien que les divisions entre classes sociales soient importantes dans l'avènement du fascisme et du communisme, mais d'abord avec la modernité politique. Le point fondamental à considérer ici est la légitimation du conflit dans la société, qui en vient à définir à proprement parler le politique au sens moderne. Dans la modernité politique, avec l'essor du parlementarisme démocratique, on en arrive à la certitude que la société se trouvera nécessairement divisée. La démocratie a ce côté fâcheux qu'on est toujours certain de trouver en face de nous quelqu'un dont les opinions ou les volontés sont contraires aux nôtres. Et c'est contre cette division, insupportable à plusieurs égards (et encore pour nous

aujourd'hui), que vont surgir le fascisme et le totalitarisme bolchévique, comme des tentatives (fantasmatiques) de retrouver l'unité (fantasmatique) qui avait été le lot de l'humanité depuis le début des temps. Je pense que si on sort de ce cadre général d'explication et qu'on ne s'intéresse qu'aux explications conjoncturelles - le problème de l'unité allemande, le problème de l'unité italienne, les chambardements entraînés par l'économie et par les transformations industrielles rapides - cela nous empêche de voir ce qui est au principe même du fascisme: la tentative proprement moderne de la société de devenir sujette d'elle-même, de ne plus être assujettie à un dieu (comme cela avait été le cas jusqu'à la fin de l'ancien régime), se réalise dans sa variante "unitaire", par laquelle l'ensemble de la société se tourne contre la liberté de l'individu, ce qui produit un bloc, une unité proprement totalitaire.

Je pense que deux ou trois analyses différentes sont avancées ici. Pour Michel Freitag, on assiste, dans la crise de la modernité de la fin du 19<sup>e</sup> siècle et dans le passage vers la postmodernité, à l'apparition du fascisme comme une tentative de mettre en place un nouveau mode de régulation de la société. C'est là qu'apparaît - et Stephen a beaucoup insisté là-dessus - la régulation pragmatique par une classe de technocrates. Il est évident qu'on ne peut pas faire abstraction de la question de qui étaient les acteurs de la révolution bolchévique, de qui était aux commandes du pouvoir politique dans l'Allemagne nazie. Mais je ne pense pas que ce soit l'aspect le plus important, lequel serait plutôt à mon sens celui qu'a souligné Olivier. Toutefois j'aimerais faire remarquer que son analyse n'est pas tout à fait celle de Michel, puisqu'il ne ramène pas le problème à la fin de la modernité, il le ramène à cette quête de l'unité perdue à la fin du 19<sup>e</sup> siècle.

**Stephen Schecter:** Oui, mais pas au 15<sup>e</sup>.

**Jacques Goguen:** Le 15<sup>e</sup>-16<sup>e</sup> siècle, c'est le début de l'État national, c'est le début de la tentative par certaines sociétés humaines de s'approprier le fondement divin, de faire passer ce fondement à l'intérieur des sociétés elles-mêmes. Pour comprendre le fascisme, je pense qu'il faut remonter jusque-là, et je pense aussi qu'on peut ramener beaucoup d'autres situations historiques à ce problème. Par exemple, la Terreur de 1792-1794: en 89, la division de la société est posée au fondement de l'être-ensemble, l'unité monarchique de droit divin est révoquée au profit du système politique moderne, il y a une tentative de donner à la société des



fondements laïcs, puis trois ans plus tard se produit la réaction totalitaire de la Terreur, où l'on recherche encore cette unité perdue.

**Michel Lalonde:** Le problème, avec ton argumentation, c'est qu'elle est trop vaste, elle embrasse trop. Elle englobe sous un même concept aussi bien Burke, le nazisme, le fascisme. Elle n'arrive pas à discriminer le conservatisme originel de Burke, de Maistre, de Bonald. Burke aussi s'inquiétait de l'éclatement de la société, mais surtout sur un plan politique; il s'inquiétait de la menace que la Révolution française faisait peser sur les institutions dans lesquelles cette unité pouvait s'incarner. Et là on est en train de discuter de phénomènes qui réagissent au développement industriel, à l'émergence de l'économie capitaliste, et dont les préoccupations ne sont pas celles du conservatisme réactionnaire anti-libéral.

**Jacques Goguen:** Il y a chez Burke une critique de la tentative française de se fonder sur elle-même sans recours à l'extériorité divine. Sa critique de la Révolution française et de la Terreur est précisément une critique du rationalisme abstrait par lequel les hommes cherchaient à se passer de la référence à une «Constitution» qui aurait été donnée a priori, par un au-delà. Contre cela, à la suite de Burke, Hegel va d'ailleurs élaborer sa théorie souvent mal comprise de la «constitution d'origine divine». Hegel ne croit évidemment pas qu'un dieu soit à l'origine de la Constitution. Seulement, dans ses *Principes de la philosophie du droit*, il recourt au subterfuge de l'extériorité divine, de la dette de sens, pour fonder la Constitution comme un a priori, précisément pour empêcher que la société ne se referme sur elle-même et forme un bloc totalitaire, où la liberté serait perdue.

Je crois, ceci dit, que notre discussion révèle une divergence d'approche fondamentale: est-ce que le totalitarisme fasciste est dû à la crise de la modernité, à la transition vers la postmodernité, est-ce qu'il est dû à des phénomènes d'ordre conjoncturel (révolution industrielle, recherche d'une unité du peuple allemand, etc.), ou est-ce qu'il se comprend comme une réaction à la séparation de la société avec elle-même dans l'essor de la représentation parlementaire?

**Manfred Bischoff:** Je voudrais ajouter quelque chose dans ce sens-là. Il n'y a peut-être pas lieu de chercher un facteur causal, la crise économique ou autre chose. Je rappellerais certaines des thèses de Polanyi sur la "Grande

transformation". Polanyi insiste sur le fait qu'il y a une sorte de synchronie (et Freitag reprend un peu ce point de vue) entre une crise économique et une crise de la légitimation dans la société moderne. Pour ce qui est de la crise économique, on a tendance à faire une lecture un peu ambiguë de ce qu'a été l'économie moderne. Si on se réfère aux penseurs politiques modernes (de la théorie du droit naturel, jusqu'à Locke), on peut voir que l'expérience concrète qu'ils ont de l'économie et à partir de laquelle ils réfléchissent en partie la société libérale, c'est encore celle d'une économie qu'on pourrait caractériser de «marchande simple». (Cela marque la pensée économique ou politique jusqu'à Marx.) Marx est le premier qui voit la constitution systématique de ce que lui-même appelle le "mode de production capitaliste". On pourrait dire qu'une crise interne à la modernité s'installe lorsque le système de légitimation de l'État-nation entre progressivement en contradiction avec un développement de l'économie qui ne correspond pas à ce sur quoi toute la modernité politique a été construite. Là je me réfère, par exemple, à la doctrine de Locke, qui place quand même l'idée de liberté et celle de propriété sur un même pied. La notion de propriété de soi de l'individu, de propriété de ses propres moyens de travail chez Locke, réfère encore essentiellement à une société marchande, qui n'est pas fondamentalement capitaliste. Maintenant, pour reprendre sur ce que Stephen disait, on a eu tendance à plaquer le mode de production capitaliste sur la modernité en faisant correspondre l'économie capitaliste à la modernité. Marx va lui-même négliger l'aspect politique et privilégier le mode de production capitaliste, dans son analyse de la modernité. Il est intéressant de relever qu'avec le capitalisme on voit apparaître des idéologies concurrentes au rationalisme libéral - et là je pense par exemple au conservatisme moderne, qui est une réaction qui apparaît au moment même où l'économie capitaliste se met en place, et au socialisme de classe -, des idéologies qui n'apparaissent pas au moment de la formulation même de la doctrine libérale. Michel montre dans son article que les trois grandes composantes de l'idéologie moderne, qui vont former une sorte de complexe idéologique, l'idéologie libérale, le conservatisme moderne, et le socialisme de classe, à la fin du 19<sup>e</sup> siècle vont progressivement sécréter des contre-idéologies, ce qu'il appelle des idéologies de crise. Le rationalisme libéral va "sécréter" une sorte de naturalisme technologique, le conservatisme moderne va "engendrer" l'extrême-droite, et le socialisme de classe va engendrer le socialisme de masse. Dans cet ordre d'idées, Polanyi montre qu'à travers une dizaine de pays d'Europe et en Amérique apparaissent, à l'époque du fascisme, ce qu'il appelle des

«moves», par distinction avec des «movements»; il dit que le fascisme n'est pas un *movement*, au sens d'un mouvement populaire comme l'ont été le mouvement ouvrier ou le mouvement bourgeois. Il appelle cela des *moves* parce qu'il s'agit de groupuscules qui apparaissent de façon disséminée un peu partout en Europe et même aux États-Unis, et qui empruntent d'une manière syncrétique aux idéologies de crise. Le nazisme va effectivement présenter la synthèse de ces idéologies. Polanyi ne parle pas de capitalisme, mais il parle du système auto-régulé de marché, et on comprend tout de suite qu'il se réfère au capitalisme parce que dans le système auto-régulé de marché il faut que la main-d'oeuvre, la terre, et l'argent, deviennent des marchandises. Ce qui n'est pas encore le cas chez Locke, par exemple. Polanyi montre que, dans les années 20 et 30, la réaction fasciste qu'on voit apparaître dans tous ces pays-là sous la forme de *move*, est déjà (en partie) la réaction d'une société dans laquelle - et peut-être qu'il n'insiste pas assez là-dessus, et nous-mêmes n'insistons pas assez sur ce point - apparaît une économie qui est déjà antinomique avec les principes du libéralisme et de l'échange économique. Et je rappelle l'ouvrage d'Alfred Chandler (quelqu'un qui travaille au MIT, dans la Harvard Business School, qu'on ne peut pas particulièrement soupçonner d'idées subversives), *The Visible Hand*, qui montre pour les États-Unis que le principe de la régulation marchande est systématiquement "subverti" partout où les entreprises capitalistes anonymes apparaissent. Chandler montre comment la régulation par le marché est remplacée par une coordination administrative. Et là on voit déjà apparaître la régulation interne organisationnelle. Là je suis d'accord avec Stephen, le mode organisationnel de la régulation de la société s'applique d'abord dans la sphère de l'activité productrice, dans les entreprises. Chandler montre aussi comment systématiquement les entreprises se constituent pour lutter contre ce système de marché. La thèse de Polanyi est que la crise économique qui apparaît dans les années 20-30 ne procède pas de lois internes à l'économie, mais d'une non-correspondance entre le fonctionnement même de cette économie et l'idéologie libérale, qui ne peut ni la légitimer ni l'encadrer. (Il n'y a pas d'économisme là-dedans.) La crise, elle est là. Et elle va se développer en Allemagne plus qu'ailleurs parce que l'Allemagne, Polanyi le montre, est la nation où le syncrétisme de ces trois contre-idéologies va fusionner avec une situation absolument exceptionnelle, celle de la crise de 29-30, qui va frapper en Allemagne beaucoup plus qu'ailleurs. Autre chose, il ne faut pas oublier que ni le fascisme ni le nazisme n'ont été battus par les sociétés démocratiques, si l'on

entend par là que les nations en proie au fascisme ont su développer à l'intérieur d'elles-mêmes une contre-réponse au fascisme; elles ont été battues de l'extérieur, par la violence, par la guerre. On les a tout simplement annihilées. Avec la défaite du fascisme dans la guerre, les nations européennes ont pu, même si elles-mêmes traversaient déjà cette crise-là, se ressaisir dans un moment qui en était un de véritable catharsis; elles ont pu se ressaisir devant le spectre du fascisme, et choisir une voie qu'on a appelée le réformisme social, pour reconstituer des économies qui pendant trente ou quarante ans, jusqu'aux années 70-75, ont su assurer la paix sociale (par un fonctionnement économique, je le souligne), alors que les contre-discours dont parle Freitag ne disparaissaient pas mais se développaient davantage. On peut dire que le fascisme est quelque chose de toujours larvé dans nos sociétés. On peut le constater encore aujourd'hui, alors qu'on est maintenant devant une crise engendrée, non pas par l'économie de marché telle que les théoriciens libéraux la voyaient, mais par un mode de production. On voit maintenant que c'est vraiment ce qu'on peut appeler une crise de la société de travail. On constate depuis une dizaine d'années que la crise économique à laquelle on fait face n'est pas simplement une crise de surproduction, ni une crise de sous-consommation, mais une crise de ce régime économique. À l'échelle internationale, on a à nouveau une crise de légitimité, comme dans les années 20-30, à laquelle se surajoute une crise économique qu'on avait aussi alors, qui avait momentanément disparu mais qui est en train de réapparaître en Occident - c'est une crise économique absolument sans précédent depuis la crise de 29-30. Ce que je voulais rappeler c'est donc, d'un côté, qu'il faudrait éviter de minimiser la question de l'économie en amalgamant l'économie marchande avec l'économie capitaliste, parce que la logique capitaliste est déjà une logique organisationnelle, et non une logique marchande comme on a souvent essayé de la présenter; et c'est, d'autre part, au niveau des modalités discursives de légitimation, que la crise est aujourd'hui en train de réapparaître progressivement.

**Olivier Clain:** C'est vrai que je parle de la perte de l'unité de la société, et que j'en faisais tout à l'heure un des éléments centraux pour comprendre le fascisme. Mais comme Jacques l'a fait remarquer, il ne s'agit plus dans la problématique fasciste de recréer l'unité de la société en renvoyant cette unité à l'image d'un garant transcendant extérieur au monde humain et naturel qui serait le divin. Du même coup, et c'est clair dans la nature même du mouvement fasciste et dans sa

stratégie politique, on n'est plus seulement devant un mouvement conservateur qui veut simplement revenir en arrière et maintenir le type d'unité sociale traditionnelle. Dans le fascisme il y a le souvenir de cette unité perdue et le fantasme de la reconduire au-delà des divisions introduites par la modernité en se servant de la modernité elle-même et de sa création la plus percutante, l'État, pour la voir se réaliser dans le «peuple». Ce n'est pas la recherche de l'unité de la société qui est fantasmagorique depuis l'aube de l'humanité. On s'entendra bien sûr pour dire que le principe d'unité d'une société est toujours construit symboliquement et représenté dans l'imaginaire. Seulement, depuis l'aube de l'humanité jusqu'à la modernité, l'unité de la société a été le résultat d'une projection imaginaire de type religieux, et cette projection imaginaire «consiste», elle colle au réel de l'unité de la culture et de la division du travail social. Alors qu'après la modernité (modernité qui implique une division du travail très poussée, modernité qui implique une dimension économique et qui surtout l'autonomise), on peut parler d'un «fantasme d'unité» du fascisme car il abandonne l'imaginaire religieux et veut recréer une unité de type archaïque, recréer les manifestations traditionnelles de l'unité (partage d'un même sentiment collectif, partage des mêmes normes et des mêmes valeurs jusque dans le détail de la vie, des moeurs et des coutumes), recréer autour d'un imaginaire charismatique le carcan de l'unité de la société par l'État et la Propagande, en niant la réalité de la division qui est donnée dans l'économie capitaliste moderne et en cherchant à la dépasser dans la structure organisationnelle même. On a alors une division réelle, et un fantasme de l'unité. Et on peut dire que le communisme est pris dans le même problème: on y trouve le «souvenir» d'une société parfaitement égalitaire sur le plan de l'accès aux ressources, de l'accès aux satisfactions, le projet d'une égalité positive - laquelle a existé à l'aube de l'humanité -, et le fantasme est de vouloir recréer cette égalité, comme égalité concrète, réelle, factuelle, et non pas comme une pure égalité formelle, juridique, alors qu'on est dans un système qui ne donne pas les conditions économiques de sa réalisation. Maintenant, il ne faut pas non plus oublier que sur le plan idéologique le discours fasciste a été un discours profondément anti-capitaliste. Un exemple: quand les armées allemandes arrivent de Belgique sur la France, derrière la première ligne arrive une division de la Wehrmacht qui distribue des tracts. Sur les tracts il est marqué: «Allions-nous tous contre le capitalisme anglo-saxon», «Guerre à l'impérialisme». Et ce n'est pas un hasard: il s'agissait d'un des plus importants bassins houillers d'Europe, on était dans les corons du Nord de la France, là où les mineurs se battaient depuis un

siècle contre le capitalisme. Et quand les fascistes arrivent, ils disent: on est avec vous, contre les patrons. Par ailleurs, la volonté de constituer un bouc-émissaire avec la judaïté se traduisait dans la propagande par un amalgame constant entre le fait d'être Juif et le fait d'être de toute façon lié à des intérêts à caractère international, à caractère impérialiste, capitaliste. Il y avait dans l'idéologie fasciste une critique farouche du capitalisme. C'est ainsi qu'on peut dire que le fascisme a été une idéologie révolutionnaire. Il ne s'attaquait pas uniquement à la modernité politique; il s'attaquait à l'exploitation, au principe de l'exploitation capitaliste.

**Stephen Schecter:** Oui, mais je suis d'accord avec ce que Manfred a dit de l'amalgame qui avait lieu, et pour dire que cet anti-capitaliste était au fond anti-bourgeois. Si on suit ce qu'il a dit sur le complexe d'idéologies modernes qui étaient la cible de l'attaque idéologique virulente fasciste, ils étaient à la fois anti-modernes, anti-bourgeois, anti-socialistes. Et dans ce sens-là, le socialisme était pour eux une extension de la modernité, la pire idéologie parce qu'elle était la dernière héritière de la société bourgeoise. C'est simplement une clarification, parce que pour le reste je suis d'accord, par exemple sur la distinction que tu fais entre les divers types d'unité, qui est un peu celle que fait Durkheim avec la solidarité mécanique et la solidarité organique. Et le drame de la modernité sera qu'elle aura produit elle-même la division sociale, bien que pour les gens qui pensaient et vivaient la modernité, cela ne posait pas de problème. Ils visaient la société traditionnelle parce qu'elle représentait une autre forme d'unité dont ils ne voulaient plus. Mais le problème, c'est la crise de la modernité, parce que c'est le moment où la modernité elle-même a perdu son unité, où la modernité a posé le problème du bohème, de l'anomie, de la dislocation sociale. Et là-dessus les fascistes ont effectivement pu se mobiliser, mais pour instaurer une unité qui d'une part était de type archaïque, au niveau du discours, et qui d'autre part soutenait toutes les capacités techniques élaborées dans la société. Je ferais un petit ajustement. Je dirais, en répondant à Diane, que de la même manière que le mode de production capitaliste n'est pas le mode de production marchand, l'impérialisme qui se manifeste au 19<sup>e</sup> siècle pourrait peut-être déjà être vu comme une autre manifestation du dépassement du cadre moderne de la société. Cela se manifeste au niveau extra-européen, et c'est ce qui fait la différence entre l'impérialisme du 19<sup>e</sup> siècle et la traite des esclaves des 15<sup>e</sup>, 16<sup>e</sup> siècles, comme l'a souligné Hannah Arendt. L'impérialisme signale effectivement la crise de la

société moderne. Et pour ce qui est de l'après-guerre, Manfred, je dirais qu'il y a eu comme une reprise de *business as usual*, avec une différence, c'est que le contexte n'est plus celui de la modernité en crise, et donc il n'y a plus besoin de légitimation. Tu disais qu'il y avait encore un fascisme larvé. Mais dans un autre sens, on pourrait dire que la réussite des sociétés qui ont vaincu la forme fasciste de réponse à la crise de la modernité est d'avoir incorporé toutes les techniques de gestion et d'organisation de la société, mais en les liant à la modernité, de telle sorte qu'on a maintenant dompté les gens pour les accoutumer, d'une manière plus lente et dans un processus beaucoup plus continu, à la crise de la modernité elle-même. Nous sommes maintenant dans la gestion de la crise permanente, que nous ne vivons donc plus comme une crise, et de telle sorte que la société aujourd'hui ne se pose plus les problèmes sous la forme de contradictions - point que nous avons développé ailleurs. Donc, plus d'idéologie, plus de débat idéologique: la société a réussi quelque part à effectuer ce glissement de l'organisation des choses à l'organisation des êtres comme des choses. Et nous sommes tranquillement acculturés, accoutumés à vivre avec le désarroi (point que Jacques a soulevé mais placé beaucoup plus tard). Le désarroi parce que les individus doivent apprendre avec la fabrication ipso facto d'une unité de la société. Et c'est le pire de ce avec quoi nous vivons. Mais en ne prenant pas cela à la façon fasciste, sans critique virulente, nous sommes «acculturés» à voir les bonnes choses du processus. Je pense que c'est pourquoi il est douteux que les forces fascistes soient à nouveau à l'oeuvre dans la société, comme un contre-discours émergeant dans une société en crise idéologique. Cette société n'est pas dans une crise idéologique, du moins pas manifestement, pas ouvertement, pas politiquement. Parce que l'organisation technique de la société a réussi à triompher en partie, réussit à gérer encore les choses, à trouver des mécanismes tels que sa reproduction puisse continuer sur cette base. Tout ce qui est de l'ordre oppositionnel, par exemple l'idéologie des droits, la transformation des droits, est réintégré dans la «machine», de telle sorte que les gens qui auraient pu nourrir les mouvements de masse soutenant le fascisme n'existent pas de la même manière (au niveau électoral, etc.), et que la société contemporaine n'est plus une société de contradiction, ce n'est plus une société qui supporte la critique idéologique, ni dans laquelle se pose un problème de légitimation, parce que la légitimation est maintenant *built-in*, c'est *user-friendly*, et cela fait une différence. On a maintenant réussi à adapter les gens au fonctionnement de la société, à la fois par extension de la modernité, mais aussi

par extension de sa crise. C'est comme si la crise était maintenant incorporée dans la société, fractionnée, gérée, amplifiée, etc.

**Dario de Facendis:** Je voudrais ajouter quelque chose par rapport à ce qu'a dit Olivier sur le fantasme de l'unité archaïque, qui ne trouve pas de correspondance au niveau de la réalité économique, et qui crée donc une situation contradictoire donnant naissance au fascisme. Je pense que la contradiction économique en cache une autre beaucoup plus fondamentale. C'est-à-dire que dans l'unité archaïque, il y a un élément qui manque à l'unité fantasmée fasciste, c'est l'altérité. Il n'y a pas de place dans le fascisme pour une altérité, même simplement divine. Et le culte de la personnalité, ce qu'on a fait avec Hitler, c'est la tentative de remplir un vide immense qui est celui de l'altérité. L'économie n'est qu'un aspect de ce phénomène du fascisme, qui est un phénomène ontologique et qui nous concerne encore aujourd'hui. Le fascisme se comprend donc d'une façon ontologique par cette impossibilité de placer à un niveau quelconque une figure d'altérité qui puisse être un «garant transcendant», mais qui puisse être aussi un renvoi spéculaire à l'être humain, et dans lequel l'être humain se reconnaisse comme étant autre chose que sa simple pratique, bêtement violente dans ses relations sociales. Il y a tout cela qui est présent. Je reviens à ce que disait Stephen sur la situation aujourd'hui. Aujourd'hui, on a réglé le problème de l'altérité «à l'amiable», dans le sens qu'on élimine toute possibilité que cette altérité puisse se manifester. Je ne vais pas m'étendre sur la société de consommation, des mass-médias, de la publicité, etc., qui sont des mécanismes de destruction systématique de l'altérité. Mais dans les sociétés fascistes il y avait des altérités, dans la réalité sociale même. Par exemple, on ne peut pas oublier que dans l'Italie fasciste, 60 ou 70% de la population était d'origine paysanne, et que c'était une réalité contradictoire avec la réalité capitaliste. Or, aujourd'hui, cette réalité n'existe plus. Le modèle de l'homme paysan n'existe plus, même là où se maintiennent des producteurs agricoles. Même chose pour la classe ouvrière: s'il existe encore des ouvriers, on a quand même perdu tout ce qui était du ressort de l'idéologie et de l'identité ouvrières. Si vous parlez avec des ouvriers européens qui ont fait la résistance au fascisme, qui ont fait de grandes luttes réformistes après la guerre, leur grand désarroi n'est pas que les conditions de travail empirent, ou qu'ils perdent leur travail, ce n'est pas toute cette conjoncture qu'on pourrait appeler bêtement économique, mais c'est de ne plus trouver nulle part cette identité qui a été la leur. À ce niveau-là, au niveau social, on pourrait dire que nous avons fait



un pas de plus par rapport au fascisme. La dernière chose que je voudrais amener, c'est qu'il ne faut pas non plus ignorer que le fascisme, en plus d'être un problème économique, un problème social, une crise de la modernité, a été ressenti de façon très forte - et, je crois, de façon très juste - comme un problème humain et psychologique; il ne faut pas oublier que derrière la pratique fasciste, pratique dans laquelle ce qu'on pourrait appeler le «mal radical» se dévoilait de façon massive dans l'histoire, des millions de personnes ont été prêtes à assumer ce mal radical et à le rendre opératoire dans leur pratique quotidienne. Kafka - on le voit dans son oeuvre romanesque, ses conversations, ou ses journaux - est quelqu'un qui a saisi le moment d'émergence du fascisme dans toute sa radicalité, dans toute sa problématique, pas seulement sociale ou ontologique, mais aussi théologique. Ce n'est pas un hasard: une de ses dernières blondes, Milena, avec laquelle il a eu une correspondance déchirante, est morte dans un camp de concentration nazi. Il y a donc tout un aspect que nous n'arriverons jamais à réduire par une analyse du fascisme en termes sociaux ou économiques, c'est l'apparition d'une forme de mal d'une radicalité absolue, et qui a trouvé, dans un terrain préparé par la modernité et par la société moderne et capitaliste, des gens psychologiquement aptes à en assumer la responsabilité et à le mettre en pratique.

**François Boudreau:** J'aimerais revenir sur certaines idées qui ont été lancées un peu plus tôt. Il y avait du matériel intéressant sur ce qui donne prise au développement du fascisme. Stephen disait que Marx avait fait la confusion entre capitalisme et société bourgeoise. Marx n'est pas le premier à avoir mêlé ces dimensions-là de la réalité de la société depuis le 16<sup>e</sup> siècle. Par exemple, Locke, dans le second traité, l'avait fait d'une manière tout à fait originale, en identifiant le citoyen et le propriétaire, en ne reconnaissant comme citoyen que le propriétaire. Il y avait là production d'une confusion profonde quant à la nature précise de la modernité. Dans *Essai sur l'entendement humain*, quand il dit que les paysans, les manoeuvres, etc., ne sont pas capables d'usage de la raison, il élimine complètement cette catégorie de gens des postulats fondamentaux de ceux qui ont posé les fondements théoriques de la rationalité moderne. Un peu avant lui, Hobbes avait été très clair sur la production du politique comme le lieu de la création de la dette de sens (ce dont Jacques parlait plus tôt). Pour Hobbes, même s'il défendait la thèse d'un droit divin, l'important était la reconnaissance de cette dette envers un représentant, un souverain. Rousseau avait essentiellement la même position, malgré des divergences. Quand on parle du développement des

relations entre l'économique et le politique - on a fait référence à la thèse de Polanyi - il s'agit justement du développement de la confusion entre ces deux instances d'existence de la société après le 16<sup>e</sup> siècle. L'industrialisation massive de l'Allemagne à partir de 1870 (c'est la thèse de Polanyi, c'est celle de Sahlins, et celle de quelques autres anthropologues) crée les éléments d'une crise profonde de la société parce qu'on retire au politique la fonction de création du sens pour la faire porter par l'économie, c'est-à-dire qu'on laisse cette fonction à l'instance de la société qui, historiquement ou anthropologiquement, était secondaire par rapport au politique. Donc, dans le contexte d'une industrialisation massive ayant pris en charge le sens, une crise économique entraîne aussi une crise de la production du sens. Heidegger a touché un peu la question. Il me semble qu'un des éléments du nazisme n'est pas le retour en arrière mais la fuite en avant, la création de sens par la technique; déjà le nazisme apparaît comme une forme préfigurative de la société décisionnelle-opérationnelle, déjà apparaît l'esprit du «si c'est possible, faisons-le, et faisons-le non pas par un large débat mais par la production technique et scientifique».

**Olivier Clain:** Une remarque sur le fascisme comme mouvement. Le fascisme n'est peut-être pas un pur mouvement social comme le mouvement ouvrier ou le mouvement bourgeois d'émancipation; mais il est une idéologie qui, entre les années 20 et 30, un peu partout\*, dans la conjoncture très particulière de la fin de la première guerre mondiale, se répand à toute vitesse dans des pays où les traditions conservatrices sont présentes mais en crise. Or il y a dans cette période-là une extraordinaire ambiguïté idéologique. Il ne faut pas oublier que Mussolini est un militant socialiste, et qu'en l'espace de six mois seulement - cela se passe au milieu de la première guerre mondiale, en 1916 - il abandonne le mouvement socialiste italien et devient le leader intellectuel du mouvement fasciste. Le mouvement fasciste, dont Mussolini est le véritable instigateur sur le plan intellectuel, va recruter d'emblée d'anciens militants socialistes. Le même phénomène va se passer en Allemagne, où il a existé pendant plusieurs années une organisation nationale-bolchévique, qui regroupait des chemises brunes et des chemises rouges, et qui jouera d'ailleurs un rôle intellectuel non négligeable. Il s'agissait d'un milieu intellectuel assez sophistiqué, où on trouvait des gens se

---

\* Parce que ce n'est pas seulement en Allemagne ou en Italie qu'il y a eu un mouvement fasciste: il y en a eu un en Hollande, en Belgique, en Angleterre, en France, dans le sud de l'Europe, de l'Espagne à la Grèce, et en Roumanie, en Hongrie.

réclamant à la fois du communisme et du nationalisme. C'est un mouvement qui a duré de 1919 à 1924, qui a eu des émules, et c'est un mouvement avec lequel Hitler n'a pas hésité à se mouiller - avant de procéder plus tard à une véritable épuration. De 1916 à 1933, le mouvement fasciste est donc non seulement issu du revirement d'un leader socialiste, mais il réussit à drainer des intellectuels, des groupes, des revues - il y aura même des journaux national-bolchéviques - qui flirtent avec cette double extrémité de l'échiquier politique. Et Hitler s'est appuyé tant qu'il a pu sur le prolétariat: l'élimination des S.A. en 1934 représentant le moment où Hitler décide de se débarrasser de la base populaire du mouvement fasciste. La base populaire du mouvement fasciste a aussi été très forte en Allemagne. Il y a des thèmes idéologiques communs trop nets, une confluence de points de vue trop nette entre les différents mouvements fascistes européens et est-européens, pour ne considérer leur convergence, l'unité du phénomène, que sous l'angle de traits organisationnels communs. Mais il y a aussi à interroger cette confluence organisationnelle entre une critique radicale d'extrême-gauche et une critique radicale d'extrême-droite, confluence qui va durer pendant quinze ou seize ans, au moins en Europe. Je pense donc qu'il faut d'abord essayer d'analyser le fascisme comme un phénomène idéologique, et dans un deuxième temps l'analyser du point de vue de sa capacité à gérer et à organiser, à créer déjà des conditions d'organisation qui sont de type postmoderne, surtout dans le nazisme.

**Jean-Luc Cossette:** Je ne connais pas bien l'histoire de la période, mais du point de vue théorique, je ne suis pas sûr que le fait qu'on retrouve des mots d'ordre semblables, une certaine confluence au niveau des thèmes, un certain syncrétisme typique qui produise un certain effet de discours, contredise ou invalide l'idée selon laquelle ce n'est pas l'idéologie qui est majeure. Il peut y avoir une parole qui ait une fonction organisationnelle, une autre qui ait une fonction de motivation, et une autre qui ait une fonction technique. Je pense qu'une sorte de fantasme de l'unité joue, mais je ne suis pas sûr qu'on puisse l'assimiler à quelque chose d'archaïque. Une parole peut être produite en ayant seulement une fonction technique et pas du tout une fonction de représentation ou de reconnaissance de soi d'une société. Il est sûr que le führer ce n'est pas le roi, qu'il ne représente pas un ordre dans lequel la société puisse s'objectiver, comme le roi ou un chef traditionnel pouvait le faire. Moi il me semble donc que la notion de *move* a une certaine importance.

**Daniel Dagenais:** Il y a un côté «opportuniste» aux idéologies qui ont servi à cristalliser ces mouvements-là, aspect qu'on ne retrouve pas dans les idéologies modernes, celle du mouvement ouvrier par exemple. Une des choses que montre Arendt - et c'est peut-être là que sa discussion sur le totalitarisme est la plus forte -, c'est la façon dont l'antisémitisme va surgir comme l'idéologie qui va cristalliser les mouvements d'opposition à l'État par des peuples nationaux ou des groupes sociaux pour des raisons totalement irrationnelles. À la fin du 19<sup>e</sup> siècle, l'antisémitisme surgit en France, par exemple à l'occasion de l'affaire Dreyfus, en Autriche-Hongrie, dans le cadre d'une lutte entre nationalités, simplement parce que les Juifs sont identifiés à l'État pour en avoir été des financiers. Le mouvement pan-germaniste en Autriche-Hongrie, qui a joué un rôle important pour le pan-germanisme en Allemagne, n'était pas à l'origine antisémitique. Il l'est devenu parce que c'était une idéologie qui prenait, pourrait-on presque dire. Il y a donc un certain opportunisme des idéologies qui ont servi à cristalliser des mouvements, opportunisme qui les distingue des idéologies enracinées dans des intérêts, comme celle du mouvement ouvrier.

**Jacques Goguen:** Tout à fait. À la limite, l'essor du totalitarisme se produit en deçà de la conscience et du monde des représentations idéologiques. La question du fantasme conscient de l'unité, ou celle des idéologies qui ont cristallisé le mouvement totalitaire, n'est pas le point le plus important. Je pense qu'il faut dépasser Weber et son idée qu'on ne peut pas aller au-delà des représentations conscientes des acteurs. Il y a ici quelque chose de l'ordre d'un travail de la société sur elle-même qui se passe en deçà de la conscience des individus, quelque chose de très profond. Quand on pense qu'il y a des sociétés qui sont parvenues à se maintenir dans une stabilité millénaire parce qu'elles recouraient à une unité de type religieux, on voit qu'il y a quelque chose de très profond dans cette tendance des sociétés à toujours retrouver leur unité fondamentale. Et la raison pour laquelle je ne suis pas d'accord avec Manfred quand il dit qu'il serait possible que le fascisme resurgisse (évidemment dans la perspective où l'on explique le fascisme comme résultant du passage vers une postmodernité, cela est cohérent, puisque selon l'hypothèse de Manfred nous serions dans ce passage en ce moment), c'est que je pense qu'une unité profonde de la société s'est créée depuis, comme le disent Dario et Stephen, de façon *user friendly*. On a assisté, depuis le New-Deal peut-être, depuis les années 30, à une intégration des facteurs de division de la société. Il y a une profondeur de l'intégration sociétale qui exclut

l'éclatement de la société auquel le fascisme prétendait apporter une réponse, et ceci à travers l'installation du régime fiscal, le développement du syndicalisme, l'émergence du Welfare State, qui sont une réponse à cette menace d'éclatement de la société. On est fondamentalement intégrés dans une même société, et dans notre conscience individuelle nous sommes très attachés à l'unité de la société. Et pour cette raison, on ne gère plus aujourd'hui les divisions dans la société par l'extermination de l'ennemi par les armes, mais par la recherche du consensus mou. Je ne vois pas dans ces conditions comment le fascisme pourrait resurgir.

**Manfred Bischoff:** Je me suis peut-être mal fait comprendre. Je ne prétends pas que le fascisme existerait encore à l'état larvé. Ce que je dis, c'est que la situation rencontrée dans les années 20-30, qui en était une de crise de la modernité, de ses repères idéologiques, et qui se conjugait à une crise économique majeure, se prête à maints égards à une comparaison avec la situation actuelle, avec son vide, son désarroi idéologique, une crise économique dont on mesure encore mal la portée (Stephen a dit qu'il ne voyait pas de contradictions dans le système actuel, mais je reviendrai là-dessus tantôt). On parle de système décisionnel-opérationnel: c'est bien sûr une notion très générale qu'on a développée dans le groupe, mais il faut quand même voir qu'elle a eu une forme historique un peu plus concrète. Ce système décisionnel-opérationnel qui se met en place dans l'après-guerre jusqu'aux années 70-80 a la forme du réformisme social ou de ce qu'on appelle l'État-providence. Quand Stephen dit «user friendly», d'accord, mais cela dans le contexte d'un réformisme social, dans un système décisionnel qui a quand même un masque. Et c'est ce mode opérationnel-décisionnel en contexte de «social-démocratie» qui est en train de s'écrouler. Et on ne peut pas ramener l'État-providence et la social-démocratisation de la société uniquement à un système plat décisionnel-opérationnel qui occuperait l'Europe, le Japon et les États-Unis. Il y a quand même une crise de l'idéologie de l'État-providence. Il y a quand même là un principe qui peut entrer en contradiction. Et celle-ci apparaît quand le «user-friendly» devient «user-unfriendly»; c'est la contradiction de base. C'est le problème qu'Habermas soulève quand il dit: c'est le système qui entame le monde vécu. Il reste quand même le monde vécu (où on a encore une dernière attache), lieu où on sent l'agression du système. Habermas pensait encore, dans *Crise de légitimation*, que le système lui-même entrerait dans une crise de légitimité. Mais dans ses derniers écrits, il constate lui-même ce qu'il appelle la colonisation du monde vécu, sous la forme de la «conscience complètement éclatée», situation où

le monde vécu n'arrive plus à se maintenir. Là, oui, on pourrait parler d'un effacement de la contradiction. Et c'est dans ce sens-là que je dis qu'il existe actuellement les conditions d'une crise. Peut-être qu'on ne peut pas penser la contradiction et la crise sur le mode de la crise de la modernité, mais il me semble qu'on parle beaucoup de la postmodernité comme d'un système qui se met en place et qu'on occulte peut-être le moment où ce système, tout en se mettant en place, génère sa propre contradiction, une contradiction nouvelle. Sinon, on serait au terme de l'histoire, avec la résorption totale de la contradiction sous la forme d'une colonisation complète du monde vécu et des consciences.

**Stephen Schecter:** Je suis d'accord. Je ne veux pas entrer dans une discussion sur la nature des contradictions contemporaines, mais simplement souligner que, même s'il y a un lieu où le système n'a pas quand même complètement liberté d'agir, car les gens ne sont pas devenus les choses que le système aimerait qu'ils deviennent, cette contradiction n'aura pas la même apparence qu'à l'époque où les fascismes ont fait leur apparition. Dans ce sens-là, pour revenir à des questions qu'on a soulevées plus tôt par rapport au fascisme, je pense qu'il faut se placer à plusieurs niveaux. On peut dire sans doute que sans la crise de 29-30 en Allemagne, les nazis n'auraient pas pris le pouvoir, mais ce n'est pas la crise économique qui a donné sa base au mouvement nazi. Ça a plutôt été la guerre, la perte de la guerre par l'Allemagne en 1918, la démobilisation; le parti nazi, pendant les années 20, a dû la plus grande partie de sa capacité organisationnelle aux officiers qui avaient été démobilisés suite à la guerre et suite à la révolution social-démocrate en Allemagne. Sans eux il n'y aurait pas eu de cadres. Et c'était effectivement, dans ce sens-là, un mouvement aussi fort que les mouvements socialistes; ils avaient leurs pique-niques, ils avaient leurs dimanches culturels, ils avaient leurs journaux. C'est ce que montrent les monographies sur l'organisation nazie au niveau des petits villages. Avec comme seules forces Hitler et le discours idéologique, sans cette organisation, ils n'auraient pas gagné. Ceci dit, je suis d'accord aussi pour dire avec Daniel qu'on ne peut pas non plus s'arrêter à ce niveau d'analyse. Il est très important de souligner que le fascisme a débuté en France, dans la mesure où l'antisémitisme y fonctionnait comme idéologie. Mais c'est en Autriche que cela a vraiment commencé, avec [?], maire de Vienne pendant longtemps, qui a fait un amalgame entre les chrétiens et les socialistes et créé le parti chrétien-socialiste, avant d'endosser la combinaison du national-socialisme. Le fait que cette combinaison idéologique ait eu une telle force de

mobilisation est en partie dû à toutes les contradictions de la modernité dont l'Empire austro-hongrois était emblématique. Il s'agissait d'un État qui essayait dans un certain sens d'être «libéral», qui tentait de faire cohabiter l'ensemble des nationalités, qui était appuyé par les Juifs malgré un contexte où l'État était aussi antisémite - précisément parce que ceux-ci n'avaient aucune autre place -, cela dans le cadre d'une industrialisation relativement rapide (surtout du côté germanique de l'Empire), et qui a connu par la suite un modernisme culturel à l'avant-garde de l'Europe (Vienne au tournant du siècle était comme Berlin sous Weimar, avec Klint, Wedekind, Hoffmenstal, Stefan Zweig, etc.). Dans le livre de Jacques Le Rider, *Crise des identités et modernité viennoise*, on voit que tous les débats contemporains ont déjà eu lieu au début du siècle: crise d'identité, question des Juifs, question des sexes, les hommes, les femmes, l'art, une solution culturelle à un problème politique qui ne peut pas être résolu politiquement, etc. Il y avait déjà une internationalisation de ces circuits idéologiques, politiques et culturels à l'intérieur de l'Europe. Ce qui est arrivé à Vienne n'était pas un phénomène isolé en Europe. L'affaire Dreyfus faisait écho à ce qui se passait à Vienne, d'où son importance. On peut dire que ce qu'on voyait à Vienne était la faillite, la capitulation totale de la bourgeoisie, qui allait se manifester de façon ultime en 1914. Il ne faut pas oublier non plus que 1914 était aussi la débâcle de la II<sup>e</sup> internationale. Et dans ce sens-là, c'est une «trahison» que signale le vote des bourgeoisies nationales en faveur de la guerre. Par ailleurs, c'est aussi une guerre qui a fait des ravages terribles dans la conscience humaine. Dario a parlé de cette dimension. Il est clair que cela a contribué, au niveau des motifs existentiels et personnels, à la mobilisation des gens par le mouvement nazi en Allemagne. C'est aussi une guerre qui a déchiré des millions de personnes, non seulement les ouvriers mais la plupart des citoyens européens, entraînant la perte totale de la croyance dans la capacité fonctionnelle de l'État libéral. Mais cela était, selon moi, déjà préfiguré par la faillite ou l'abdication de la bourgeoisie française devant Louis Bonaparte, et dans toutes les aventures impérialistes de la Grande-Bretagne dans la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas un hasard si Gobineau a écrit ses traités du racisme exactement à la même époque. On peut donc remonter plus haut pour démontrer qu'il ne s'agissait pas seulement d'une crise idéologique, mais aussi d'une crise de la fin de la modernité: la bourgeoisie qui en avait été la classe inauguratrice avait déjà annoncé sa faillite morale et politique cinquante ans avant de le signaler vraiment en 1914. Mais il faut attendre 1914 pour voir que le même phénomène allait se produire pour les héritiers du socialisme. Si on pense

au fascisme italien, c'est encore une reprise de cette abdication. Parce que l'Italie avait déjà connu une tentative de réformisme moderniste avec Giolitti. Le mouvement de révolte à Turin autour de Gramsci, après la guerre, aurait presque pu être la première victoire d'un mouvement syndical, mais cela a été trahi, d'abord par les dirigeants socialistes eux-mêmes, et ensuite par la bourgeoisie qui s'est tout de suite débarrassée de Giolitti: ils n'avaient rien compris de cette tentative de réformisme social. Les élites bourgeoises italiennes n'ont pas été assez clairvoyantes pour suivre cette voie, et cela dénote que l'Italie moderne était déjà en crise. Il y a donc un élément commun aux fascismes, qui ne se situe pas seulement du côté des mouvements naissants, dans leur organisation idéologique, mais aussi du côté de ce qui est en train d'arriver à la société bourgeoise. Il ne faut pas oublier le rôle des élites bourgeoises dans la montée du fascisme. On voit systématiquement à travers l'Europe un abandon progressif de l'Europe politique, ce qui est déjà un signe de l'effondrement de la société bourgeoise, dont un autre signe est celui que Manfred a évoqué, à savoir l'impérialisme comme dépassement de l'ancien mode de production vers l'organisation du capitalisme moderne.

**Daniel Dagenais:** Cette dernière idée est importante. C'est sur la base de l'effondrement du cadre social et politique de l'Europe que ce mouvement prend place. Le totalitarisme n'est pas, positivement, la réalisation d'un quelconque aspect propre à la modernité, qu'il soit technique, rationnel-abstrait ou autre. On peut montrer comment toutes les caractéristiques du mouvement nazi s'écartent de ce qu'étaient les caractéristiques de la modernité (mouvements vs partis; pan-germanisme vs État-Nation; rejet de la légitimité de l'État bourgeois). Un «mouvement», cela n'a rien de mauvais en soi, mais cela montre la déstructuration de la structure de classes de la société moderne. L'anti-légalisme du nazisme comme du stalinisme peut se nourrir abstraitement d'une haine du formalisme abstrait de la légalité bourgeoise. Mais il ne s'agit pas d'un retour conservateur à un fondement culturel, civilisationnel de la loi; la loi qu'on veut établir en serait une «scientifiquement» fondée. Alors, que ce soit au niveau de sa haine de la légalité, que ce soit au niveau de l'éclatement de la dimension nationale de la société, le phénomène du fascisme rompt avec les caractéristiques structurelles de la société moderne, et ce qu'il fait advenir (et ce qui est typique comme les camps de la mort), a ses racines seulement dans une incapacité à recomposer une unité de la société «à la moderne». Arendt a suivi le procès de Eichmann. Tout le monde le voit d'emblée comme un tortionnaire, un bourreau,



un sadique, mais elle-même est frappée par le fait que c'est un individu d'une banalité monstrueuse. Les réponses qu'il donne à ses accusateurs sont une série de clichés, du type de ceux dont on se sert dans la vie ordinaire pour dire des choses auxquelles on n'a au fond pas pensé. Et il n'est pas nourri d'une haine particulière à l'égard des Juifs. Il a simplement envoyé de façon opérationnelle des millions de personnes à la mort. Arendt décrit la structure psychologique de Eichmann comme «the banality of evil». Alors, est-ce qu'il faut interpréter cela comme la montée d'un mal absolu, ontologique, qui serait le propre des humains? Je ne le pense pas. C'est simplement que nous avons des bornes historiques à notre être, et que lorsque ces bornes tombent nous pouvons être capables de n'importe quoi, du plus atroce. Et on trouve encore cela aujourd'hui, sans que cela ne prenne les mêmes proportions. Je pense à un crime qui a été commis aux États-Unis: des jeunes en avaient tué un autre parce qu'il leur tombait sur les nerfs. Ce qui est significatif dans leur crime, c'est qu'ils voulaient d'abord lui jouer un mauvais tour, lui casser la gueule; ensuite ils ont plutôt décidé de crever les pneus de son auto; et ils ont fini par le tuer. Dans le fond, c'est un mauvais tour qu'ils voulaient lui jouer, mais ils l'ont tué. Ils avaient perdu la notion que de telles choses ne se font pas. C'est la perte d'une idée qui est une idée fondatrice d'une civilisation. Je pense qu'on peut analyser dans les mêmes termes ce qui s'est passé en Angleterre il y a peu de temps. Donc, sur la base de l'effondrement de la structure en même temps sociale, politique, et je dirais psychique, d'une époque, n'importe quoi peut advenir.

**Stephen Schecter:** Cela est important. (...) l'éducation de jeunes qui est déjà prévue comme ça. Je pense à Musil, qui relate l'expérience qu'il a fait dans une école pour saisir cette mentalité. Mais cela peut aussi répondre aux interrogations que soulevaient Jacques et Dario. C'est un peu ce qui nous hante aujourd'hui: nos craintes peut-être les plus profondes aujourd'hui sont en rapport avec le fait que nous avons vu ce qui peut se passer quand il y a un effondrement, de Dieu, de la modernité... L'interrogation de Jacques, sur le point du rapport entre politique et totalitarisme, c'est: qu'est-ce que les humains peuvent faire, en tant que sociétés, une fois que toutes les bornes civilisationnelles s'effondrent? C'est cela qui nous alimente, au-delà des petites angoisses qu'on a dans notre société psychologisée, ce qui demeure parce qu'on est des êtres humains et non des choses. Et si on a la crainte d'une crise de la société contemporaine, c'est précisément qu'on sait, dans notre for intérieur, qu'on ne peut pas continuer une civilisation sur la base

actuelle. On pressent qu'à un niveau ou un autre cela tournera très mal, parce que cela a déjà une fois très mal tourné. On a déjà vu les chambres à gaz, on a déjà vu Hiroshima, on sait que les gens peuvent tout faire. Cela est extrêmement important à souligner. Bauman, un sociologue qui écrit sur la postmodernité, s'est interrogé sur l'holocauste sous l'angle modernité / postmodernité. Et il dit que se demander: comment les gens peuvent-ils faire cela? est la mauvaise question. Il faut plutôt se poser la question: qu'est-ce qui arrive à la société qui permette au mal d'être mobilisé ainsi? Je trouve que le suicide de quelqu'un comme Primo Levi interroge grandement, dans les termes de Dario, la civilisation contemporaine. Primo Levi, écrivain, poète, qui a écrit de nombreux livres pour essayer de rendre compte de l'expérience de l'holocauste, a trouvé qu'en fait on ne le pouvait pas et s'est suicidé. C'est quelqu'un qui a échappé à la mort à Auschwitz, qui a écrit pendant trente-cinq ans, mais qui après tout ce processus se suicide. C'est comme s'il disait: on n'a rien appris, la civilisation va au diable. D'où l'importance de notre critique, l'importance de rappeler que diverses formes de civilisation ont existé et doivent exister. Cette forme, ce n'est pas nécessairement Dieu; parce que poser Dieu comme condition nécessaire, c'est condamner l'humanité à la déchéance, l'humanité ne va pas nécessairement revenir à Dieu.

**Dario de Facendis:** Par rapport à ce que disaient Daniel et Stephen sur la question du mal, sur la question de la banalité du mal et de la théologie du mal. Je viens de lire *Dans la langue de personne*, publié au Seuil, un recueil et un commentaire de la poésie de l'anéantissement juif. Ce sont des textes écrits par des Juifs dans les ghettos en Pologne pendant la mise en place de l'extermination juive, dans les camps de concentration, ou des textes écrits par des rescapés. Ce qui ressort de leur expérience, c'est d'abord l'impossibilité d'inscrire l'holocauste dans une quelconque logique ou dans un sens quelconque. Il est blasphématoire de trouver le sens de l'holocauste à l'intérieur d'un dessein divin; mais si ce ne peut être Dieu qui a mené à l'holocauste, alors le problème de l'insensé devient complet. Et beaucoup de ces poètes remettent à Dieu les tables de la loi que Dieu avait confiées au peuple juif sur le Sinaï; c'est la remise de cette alliance, c'est une déclaration de divorce total. Cet insensé est tellement grand, pour un peuple dont la base de l'identité, de la langue et de la façon de vivre était l'alliance et l'élection par Dieu. Une autre chose qui ressort de cela, c'est une perte totale de toute confiance dans les valeurs de la civilisation. Au point qu'un de ces poèmes,

absolument bouleversant, est un poème d'accusation contre la parole, puisque que c'est à travers la parole, à travers une certaine utilisation de la parole, que les nazis en sont arrivés à produire cette réalité que sont les camps de concentration. Là on se trouve devant le mal radical qui ne peut être en aucune façon ramené à un sens quel qu'il soit. Une autre chose à laquelle me fait penser le suicide de Primo Levi dont Stephen a parlé: pour beaucoup de gens en Europe la deuxième guerre n'a pas été, comme nous l'interprétons aujourd'hui, une guerre dans le même sens que la première guerre mondiale ou la guerre de 1880. Ça a été une guerre anti-fasciste, une guerre contre le mal. Ça a peut-être été la dernière occasion dans notre histoire où le martyr, c'est-à-dire le témoin, a eu encore un sens. Des gens sont allés à la mort d'une façon tout à fait volontaire pour lutter contre le fascisme. Il ne faut pas oublier qu'il y a eu deux guerres, celle menée par les armées, par les tanks américains, et la guerre de libération qui s'est faite avec le peuple, en France et en Italie - même si par la suite l'idéologie néo-fasciste ou démocrate-chrétienne essaie de ramener cela à des proportions moins compromettantes, cette guerre-là a été très importante.\* Et pour eux, ce qui est arrivé après la deuxième guerre mondiale a été assez effrayant. Le fait qu'en Italie, en Allemagne ou aux États-Unis, et même en Union-Soviétique, des ex-fascistes, des sympathisants fascistes, ou encore des gens neutres (qui étaient peut-être encore les pires) se soient retrouvés après la guerre à des postes de commandement, alors que ceux qui avaient effectivement fait la guerre de libération, les partisans, se retrouvaient exclus de toutes les fonctions publiques, de tous les postes d'État, quand on a vu que le même mépris de la démocratie reprenait sa place, cela n'est pas étranger à ce qu'on peut voir aujourd'hui comme une perte du sens. Est-ce que les valeurs qui avaient permis l'adhésion au nazisme ont jamais été questionnées en Allemagne? Est-ce que le fascisme profond d'une certaine France profonde a jamais été remis en question?

**Jacques Goguen:** Je pense que les Allemands sont devenus absolument anti-fascistes, que c'est aujourd'hui un peuple profondément pacifique; ils ont vraiment fait leur *mea culpa*. Mais dans le cas de la France ce n'est pas évident: ils n'ont jamais fait le travail de se poser la question de ce qui s'était passé avec Vichy en

---

\* Il ne faut pas oublier non plus que les armées russes étaient vues comme des armées de libération (ce qui fait que Staline a encore été pendant trente ans un idéal pour beaucoup de gens; j'ai connu beaucoup de gens qui dans les années 70 avaient la photo de Staline dans leur chambre comme on pourrait avoir l'image de la Vierge Marie, parce que Staline représentait la guerre anti-fasciste, la guerre de libération).

40, ou ils n'ont commencé à le faire que depuis quelques années. La France est plus inquiétante que l'Allemagne de ce point de vue.

**Manfred Bischoff:** C'est intéressant ce que tu disais tantôt, Dario, sur l'impossibilité de nommer le mal radical, quand tu parles des Juifs qui étaient dans les camps de concentration. Mais il y a peut-être lieu de se demander si, du côté des bourreaux, il n'y avait pas une aussi grande difficulté à nommer la chose. Quand je pense par exemple à la «solution finale», qui est à peu près le seul terme qu'on retrouve... «Solution finale» à quoi? On est dans une guerre engagée sur tous les fronts, manifestement ça ne peut être la solution finale; la solution est devenue autre chose, il faut gagner la guerre. Alors, on recherche toujours l'origine de cette «solution finale», jamais n'est affirmé directement qu'on va éliminer systématiquement les Juifs. On a ouvert en Union-Soviétique l'année dernière les quarante mille archives sur les camps de concentration. Parmi ces quarante mille dossiers, on trouve huit mille documents contenant quatre à cinq mille plans et commandes pour les chambres à gaz. Il y est question de tuyauterie, de fours, de portes, etc. Ce sont tous des consortiums allemands qui organisent cela. Et ce qu'on constate, c'est qu'il n'y a aucun plan qui nomme la «solution finale». Sur aucun on ne trouve indiqué qu'il s'agit du morceau d'une chambre à gaz. On a quatre mille plans d'ingénieurs. En général un ingénieur c'est distant, c'est opérationnel, ce sont des bureaux déjà taylorisés, séparés... On ne peut pas expliquer la chose par le fait qu'on n'aurait plus de survol sur ce qu'on fait: manifestement c'est organisé, et qui dit organisation dit qu'il y a un moment de survol quelque part. Ce qu'il faut expliquer, c'est comment ça se fait qu'on n'arrive pas à nommer la chose. Il y a là une impossibilité, tout en faisant la chose, de nommer ce qu'on est en train d'organiser. Alors des deux côtés, de celui de la victime comme de celui du bourreau, pour des raisons et selon des expériences évidemment complètement antagonistes, on n'arrive pas à nommer le mal.

**Dario de Facendis:** Par rapport à ce que Daniel disait sur le mal tel qu'il existe aujourd'hui aujourd'hui et par rapport à l'histoire des enfants en Angleterre. Ce que j'ai trouvé incroyable, à part le cynisme absolument dégueulasse des avocats des deux enfants, qui est inexcusable, c'est que personne dans cette histoire n'ait essayé de voir où se trouvait le point d'aveuglement sur lequel il fallait réfléchir. Les deux enfants ont dit chacun: ce n'est pas moi qui a fait ça, c'est lui. Tous les

deux avaient raison: ce n'était pas lui, c'était l'autre. Et si cela vaut des deux côtés, c'est qu'une troisième entité est en jeu là-dedans, c'est celle qui entre en jeu quand l'être humain fait des choses de ce genre. Je ne me réfère pas au diable, mais à quelque chose qui vient s'ajouter à la dynamique individuelle et subjective qui est à la base de ce dérapage. Il faudrait réfléchir à ce qu'est cette troisième chose.

**Yves Bonny:** Je pense que c'est un peu au même processus qu'on a affaire dans le cas de l'Allemagne nazie: les gens qui ont eu un rôle dans l'holocauste ont dit qu'ils n'étaient pas responsables et qu'ils ne faisaient que suivre les ordres. C'est comme une démission généralisée devant la responsabilité.

**Dario de Facendis:** Il y a un troisième terme qui est complètement nié. Mais ce troisième terme, il existe, ce n'est pas seulement une excuse qu'on donne.

**Yves Bonny:** Non, mais ce que je veux dire par là, c'est que les camps de la mort ou la mort de cet enfant, ce n'est pas quelque chose qui a été planifié ou qu'on peut déduire logiquement d'un système idéologique. Daniel a parlé de ces jeunes qui voulaient d'abord jouer un tour à un autre et qui ont fini par le tuer; je pense que les camps de la mort sont nés un peu de la même manière. Jacques racontait qu'au départ il s'agissait de camions, de chambres à gaz ambulantes pour tuer les handicapés physiques ou mentaux; au départ les chambres à gaz étaient donc une solution à un problème «d'hygiène sociale», solution qui s'est petit à petit généralisée et qui est devenue ce qu'elle est devenue. Ça n'a été voulu par personne, mais en même temps ça a été voulu par beaucoup de gens. Mais ce n'était pas quelque chose de logiquement déductible d'une idéologie anti-juive par exemple; celle-ci aurait pu mener à plein d'autres choses. Le problème est alors: comment une société peut-elle arriver à ce point où personne n'est responsable en même temps que tout le monde l'est?

**Stephen Schecter:** Je pense qu'il faut poser différemment la question que pose Dario: le problème n'est pas qu'il y ait une troisième entité, mais plutôt l'absence de l'alter. Ce qui permet la projection, c'est l'absence de la troisième partie, celle-ci étant la civilisation, le Sinaï, Dieu, quelque chose qui dit: «tu ne tueras point», et que les gens ont intériorisé. La différence entre l'histoire que raconte Daniel et l'holocauste, c'est la différence qui existe entre une forme de fascisme et la forme postmoderne actuelle. Dans le cas du nazisme, des gens au sommet ont voulu cela,

et ont mis en place un certain système. Eux savaient qu'on ne pouvait nommer l'extermination, parce qu'eux savaient que ce n'était pas correct. Quand Göring a parlé aux S.S. en 1942, il leur a dit: ce que vous faites contre les Juifs c'est l'exploit le plus important et le plus valeureux de notre guerre; on ne peut pas le nommer, mais je vous le dis maintenant parce que personne d'autre ne va vous en remercier. Mais ce qui est alarmant dans la société postmoderne, c'est l'efficacité d'un système qui ne s'appuie plus sur un débat idéologique et ne comporte plus de mobilisation sociale (au contraire de ce qui se passait dans la crise de la modernité), qui est auto-régulateur. Et ça c'est beaucoup plus dangereux. Parce que cela mène à ce dont ont parlé Manfred et Daniel, à une crise de civilisation qui n'est pas consciente d'elle-même. Tandis que pour les gens qui menaient les luttes anti-fascistes, il s'agissait de la vraie guerre du socialisme contre la barbarie. Ils avaient vu la barbarie en face, la lutte était dans la rue pendant des années avant que la guerre éclate, avec les chemises brunes et les chemises noires, la lutte entre les communistes et les socialistes d'un côté et les fascistes de l'autre, tout le monde savait à quoi s'attendre. Pour eux c'était une vraie lutte. Aujourd'hui le problème c'est l'absence de crise, il y a une colonisation de la vie privée mais personne ne le sait plus. Il n'y a pas un Göring dans la société contemporaine qui ait donné un ordre, qui ait dit aux enfants de massacrer les bébés qui se promènent dans les centres d'achat.

**Jean-Luc Cossette:** Tu as raison pour le début, mais l'ordre de Göring n'explique pas la massivité du processus qui va s'ensuivre. On peut peut-être mettre en parallèle les deux exemples, celui de l'holocauste qui n'a aucun sens et celui des deux enfants qui en tuent un autre, et qui n'a pas de sens non plus. Mais il y a quand même une différence, et elle est dans la massivité de l'un, qu'on ne retrouve pas dans l'autre. Ce qui s'est passé en Angleterre n'a pas l'aspect d'un mouvement qui s'emporte. Dans le cas de l'Allemagne, il faut, pour débiter cette banalisation du mal à une échelle fantastique, l'existence d'une contradiction qui puisse être saisie politiquement. Au départ, il y a probablement, nécessairement, une phase idéologique. C'est après qu'il est possible de voir une sorte de rabattement du niveau du politique sur le niveau de l'action. Il y avait effectivement les pique-niques, la mobilisation des gens, mais à la longue le sens du mouvement est celui d'une confusion de cette organisation avec le mouvement même de la société. Et c'est là qu'on voit la perte de l'altérité, le troisième terme absent, et la possibilité de justifier n'importe quoi à n'importe quel niveau de

façon massive. J'ai donc l'impression que ça commence politiquement, que ça doit commencer politiquement, pour aller ensuite vers la négation du politique.

**Stephen Schecter:** Mais je dirais que, dans la mesure où le fascisme était en lutte contre la modernité, la lutte se manifestait [encore] de façon politique; tandis qu'aujourd'hui les luttes se manifestent sur le plan psychologique, de façon individualisée. De la même manière que dans le cas du *serial killer* dont Duclos a parlé. Cela ne se passe pas au même niveau, ce n'est pas organisé par la société.

**Jean-Luc Cossette:** Si on a pu parler du problème du fascisme en rapport avec le problème de l'unité de la société, c'est parce qu'il se posait au moins dans l'espace d'une contradiction politique. La notion d'unité n'est pas à ce point massive: elle ne signifie pas l'indifférenciation, il n'y a pas de société qui recherche son unité comme si c'était une chose en dehors d'elle, parce que si elle est déjà une société, c'est qu'elle est déjà unie. C'est le problème avec lequel Rousseau et Hobbes se sont cassé la tête, ils avaient de la difficulté à concilier théoriquement la création contractuelle de la société et le fait qu'elle était déjà là. Si on est dans l'espace de la contradiction, alors effectivement le problème de l'unité se pose et il peut être saisi au niveau politique. Mais est-on toujours dans l'espace de la contradiction? Michel qualifiait la société contemporaine de société aporétique (Cahier n° 1). Ce ne serait plus l'espace de la contradiction qui s'unifierait dans un enjeu politiquement saisi.

**Manfred Bischoff:** On parlait tantôt du mal radical. Il y a peut-être lieu de faire une sorte de genèse, et de voir qu'il existe un mal qui est moins radical («radical» au sens ultime de la mort), qui est plus banal, et qu'on rapporte souvent au fonctionnement même du capitalisme. Il faudrait peut-être repenser le rapport qui a toujours été problématique entre démocratie et capitalisme. Je donne un exemple. Aux États-Unis, les grandes compagnies «high tech» vantent leur culture d'entreprise: elles font venir des psychologues, les rapports sont harmonisés à coup de gestion des ressources humaines, et on a toutes sortes de départements spéciaux. Et ces mêmes entreprises, on les retrouve sur la frontière du Mexique, avec des ouvriers dont les conditions de travail et d'existence sont incroyables (bidonvilles, chaînes de montage, etc.). Là, il y a comme une espèce de schizophrénie au sommet même de l'organisation: comment une organisation peut-elle fonctionner ainsi sur deux modes si différents? Et si on pense à toutes les

entreprises de colonisation, d'impérialisme, on constate que ça a toujours été la même forme d'entreprise capitaliste qui a mené (...). Il s'agit d'une forme d'exploitation tout simplement opérationnelle, à laquelle on revient. D'où ce qu'on constate maintenant dans les années 80-90: la possibilité de revenir à ce mode de production, mais sans en faire un système sociétal. C'est un «mode de production» justement parce qu'il peut être greffé sur les régimes les plus disparates qu'on connaisse. Même la Chine peut décider d'implanter les entreprises capitalistes dans un territoire déterminé. Si en Occident la gestion interne des entreprises et le syndicalisme ont pu quelque part faire contrepoids, ce n'est pas en raison de la logique même du capitalisme, c'est parce que le capitalisme est là dans une société bourgeoise et moderne. Cela m'amène à l'idée que lorsqu'on parle de la crise de la modernité, on a tendance à dire que ce fut une crise de la bourgeoisie, alors que je ferais plutôt l'hypothèse que c'est une classe qui avait déjà disparu. La bourgeoisie, celle qui a fait la Révolution française, celle qui a fait la Révolution américaine, ce n'est pas la classe capitaliste. La bourgeoisie n'a pas un rapport instrumental à l'État, elle a un rapport directement expressif. D'où l'articulation aussi avec une économie marchande. Alors qu'une fois que cette société bourgeoise se met en place, et une fois que la classe capitaliste apparaît, cette dernière va tout simplement déloger la bourgeoisie. Ce n'est pas une classe bourgeoise, c'est une classe capitaliste qui n'est même plus capable de défendre des idées démocratiques qui lui sont déjà étrangères. Le capitalisme apparaît suite à un système dont il peut très bien ensuite s'émanciper et se différencier. C'est peut-être à la lumière de cette genèse qu'on peut voir un aspect dramatique de la situation de l'Allemagne: le capitalisme s'y développe alors que la bourgeoisie est presque inexistante. La classe capitaliste qui apparaît n'est pas une bourgeoisie. Et la classe capitaliste allemande va très bien s'intégrer dans un système qui est militarisé, et elle va elle-même contribuer à faire venir massivement une main-d'oeuvre qu'elle fait fonctionner dans ses entreprises jusqu'à l'exténuation, jusqu'à usage complet et planifié (il fallait vraiment user les forces de travail, il fallait les faire disparaître après quelques années, il n'était pas question de les reproduire). On a beaucoup écrit sur le capitalisme, mais toujours en faisant de la modernité le moment politique lui correspondant. (Alors que ce n'est peut-être pas le cas, dans le sens qu'il ne s'agit pas là d'un lien «organique», nécessaire.) On peut facilement retracer ce processus historique, et même les représentations qui l'accompagnaient ou le soutenaient. Les idéologues bourgeois ne sont pas des idéologues de la classe capitaliste. La classe capitaliste n'a pas eu d'idéologues. Et



la remarque que Stephen a faite tantôt est éclairante: le mode organisationnel-décisionnel naît dans les entreprises capitalistes. Pensons à la solution de Saint-Simon: l'administration des choses, versus le gouvernement des hommes. Et l'administration des choses apparaît dans l'industrie, dans la fabrique. Ensuite ce mode va tendanciellement s'appliquer au-delà de la pratique productive, à la société. On va essayer de générer dans le domaine de l'action humaine le même type de dispositif organisationnel.

**Stephen Schecter:** Cela dépend du contexte où ce mode apparaît, et non pas seulement du moment de son apparition. Mais il est intéressant de voir que cela arrive dans une société plutôt qu'une autre, et avec tels ou tels phénomènes... Précisément, on n'avait pas en Allemagne les balises de la modernité qui auraient retenu un peu ce mode de production. Il y avait toutes les conditions parfaites d'une mobilisation massive des gens (lesquels endossent immédiatement, par l'accélération rapide de ce mode de production, des types d'acteurs sociaux, sans aucune des attaches modernes. Ce qui fait qu'ils s'accomodent de tout). Et on vit à une époque où ce mode de production a réussi à se généraliser en un mode de société. Ce qui fait que lorsque ce mode de production va «avaler» la Chine, la Chine ce sera comme ici.

Fin du séminaire.



## QUELQUES CONSIDÉRATIONS ACTUELLES SUR LE NAZISME ET SON IDÉOLOGIE

Michel Freitag

*(Le texte qui suit a été écrit en 1976 et publié sans changements en 1983 dans la Revue européenne des sciences sociales, No. 65, Tome XXI. Il a simplement été amputé ici de son paragraphe introductif, intitulé «fascisme et théorie», qu'il eût fallu maintenant reprendre complètement. On remarquera dans la suite du texte que le vocabulaire, sinon les concepts, y reste encore fortement marqué par le marxisme.*

*Plutôt que de procéder à une refonte du texte - qui aurait dû être considérable - je me suis contenté de lui ajouter quelques remarques complémentaires en annexe.)*

### **Le fascisme et les transformations contemporaines de la société capitaliste comprises comme transition d'un mode de production à un autre**

L'hypothèse suivante va orienter notre analyse: le fascisme — et ceci vaut tout particulièrement pour le national-socialisme dont il sera surtout question ici — n'est pas un avatar conjoncturel du capitalisme, et pas davantage une sorte d'accident socio-politique qu'il conviendrait d'expliquer uniquement par la conjonction exceptionnelle de conditions historiques ou sociales particulières<sup>1</sup>. Il manifeste, en les grossissant, par l'effet de la violence excessive qu'il a comportée, certaines caractéristiques profondes des changements structurels qui s'opèrent dans la transition des sociétés capitalistes nationales et bourgeoises du XIX<sup>e</sup> siècle, à la société contemporaine supranationale et technocratique. L'étude

---

<sup>1</sup> Il est évident que les différents fascismes ne peuvent pas non plus être compris en dehors de l'ensemble des conditions particulières où ils se sont développés, et il faut comprendre dans celles-ci non seulement les caractéristiques historiques des sociétés allemande, italienne, etc., mais aussi certaines données psychologiques touchant à la personnalité des dirigeants, etc. Il serait ridicule de prétendre que la personnalité d'Hitler n'a pas marqué le cours pris par le développement du national-socialisme. Mais il serait dérisoire également de vouloir rapporter à cette personnalité le sens historique et sociologique du mouvement. Tous les «facteurs» doivent finalement—et ont toujours été en réalité, fût-ce implicitement—être appréciés à la lumière d'un modèle global de société et c'est à ce niveau seulement que veut se situer la présente hypothèse de la «forme de transition».

du fascisme devra donc comporter, comme condition méthodologique de sa compréhension, une double référence historique et structurelle, d'une part aux formes de sociétés à partir desquelles il s'est développé sous ses différentes variétés locales, et d'autre part à la société contemporaine comprise selon la logique de reproduction ou de développement cumulatif. Du même coup, les différents fascismes devraient également pour être compris être confrontés aux autres formes historiques de cette transition, comme par exemple, le New Deal aux USA, le bureaucratisme stalinien en URSS, etc.

Cette hypothèse selon laquelle le fascisme représente une «forme de transition» sociétale n'aurait guère de portée si elle n'impliquait une hypothèse méthodologique plus générale, comprise dans le concept de mode de production. Ce concept en effet ne se réfère pas à une description empirique d'un système social, pas plus que la notion de «transition» ne renvoie simplement à un ensemble de «changements sociaux» manifestant certaines régularités ou convergences qu'il suffirait de mettre en évidence empiriquement. Le concept de mode de production désigne d'abord l'existence de modes de régulation spécifiques qui ont pour effet de structurer l'ensemble des rapports sociaux selon des modalités historiques singulières tout en assurant leur reproduction cumulative. Chaque mode de production correspond donc à des modalités spécifiques de différenciation et d'intégration des pratiques sociales particulières au sein de la structure.

Ce qu'implique alors notre hypothèse, c'est que les modalités fondamentales du fonctionnement et de la reproduction des structures sociales ont subi ou sont en voie de subir une mutation historique analogue à celle qui a marqué jadis, sur une période de plusieurs siècles, le passage d'une société «féodale» ou plus exactement patrimoniale, à une société capitaliste industrielle. Or les catégories analytiques qui permettent de décrire une société et sa transformation ne sont pas indépendantes des modalités internes, objectives, de régulation et de structuration différentielle de la pratique sociale que comporte cette société. Ce sont donc l'ensemble des catégories objectives impliquées dans la pratique sociale et reprises d'une manière qui devrait être critiquée par l'analyse, qui se trouvent modifiées objectivement et doivent dès lors être rectifiées théoriquement. Parmi les catégories qui devraient ainsi être remises en question, il en est d'aussi fondamentales que celles de système ou d'instance «économique», «politique», «idéologique», «culturel», que celles d'«État», de «nation», de «classe», etc. Avec la transition, ce n'est donc pas seulement une forme historique de société qui se défait progressivement au profit d'une nouvelle, c'est tout un mode de théorisation qui atteint sa limite de pertinence et cesse de fournir les outils conceptuels nécessaires à l'objectivation critique des formes nouvelles de rapports sociaux.

En principe, de telles remarques ne devraient viser que les conceptions empiriques du «changement social», qui prétendent saisir les transformations de la réalité à l'aide d'une batterie plus ou moins complexe de «variables» à caractère universel. Il y a donc une certaine ironie dans le fait qu'il faille maintenant retourner contre le marxisme une conception méthodologique dialectique dont il a été lui-même l'initiateur.

En effet, ce sont les auteurs que l'on peut classer sommairement dans la catégorie du «marxisme orthodoxe»<sup>2</sup> qui contestent en général le plus farouchement que le capitalisme ait pu subir, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, des transformations structurelles suffisamment radicales pour remettre en question son identité même comme «mode de production capitaliste», et par voie de conséquence, la pertinence de la «théorie du mode de production capitaliste» pour l'analyse de la société contemporaine. Et ils peuvent invoquer bien sûr à l'appui de leur position tout un ensemble de considérations empiriques ou théoriques touchant à la continuité historique concrète existant entre les sociétés du XIX<sup>e</sup> siècle, et les sociétés «capitalistes» contemporaines.

### **L'autonomie des pratiques économiques, politiques, idéologiques et la spécificité du problème de l'intégration sociale dans la société bourgeoise capitaliste**

Il n'appartient pas à la «nature de la société» de comporter une différenciation effective des pratiques économiques, politiques, idéologiques, culturelles. Dans les sociétés pré-bourgeoises, une telle différenciation reste faible dans la mesure où l'activité productive n'échappe pas à l'emprise directe des réseaux concrets

---

<sup>2</sup> Le problème auquel est confronté la théorie marxiste «orthodoxe» (par là, je veux désigner seulement celle qui a stagné dans des positions théoriques élaborées au XIX<sup>e</sup> siècle, au détriment de la problématique dialectique qui avait alors servi de cadre au développement des théories en question) du mode de production capitaliste, c'est qu'elle implique dans la définition théorique de ce mode de production une théorie de sa transformation révolutionnaire et une désignation au moins nominale du mode de production historique qui doit lui succéder par nécessité structurelle. Les marxistes qui adhèrent encore en bloc à une telle théorie—mais n'est-ce pas à cette adhésion qu'on peut se reconnaître comme «marxiste» — préféreront alors voir dans toutes les transformations sociales indéniables de simples avatars phénoménaux des rapports et catégories essentiels du mode de production capitaliste, et ils s'engagent nécessairement dans la tâche ardue et monotone qui consiste à suivre le mouvement de la réalité pour le décoder en tant qu'avatar pour le recoder inlassablement dans les termes que la théorie a construits pour définir l'essence du capitalisme. Il faut alors créer à cette fin tout un système d'équivalences structurelles et terminologiques à travers lesquelles l'essence historique finit toujours par remettre la main sur ses «phénomènes». On s'applique à faire application de la théorie, et lorsque cette application ne suffit pas, on va jusqu'à jouer avec les critères qui définissent dans la théorie même les conditions formelles de reproduction du «capitalisme» (par exemple, le marché et la concurrence), en acceptant du même coup la ruine de l'outil auquel on attribue par ailleurs une si grande efficacité.

des rapports personnels ou des rapports de castes, de groupes particuliers, de familles, etc., ni au contrôle normatif des systèmes symboliques et des rituels (mythiques, religieux...) qui régissent ces rapports concrets. Il en va de même pour l'exercice de la domination qui procède directement au niveau des hiérarchisations sociales concrètes et des polarisations symboliques-normatives qu'elles comportent, plutôt que par la constitution d'un appareil politique formalisé, comme ce sera le cas avec l'apparition de l'État. Et même si, allant de pair avec le développement embryonnaire de pouvoirs proprement politiques médiatisant les rapports de domination, on assiste déjà à la formation de discours spécifiques de légitimation — et tout particulièrement du discours religieux — et à l'apparition de castes spécialisées de devins, de prêtres ou de lettrés, les «idéologies» en question restent toujours en symbiose plus ou moins étroite avec l'univers des références symboliques qui régissent directement la pratique productive et les rapports sociaux de la «vie quotidienne». En un mot, l'«idéologie» reste encore fortement intégrée à la «culture», l'«État» ne s'est pas séparé de la «société civile», l'activité «économique» ne s'est pas encore détachée de l'ensemble des autres rapports sociaux en fondant son autonomie et sa spécificité sur des finalités et des principes opératoires propres.

Comment l'activité proprement économique s'est constituée en un sous-système ou en une instance réelle, cela est parfaitement clair lorsqu'on se réfère aux conditions dans lesquelles s'est opéré le développement du capitalisme, c'est-à-dire lorsqu'on se reporte aux luttes menées contre l'ordre social patrimonial par la bourgeoisie pour imposer progressivement la suprématie du mode de production marchand puis capitaliste, ainsi que sa propre domination de classe sur la société. Il n'y a qu'à rappeler les luttes séculaires menées sur le plan juridique pour la réalisation de l'autonomie de la personne de droit privé, définie comme capacité et responsabilité contractuelle (le concept de *personne juridique* du droit privé); la formation des concepts modernes de *propriété* et de *travail* à l'encontre des anciennes formes de la propriété seigneuriale et féodale et des rapports de dépendance personnelle qui leur correspondent; l'établissement du *profit* comme finalité essentielle de l'*entreprise économique*; enfin, l'institutionnalisation d'un système de régulation des échanges et des prix par le *marché* et la *concurrence*, en opposition aux anciennes régulations religieuses, sociales et politiques qui caractérisaient les économies seigneuriales et corporatives.

Or, l'instrument de la réalisation institutionnelle du système économique capitaliste par la bourgeoisie a précisément été l'*État* national et territorial, c'est-à-dire un appareil politique unifié, régi par des règles de fonctionnement formelles à caractère universaliste, ayant la capacité d'instaurer progressivement et de faire fonctionner en vertu de son «*Imperium*» les nouvelles régulations institutionnelles régissant la pratique économique capitaliste, et pouvant même

intervenir directement pour réaliser certaines conditions matérielles favorables au développement de celle-ci (notion d'«accumulation primitive»). Ce n'est donc pas directement en tant que groupe social concret, ou ensemble de groupements socialement ou organiquement solidaires, que la bourgeoisie a accédé à l'exercice de la domination sociétale. Le rôle directif qu'elle a joué dans le développement de la société et les nouveaux rapports de domination qu'elle a établis progressivement ont systématiquement été médiatisés par l'établissement d'un système politique «universaliste» ou tendant du moins à un universalisme formel, système dont elle n'a d'ailleurs pas toujours cherché à s'assurer le contrôle direct (cf. la période de l'absolutisme). Et c'est précisément dans ce sens que la bourgeoisie a représenté par opposition aux castes et états sociaux de l'ancien régime la première *classe sociale* de l'histoire. En tant que classe n'exerçant pas ou n'exerçant qu'occasionnellement une domination directe, elle pouvait donc se tenir cachée et relativement anonyme derrière le système politique qui réalisait d'une manière formelle-légale l'intégration de la société avec le développement de laquelle son destin historique s'identifiait, et ceci sans que ne s'impose jamais la nécessité structurelle d'une coïncidence entre ses intérêts particuliers immédiats et les exigences formelles de fonctionnement et de reproduction du système social d'ensemble. La solidarité de classe de la bourgeoisie n'était donc pas non plus dans son principe une solidarité concrète directe, véhiculée par un système symbolique particulier: esprit de caste, système de traditions communes, etc., même si de tels éléments n'ont pas bien sûr été absents. Mais la solidarité bourgeoise se trouvait d'abord médiatisée par le fonctionnement du système politique d'État. Dans ce sens, l'unité même de la bourgeoisie comme classe, et l'intégration de la multitude des intérêts bourgeois privés (la «concurrence») en un Intérêt commun de classe se trouvaient sous la dépendance de l'État et du fonctionnement du système institutionnel d'État. La bourgeoisie ne pouvait ainsi assurer sa propre existence de classe, et établir sa domination de classe sur la société, qu'en se soumettant elle-même à son tour à l'autorité des mécanismes politiques du système d'État dont elle avait été l'agent historique d'institutionnalisation. Si l'État est bien l'enfant des luttes menées par la bourgeoisie (avec l'aide du «peuple» auquel elle s'identifiait partiellement et dont elle n'a dû se distinguer qu'à mesure qu'elle triomphait de l'ancien système), il appartient néanmoins à la nature de cet État d'établir la domination bourgeoise par-dessus la tête de la bourgeoisie et d'assurer l'unité de la société capitaliste par-dessus l'opposition des intérêts contradictoires que le développement de la société capitaliste faisait naître au sein de celle-ci, non certes pour supprimer objectivement ces oppositions, mais pour réaliser leur intégration en tant qu'intérêts opposés dans une unité d'ordre supérieur et fonctionnant effectivement. L'État libéral devenait ainsi le principe opératoire effectif de l'unité objective du système social capitaliste, unité qui n'était plus directement réalisée par l'intégration directe des réseaux concrets de la pratique sociale, productive ou culturelle, et des systèmes symboliques qui leur correspondaient,

pas plus qu'elle n'était imposée directement par la domination sociale de certaines catégories concrètes sur d'autres .

Tel nous paraît être le sens de l'autonomie du politique dans la société bourgeoise capitaliste.

### **L'idéologie bourgeoise comme système**

On peut faire une critique de l'économique et du politique en prenant comme point de départ le sens que possèdent les termes dans le langage commun. Les images concrètes auxquelles ils renvoient sont suffisamment nettes et univoques pour servir de points de mire à la critique. Par contre, une critique de l'«idéologie» avance d'emblée sur un terrain confus et miné par les polémiques. Il semble alors nécessaire de clarifier un peu le champ objectif de la notion. Nous allons pour cela distinguer trois niveaux d'application du concept.

On peut d'abord donner de l'idéologie une définition de nature en quelque sorte épistémique, à caractère formel ou fonctionnel, qui n'a pas trait directement ni au problème du rapport entre le scientifique et l'idéologique, ni à celui du rapport significatif au pouvoir, mais qui tient généralement à la structure même de toute pratique significative. Car toute pratique significative possède une dimension reproductive dans laquelle on peut voir le prototype de la fonction idéologique (et celle-ci d'ailleurs ne disparaît pas dans la pratique scientifique, elle est simplement repoussée vers son horizon). Le langage commun pourra servir d'exemple. La fonction significative-communicative du langage est en effet liée dans l'usage commun à une fonction régulative-normative, ou reproductive qui, à l'inverse de la première, ne s'exerce pas «de front» mais si l'on peut dire «de dos», et qui est donc moins manifeste. On sait qu'en désignant un «objet» (un élément différencié du monde ou de la pratique) à travers ou dans le langage, je me place toujours dans une position sociale vis-à-vis de cet objet; je place mon propre rapport particulier à cet objet dans la classe «universelle» du rapport d'autrui à cet objet; c'est dire qu'en fin de compte je l'inscris à l'intérieur d'un rapport social type. Le concept désigne alors les propriétés non pas de l'objet considéré «en lui-même», ni celles que celui-ci manifeste dans le rapport singulier que j'entretiens avec lui, mais les propriétés de son usage social, de la pratique sociale dont il est le terme objectif. Cette pratique est donc l'opérateur réel de sa définition. Toute définition «objective» est donc en ce sens «normative», elle engage la pratique dans la reproduction d'un archétype socio-culturel. La définition est un mode d'emploi.

Cette fonction de reproduction est assurée par la médiation d'un «mécanisme» de projection ou de réification des propriétés différentielles de la pratique sociale



sur les termes objectifs de cette pratique. Toute pratique significative se donne alors l'illusion de se conformer aux propriétés objectives de «choses», de s'orienter aux «choses» selon leur nature, alors qu'elle ne fait qu'accomplir la reproduction d'une forme sociale de rapport au monde. On peut appeler fonction idéologique au sens le plus général cette projection de la structure de la pratique sociale sur les objets de cette pratique, comme propriété substantielle de ces objets; mais il faut alors relever que l'idéologie est loin de marquer une simple «illusion», puisque c'est justement en elle que s'accomplissent comme «devoir-faire» les exigences concrètes de la pratique sociale, les conditions de son «pouvoir-être» objectif, puisque c'est par elle que la pratique sociale met la main sur les moments individuels à travers lesquels seulement elle se réalise. Sans réification il n'y aurait pas de reproduction, et sans reproduction il n'y aurait pas non plus de structure sociale, de «réalité». L'idéologie représente le moment «réaliste» de la signification, elle exprime la *valeur* sociale qui est attribuée aux objets de la pratique par-delà l'arbitraire fonctionnel de la signification. Elle traduit donc l'enracinement de la signification dans une expérience collective effective, non arbitraire, qui n'est rien d'autre que l'objectivité sociale de la signification.

On peut dire aussi que l'idéologie ainsi comprise assume déjà sur le plan significatif-normatif la fonction *politique* d'assujettissement de toute pratique particulière à l'ordre «universel» et «positif» de la pratique sociale. Elle assure la constitution de la société comme unité et réalité, et accomplit déjà à ce titre l'exclusion du possible en le projetant dans la catégorie négative du non-sens, de l'insignifiable; elle agit comme mythe fondateur et conservateur dans une situation où la société n'est pas encore déchirée par la contradiction de la domination et de la soumission. Or cette contradiction va faire éclater l'unité référencielle du langage qui servait de condition suffisante à la reproduction de l'ordre de la pratique signifiante dans la pratique immédiate de l'ordre signifié, c'est-à-dire dans la soumission directe de la pratique à l'ordre «significatif» du monde objectif ou encore, à la «nature des choses».

Le deuxième niveau de l'idéologie est représenté par l'*idéologie de légitimation* qui assure, selon un mécanisme formellement identique au précédent, la reproduction d'une catégorie particulière de rapports sociaux: les *rappports de domination*.

Toute société d'accumulation (d'exploitation) instaure une asymétrie structurelle entre «production» et «consommation», et cette asymétrie ne peut plus être portée immédiatement par les significations objectives des termes de la pratique sociale, parce que ces significations seraient vouées à porter en elles-mêmes les contradictions des rapports sociaux où la jouissance n'est plus fille de la peine, où la peine n'est plus mère de la jouissance, mais où toutes deux sont

désormais tenues séparées dans des généalogies opposées. Alors la pratique soumise, la pratique détachée du désir objectif qui l'animait ne saurait plus s'engendrer elle-même comme ordre autonome de reproduction par le simple accomplissement de son sens propre. Sa finalité extérieure doit aussi lui être imposée de l'extérieur, par la *violence*, ou par le pouvoir de l'*institution*. Mais laissons la violence qui survient dans l'histoire et à l'origine des sociétés et qui n'est pas le mode social de maintien des sociétés dans l'histoire, le mode de leur constitution historique.

L'institution réalise la virtualisation de la violence et l'abstraction sociale objective de la pratique soumise; elle opère la répression de la pratique autonome orientée par le sens vers la jouissance de son objet, et son abstraction comme soumission à l'ordre anticipé de la reproduction, à l'ordre de la reproduction énoncé comme ordre explicite, comme norme générale, ordre de la loi. La pratique de la domination, dans le double sens où elle pose (impose) un système institutionnel objectif, et où elle instaure en la sanctionnant une pratique soumise à l'accomplissement de cet ordre objectif, représente, au même titre que la pratique «productive», une pratique sociale. Mais c'est en toute rigueur une pratique au second degré puisqu'elle a pour objet la structure même de la pratique sociale et sa reproduction. L'ordre de la reproduction, en elle, se trouve détaché de l'ordre de la production et érigé au-dessus de lui comme sa condition effective.

La pratique de domination est aussi une pratique significative; comme telle, elle projette également sa propre structure sur l'univers qui représente son terme objectif. Or sa structure de base est précisément le rapport de domination, et son objet est la pratique sociale conçue à travers la généralité et l'abstraction de l'ordre énoncé dans le «discours de la loi». Le rapport de domination se trouve alors à son tour «réifié» par sa projection significative dans l'univers objectif, il s'y trouve reproduit comme rapport *ontologique*: le «réel» s'y trouve dédoublé en une transcendance et une immanence, un «au-delà», et un «ici-bas», entre l'Ordre-en-soi immuable, et l'ordre-imposé qui, de lui-même, menace sans cesse de retomber dans le chaos et l'inexistence qui lui sont immanents. Dès lors, le rapport social de domination pourra s'apparaître à soi-même et s'imposer non comme ordre social, mais comme expression ou instrument de l'Ordre ontologique transcendant. Le pouvoir, dans la société, pourra s'affirmer et se faire valoir comme le représentant d'un pouvoir métasocial, comme son mode nécessaire de réalisation dans le monde contingent et historique des rapports sociaux de production.

Lorsque la pratique sociale se scinde en deux, pratique soumise de production et pratique de domination, alors l'idéologie apparaît du même coup comme *discours*. Et ce discours est distinct et opposé au langage commun, qui est le

langage de l'expérience concrète, celui de la «subjectivité» et du «désir», celui aussi de l'acceptation ou de la révolte, du refus et de l'utopie; en tant qu'il énonce l'objectivité de la reproduction, le discours du pouvoir ne peut plus coïncider simplement avec l'expérience du pouvoir ou encore avec ce que Lefort nomme précisément le langage du pouvoir<sup>3</sup>, puisqu'il doit porter non sur l'objet immédiat de son exercice, mais sur ses conditions transcendantes de validité, sur sa légitimité. Il prend nécessairement la forme d'une construction spéculative, d'un corpus doctrinal. Dès lors l'idéologie peut avoir elle aussi une histoire: l'histoire de l'idéologie devient l'histoire des modalités discursives, «théoriques», de la transcendance.

### **L'idéologie bourgeoise capitaliste comme système discursif**

Dans les types de sociétés précapitalistes, les rapports de domination ne sont pas médiatisés par un système politique abstrait et général, et ceci dans la mesure même où la propriété, qui est la figure centrale des rapports sociaux dans le procès de reproduction, n'a pas encore acquis comme propriété privée ce caractère général et abstrait sous lequel, dans le capitalisme, elle finit par médiatiser la totalité des rapports sociaux de production et où, à la limite, pour reprendre l'expression célèbre de Marx, «les rapports sociaux apparaissent pour ce qu'ils sont, des rapports sociaux entre les choses».

La propriété dans les sociétés précapitalistes reste la propriété de groupes sociaux concrets, elle est possession, et les rapports de domination qui assurent la reproduction y possèdent le même caractère concret et direct, particulier et personnel. Cela signifie que l'exercice de la domination coïncide encore au moins largement, ou typiquement, avec l'exercice du pouvoir, puisque le pouvoir comme la propriété, reste une «propriété» immédiate des groupes qui exercent la domination, et ceci dans les deux sens du mot, parce que précisément ces deux sens n'ont pas encore été distingués. C'est alors de domination de caste plutôt que de classe qu'il faut parler.

Lorsque la propriété et la domination apparaissent comme les attributs de groupes (de castes) concrets dans la société, la légitimité du pouvoir ne peut être fondée que sur un ordre métasocial, sur une transcendance *extérieure*, transcendance elle aussi relativement concrète, dont la caste dominante peut se poser comme le représentant dans la société. La forme-type de cette idéologie est fournie par l'idéologie religieuse; la transcendance apparaît alors sous la forme

---

<sup>3</sup> On verra plus bas que cette distinction tend précisément à être abolie dans le fascisme et dans la société contemporaine. Cf. C. Lefort, «Esquisse d'une genèse de l'Idéologie dans les sociétés modernes», in *Textures*, n<sup>os</sup> 8-9, 1974.

de la volonté divine et elle est posée comme extérieure non seulement aux rapports sociaux et pratiques sociales concrètes, mais encore à l'ordre social lui-même. À vrai dire, il n'y a pas de place dans un tel système pour le concept même d'un ordre social autonome, pour une «réalité sociale» qui porterait en elle-même les conditions de son objectivité. Une telle conception ne peut apparaître que lorsque le pouvoir ne se confond plus directement avec un groupe social donné, mais qu'il est au contraire objectivé en une structure sociale distincte (l'État) par la pratique même d'institutionnalisation qui l'a produit historiquement.

La classe bourgeoise, en réalisant la société capitaliste, réalise la propriété comme fondement de la société civile. Elle établit la propriété comme forme universelle, abstraite et générale des rapports sociaux, et dans ce sens, elle détache aussi la propriété de sa propre existence en tant que groupe social concret et particulier. Elle fait de la propriété privée la propriété universelle. La propriété privée n'est pas la propriété-de-la-bourgeoisie, c'est au contraire la bourgeoisie qui est la classe-de-la-propriété, classe reproduite par celle-ci dans son fonctionnement autonome, en même temps que le prolétariat.

Mais la propriété n'est pas un fait, elle est une institution: elle est la forme universalisée du rapport de domination. Pour fonder la propriété universelle, la bourgeoisie crée donc également un pouvoir universel, l'État. Le pouvoir d'État n'appartient donc pas en propre à la bourgeoisie, il n'adhère pas à la bourgeoisie comme la chair aux os. Dans le procès même de sa constitution comme classe capitaliste, comme classe abstraite de la propriété, la bourgeoisie détache le pouvoir des groupes concrets auxquels il adhérait (l'aristocratie «féodale»), non pas pour se l'attacher directement (ce qui se produit bien partiellement, mais cette nouvelle appropriation particulariste du pouvoir n'est pas le trait structurel caractéristique du nouveau système bourgeois capitaliste, mais plutôt la marque d'archaïsmes persistants dans ce système), ni pour l'attacher directement à la société conçue comme totalité concrète immédiate et historique, comme cela sera le cas dans les totalitarismes modernes et comme cela tend à se produire dans la société contemporaine, mais pour l'établir par-dessus sa propre tête, au-dessus de la société civile et des rapports sociaux de production, comme réalisation du pouvoir social en général. Le pouvoir d'État apparaît alors lui aussi pour ce qu'il est: comme la réalisation historique de l'Ordre social métahistorique dans la société. Ainsi se trouve réalisée la nouvelle transcendance idéologique: la référence à un Ordre social «idéal» opposé à la pratique sociale concrète d'institutionnalisation, et aux pratiques productives soumises aux institutions.

Le dédoublement ontologique qui caractérise la projection et la réification idéologique du rapport de domination — rapport qui prend désormais la forme historique de la capacité d'institutionnalisation — s'opère donc ici comme

ailleurs. Mais la transcendance se trouve maintenant ramenée «à l'intérieur» du social lui-même, sous la forme de son propre ordre nécessaire, ou naturel. C'est donc dans l'univers social lui-même que s'opère le dédoublement entre la réalité empirique de la pratique et des institutions historiques et l'Ordre social rationnel ou naturel qui la fonde. La genèse de cette nouvelle structure idéologique coïncide avec la lutte historique de la bourgeoisie<sup>4</sup> qui se présente en même temps comme lutte idéologique autour du problème de la nature de l'ordre social; elle suit les périples de la Réforme et de la Renaissance, le développement de la théorie du droit naturel, la formation du rationalisme, la philosophie des Lumières, l'idéalisme transcendantal, et enfin le développement des «sciences sociales» et tout d'abord de l'économie politique conçue comme science de l'ordre naturel des sociétés «civilisées». L'ordre bourgeois se présente comme le refoulement de la «sauvagerie» au fond de l'histoire et au fond du désir.

Mais en tant qu'il est désormais objet de la Raison, cet Ordre de la société est aussi d'emblée posé comme *problématique*. Dans la constitution même de l'idéologie bourgeoise, la nature de l'ordre social devient l'enjeu de la lutte idéologique; le discours idéologique bourgeois naît comme système polémique<sup>5</sup>. Mais avant de développer ce thème, il convient d'apporter quelques précisions conceptuelles.

Nous avons conféré au concept de «structure» une signification théorique (mode de production) qui ne recouvre pas la notion plus concrète de «société» (ensemble empirique de tous les rapports sociaux), mais qui représente vis-à-vis de cette dernière un instrument d'analyse. Dans le contexte de l'analyse de la structure, une classe dominante est confrontée, par la médiation politique du système institutionnel, à une classe dominée. Dans le contexte de la transformation historique du mode de production, s'affrontent par contre, au sein d'une même société, deux classes dominantes, montante et en déclin, qui sont respectivement solidaires de structures sociales distinctes et antinomiques, de deux modes de production historiques.

---

<sup>4</sup> On sait que l'on peut faire remonter l'histoire de la bourgeoisie dans les temps modernes jusqu'à la période de formation des bourgeoisies communales en plein système patrimonial et féodal, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle et que l'Antiquité même, dans la Cité grecque et l'Empire romain, avait déjà connu, ainsi que l'avait bien saisi Hegel, d'importants développements de type «bourgeois» et même proto-capitalistes.

<sup>5</sup> Ce caractère polémique que l'idéologie ne possède que dans la société bourgeoise entendue au sens large, a souvent été retenu comme critère essentiel de l'idéologie, notamment dans les sciences sociales américaines, de telle façon que toute idéologie qui dominerait véritablement sans contestation échapperait alors à l'emprise du concept. La définition reste alors elle-même captive de l'effet idéologique, qui est bien sûr de présenter la transcendance particulière qui est son objet comme la réalité même dans ce qu'elle a de plus éminent, de plus évident, de plus indiscutable. L'idéologie se présente alors toujours, socialement, comme «le discours de l'autre».

On est donc en présence de deux types de «lutte de classes», et par conséquent de deux modèles de confrontation idéologique. Dans le premier cas, la lutte des dominés contre la domination n'est pas spécifiquement une lutte engagée pour l'établissement d'une domination alternative, car celle-ci impliquerait l'existence d'une pratique historique visant à l'établissement d'un nouveau mode de production structurellement incompatible avec l'ancien. D'une manière générale, elle est bien plutôt une lutte visant à l'appropriation directe du produit social (une revendication de *jouissance*) et une lutte de résistance à la domination pouvant aller jusqu'à la révolte (lutte de *libération* ou lutte *réformiste*). On sait que ces deux dimensions des luttes populaires ont toujours été étroitement associées dans les sociétés d'Ancien Régime, depuis les révoltes d'esclaves de l'Antiquité jusqu'aux luttes de libération anti-coloniales et anti-impérialistes, en passant par les jacqueries du Moyen Age et par les luttes ouvrières lorsque celles-ci n'avaient pas reçu d'objectifs socialistes-révolutionnaires. C'est d'ailleurs dans ce contexte qu'il faut chercher la signification profonde non seulement du réformisme, mais aussi de l'anarchisme.

En effet, les luttes menées à l'intérieur d'un mode de production par la classe dominée n'ont pas en tant que telles un caractère révolutionnaire; elles ne visent pas tant à l'établissement d'un nouvel *ordre* social — tout ordre ayant jusqu'à présent comporté un rapport d'exploitation et de domination — que la destruction d'un ordre oppressif, ou du moins la limitation de l'oppression par l'établissement d'un *rapport de force*. Du même coup, si l'on s'en tient encore aux définitions, la lutte des dominés ne s'accompagne pas de la production d'une idéologie spécifique. Elle comporte plutôt l'affirmation de la «culture», c'est-à-dire de la signification immanente à la pratique dominée; elle est revendication d'autonomie et de jouissance, affirmation des valeurs concrètes de l'«ici-bas» à l'encontre des valeurs transcendantes de l'«au-delà». À l'encontre des exigences de reproduction objectivées dans les institutions, elle profère l'*utopie*<sup>6</sup>.

Mais par ailleurs, l'idéologie dominante est tout aussi bien l'idéologie des dominés chez lesquels elle prend précisément la forme d'une idéologie de soumission et de renoncement.

Du moment qu'elle n'est pas contestée idéologiquement par les dominés, l'idéologie dominante n'a pas à se défendre d'une façon doctrinaire, discursive, polémique. Elle n'a pas, face aux dominés, à s'explicitier comme discours dialectique, systématique, dans un débat portant sur la nature même de la transcendance. D'ailleurs, l'histoire montre que, face aux dominés, les premiers arguments de l'idéologie dominante sont simplement les arguments du pouvoir.

<sup>6</sup> Ce lien entre la revendication de jouissance immédiate et la formulation des utopies littéraires est bien montré dans *l'Utopie Anglaise*, de A.C. Morton (trad. Maspero, Paris, 1964).

On n'élabore pas une scholastique raffinée pour répondre à la révolte des esclaves ou des serfs, les arguments pertinents sont plus séculiers. Mais il en va bien autrement lorsque la contestation vient d'une classe montant vers la domination, conquérant pied à pied le pouvoir. Là, le recours au bûcher exige toujours sa justification dogmatique, et par l'intermédiaire du bourreau, c'est tout un dialogue aigu et tragique qui se noue entre l'inquisiteur et l'hérétique. Dans ce dialogue, l'intervention du bourreau marque cependant à quel point les adversaires d'abord ne peuvent pas se comprendre, car ils appartiennent à des systèmes de dominations contradictoires. Lorsqu'enfin le bourreau disparaît, c'est qu'au heurt des discours mutuellement incompréhensibles, des discours où chacun ne saisit dans l'autre que sa propre négation, a fini par se substituer le système des idéologies propre à la bourgeoisie et que la question de la domination, en son fond, est déjà réglée.

C'est ainsi la bourgeoisie montante qui a imposé le débat idéologique à l'encontre de la référence prébourgeoise à un ordre métasocial qui non seulement surplombait ontologiquement la société, mais qui supprimait celle-ci en tant qu'ordre autonome. Et si ce débat se déroule d'abord à l'intérieur de la théologie avec la scholastique médiévale, s'il conserve un mode d'expression théologique dans les luttes de la réformation et du jansénisme, il est bien clair que l'enjeu central a trait d'emblée à la nature du rapport entre l'ordre de la divinité représenté institutionnellement par l'Église et la tradition, et l'ordre de la société représenté par les personnes qui fondent leur autonomie sur le primat absolu de la Conscience (idéologie éthique de la bourgeoisie artisanale et marchande), préluant au primat absolu de la Raison (idéologie de la bourgeoisie capitaliste).

Ainsi, au modèle «marxiste» de la lutte de classe intra-structurelle<sup>7</sup>, l'histoire moderne qui est l'histoire de la bourgeoisie, en oppose un autre, et ceci dès les dialogues socratiques: celui de la lutte engagée par une classe hégémonique montante contre la domination d'une caste ancienne, solidaire d'un mode de production en déclin<sup>8</sup>. La lutte de classe contre classe est alors en même temps une lutte de mode de production contre mode de production, ce qui fait que les adversaires se trouvent structurellement à la même hauteur. C'est seulement dans ce contexte que se développe la lutte idéologique au sens strict, une lutte menée impitoyablement sur le terrain et par les moyens de l'idéologie, en liaison directe avec la lutte pour le pouvoir, une lutte dans le discours et sur le discours qui ne se sépare jamais de la praxis révolutionnaire et réactionnaire, précisément parce

<sup>7</sup> Le modèle dessiné par Marx est à vrai dire plus complexe, et il fusionne les deux types de lutte de classe puisque le prolétariat est destiné à effectuer la libération totale. Ce serait alors la première révolution effectuée par les dominés, et précisément pour cette raison-là, cette révolution serait aussi la dernière puisqu'elle serait la réalisation de l'utopie.

<sup>8</sup> A. Touraine a souligné l'importance de cette distinction, notamment dans *Pour la Sociologie* (Le Seuil, 1974) et *La Société Invisible* (id. 1976).

qu'elle n'est rien d'autre que le langage de cette praxis. Car avant la bourgeoisie, les concepts même de révolution et de réaction n'avaient pas de sens.

C'est dans le même cadre conceptuel qu'il faut poser le problème du véritable caractère des luttes ouvrières. S'agit-il de révoltes visant la libération et la jouissance immédiate, et qui ne sont alors révolutionnaires que dans la perspective eschatologique d'une société sans classe marquant la fin de l'histoire ? Ou bien, au contraire, d'une lutte de classe «classique», menée au nom de la classe ouvrière et à partir d'elle par une nouvelle classe dominante que l'on nomme le plus communément technocratique ? Dans la première perspective, il faudrait, bien sûr, situer également tout le réformisme social-démocratique qui a visé à établir à l'intérieur du mode de production capitaliste, dans le cadre de la domination capitaliste et au moyen même du système d'État et des institutions «bourgeoises», un rapport de force mobile limitant progressivement l'exploitation et la domination. Or, c'est bien ce mouvement, beaucoup plus que le «socialisme» révolutionnaire, qui a été la grande réussite historique effective du prolétariat industriel.

Dans l'univers bourgeois, la réalité idéologique comporte dès lors deux niveaux. Celui d'abord où une forme spécifiquement bourgeoise de la transcendance peut être opposée aux formes pré-bourgeoises qui sont structurellement, c'est-à-dire ontologiquement et sémantiquement incompatibles avec elle. Mais celui ensuite où cette incompatibilité cède la place à un système d'oppositions dont tous les termes deviennent finalement solidaires; la classe dominante ancienne a, en effet, été contrainte de venir défendre ses positions et ses intérêts sur le terrain même de l'idéologie bourgeoise, pour finir par s'y exprimer dans des termes auxquels seule la bourgeoisie pouvait initialement conférer un sens puisqu'ils portent sur la définition de la nature de *l'ordre social*. Ainsi Burke, mais aussi de Bonald et de Maistre, passent-ils d'une référence proprement religieuse ayant trait à la transcendance de la volonté divine, à une argumentation de type bourgeois invoquant la rationalité supérieure d'une transformation organique naturelle, spontanée de la société par opposition à sa transformation révolutionnaire, mécanique, volontariste et artificielle. Du même coup ils contribuent à former, sur le plan idéologique, le *conservatisme bourgeois moderne* ainsi que la pensée sociologique classique, de Comte à Durkheim, etc.

Par-delà l'opposition portant sur les principes transcendants se constitue ainsi une polémique dont l'objet et l'enjeu est précisément la légitimité de l'État *bourgeois*. C'est dans ce nouveau contexte seulement que l'opposition entre le libéralisme et le conservatisme prend son sens moderne, c'est-à-dire celui d'un système dont les termes sont parfaitement «contemporains» et interdépendants, structurellement solidaires les uns des autres. C'est aussi à ce moment-là que le



domaine de l'idéologie prend effectivement la forme que lui confère la conscience commune: celui de la lutte idéologique, de la polémique «subjective»; mais en même temps cette lutte a déjà perdu son enjeu essentiel puisque cet enjeu (la reconnaissance de l'État bourgeois) est d'ores et déjà tranché par les protagonistes au niveau même des termes dans lesquels le débat s'est noué. Il va se limiter dès lors à la question du *régime* politique, et à toutes les questions «triviales» d'intérêts qui font le contenu mais non la forme des institutions.

Le développement du radicalisme socialiste ajoute enfin un troisième terme au système idéologique polémique de la société bourgeoise, à mesure que celle-ci se transforme en capitalisme industriel. Mais à vrai dire, la présence de ce troisième terme aurait pu être décelée dès le XVIII<sup>e</sup> siècle dans le courant radical-démocratique ou «jacobin», et notamment à travers la grande voix de Rousseau, où les trois thèmes opposés du «système» déjà s'entrelacent d'une manière en même temps si surprenante et si cohérente<sup>9</sup>.

En effet, face au «conservatisme», l'idéologie de la bourgeoisie a toujours comporté deux volets ou deux versions tantôt complémentaires et tantôt opposées, en fonction des conjonctures politiques. On peut désigner la première comme la version «libérale», ou pragmatique, à laquelle sera associée une conception à tendance apolitique du «progrès naturel», qui en fait servira d'appui à un néo-conservatisme bourgeois très tôt associé au conservatisme aristocratique dans le refus des réformes démocratiques, et préparera le terrain au naturalisme pessimiste qui se développera plus tard pendant la période de crise du système idéologique bourgeois, dont nous parlerons plus bas. La seconde version est celle du «radicalisme», systématique et messianique, auquel se rattache au contraire une orientation volontariste et ultra-politique, «rousseauiste» et jacobine de l'idéologie bourgeoise<sup>10</sup>. Ce radicalisme démocratique prépare le terrain au développement du socialisme, surtout dans ses versions non-marxistes (socialismes utopiques et socialisme réformiste). Quant au marxisme, il prend d'emblée une position ambiguë dans ce système. En tant qu'«ultra-politisme» révolutionnaire, il marque l'achèvement du moment radical à l'intérieur du système idéologique bourgeois. Mais en tant que «sociologisme», il se déplace déjà en avant de ce système, pour s'inscrire dans le contexte du développement de la société contemporaine comme société post-bourgeoise et «technocratique».

Ce système idéologique «bourgeois» bien sûr représente avant tout un modèle d'interprétation, correspondant seulement à un développement dialectique qui ne

<sup>9</sup> Voir en particulier, à ce sujet: L. Colletti, *From Rousseau to Lenin, Studies in Ideology and Society*, Londres, 1972.

<sup>10</sup> Cf. ég. J.L. Talmon, *The Origins of totalitarian Democracy*, Londres, 1955, et B.L. Moure, *Les origines sociales de la démocratie et du totalitarisme*, trad., Paris, 1965.

s'est pas réalisé partout au même rythme, ni avec la même cohérence et la même netteté. La réalité empirique continue par contre à charrier toutes sortes de contradictions locales, et des débris plus ou moins imposants des anciennes formes d'antagonismes où les idéologies concurrentes étaient sémantiquement incompatibles.

C'est, dans ce domaine aussi, l'Angleterre qui fournit l'exemple-type du système dont nous parlons: le libéralisme (avec une version «radicale» très atténuée, et très vite transmise au mouvement Fabien), le conservatisme et le socialisme (dans sa version fabienne précisément) s'y correspondent presque parfaitement. Raymond Williams, en particulier dans *Culture and Society*, a bien mis en évidence cette «modernité du conservatisme» et du discours aristocratique «réactionnaire» dans le contexte anglais. Ce qui vaut pour Burke vaut sans doute aussi, dans une certaine mesure, pour de Bonald et de Maistre, et à travers des relais peut-être plus complexes, pour la réaction romantique allemande au moins dans sa première manière (chez Herder, par exemple). Mais les analyses de Williams pour l'Angleterre n'ont pas, à notre connaissance, d'équivalents pour la France, l'Allemagne et les autres pays européens.

Dans d'autres pays, comme en France, un intégrisme réactionnaire spécifiquement pré-bourgeois a pu subsister, et a retardé ou empêché longtemps la formation d'un conservatisme proprement bourgeois. La révolution jacobine a, en effet, coupé le mouvement d'intégration de l'aristocratie dans la société bourgeoise, et a suscité ensuite une «terreur blanche» symétrique qui a encore accentué la coupure qui s'est ensuite fait sentir en France à travers tout le XIX<sup>e</sup> siècle, et qui prépare la transformation du conservatisme classique en *extrême-droite contemporaine*. Mais nous touchons là à un thème qui sera examiné plus en détail tout à l'heure.

Ailleurs, et spécialement en Italie et en Allemagne<sup>11</sup>, le «dialogue idéologique» ne s'est jamais vraiment noué entre l'ancienne aristocratie réactionnaire et la nouvelle bourgeoisie progressiste, libérale ou moderniste. La situation dans ces pays est alors caractérisée non seulement par la faiblesse de l'idéologie et du mouvement libéraux, par leur superficialité et leur faible assise «de masse», mais tout autant par l'archaïsme tantôt rêveur et tantôt fanatique du conservatisme traditionnel. En Allemagne, après l'échec de la révolution bourgeoise pendant la période napoléonienne, puis en 1847, la bourgeoisie «libérale» fait alliance avec l'aristocratie proprement réactionnaire, et abandonne

<sup>11</sup> Sur l'Allemagne voir E. Vermeil, *L'Allemagne. Essai d'explication*, Paris, 1945; Werner Conze, *The Shaping of the German Nation*, Londres, 1979, sur l'Italie: Brian Pullan, *A History of early Renaissance Italy*, Londres, 1973; A.W. Salomon, ed., *Italy from the Risorgimento to fascism*, New York.

ainsi son propre terrain idéologique au socialisme naissant. La formation du «système idéologique» dont nous parlons ici est dès lors bloquée, ce qui prépare de loin le terrain de la crise générale des institutions politiques et de l'idéologie proprement bourgeoise qui se produira vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans ces conditions, le mouvement socialiste réformiste se trouvera, le moment venu, non seulement le seul défenseur de la légalité bourgeoise, mais encore le seul à se tenir dans les cadres conceptuels de la problématique idéologique appartenant à la société bourgeoise proprement dite.

En Italie, c'est en particulier la puissance socio-politique de l'Église qui parviendra à freiner efficacement la formation d'un «conservatisme moderne», et donc à maintenir une idéologie réactionnaire tout à fait en dehors du système et des enjeux idéologiques proprement bourgeois (voir en particulier la politique ecclésiastique définie dans le *non expedit*). Ainsi, le virement de la bourgeoisie au conservatisme politique est typique de toutes les bourgeoisies dominantes, sauf peut-être en Italie où l'attitude de l'Église et la coupure entre le Nord et le Sud maintiennent le conservatisme aristocratique et rural dans sa forme archaïque, c'est-à-dire en dehors de la sphère politique, comme conservatisme social anti-politique. La bataille n'est pas, comme en France, vraiment engagée entre la bourgeoisie et l'aristocratie (cf. Gramsci). Dès lors, la lutte entre conservatisme et progressisme tend, en Italie, à se mener essentiellement entre deux fractions de la (grande) bourgeoisie, et possède par conséquent un caractère particulièrement opportuniste qui contribuera à discréditer les institutions politiques. En Italie donc, la bourgeoisie du *Risorgimento* reste «libérale» (le libéralisme «piémontais»), en l'absence notamment de toute opposition radicale puissante dans les années qui précèdent l'industrialisation (1861-1881). Garibaldi et Mazzini représentent un mouvement isolé, et là où ils suscitent l'enthousiasme populaire, celui-ci est plus fondé sur la persistance de l'autonomisme communautaire médiéval que sur la formation du radicalisme démocratique bourgeois. Le radicalisme bourgeois qui se développe sous la forme de la *sinistra* n'a rien d'un mouvement de masse. Les masses paysannes restent faiblement politisées au sens moderne du terme, elles conduisent plutôt des jacqueries d'arrière-garde contre le pouvoir *social* de la féodalité terrienne. Le radicalisme proprement dit se cantonne donc dans une petite-bourgeoisie numériquement faible, et de plus socialement archaïque: juristes, professeurs, etc., à l'exception d'une aristocratie ouvrière en formation. Plus tard, le mouvement ouvrier se tournera autant vers l'anarchisme que vers le socialisme et le pôle socialiste lui-même sera vite dominé, sur le plan idéologique tout au moins, par une tendance révolutionnaire où s'expriment avant tout les «professeurs». Ainsi, le système idéologique proprement bourgeois ne s'est jamais constitué, ou du moins il n'a jamais été formulé que d'une manière très superficielle, pédante et rhétorique, dans des cercles restreints d'une bourgeoisie numériquement isolée, et dont le

pouvoir ne reposait en fin de compte que sur la division intérieure et sur la politique d'équilibre des puissances extérieures .

Partout, mais tout spécialement en Italie et en Allemagne, et à l'exception cette fois-ci de l'Angleterre, l'effondrement ou le déclin du système bourgeois (libéralisme, conservatisme, socialisme réformiste) vont être confrontés au développement d'une tendance véritablement révolutionnaire et fondamentalement anti-bourgeoise dans le mouvement ouvrier. Il apparaîtra alors clairement que l'échec de la formation d'un système idéologique bourgeois facilitera grandement la conversion du conservatisme, et plus partiellement du libéralisme et du socialisme, à des idéologies de crise nouvelles qui seront le terreau où croîtront le fascisme et le national-socialisme. Pour les «idéologies de crise», en effet, le problème déjà n'est plus celui des formes légitimes de l'ordre institutionnel bourgeois, mais celui de sa destruction.

### **Le développement de l'impérialisme et le déclin de l'autonomie formelle des instances économiques, politiques, idéologiques et culturelles de la structure sociale**

Le procès historique d'autonomisation institutionnelle des «instances» économiques, politiques, idéologiques et culturelles qui a coïncidé avec le développement du capitalisme bourgeois, s'est partout heurté à la résistance des formes sociales « féodales » fondées sur le principe inverse de l'unité organique et immédiate des diverses dimensions des rapports sociaux, principe qui coïncidait avec la division de la société, non en classes formelles et «abstraites», mais en castes ou en états sociaux «concrets». C'est pourquoi il est essentiel de distinguer sur le plan analytique les résistances d'origine traditionnelle qui ont toujours imposé à l'ordre bourgeois des limites diverses, et la métamorphose progressive du même ordre qui est résultée du développement de formes nouvelles d'organisation des rapports sociaux.

Le système de l'État capitaliste à tendance libérale est dès l'origine habité par une double contradiction. La première est bien sûr celle que le marxisme a relevée: la scission de la société capitaliste en deux classes. La seconde a été plus négligée sur le plan théorique, bien qu'elle n'ait pas contribué moindrement aux convulsions qui ont marqué la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle: c'est celle qui résulte des *antagonismes nationaux*, et de l'inégalité des développements nationaux que ces antagonismes mettent en lumière. En effet, la forme de l'État bourgeois est universaliste, comme le mode de production capitaliste lui-même en tant que sa régulation est assurée par le marché. Cet universalisme introduit dans le mécanisme même de reproduction de l'État et de l'économie un dynamisme d'extension indéfinie par la conquête, d'une part, de tous les secteurs

de la pratique sociale, et d'autre part de toutes les aires territoriales qui échappent encore à leur emprise. Mais cette universalité formelle dynamique n'est réalisée que dans les cadres concrets d'entités nationales particulières, statiques, diverses et inégales qui entrent dès lors en concurrence irrémédiable.

Le développement permanent de ces deux contradictions caractérise l'histoire mondiale de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, qui est l'histoire de la crise et de la transformation radicale du capitalisme proprement bourgeois, et celle du développement de l'«impérialisme». L'impérialisme est apparu d'abord sous la forme primitive de la concurrence internationale pour l'hégémonie mondiale (guerre de 14-18), qui ne fait qu'exacerber les contradictions du système « international », puis sous celle de la lutte entre des systèmes impérialistes à caractère supranational (guerre de 1939-1945 et période de la «guerre froide» entre les blocs), et enfin sous celle de l'établissement — encore incertain et contesté — d'un impérialisme mondial plus abstrait et moins territorialisé (coexistence pacifique), qui ne suscite plus que des résistances et des révoltes locales, mais qui tendent à se généraliser partout, en liaison avec le problème des «nationalités» qui se pose à nouveau à l'intérieur des cadres étatiques.

L'histoire réelle de la transformation du système bourgeois a d'ailleurs eu sa contre-histoire dans l'idéologie proprement bourgeoise, contre-histoire utopique née précisément de l'ignorance idéologique des contradictions inhérentes à la lutte des classes et à la collision des intérêts nationaux: Société des Nations, O.N.U., projection futuriste d'un État mondial universel de type libéral, esperanto et tutti quanti. Mais ce n'est pas l'archaïsme des États-nations, son «ennemi naturel», que cette utopie a rencontré sur son chemin, mais bien le modernisme du néo-impérialisme totalitaire.

On peut relever également en passant que le système de l'État bourgeois n'entraîne pas seulement en contradiction avec l'existence des nationalités à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur, que cette contradiction a été réprimée dans le procès progressiste du développement du capitalisme et de la nation-étatique, refoulée ensuite dans la période caractérisée par la virulence des luttes internationales, mais qu'elle ressurgit partout lorsque le cadre institutionnel de l'État universaliste est atteint d'obsolescence et est menacé de dissolution.

C'est donc avec l'*impérialisme* moderne tel qu'il se développe surtout à partir des années 1870 qu'apparaissent nettement de nouvelles formes sociales post-bourgeoises. Comme l'a relevé H. Arendt, l'impérialisme comporte l'établissement d'un double système: celui des institutions économiques et politiques bourgeoises qui continue à prévaloir dans les métropoles et qui sert également de référence dans les rapports de concurrence économique et politique entre les métropoles, et le régime qui est établi dans les colonies. Dans

l'administration coloniale et son gouvernement par décrets, la séparation constitutionnelle des domaines politiques, idéologiques et économiques est supprimée à un haut degré. On assiste ainsi au développement des modes d'intervention de type déjà totalitaire, par lesquels les systèmes sociaux des colonies se voient globalement réduits à une fonction purement instrumentale des économies et des politiques métropolitaines, et se trouvent manipulés en conséquence.

L'importance des nouvelles structures sociales ainsi mises en place dans les colonies par l'impérialisme a été voilée par les cloisons presque étanches qui séparèrent alors les systèmes sociaux respectifs des colonies et des métropoles (ceci étant d'ailleurs plus évident dans le cas de l'impérialisme anglais que dans celui de l'impérialisme français); ce cloisonnement fut sanctionné par l'analyse sociopolitique classique, puisque celle-ci s'est longtemps contentée de traiter toute la question des rapports coloniaux dans le cadre de la catégorie, fictive en l'occurrence, des «rapports extérieurs»; il en fut de même pour l'analyse économique qui assimila les colonies à des «ressources naturelles» pour leur appliquer la catégorie de «possession» du droit privé, et qui manqua du même coup la possibilité de comprendre toute la portée que possédait l'impérialisme colonial en tant que nouvelle forme économique et sociale.

Or, c'est seulement avec le développement des fascismes historiques que les caractéristiques structurelles des pratiques politiques et économiques impérialistes sont finalement apparues au grand jour comme comportant une nouvelle forme globale et systématique d'organisation sociale<sup>12</sup>. Elles sont alors en effet sorties du domaine apparemment marginal de la domination et de l'exploitation extérieures, pour devenir les modalités d'organisation essentielles de régimes «nationaux» occidentaux dont les visées impérialistes n'étaient plus seulement «coloniales», mais devenaient tout à fait globales. Cela vaut bien sûr avant tout pour le nazisme.

Si les fascismes historiques ont ainsi révélé dans leurs structures et leurs politiques certaines caractéristiques des systèmes impérialistes coloniaux, ils en ont également représenté un dépassement décisif<sup>13</sup>. En effet, ils ont supprimé, en même temps que le caractère spécifiquement national qu'avait conservé chaque impérialisme colonial, le principe même de la double référence qui avait prévalu jusque-là dans les rapports entre métropoles et colonies, et qui avait maintenu leurs systèmes sociaux respectifs fortement séparés. Le fascisme, et tout spécialement le nazisme, tendra au contraire à unifier radicalement les deux

<sup>12</sup> Cf. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, trad., Paris, 1972.

<sup>13</sup> Sur l'ensemble de cette question, voir l'ouvrage pénétrant de Joseph Billig, *L'Hitlérisme et le système concentrationnaire*, Paris, 1969.

termes en une seule et même structure sociale comportant un rapport interne de domination fondé sur des discriminations raciales et territoriales. Dès lors, l'impérialisme fasciste ne se situe plus dans un rapport de concurrence vis-à-vis d'autres impérialismes parallèles; il tend directement à une hégémonie absolue, globale et totalitaire à l'intérieur comme à l'extérieur, cette distinction elle-même n'ayant plus qu'une signification provisoire. Dans ce sens, il préfigure plus les formes contemporaines de l'impérialisme qu'il ne prolonge celles de l'ancien impérialisme d'avant la première guerre mondiale, et ceci malgré toutes les différences évidentes que l'on peut constater en ce qui concerne les modalités du recours à la violence. Comme les systèmes hégémoniques contemporains, l'impérialisme fasciste est ainsi déjà nettement supra-national, ce qui est d'ailleurs beaucoup plus évident pour le national-socialisme que pour le fascisme italien, et ne concerne guère à vrai dire le franquisme espagnol.

### **La crise du système idéologique bourgeois et la préparation du fascisme**

Avec le développement de l'impérialisme, les sociétés capitalistes bourgeoises entrent en crise, notamment sur le plan idéologique. La perspective que nous avons adoptée impose de distinguer structurellement tout ce qui entre dans la problématique de cette crise et ce qui ressort proprement de la problématique du développement d'un nouveau mode de production, tout en sachant que ces deux problématiques interfèrent constamment au niveau des phénomènes concrets qui sont dès lors presque toujours ambigus<sup>14</sup>. Le développement du fascisme et de son «idéologie» exige tout spécialement d'être compris en référence à cette double perspective théorique. D'un côté le contexte de la crise explique en grande partie les conditions d'avènement des régimes fascistes entre les deux guerres, et de nombreux traits particuliers de ces régimes doivent être rapportés à ces conditions contextuelles. Mais ces éléments de causalité n'épuisent de loin pas la signification et la portée historique du fascisme, que seule la perspective structurelle du développement permet de comprendre. Si donc le fascisme représente une forme de transition particulièrement significative (on voudrait dire signifiante) quant à la nature des transformations structurelles en cours depuis bientôt un siècle, il est néanmoins nécessaire de prendre en considération ce qui, d'un point de vue plus restreint, se présente sous l'aspect négatif de la crise du capitalisme classique, crise particulièrement intense au niveau de ses «superstructures» institutionnelles, politiques et idéologiques, et qui a joué

---

<sup>14</sup> Dans l'analyse marxiste du fascisme, ces deux problématiques sont tenues rigoureusement séparées, puisque chacune d'elles devient l'attribut d'un protagoniste concret. Le fascisme est en effet interprété comme la réponse réactionnaire de la bourgeoisie à la crise du capitalisme, alors que le mouvement socialiste marxiste s'identifie lui-même avec la problématique du développement historique conçu comme praxis révolutionnaire du prolétariat.

également dans le sens d'un accroissement des inégalités et contradictions locales du système, et d'un renforcement dramatique de leurs conséquences.

C'est dans la problématique de la crise qu'apparaissent nettement ce qu'on peut appeler, à leur tour, les éléments de transition vers les fascismes, mais c'est selon nous à tort que les caractéristiques de ces régimes ont souvent été interprétées comme une amplification, ou encore comme une synthèse ou un amalgame des éléments en question. Ainsi E. Nolte<sup>15</sup> en arrive dans cette perspective à considérer l'Action Française comme le prototype même du mouvement fasciste, et voit dans son discours l'expression la plus systématique, la plus théoriquement cohérente de l'idéologie fasciste. Or l'Action Française ne saurait à nos yeux servir de prototype qu'aux divers mouvements pré-fascistes qui ont précisément comme caractéristique de se définir quasi exclusivement dans le cadre de la problématique de la crise.

Sur le terrain de l'idéologie, la crise s'est manifestée par un procès de corruption ou de dénaturation des trois idéologies classiques constitutives du système bourgeois, et par conséquent par l'effritement progressif de ce système lui-même, l'autonomisation et la migration indépendante des thèmes qui s'y affrontaient, l'apparition en son sein de «contre-thèmes» qui ne s'articulaient plus entre eux que par la commune négation qu'ils comportaient; éclatement, effritement et négation qui ont été vécus comme les symptômes d'une «crise de civilisation» remettant en cause tout l'acquis essentiel de l'histoire occidentale depuis les Grecs. Dans ses analyses, Hannah Arendt est particulièrement sensible à toute cette dimension du procès qui conduit à la fascisation. Dans le titre même de son ouvrage, *Behemoth*, et dans la justification qu'il en donne, Frantz Neumann indique qu'il adhère fondamentalement à la même conception, et on pourrait citer ici bien d'autres auteurs parmi les plus importants<sup>16</sup>. On voit alors dans le fascisme la fusion, ou la synthèse, ou l'amalgame des différents thèmes et mouvements négatifs engendrés par la crise, conception qui est loin d'être insignifiante, sauf qu'elle reste essentiellement normative et dépend par conséquent d'une vision unilatérale — elle-même négative — de tout le procès de transformation de la société moderne dans lequel s'inscrit le fascisme.

On peut rattacher à chaque idéologie-type une forme particulière d'expression de la crise; chacune de ces expressions vient déjà miner toute la cohérence du «système bourgeois». C'est alors à partir de ces trois formes, issues d'idéologies initialement opposées d'une manière dialectique, au sens commun, formel, du

---

<sup>15</sup> E. Nolte, *Three Faces of Fascism*, New York, 1966.

<sup>16</sup> F. Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, New York, 1944; G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, New York, 1964.



dialogue, que pourra s'opérer ce qui apparaît toujours, dans la perspective offerte par la problématique partielle de la crise, comme la «synthèse» ou le syncrétisme fasciste.

1. Le rationalisme libéral, dont l'objet initial est, comme pour les autres idéologies du système bourgeois, la forme des institutions économiques et sociopolitiques et leur justification transcendante dans une raison naturelle, se transforme au cours de la crise en un naturalisme et un technologisme qui comportent une critique radicale de toutes les institutions bourgeoises, de leur «idéisme abstrait» et de leur «faiblesse congénitale», de leur «irrationalité» dans le contexte d'un monde dominé par les conditions impitoyables de la «lutte pour la vie», etc.

Au niveau d'expression des «sciences sociales», c'est le darwinisme social qui est au centre de ce courant et sert d'inspiration «rationnelle» au néo-machiavélisme (Pareto, Mosca, Michels) et au naturalisme racial (Gumplovitz) ou génétique (l'école italienne de criminologie avec Lombroso).

Le concept de progrès qui a depuis les Lumières occupé une place si importante dans le langage politico-philosophique libéral, tend alors à se renverser et à se dédoubler: d'un côté, il fait place à un pessimisme profond touchant à l'avenir même de la société bourgeoise au sens le plus large, c'est-à-dire d'une société fondée sur l'établissement d'un système d'institutions abstraites et générales plutôt que sur les «rapports de force immédiats» (Spengler), la domination et la manipulation directe (le concept de «force», qui avait jadis été emprunté par la physique au vocabulaire social et politique, est maintenant réimporté comme image dans son ancien contexte d'origine, revêtu de sa nouvelle légitimation scientifique)<sup>17</sup>; de l'autre, il engendre une conception purement «objective» de l'histoire, une conception purement technique de la «croissance», du développement fondé sur la capacité de manipulation et de contrôle, etc. On passe ainsi — en sautant d'ailleurs par-dessus le fascisme pour se retrouver en pleine société contemporaine — du thème du Progrès (institutionnel, économique et moral) à ceux de la croissance et du changement, et finalement à celui — parfaitement contemporain — de l'opération pure et simple du système techno-organisationnel considéré exclusivement en lui-même, comme donnée objective ultime.

<sup>17</sup> On peut bien sûr rapprocher cette corruption néo-darwiniste du libéralisme de sa version contemporaine: socio-biologisme, néo-libéralisme. Pour une critique du premier, qui pourrait être appliquée au courant dont il est question ici: M. Sahlins, *Critique de la sociobiologie*, trad., Paris, NRF, 1978.

Chemin faisant, ce courant idéologique aura pu côtoyer et s'hybrider de nombreux thèmes plus propres aux autres tendances, et plus particulièrement au néo-conservatisme de l'extrême-droite moderne, comme cela est à nouveau bien illustré dans l'œuvre de Pareto, mais aussi à un moindre degré dans celle de Max Weber. Mais cette tendance à la fusion des libéraux et des conservateurs face à la menace ouvrière socialiste a été bien des fois constatée.

2. Le conservatisme traditionnaliste et communautariste classique tend lui aussi à s'inverser. Face au développement, perçu comme irrémédiable, de la «société de masses» identifiée anachroniquement avec la démocratie bourgeoise libérale, il donne naissance à son antithèse apparente: le culte hyperindividualiste du héros (Carlyle) auquel s'apparente si étroitement celui de la «race des seigneurs», ou encore de l'Homme nouveau qui se reconnaît par la transcendance sociale de son action, et à la limite, par la violence seule de celle-ci. Dans cette conception, l'opposition entre l'éthique et la raison se trouve «dépassée» par une «esthétique transcendantale» (voir Kierkegaard et aussi Nietzsche). Le conservatisme traditionnel et essentiellement terre à terre s'invertit ainsi en un mysticisme individualiste et héroïque (Spengler) et un antirationalisme militant. Le néo-conservatisme dépasse ainsi le pessimisme naturaliste à l'égard de la société bourgeoise et de son avenir, qui reste empirique, pour se plonger dans un «désespoir nihiliste» touchant à l'essence même, rationnelle et éthique, de l'homme bourgeois (à son noyau kantien). En un mot, le conservatisme en crise produit l'extrême-droite moderne dont les thèmes, eux aussi, pourront facilement se conjuguer avec ceux du naturalisme et ceux du «socialisme de masse», surtout à travers la mystique raciale puis raciste, et la thématique de l'Ordre nouveau. Mais pour comprendre son emprise, on ne peut pas ignorer que ce mouvement opère contre la conscience bourgeoise une sorte d'immense retour du refoulé: légitimation de la perception et du sentiment, et finalement du corps et de la «nature», à l'encontre de la raison discursive; du particulier et du vécu à l'encontre de l'universel abstrait; du local et du communautaire à l'encontre de l'institutionnel. Cette dimension qui débouche à nouveau par-dessus le nazisme, dans le courant central de la contestation contemporaine, s'exprime bien sûr avec une puissance particulière chez Nietzsche, ce qui montre bien une fois de plus que c'est toute la structure du système politico-idéologique bourgeois qui subit une subversion au cours de laquelle l'opposition classique de la «gauche» et de la «droite» perd progressivement sa pertinence.

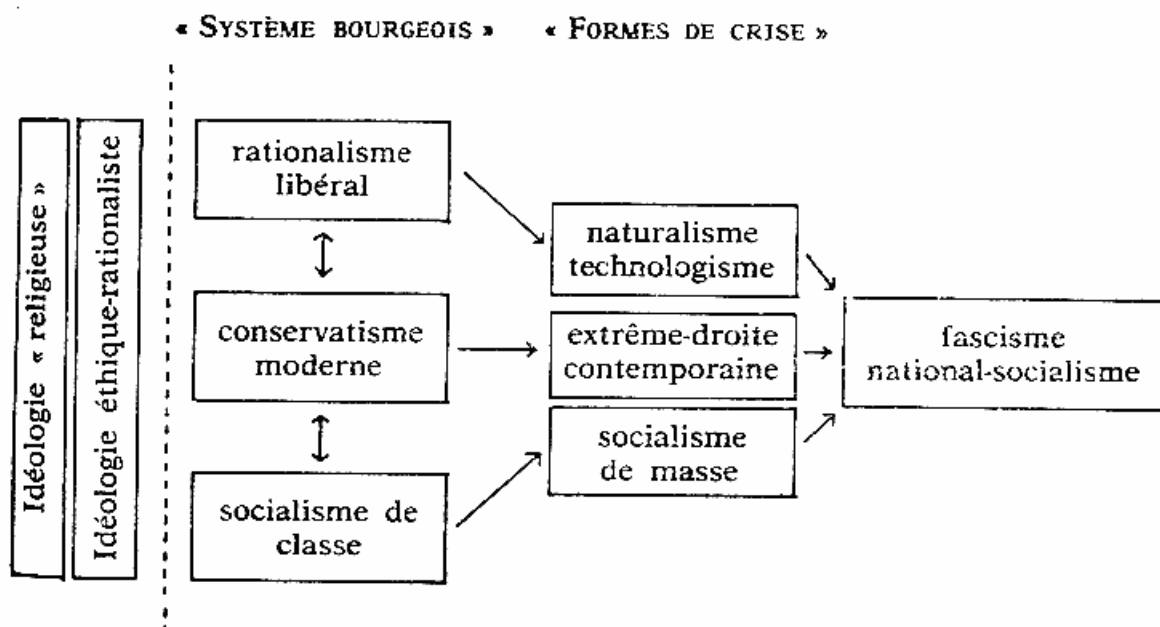
Remarquons que, dans cette perspective, l'«extrême-droite» n'est qu'un des trois courants qui conduisent — notamment sur le plan idéologique —, au développement du fascisme proprement dit, et que celui-ci ne peut en conséquence pas être simplement identifié à une forme particulière, fût-elle extrême, de celle-là. D'autant moins qu'elle est déjà elle-même mal nommée, puisqu'elle ne représente pas simplement l'aile extrême de la «droite» classique,

c'est-à-dire du conservatisme, mais le produit de la crise de cette droite, et de tout le système auquel elle appartenait.

3. Il faut se référer enfin à la transformation du «socialisme de classe», qui reste essentiellement instrumental et universaliste, en tant qu'il est orienté vers des objectifs institutionnels, en un «socialisme de masse», où la praxis révolutionnaire devient une sorte d'eschatologie expressive (Sorel), tout en ouvrant la voie à l'enrégimentement, la manipulation et la domination des «masses» par un appareil qui se présente précisément comme l'expression immédiate de leur identité dynamique. L'objet de la critique de ce socialisme héroïque sera d'abord la social-démocratie réformiste, intégrée dans le système bourgeois et considérée désormais comme son principal pilier, ce qu'en un sens elle est effectivement.

Ces trois «idéologies de crise» ne forment plus à proprement parler entre elles un système. Les thèmes qu'elles charrient divergent et se répondent, s'entrecroisent et s'harmonisent; ils se correspondent, non dans les termes propres à une problématique discursive, mais dans ceux qui appartiennent plutôt au langage musical. En effet, et bien qu'elles occupent le même champ, ce n'est pas entre ces idéologies de crise que se développe la polémique, mais entre elles et le «système bourgeois» auquel toutes ensemble elles font face, et vis-à-vis duquel elles peuvent toutes se prétendre, à leur façon qui est essentiellement négative, révolutionnaires. Ainsi se clôt la période bourgeoise, qui dans le domaine de l'idéologie avait été aussi le domaine de la critique discursive, qui devra faire place désormais à l'«analyse structurelle». C'est dans ce moment de clôture que naît le fascisme.

On peut résumer les points précédents dans un schéma:



## Le nazisme et la destruction du système idéologique bourgeois

Sur le plan idéologique, la montée visible du fascisme va se produire sous la forme d'une mise en correspondance explicite des trois critiques «révolutionnaires» de la société bourgeoise, issues elles-mêmes de la crise conjointe des trois idéologies clés de cette même société. Ce travail de mise en correspondance n'est d'ailleurs pas effectué exclusivement à l'intérieur des Mouvements fascistes et national-socialistes proprement dits, mais aussi et peut-être surtout dans toute une série de groupes, de clubs, de cercles intellectuels qui gravitent autour d'eux et assurent idéologiquement leur liaison avec des couches et des milieux de plus en plus larges et de plus en plus périphériques.

Mais tandis que les idéologies de crise proprement dites et les cercles intellectuels où elles étaient élaborées n'avaient qu'une emprise sociale très limitée et très divisée, la synthèse qui s'effectue progressivement autour du noyau concret, actif, qu'est le Mouvement et sa pratique politique va prendre la forme d'un véritable courant idéologique de masse, dans lequel se laissent entraîner non seulement des fractions stratégiques de la bourgeoisie et de l'ancienne aristocratie, mais encore une grande partie des classes moyennes et des secteurs non négligeables du prolétariat, ce dernier étant déboussolé par la conjonction de la crise économique avec l'absence ou l'échec de la révolution socialiste.

Le fascisme et le national-socialisme ne créeront donc guère de thèmes idéologiques spécifiques; ils parviendront par contre à conférer aux thèmes développés par les idéologies de crise une portée sociale et une cohérence sémantique toutes nouvelles en les transplantant du terrain idéologico-intellectuel qui était originellement le leur, sur le terrain de l'action politique directe et de la pratique culturelle. Sur ce terrain les thèmes idéologiques deviennent des slogans et des images de propagande dont la vérité se trouve directement confirmée par les succès remportés par le mouvement<sup>18</sup>. Alors qu'ils n'avaient sur le terrain proprement idéologique qu'une portée essentiellement négative, ils acquéraient ainsi, en tant que symboles expressifs d'un mouvement caractérisé avant tout par la visibilité de son organisation et de son action, une signification positive majeure.

On comprend comment ce qui peut apparaître sur le terrain spécifiquement idéologique comme un syncrétisme plein de contradictions théoriques et doctrinales, est susceptible de manifester au contraire une grande cohérence sémantique dans la pratique politique des mouvements fascistes et nationaux-socialistes, puis même dans la pratique quotidienne et l'expérience culturelle des masses. Tous les thèmes élaborés par les idéologues de crise vont en effet être

<sup>18</sup> Cf. J.P. Faye, *Discours totalitaires*, Paris, 1973.

assimilés les uns aux autres dans le Mouvement, d'une part sur la base de leur commun rejet d'un système idéologico-politique bourgeois dont c'est précisément la cohérence intrinsèque (la rationalité spécifiquement discursive et opératoire) qui apparaîtra désormais comme vide de sens et purement «formelle», et d'autre part en vertu de leur capacité commune d'affirmation d'un «Ordre nouveau» qui ne requiert justement aucune autre définition que d'être perçu comme l'antithèse concrète des abstractions politiques et institutionnelles bourgeoises. Cette entité concrète-mythique peut alors être librement *ressentie* comme identique à tout ce qui, dans le flux concret de la vie sociale, dans les réseaux de rapports d'appartenance, dans les solidarités immédiates, se trouvait réprimé par l'abstraction du Système et cherchait expression et libération.

À ce propos, il est remarquable de constater à quel point les adversaires idéologiques et politiques du fascisme se sont en fin de compte trompés d'objet dans leurs critiques, puisqu'ils ont principalement interprété et attaqué celui-ci sur le plan traditionnel de l'idéologie, c'est-à-dire sur celui de la cohérence polémique d'une part, et du contenu normatif d'autre part, terrain sur lequel il était aussi aisé que vain de triompher de lui. Par contre, la profonde cohérence du mouvement fasciste dans le contexte structurel des transformations du mode de production capitaliste et sa portée sémantique radicale relativement à la transformation d'ensemble de la fonction idéologique, ont été peu comprises.

Inversement, la critique fasciste du «système bourgeois», tout en étant idéologiquement incohérente, s'est révélée structurellement très adéquate, et donc politiquement efficace. En utilisant ces termes sans acception normative, on peut dire que les divers anti-fascismes ont eu tendance à faire de celui-ci une critique «réactionnaire» alors que le fascisme, au contraire, faisait une critique «révolutionnaire» de la société bourgeoise et des idéologies qui concouraient à y maintenir la légitimité des enjeux institutionnels. Ce caractère de la critique fasciste tient d'abord dans le rapport nouveau qui s'y établit entre la «théorie» et la «pratique», les images et l'action, qui se trouvent désormais attachés ensemble comme la chair à l'os; discours (ou images) et action dès lors ne cherchent plus leur vérité dans rien d'extérieur; celle-ci réside immédiatement dans la force démonstrative de leur conjonction concrète au sein du Mouvement, elle s'identifie à l'évidence empirique du Mouvement. La parole immédiatement devient action, et l'action langage<sup>19</sup>. Du même coup le fascisme inaugure dans le

<sup>19</sup> Action comprise d'abord comme lutte «politique», puis plus généralement comme pratique socio-culturelle, économique et quotidienne. L'action «politique» ne conserve d'ailleurs ce caractère que d'une manière transitoire ou négative, c'est-à-dire en raison du terrain où se trouvent encore ses adversaires. Mais dans la dynamique de l'expansion du Mouvement, tout devient «politique», c'est-à-dire compris directement dans le rapport essentiel de la lutte contre l'«ennemi», et du même coup rien ne l'est plus spécifiquement. C'est pourquoi l'on pourrait dire tout aussi bien que tout devient «idéologique», ou encore «culturel», (affrontement direct et généralisé de ce qui s'affirme

domaine socio-politique l'ère de la manipulation à grande échelle, qui a son complément dans la symbolisation, la ritualisation et la mythification directe de l'action prise en elle-même comme totalité signifiante, indépendamment de toute finalité extérieure (ou institutionnelle).

Dans ce contexte le terrorisme fasciste et national-socialiste possédait peut-être autant une fonction «théâtrale» qu'une fonction directement répressive, ou militaire. On comprend alors que la politisation de masse fasciste ait pu coïncider si étroitement avec la «dépolitisation des masses», entendue au sens traditionnel de la politique. (Les deux concepts, dans leur vérité respective et néanmoins incompatible, manifestent bien le décalage entre une vision théorique qui vient du passé, et un regard qui est immanent à la réalité nouvelle).

C'est ensuite dans la critique de l'État-national bourgeois que le national-socialisme sera le plus efficace et le plus novateur (au contraire du communisme marxiste, si l'on en juge par l'échec pratique des concepts stratégiques d'«internationalisme prolétarien» et de «dépérissement de l'État dans la société socialiste»). La critique fasciste de l'État est d'ailleurs la symétrique parfaite de la critique marxiste. Là où cette dernière oppose la réalité sociale du rapport de classes à l'unité formelle de l'État bourgeois, et où en fin de compte elle ne fait que développer les concepts bourgeois pour opposer à la liberté particulière du capitaliste et du Capital la liberté des producteurs, le fascisme au contraire postule l'unité a priori et naturelle de la communauté-de-sang-et-de-culture conçue comme le sujet de toute production effective et de toute expression significative.

Le national-socialisme est ainsi doublement mal-nommé d'un point de vue objectif, mais cette fausse représentation exprime précisément la justesse de sa conscience stratégique, qui tend non à extirper dogmatiquement les idéologies adverses, mais vise plutôt à entraîner une adhésion «physique» des masses par absorption et dénaturation de leurs propres idéologies. Ce qui compte ainsi pour lui, ce n'est pas de transformer — ou d'éliminer — le contenu des idéologies auxquelles il s'oppose, mais de les absorber en déplaçant radicalement leur position dans la structure sémantique globale qui sous-tend les rapports de l'idéologie à la pratique quotidienne et à la «culture».

Par opposition explicite au concept de la société de classe, la communauté est à son tour conçue comme l'unité organique d'un ensemble de groupes «naturels», ontologiquement distincts, fonctionnellement et hiérarchiquement interdépendants. Dans leur opposition au marxisme et au libéralisme, le national-socialisme

---

comme un mode d'être culturel premier et irréductible à tout ce qui n'est pas lui, et qui se trouve réifié dans la figure de l'ennemi. On pourrait faire un parallèle ici avec la psychanalyse qui, elle aussi, a mis en évidence la consistance concrète du fantasme.

et le fascisme reprennent donc apparemment la conception médiévale des états sociaux (ce qui leur permet à l'occasion de profiter politiquement d'une convergence de vue non seulement avec le conservatisme traditionnel, mais avec une Église qui vit encore partiellement à l'âge du *Syllabus*). Cette conception toutefois se trouve profondément transformée puisqu'elle intervient désormais dans le cadre d'une ontologie sociale strictement immanente. En réalité, c'est donc plutôt la conception fonctionnaliste moderne qui se trouve développée dans le fascisme et surtout le national-socialisme, et la substantification des catégories fonctionnelles qu'ils opèrent permet du même coup à cette conception d'échapper au cercle vicieux formel qui la caractérise en tant que théorie sociologique (au prix bien sûr d'un renoncement explicite aux principes éthico-rationnels bourgeois que les fonctionnalistes continuent généralement d'honorer anachroniquement — et d'une manière théoriquement contradictoire).

L'entité nationale- raciale, naturelle, et fonctionnellement différenciée, ne saurait comporter, fût-ce d'une manière formelle, ni l'égalité interne des citoyens (dont le concept n'est de son point de vue qu'une abstraction vide de sens, comme pour les marxistes dogmatiques d'ailleurs, mais pour des raisons symétriques), ni l'égalité externe entre les États, dont la souveraineté de principe est rejetée comme une abstraction. En même temps, elle rejette le principe de la contradiction structurelle interne, de la lutte de classe comme fondement positif du fonctionnement, et celui d'une solidarité de classe extérieure qui lui est complémentaire. Toute contradiction et tout conflit intérieurs ne peuvent être rapportés qu'à l'existence d'un facteur hostile substantiel, compris par opposition à un rapport antagoniste structurel, c'est-à-dire à la présence d'«éléments étrangers» au sens radical du terme, vis-à-vis desquels le national-socialisme n'a qu'une stratégie d'élimination matérielle. La «politique» fasciste et surtout national-socialiste se déplace donc nécessairement du plan proprement politique au plan de la «violence nue», et ceci aussi bien sur le plan physique que symbolique: le terrorisme et la propagande s'y renvoient d'ailleurs constamment l'un à l'autre.

Il en va de même en ce qui concerne les rapports extérieurs, qui perdent leur caractère «inter-national» ou inter-étatique. L'entité nationale raciale ne peut affirmer son identité qu'à travers une opposition ontologique virtuellement absolue au monde extérieur; elle ne se définit donc plus vis-à-vis de celui-ci que dans une problématique naturaliste de la domination et de l'hégémonie totalitaires, une problématique de la «lutte pour la vie». Cette conception et cette pratique effective s'opposent directement aussi bien à l'internationalisme marxiste qui est le complément de sa théorie et de sa pratique de la lutte des classes, qu'à la conception bourgeoise des rapports formellement égalitaires et virtuellement harmonieux entre les États nationaux souverains, conception qui avait commencé à être minée dans les faits par le développement des

impérialismes nationaux et leur transformation hégémonique bien avant le développement du fascisme et du national-socialisme. On peut relever l'affinité existant entre la mythologie impérialiste de Kipling et la mythologie nazie qui elle aussi cultive, surtout dans la SS, une mentalité de type boyscout.

En même temps, il faut noter la profonde différence des cas italiens (ou espagnols) et allemand. Le fascisme italien se meut encore largement dans le contexte de la concurrence des impérialismes nationaux, où les protagonistes ne cherchent pas tant à s'assurer une hégémonie totalitaire impliquant la destruction ou la subordination essentielle de toutes les entités concurrentes, qu'à se tailler un domaine de domination extérieur parmi des «territoires» et aux dépens de «peuples» qui étaient exclus du concept même des «nations civilisées» qui médiatisait la reconnaissance d'une souveraineté au moins formelle, dont l'égalité économique effective se trouvait de toute façon exclue. Le national-socialisme, s'il manipule lui aussi démagogiquement les arguments de la «nation prolétaire», et invoque donc lui aussi à son profit le thème idéologique bourgeois de l'égalité essentielle des nations civilisées pour dénoncer leur inégalité de fait dans la concurrence pour les «ressources extérieures» et les marchés, dépasse néanmoins radicalement cette problématique propre à l'impérialisme capitaliste classique en s'engageant dans une lutte hégémonique mondiale à caractère totalitaire, qui n'est plus une lutte de concurrence mais une lutte d'extermination ou d'intégration directe par subordination physique, organisationnelle, de toutes les entités extérieures. Dans cette lutte il est «conscient» aussi bien des enjeux que de la qualité de ses adversaires: le communisme russe et l'impérialisme capitaliste «anglo-saxon». Historiquement, c'est le nazisme qui sera éliminé dans l'affrontement, en même temps que la tentative anachronique de faire coïncider le nouvel impérialisme avec une entité nationale- raciale particulière.

On a souvent relevé que le fascisme, dans ses formes radicales, ne se définissait par aucun projet institutionnel, mais comme pur mouvement, comme dynamisme immédiat de la Totalité, du réel lui-même compris comme action et organisation, comme puissance et comme domination.

D'où la place prépondérante qu'occupe dans le fascisme, par nécessité structurelle, le «principe du Führer», symbole concret et opérant de la Totalité, aussi bien dans sa propre personne, que dans tout le système de commandement qui émane de lui et se répand en une immense prolifération de «chefs» dont le pouvoir vers le bas n'est limité que par l'obéissance totale qu'ils doivent vers le haut, système qui tend finalement en Allemagne à intégrer en lui la totalité de la «race supérieure» et tout ce qui peut lui être assimilé à l'extérieur. Un tel système est la négation même de toute autonomie partielle, de toute institutionnalisation. La *Gleichschaltung* hitlérienne, la nazification de toutes les organisations et de tous les secteurs de la vie nationale entreprise



systématiquement à partir de 1934, représente justement l'extension généralisée du *Führerprinzip* dans la volonté de faire coïncider le système de domination et l'ensemble de la vie sociale et à supprimer le principe même de l'extériorité institutionnelle du pouvoir, c'est-à-dire la nature proprement politique de celui-ci au profit de l'extériorité substantielle propre à la domination nue.

Bien sûr, les institutions formelles subsistent, au moins partiellement; les différences formelles entre les institutions sont en partie maintenues (État, gouvernement et administration, entreprises et parti, associations, etc.). Mais ces différences entre le politique et le socio-économique, le public et le privé, le pouvoir et la domination, l'hégémonie et l'«influence», n'ont de plus en plus qu'une fonction, qu'une portée, qu'une existence *idéologique*. Comme c'est aussi le cas dans la société contemporaine, le maintien de la façade institutionnelle devant le «terrain vague» (conceptuellement ou théoriquement parlant) de la manipulation organisationnelle ne représente-t-il pas l'idéologie de couverture par excellence d'un procès orienté vers la mise en place de nouvelles structures de «gestion», c'est-à-dire de domination directe ? C'est l'idéologie de la période de transition, alors que l'idéologie «organique» de la nouvelle structure en voie d'implantation n'est pas encore pleinement coextensive à la signification immanente des pratiques sociales dominées, manipulées, organisées, contrôlées, intégrées, planifiées.

Ainsi le national-socialisme n'aurait fait alors que pousser à l'extrême une tendance structurelle des sociétés modernes, tendance qui s'est précisément reflétée — sans être analysée d'une manière critique — dans la transformation du discours sociologique et politique. Les sociologies classiques (Marx, Durkheim, Weber) ont toutes été, à leur façon, des sociologies des institutions, reconnaissant l'extériorité des «contrôles sociaux» relativement aux pratiques sociales primaires. Or la sociologie et la science politique modernes ont glissé massivement vers une problématique des organisations, des systèmes instrumentaux d'input/output, et ce n'est pas pour rien que les marxistes eux-mêmes ne parlent plus désormais que d'«appareils», effaçant eux aussi toute structuration «verticale», formelle, opératoire, de la société.

On peut distinguer, d'une manière schématique, différents niveaux dans le procès par lequel l'«idéologie» proprement fasciste s'articule elle-même à partir des thèmes fournis par ce que nous avons appelé les idéologies de la crise.

a) À un premier niveau, le fascisme et le national-socialisme reprennent les différents thèmes développés par les idéologues de la crise, qui se trouvent être ainsi les grands pourvoyeurs idéologiques du fascisme, bien qu'ils viennent souvent avant lui chronologiquement, ou restent politiquement en dehors de l'organisation du Mouvement, ou encore se contentent de graviter sur ses

marges, surtout en Allemagne. Ces thèmes, qui restaient relativement isolés dans leurs contextes intellectuels d'origine, le fascisme parvient à les amplifier en les inscrivant dans tout un système d'équivalences non pas tant idéologiques que pratiques, ceci étant opéré en relation directe avec leur intégration comme symboles expressifs et comme slogans de propagande d'une action politique tournée d'emblée vers les masses «dépolitisées».

Dans le cadre de cette «orientation de masse» caractéristique, le fascisme et le national-socialisme peuvent même se déporter, d'une manière opportuniste, vers des terrains idéologiques situés en amont de la problématique de crise, et utiliser toutes sortes d'éléments détachés directement des idéologies soit bourgeoises, soit (surtout) pré-bourgeoises. Mais ces éléments, en étant associés aux précédents et surtout en se trouvant incorporés étroitement à une pratique politique quotidienne intensive, perdent eux aussi leur signification proprement idéologique pour devenir de simples instruments de manipulation agissant au niveau culturel des motivations (voir les analyses de Reich!), en même temps que les symboles expressifs circonstanciés à travers lesquels le Mouvement parvient à se manifester et à s'implanter dans des milieux sociaux très variés (ses images de marque en quelque sorte, diversifiées en fonction du marché). À ce niveau, la stratégie idéologique du fascisme s'apparente donc fortement aux techniques du marketing, dont il s'est d'ailleurs ouvertement inspiré à son origine, et plus encore aux techniques modernes de propagande électorale.

Il faut encore relever qu'à ce niveau, le fascisme se montre extrêmement pragmatique. Tous les symboles, tous les thèmes qu'il utilise, fonctionnent fondamentalement comme des équivalents (le contenu de cette équivalence sera examiné au deuxième niveau d'analyse); mais ces équivalents sémantiques ne sont aucunement identiques en puissance symbolique. Le fascisme, dans son ouverture aux masses, pratique beaucoup moins l'endoctrinement idéologique (fût-ce sur des thèmes simplistes) que le terrorisme ou la «persuasion» (une fois de plus on retrouve la parenté de certaines caractéristiques structurelles fondamentales du fascisme avec les traits spécifiques de la société contemporaine qui sont parfaitement symptomatisés par les concepts sociologiques et psychologiques dominants). L'adhésion qu'il vise comporte donc une multitude de degrés allant de l'indifférence favorable de la périphérie, au militantisme fanatique du centre. Mais ce dernier lui non plus n'a pas un caractère spécifiquement doctrinal, en quoi il contraste avec le militantisme communiste. H. Buchheim a très justement remarqué que ce n'est pas un credo idéologique ou doctrinal qui caractérise les SS et constitue le fondement de leur engagement: leur idéologie au contraire reste communément «petite bourgeoise». Ce qui les distingue, c'est ce qu'on est

obligé d'appeler une «mentalité», un esprit de corps comportant tout un système d'attitudes ritualisées<sup>20</sup>.

b) Le deuxième niveau est celui de l'élaboration positive de la mystique du Mouvement comme expression immédiate de l'entité nationale- raciale (pour le national-socialisme) ou de la grandeur nationale-impériale (pour le fascisme italien). Les thèmes eux-mêmes encore une fois ne sont pas d'origine proprement fasciste ou national-socialiste. C'est leur articulation directe avec la critique du Système bourgeois et surtout leur aggrégation dans la pratique ritualisée du Mouvement de masse qui leur est spécifique, ainsi que l'amplification sémantique qui en résulte. On a vu déjà qu'à cette image positive de l'entité représentée dans son «destin historique» par le Mouvement<sup>21</sup>, correspond directement toute la mystique de l'ennemi essentiel, élaborée d'une manière beaucoup plus systématique par le national-socialisme que par le fascisme, dans lequel les manifestations spécifiques du deuxième niveau, fortement présentes à l'origine dans le noyau combattant du Mouvement (les *fasci*, les *squadri di combattenti*), ne sont guère parvenus à s'implanter sérieusement dans l'ensemble de la vie sociale de l'Italie fasciste, et ont même eu tendance à décliner avec le temps à l'intérieur du Mouvement lui-même, à mesure que celui-ci s'est fondu dans les appareils d'État après la conquête du pouvoir. Le fascisme italien a ainsi eu tendance à s'institutionnaliser et à passer progressivement de la forme spécifique du Mouvement à la forme plus classique du «régime autoritaire». En Allemagne, la logique propre du Mouvement n'a fait que s'amplifier, comme l'atteste entre autre le développement continu de la SS qui supplante la SA de la période initiale, phénomène qui n'a aucun équivalent en Italie.

c) Le troisième niveau est celui qui correspond directement à nos hypothèses quant à la nature sociologique et historique du national-socialisme et à la portée structurelle radicale des transformations «idéologiques» qui le caractérisent. C'est toute une pratique routinière qui se met en place ici derrière la façade de l'agitation politique qui caractérise le procès de la prise du pouvoir, et où la totalité de la vie sociale se trouve progressivement encadrée dans le réseau des organisations et des appareils dans le fonctionnement desquels le mouvement se mue au fur et à mesure qu'il élimine les résistances et étend sa domination (c'est-à-dire essentiellement les formes nouvelles de domination qui le caractérisent). Mais cette routine est une routine bien spécifique, fortement ritualisée, où chaque pratique fonctionnelle se voit investie d'une dimension symbolique en vertu de

<sup>20</sup> Cf. H. Buchheim et alii, *The Anatomy of the SS State*, New York, 1966. Voir ég. G.L. Mosse, *Nazi Culture. Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich*, New York, 1966.

<sup>21</sup> Cf. Th. Abel, *The Nazi Movement*, New York, 1965; A. Littleton, *The Seizure of Power*, Londres; F.L. Carsten, *The Rise of Fascism*, Londres, 1967; A. Bullock, *Hitler: A Study in Tyranny*, New York, 1962.

laquelle elle se trouve immédiatement intégrée comme moment partiel de la totalité transcendante du Mouvement, et dont elle devient en retour elle-même un symbole expressif.

C'est ici que le principe d'opposition substantielle qui caractérisait les idéologies de crise sur le plan du discours est effectivement mis en œuvre et réalisé directement, concrètement dans tous les secteurs et à tous les niveaux de la pratique sociale effective. Il en devient ainsi la structure sémantique et le principe régulateur essentiel, prenant partout la place occupée par le système institutionnel et les idéologies correspondantes dans les structures sociales de type bourgeois.

Le rapport de domination qui régit toute société de classe, tout mode de production fondé sur l'exploitation, s'intériorise donc maintenant dans tous les segments de la pratique sociale concrète, qui se voient ainsi portés en première ligne de la lutte totalitaire que mène contre son ennemi essentiel l'entité-mouvement, et à travers laquelle il se définit: non seulement sur le front «politique» et sur le front militaire, mais sur le front de la production et sur celui du travail, sur le front de la culture et enfin sur celui de la vie quotidienne et de ses modèles de régulation symbolique immanents. L'opposition entre société civile et État se trouve maintenant effectivement annulée. L'idéologie tend à perdre toute extériorité à l'égard de la pratique productive et de son langage, à abandonner toute forme théorique, doctrinale ou discursive; elle s'insinue partout dans la pratique productive comme son sens essentiel immanent, vis-à-vis duquel toutes les autres significations particulières (celles du sens commun, de l'économie, de l'efficacité technique, de l'expression esthétique) finissent par ne plus fonctionner que comme une vaste caisse de résonance, comme un immense réseau de correspondances et d'équivalences symboliques. Ce rabattement de l'idéologie sur le niveau de la pratique culturelle est beaucoup plus marqué dans le national-socialisme que dans le fascisme. De nombreux auteurs (Neumann, Bracher, Buchheim, etc.) ont relevé le contraste existant dans le national-socialisme entre le fanatisme pratique et la désaffection idéologique. Le national-socialisme table beaucoup plus sur les motivations culturelles «petites-bourgeoises» ou «réactionnaires» (traditionnalistes) que sur une conviction doctrinale fortement élaborée comme dans le mouvement communiste. Il est essentiellement pragmatique et non dogmatique, d'où son efficacité dans une société très développée sur le plan technologique, industriel, et organisationnel. L'idéologie proprement dite est remplacée par une mystique d'appartenance (qui n'est pas très éloignée dans sa forme essentielle de celle qui caractérise le rapport au système de la «majorité silencieuse» dans les sociétés contemporaines, et tout spécialement aux États-Unis). On comprend dès lors que l'effondrement «idéologique» du national-socialisme ait pu coïncider si totalement avec son effondrement militaire et organisationnel, c'est-à-dire avec la fin de l'emprise

concrète du Mouvement sur l'ensemble de la pratique sociale. Il n'y eut dans le national-socialisme aucun équivalent même approximatif des Procès de Moscou ou de Prague.

À ce niveau, le national-socialisme n'a bien sûr plus besoin d'idéologues<sup>22</sup> mais seulement, comme on l'a déjà dit, d'organiseurs et de metteurs en scène, de gestionnaires, de policiers et de spécialistes de la propagande. Les idéologues dont le discours avait préparé le terrain aux transformations structurelles qu'il réalise vont maintenant perdre leur voix et décrocher, être éliminés ou se faire assimiler comme techniciens de la propagande (Goering contre Niekisch ou Jünger), comme animateurs de la participation symbolique et rituelle, manipulateurs d'attitudes et de mentalités, metteurs en scène de la totalité sur le grand théâtre de la vie quotidienne dramatisée par son intégration dans l'entreprise manichéenne du mouvement et tout d'abord dans sa guerre.

C'est aussi à ce niveau que, malgré toutes les différences de contenu et de contexte, le national-socialisme se trouve structurellement le plus proche des formes d'intégration sociale et des modes de reproduction qui se développent dans la société contemporaine, qu'elle soit formellement capitaliste ou socialiste.

Si on le restitue dans le large contexte historique du développement et des transformations de la société capitaliste bourgeoise, on constate donc que le fascisme et surtout le nazisme ne sont pas caractérisés par l'énoncé d'une idéologie spécifique, mais par la subversion totalitaire du système idéologique bourgeois. Le nazisme a exercé cette subversion de front sur les trois dimensions qui caractérisaient essentiellement ce système. En premier lieu, il s'en est pris au caractère constitutif de l'idéologie, c'est-à-dire à la référence à une *transcendance extérieure*, ou formelle-abstraite, légitimant un système institutionnalisé de domination. Dans ce sens, c'est la critique radicale de Stirner, beaucoup plus que celle de Marx, qu'il a réalisée dans les faits. Il a visé ensuite à une érosion complète du caractère systématique, discursif, spéculatif, des idéologies en question, caractère qui tenait à l'orientation même de la lutte idéologique dont l'enjeu se trouvait défini fondamentalement comme un problème de *vérité*. À la vérité, il y a substitué le principe d'*efficacité* puis d'*effectivité*. Enfin, il s'est attaqué à l'idéologie, comme idéologie de *légitimation socio-politique*, où à travers l'idée même d'un ordre rationnel et universel de la société se trouvait établie, maintenue et justifiée la séparation d'un appareil universaliste de pouvoir (le système politique d'État) et les structures opératoires immédiates, concrètes, terre à terre, de la pratique productive et de la domination sociale. Du même

<sup>22</sup> Le fascisme italien, plus proche des formes traditionnelles de l'État autoritaire, conservera par contre ses «intellectuels organiques» dont le prototype est G. Gentile.

coup, il supprimait la valeur normative de l'idéologie et les virtualités critiques qu'elle comportait.

Le nazisme réalise d'abord la suppression de la transcendance extérieure, normative, au profit de ce qu'on pourrait appeler une transcendantalisation de l'état de fait, celui-ci étant compris comme une entité pseudo-concrète et mythique, comme «race», comme «peuple», comme «Mouvement», tout cela étant représenté et actualisé dans la personne et la volonté immédiate du chef ainsi que dans la hiérarchie non institutionnalisée de commandement qui procède de lui. Une telle référence n'est plus normative, mais purement expressive. Elle se confond directement avec les opérations mêmes du système de domination qu'elle impose comme critère absolu de réalité. L'Ordre finit donc par s'identifier à l'ensemble des ordres donnés, reçus, exécutés.

Ainsi, la transcendance propre à tout discours idéologique est radicalement «ramenée sur la terre» sans pour autant rien perdre de sa force contraignante, puisque c'est la domination en tant que telle que tend à transcendantaliser directement le nazisme; c'est alors aussi le manichéisme ontologique qui s'incarne et descend sur terre, avec les conséquences que l'on sait.

Or, cela est beaucoup plus proche de la réalité contemporaine qu'il n'apparaît à première vue. Certes, la domination ne possède pas dans les sociétés contemporaines la virulence extrême qui fut la sienne sous le nazisme, et qui fit de celui-ci une forme «infantile» du monde moderne surchargé de contradictions archaïques. Mais elle procède selon les mêmes modalités opératoires directes: elle tend précisément à se confondre avec les opérations de la société, elle est organisation, contrôle et gestion, information et décision, et elle aussi produit, par nécessité structurelle, son envers: elle constitue tout ce qui ressort des pratiques sociales autonomes en sa négation concrète, en son altérité substantielle qu'il n'est certes plus question d'exterminer brutalement, mais seulement de repousser, d'éloigner, de marginaliser. Il y a parenté formelle entre le «Juif», le «communiste» ou le «Slave» de l'hitlérisme, et le «marginal», le «déviant», le «sous-développé» de notre société. Là aussi le manichéisme ontologique est réalisé directement sur la terre. Le moment de l'idéologie coïncide désormais avec la pratique et le discours de l'exclusion; l'idéologie n'est que l'évidence de son efficacité, la valeur négative de son effectivité qui n'a d'autre fonction que de souligner l'immédiate positivité du système.

Il n'y a pas à s'étendre sur le caractère non systématique, non discursif, non «dialectique» de l'idéologie nazie, ni sur sa correspondance avec l'idéologie contemporaine à cet égard. Au nom d'un principe d'immanence significative, de participation symbolique et d'unité expressive de la société (ce qu'on a appelé son irrationalisme), le fascisme polémise contre la polémique idéologique, et c'est

ainsi déjà la thèse moderne de la fin des idéologies qu'il soutient dans sa pratique symbolique et politique. Il établit une division radicale contre toute division idéologique, puisqu'il saisit bien cette division comme l'essence même de l'idéologie bourgeoise.

Dans ce sens, l'idéologie nazie, comme l'idéologie contemporaine, ne possède plus une cohérence discursive, mais seulement la cohérence structurelle propre à tout langage. L'idéologie ne comporte plus un débat polémique sur un principe de vérité planant au-dessus de l'empirie sociale; elle est devenue langage de fait, langage des faits et de la pratique, simple «question de fait» et par conséquent aussi simple question de science. Elle finit par posséder l'objectivité de l'opinion. L'idéologie n'a plus d'objet, elle est, au ras de la pratique, elle-même objet. Objet de la propagande et de l'appel mobilisateur, objet de la manipulation et du sondage. Elle n'est plus discours sur la nature des choses, elle est devenue la nature même du discours social, la chose sociale saisie dans le bruit qu'elle fait lorsqu'elle fonctionne encore à la limite de la signification faite information, émission et réception, stimulus-réponse, signal, faute de parvenir à n'être déjà plus qu'un simple complexe d'opérations silencieuses et de symboles matérialisés, enfin véritable société naturelle ou plutôt nature sociale comme les sciences sociales la rêvent depuis si longtemps.

À ce titre (il n'est pas besoin de rappeler que nous parlons d'un modèle et que ce modèle possède dans la réalité non seulement son inachèvement, mais aussi sa négation, sa contestation, sa contradiction), l'idéologie est tout aussi bien le langage de l'«économique», les statistiques de la croissance et du taux de chômage, la prise de parole directe de la valeur dans l'inflation, l'évidente nécessité interne des actes de programmation et de gestion, d'organisation et de contrôle, le discours circulatoire des choses, les choses devenues langage de la circulation (Baudrillard), l'idéologie devenue invisible (Lefort) dans la société invisible (Touraine).

Finalement, le nazisme réalise dans la pratique et dans le langage la critique radicale de tout le système institutionnel bourgeois dont il veut non seulement constater le déclin historique, mais affirmer encore l'ineffectivité originelle. En cela, sa critique diffère absolument de la critique de Marx. À l'État national démocratique bourgeois, il n'oppose pas la société démocratique socialiste, mais l'«État» racial, hiérarchique et organisationnel, l'entité *Völkisch* particulière et hégémonique, totalitaire par définition. Dans ce sens, toute tentative de tracer une filiation conséquente entre le discours et la pratique fasciste et la théorie hégélienne de l'État procède, du point de vue de notre hypothèse, d'une faute d'interprétation. Car si le nazisme accomplit l'État hégélien, c'est rigoureusement à l'envers. Il n'aspire pas l'unité de la société dans l'État, il incarne plutôt l'État, c'est-à-dire le pouvoir dans la société en créant la société totalitaire.

Mais dans les sociétés contemporaines également, la domination délaisse de plus en plus les formes politiques de l'institutionnalisation au profit de nouveaux rapports de «contrôle», de nouveaux «procès de décision», de nouvelles formes d'«organisation», de nouvelles modalités d'«intégration» et de «participation», liés au développement de la «technocratie», à l'emprise croissante des «multinationales», à la prolifération des «procédures consultatives» locales, à la multiplication des «statuts» particuliers (conventions collectives, etc.), et finalement à l'extension de l'activité des diverses «polices» qui échappent de plus en plus au contrôle formel des instances proprement politiques des «États souverains». Et ce n'est pas sans raison que c'est précisément au sujet de ces développements que le terme de «fasciste» réapparaît dans le langage de la contestation politique.

\*

\* \*

## LE NAZISME ET L'IDÉOLOGIE (Ajouts au texte de 1976)

### Le problème du «décalage historique»

En début d'article, il aurait fallu définir ce décalage par référence au procès politique de formation de l'État national et de l'identité nationale: la nation moderne définie comme communauté de mobilisation politique autour du pouvoir patrimonial traditionnel, orientée vers la prise en charge politico-législative du procès moderne d'institutionnalisation, et donc vers la constitution de l'État moderne, formellement universaliste et souverain. Les premiers États nationaux, l'Angleterre et la France, créent une dynamique historique qui va progressivement s'imposer comme norme à toutes les sociétés européennes, en raison même de la modernité des institutions qu'elles élaborent, et dont la cohérence coïncide avec leur caractère non plus personnel mais territorial. Mais la condition de cette dynamique était l'existence de royautes «fortes» et surtout «autonomes», c'est-à-dire affirmant de manière précoce leur souveraineté relativement à l'Empire, à l'Église et aux structures politiques hiérarchiques traditionnelles. Dans les «pays d'Empire», de même que dans les régions où le développement d'une société bourgeoise est resté faible, la formation de l'État national en France et en Angleterre et la puissance que celui-ci parvient à mobiliser en raison de la centralisation et de l'universalisation formelles de ses institutions juridiques, administratives et fiscales, va susciter par réaction une



tendance analogue au renforcement de l'emprise directe et systématique du pouvoir sur la société, partant cette fois-ci du sommet et non de la base bourgeoise, et ce mouvement tendanciel va en même temps faire ressortir les faiblesses structurelles de l'organisation de type «féodal» (division de l'autorité suprême entre Empire et Église, autonomie des «Principautés», inefficacité de l'organisation politique et militaire de l'Empire, qui reste dépendant de la volonté particulière des princes et de tous les corps socio-politiques traditionnellement autonomes (évêchés, villes, esprit de caste). En même temps, la polarisation trop vaste et trop lâche sur l'idée de l'Empire tend à diffuser ou à distendre trop largement tout le processus et à retarder toute véritable unification institutionnelle. Dès lors, *la référence à l'unité tend à se maintenir dans le champ culturel*, alors que celui-ci est lui-même en train de subir de manière cosmopolite l'influence moderne dans ses diverses élites, et de se fractionner dans sa masse ainsi qu'à la base, d'une part en fonction de l'importance que prennent les langues vernaculaires dans la vie culturelle, politique et religieuse (déclin du latin comme langue de culture commune de la chrétienté), et d'autre part sur une base sociale, selon les conditions statutaires et les conditions de vie concrètes. C'est donc aussi au niveau de l'intégration culturelle à base ethnico-linguistique, qui n'est qu'indirectement territoriale (le plus souvent, plusieurs communautés culturelles ou «ethniques» cohabitent dans un même territoire politique) que le mouvement d'unification identitaire va se déployer. Ainsi va s'amorcer un mouvement qui tend vers la définition de la «nation ethnico-culturelle» qui est orienté d'un côté à l'encontre de l'universalisme impérial et religieux, et qui, d'autre part, se définit également par réaction et par opposition aux identités nationales-politiques de la France et de l'Angleterre. Cette double tendance culminera après la Révolution française et surtout à la suite des Guerres Napoléoniennes. Sur le fond d'une victoire militaire obtenue par une alliance politiquement lâche et socialement défensive, la Sainte Alliance ne parvient à stabiliser la situation qu'en revitalisant de manière «réactionnaire» une condition politique traditionnelle dont l'avenir est désormais précaire.

Luther, dans son «discours aux princes de la nation allemande», illustre bien le caractère réactif et négatif de la constitution d'une conscience nationale «allemande», qui s'oppose à l'italianité de l'autorité ecclésiastique centrée à Rome. Dans sa rébellion contre l'autorité de l'Église, les arguments économiques et politiques se mêleront alors inextricablement aux arguments théologiques et à l'appel au nationalisme, beaucoup plus culturel-linguistique que proprement politique. L'Allemagne reste, dans son discours, «les Allemagnes», c'est-à-dire les régions de langue germanique de la tradition médiévale. Mais, du même coup, la référence à la langue comme fondement de l'identité collective va prendre le dessus relativement à la visée d'objectifs politico-institutionnels précis, et c'est autour de l'identité culturelle-linguistique qu'un nouvel appel à l'unité politique va être adressé aux «pouvoirs en place»: détacher l'Empire de la Papauté et

libérer l'empereur de la tutelle de Rome, mobiliser le patriotisme germanique des Princes et du peuple.

Du point de vue de l'analyse socio-historique et des types idéaux qu'elle cherche à dégager, les deux conceptions de la nation, la conception idéologico-politique-territoriale et la conception culturelle-ethnique-communautaire, ne peuvent donc être placées sur le même plan: la seconde ne fait que répondre à la première, elle est historiquement induite par elle, et c'est autour d'elle qu'elle opère elle-même à sa propre manière la destruction des formes médiévales de l'identité collective (chrétienté ou catholicité, identités d'ordres sociaux, tendances vers le cosmopolitisme bourgeois, appartenances locales et rapports passifs de dépendance politique personnalisée, cohabitation territoriale d'une pluralité de communautés identitaires non souveraines). On peut faire l'hypothèse que sans le développement des États nationaux anglais et français, c'est à travers un élargissement du cosmopolitisme que se serait opéré le développement de la modernité, avec la faiblesse de l'instance proprement politique et le nécessaire aménagement d'espaces sociaux particularistes que cela aurait alors impliqué. Cela aurait alors rendu plus légitime une analyse de la modernité en termes de modernisation économique, culturelle, scientifique, technique et esthétique. Mais en raison des exigences d'institutionnalisation réflexive et de rationalisation universaliste qu'impliquaient les mêmes développements économiques et culturels, le problème du déficit politique se serait sans doute posé de toute façon (*renovatio imperii*, arbitrage des guerres de religion après la Réforme qui met le feu aux poudres des anciennes structures patrimoniales d'autorité, régulation des marchés, arbitrage des conflits résultant de la compétition impérialiste, etc.). On peut penser aussi que l'impérialité occidentale s'est maintenue pendant plusieurs siècles (après les croisades) à travers l'opposition de la chrétienté et de l'islam, dont la puissance politique est restée menaçante jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle à travers l'Empire Ottoman. Or, une fois l'Angleterre et la France détachées de l'Empire, et une fois la *reconquista* achevée en Espagne, c'est sur les marges sud-orientales de la germanité impériale que s'est exercé l'essentiel de la pression ottomane qui pesait sur l'Europe centrale, alors que la royauté impériale russe, après l'effondrement de Byzance, faisait face à l'islamisme tatare, turkmène et mongol de l'Asie centrale. C'est dans la partie nordique des Allemagnes, en Prusse, qui n'était pas confrontée à la pression «civilisationnelle» islamique, mais surtout à plusieurs pressions déjà politiques (et en particulier suédoise) que s'est d'ailleurs formé le noyau d'un nationalisme allemand moderne, qui a forgé ses premières armes en se soustrayant à l'Empire de Vienne.

## Sur l'idéologie fasciste et le passage au nazisme, dans une condition de crise.

Il faut ici partir de la «crise» du système idéologique bourgeois moderne et du développement des «idéologies de crise» qui eurent un caractère «pan-européen», même si leur emprise fut d'autant plus faible localement que la modernité bourgeoise libérale était déjà mieux établie, non seulement culturellement, politiquement et économiquement, mais aussi idéologiquement et socialement. C'est ainsi en France que les expressions politiques (et non seulement philosophiques) de ces idéologies de crise tendirent le plus rapidement à fusionner dans une idéologie de type «fasciste», dans le contexte de cette crise de légitimité de l'ordre social bourgeois-républicain que ce pays n'avait jamais surmontée après la Révolution. (Voir E. Nolte, *Three Faces of Facism*, et l'importance qu'il confère au mouvement de l'Action Française dans l'élaboration de la thématique idéologique proprement fasciste, ou fascisante. Mais Nolte montre bien aussi que même dans ce cas, cette première expression synthétique se nourrit d'apports idéologiques venant de toute l'Europe et non seulement de France: de Pologne et d'Angleterre, d'Allemagne et d'Italie). Mais en même temps, dans une France qui reste majoritairement acquise de manière militante à la République, cette tendance fasciste syncrétique, quoique virulente dans certains milieux, était vouée à rester minoritaire, et il était donc peu probable qu'elle parvint à faire basculer vers elle une large majorité de la nation.

Par rapport au texte sur le nazisme, et même par rapport à toute mon analyse de la postmodernité, il faudrait peut-être reprendre ici la suggestion de Manfred (voir le débat ici même) à l'effet que la transition commence avec l'instauration massive du capitalisme industriel proprement dit, qui tend dès l'origine à éliminer le «marché» dans l'organisation et la gestion des entreprises au sein desquelles se déplace une part de plus en plus considérable des rapports sociaux effectifs en même temps que le marché lui-même se restructure selon des rapports de force et des stratégies monopolistiques, etc. Il faut mettre cela en relation avec la crise idéologique générale, qui est la crise des idéaux universalistes de la modernité bourgeoise, une crise qui se développe tout autour du nouveau système capitaliste d'entreprise, puisque d'un côté, il met fin à l'espoir d'une participation généralisée à l'autonomie bourgeoise (Proudhon et l'ensemble du «socialisme utopique»!), et puisque de l'autre, par la puissance socialement organisée et centralisée qu'il confère à la classe étroite des capitalistes, il redouble la menace que le système bourgeois exerçait sur les anciennes aristocraties. Désormais, cette menace se concrétise et se personnalise socialement dans une nouvelle aristocratie d'argent et d'action qui ne se confond plus avec la bourgeoisie anonyme qui «tenait encore son rang socialement», ni avec les «parvenus» qui n'aspiraient qu'à s'allier à l'aristocratie traditionnelle et à fusionner culturellement et socialement avec elle. C'est donc le dernier bastion culturel des anciennes aristocraties qui est

désormais directement menacé par la nouvelle culture moderniste qui s'élabore autour des «puissances d'argent», empêchant les aristocraties qui avaient socialement survécu partout de «mourir de leur belle mort».

La petite et la moyenne bourgeoisie voient non seulement se fermer la voie d'un développement économique autonome, mais leur idéalisme idéologique et culturel est partout «bafoué» par l'opportunisme des nouveaux milieux d'affaire qui s'émancipent complètement de l'«éthique protestante», et qui représentent une nouvelle figure, beaucoup plus dynamique et menaçante, de l'ancienne arrogance culturelle et sociale aristocratique. Ici se dessine une zone de fusion possible entre les perceptions historiques et normatives de l'ancienne aristocratie et de la petite bourgeoisie commerçante, industrielle et professionnelle. Enfin, il faut ajouter la rupture du prolétariat industriel à l'égard des classes laborieuses artisanales de l'ancien système bourgeois, telle qu'elle a été justement analysée par Marx, et qui suscite avant tout leur peur et leur rejet. Indépendamment de son apport direct et tout à fait spécifique à la crise de légitimité de la nouvelle société, la possibilité d'une convergence entre le radicalisme prolétarien et les critiques bourgeoises et aristocratiques du capitalisme et de la société de masses qu'il instaure ne doit pas être sous-évaluée (comme l'a bien montré J.-P. Faye).

Il faut encore relever ici le rôle exceptionnel qu'une telle situation de «convergence» des sentiments de crise et de refus confère aux intellectuels, d'un côté, et aux leaders charismatiques de l'autre, et qui implique même la tendance à la fusion stratégique (opportuniste ou «fanatique») de ces deux catégories de catalyseurs de la situation de crise en termes de «révolution globale» et/ou de création d'un «ordre nouveau». En gros, le marxisme s'est ici caractérisé par la volonté de maintenir théoriquement et organisationnellement l'unité du mouvement ouvrier révolutionnaire dans la ligne cohérente d'une révolution anti-capitaliste réalisée hors de tout compromis «réactionnaire», alors que les discours et les stratégies révolutionnaires d'orientation doctrinale fasciste ont systématiquement tenté de faire feu de tout bois en réalisant précisément de telles alliances ou de telles fusions en vue d'une stratégie de «prise du pouvoir»<sup>23</sup> qui, étant donné le caractère incommensurable des objectifs positifs poursuivis par les différents milieux sociaux qui l'appuyaient, devenait à elle-même sa propre fin.

De l'autre côté, on doit relever également que l'issue effective de l'effervescence sociétale associée au développement de la crise tendait désormais à dépendre autant sinon plus des capacités de résistance passive des différentes sociétés «nationales» (ce qui signifie ici la conjonction d'un fort sentiment «national» d'identité collective et d'un système politico-institutionnel de type moderne, bourgeois et libéral, bien établi), que du «sens» inhérent aux sentiments, attitudes

---

<sup>23</sup>. Cf Littleton, *The Seizure of Power*, ...)

et visées propres des mouvements «révolutionnaires». Ce qui va compter, ce sont moins les orientations et les degrés de fusion des «mouvements de crise», leurs idéologies et leurs stratégies, que le degré de cohésion et de légitimité déjà atteint par les sociétés nationales modernes auxquelles ils s'opposent. On peut donc reprendre ici, mais à l'envers, la théorie léniniste du «maillon le plus faible»: ce qui va être déterminant en fin de compte, c'est le bastion le plus fort de la modernité idéologico-politique proprement dite, celui du monde anglo-saxon, et sa force propre ne consistera pas dans le caractère systématique et radical de son adhésion à la modernité, mais tiendra au contraire à sa capacité de transition pragmatique, c'est-à-dire à sa capacité d'intégrer sans rupture une pluralité de forces sociales dans le passage d'une modernité libérale et bourgeoise à une société capitaliste puis à la postmodernité organisationnelle. À la volonté fasciste de recréer autoritairement la société sur une base organisationnelle post-bourgeoise s'opposera donc la simple capacité de le faire au quotidien, sans phrases ni projets, à partir de la base capitaliste elle-même, et selon sa dynamique propre. On passera là, en douceur, de la propriété à la liberté d'entreprise, puis de celle-ci à l'autonomie socio-politique des «entreprises» devenues des organisations à caractère en même temps «privé» et «collectif». Mais il fallait pour y parvenir bénéficier d'«espaces nouveaux» ou d'espaces vierges, et les espaces naturels du Nouveau Monde ont servi là de relais aux espaces encore politiquement cloisonnés de l'Empire britannique.

### **Le système idéologique moderne et les «idéologies de crise»: ajouts et commentaires**

a) Par référence à la distinction faite dans l'article entre les luttes sociales rattachées à une même structure de domination et celles où s'affrontent, au nom de logiques différentes, les élites dominantes de deux systèmes historiques de domination, on peut relever que, face aux «dominés» qui ne contestent pas les fondements de légitimation du pouvoir au nom d'autres fondements idéologiques ou transcendants, l'idéologie dominante n'a pas à se justifier de manière argumentative, «dialectique». Elle est expressive et narrative. Elle montre le fondement de la légitimité dans une mise en scène narrative, symbolique et esthétique (cf. l'article, p. 213). En tant que doctrine autoritaire (du respect de l'autorité et des autorités), elle tend à agir directement, pour les façonner, sur les pratiques culturelles (notamment sur la «morale des moeurs») et sur l'allégeance éthico-professionnelle de l'«appareil de domination» (Weber), comprenant l'ensemble des activités associées à l'exercice régulier ou quotidien de la domination (activités religieuses, militaires, judiciaires, bureaucratiques et administratives, sans oublier le système éducatif), et dont le fonctionnement tend à s'identifier avec l'«ordre naturel» de la société. Le mode d'intégration de l'idéologie dominante reste ainsi d'ordre «pratique» plutôt que discursif-réflexif, il est «culturel» plutôt qu'«idéologique» au sens moderne. Sous sa forme

doctrinale déjà systématique, elle s'adresse d'ailleurs plus aux membres de la classe dominante et à tous ceux qui servent l'appareil qu'aux dominés, dont seule la «soumission» est recherchée. Les «dominés» réagissent de leur côté par le retrait et par l'esquive, ou encore parfois par l'insubordination directe et la révolte.

C'est à ce modèle traditionnel d'une division verticale «stable» entre les élites et le peuple que l'histoire moderne, qui est l'histoire de la bourgeoisie, en oppose un autre: celui d'une lutte horizontale engagée par une classe hégémonique montante contre l'ensemble de l'ordre social ancien, et non seulement contre sa classe dominante, classe qu'elle cherchera plutôt à rallier à sa cause. Ici s'engage une lutte idéologique proprement dite, argumentative, réflexive, discursive et dialogique, à l'intérieur de laquelle ce sont les divergences mêmes qui forment système. L'espace public de la société bourgeoise est d'abord un espace public polémique et antagoniste.

Jusqu'à la Réforme (y compris celle-ci), l'idéologie bourgeoise moderne porte sur la nature de la transcendance et elle s'oppose à l'idéologie religieuse et politique traditionnelle dans un rapport d'incompatibilité sémantique, non dialogal. Après le XVI<sup>e</sup> siècle et surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, le conservatisme va se déplacer lui-même sur le terrain de la nouvelle société bourgeoise et spécialement du nouvel État moderne, où il défendra une vision organique à l'encontre de l'individualisme libéral. Face à ce nouveau conservatisme moderne, deux versions du libéralisme vont alors s'opposer: celle du libéralisme pragmatique et naturaliste (idée du droit naturel des individus, du progrès naturel, et de la résolution procédurale des conflits), et celle du radicalisme démocratique (Rousseau, le jacobinisme). La première tendance peut alors aisément s'allier au conservatisme aristocratique dans le refus de la «politisation de masse» et des réformes socio-démocratiques, associé à la sauvegarde d'une «autonomie de la société» comprise comme libre champ d'exercice des hégémonies sociales, économiques et culturelles assimilées à une donnée «naturelle»<sup>24</sup>, alors que le

---

<sup>24</sup>. On peut relever qu'on est ici en présence d'une reprise de la conception grecque du dualisme entre le «domaine privé» de *loikos* et le domaine public de la *polithéia*, à ceci près que désormais, avec la mutation de l'«économie» en «chrématistique», c'est le premier domaine qui est devenu le coeur de toute la dynamisation de la société, et qui représente donc l'espace effectif de la participation sociétale et des enjeux collectifs les plus déterminants. En un renversement complet de la conception grecque de la polis où la possession d'une autonomie et d'une sphère de domination privées (issues d'un partage initial entre les «maîtres-égaux») n'était qu'une condition de la participation à l'action commune et publique, ce sont maintenant les enjeux communs qui deviennent des «affaires privées», et qui bénéficient de la «réserve politique» associée à la maîtrise et à la domination privée. En effet, chez les Grecs, le domaine privé restait précisément celui de la domination, cette même domination qu'il fallait exclure de l'espace politique.

radicalisme prépare la voie à la social-démocratie, au socialisme et au communisme.<sup>25</sup>

En Angleterre, la tendance dominante fut celle d'une co-évolution «équilibrée» du conservatisme et du libéralisme, qui était arbitrée par la royauté en même temps qu'elle était polarisée par elle, puisque les tendances de la couronne à l'absolutisme permettaient aux conservateurs et aux libéraux de se découvrir des objectifs et des stratégies communs. Ainsi, après la parenthèse qu'a représentée la brève effusion de radicalisme politique sous Cromwell, le mode anglais traditionnel d'évoluer vers la modernité a conduit à une conception juridico-culturelle ou «jus-naturaliste» de la démocratie et au développement d'un socialisme qui était lui aussi majoritairement réformiste et pragmatique.

En France, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle et en l'absence de toute médiation parlementaire «nationale»<sup>26</sup>, le développement d'un intégrisme aristocratique réactionnaire bloque la formation d'un conservatisme moderne, acceptant le développement de la société bourgeoise et soucieux d'agir ponctuellement sur ses institutions pour y représenter ses valeurs et intérêts propres. L'absolutisme royal puis la Révolution

---

25. L'idée de «double révolution» (1789-1793, reprise ensuite par Babeuf, puis Marx, Lénine, etc. pour penser le rapport entre une nouvelle révolution sociale qui reste à faire après la révolution politique bourgeoise) ne devrait ainsi pas seulement être interprétée selon le modèle d'une succession, ainsi que le fait par exemple Dick Howard dans «La révolution américaine et l'idéologie révolutionnaire», in Claude Habib et Claude Mouchard, eds., *La Démocratie à l'Oeuvre : Autour de Claude Lefort*, Paris, Ed. Esprit, 1993. Elle se rapporte également à la dualité des conditions sociétales globales dans et à partir desquelles s'est accomplie la transition à la modernité, et donc aussi à la dualité essentielle du sens qu'a pu prendre le concept même de «démocratie», selon qu'il se rapportait à l'une ou à l'autre. Et ce que va peut-être alors révéler l'effondrement du modèle soviétique de la «seconde démocratie», ce n'est pas tant le «potentiel de radicalité démocratique» qu'une critique de la première révolution permettrait maintenant d'y mettre à jour, que le total débordement ou «dépassement non totalisant» qu'a déjà subi l'idéal démocratique dans la condition sociétale «postmoderne» (je laisse entre nous tomber la suite d'adjectifs qui nous permettent de la qualifier!). On pourrait voir là un lieu de débat fructueux avec Dick Howard.

26. Ceci me paraît important. En Angleterre, la «nation» s'est identifiée à un Parlement dont l'unité était catalysée par son rapport à la couronne, et qui se développait donc avec elle d'un même pas. En France, la «nation» fut d'abord vécue comme une même sujestion à la royauté dont elle partageait «passivement», c'est-à-dire sans la médiation active d'un Parlement unifié, l'identité et la puissance. Ceci jusqu'au moment où la Nation s'est dressée comme d'un seul bloc (au moins sur le plan de la légitimité que revendiquait idéalement sa constitution en totalité, ce qui a précisément entraîné la division idéologique de la société empirique) contre la royauté et tout le système d'ancien régime dont cette dernière était restée la clé de voûte (malgré son action modernisatrice -voir Tocqueville, Furet, etc.), pour en occuper la position fondatrice (voir Gauchet), située dans l'ordre politique et législatif, et non pas social et juridictionnel.

ont coupé le mouvement d'intégration de l'aristocratie en tant que classe particulière dans la société politique «bourgeoise». C'est alors plutôt cet intégrisme aristocratique qui attirera à lui une partie de la bourgeoisie conservatrice, préparant l'avènement d'une «extrême-droite moderne» à laquelle pourront se rallier aussi certains courants (surtout intellectuels) du radicalisme anarchiste (Sorel, qui fut le modèle de Mussolini!).

En Allemagne, l'échec du mouvement libéral bourgeois pendant la période napoléonienne, puis à nouveau en 1847, a eu pour effet d'abandonner le terrain libéral bourgeois au mouvement socio-démocratique radical. Mais cela court-circuitait l'opposition nouvelle de classe, propre à la société capitaliste, et cette opposition allait prendre sa revanche en détruisant les fondements mêmes de cette société libérale bourgeoise dans les formes de laquelle ce même mouvement radical-socialiste s'était lui-même développé jusqu'à en devenir l'unique représentant substantiel. L'internationalisme et l'orientation révolutionnaire qui deviendront vite dominants dans ce mouvement vont alors le couper de l'évolution nationale allemande, encore inachevée, et accentuer la crise générale de la société tant au plan idéologique qu'institutionnel. Il faut relever que les cadres territoriaux mêmes de la société allemande restent ou redeviennent alors radicalement problématiques, ce qui accentue la tendance déjà ancienne au retrait sur une référence identitaire linguistique-ethnique (qui deviendra finalement raciale dans le nazisme, avec le soutien, il faut le rappeler, non seulement du romantisme anti- ou métamoderne, mais aussi de toute une idéologie tout à fait moderne, scientiste, déterministe, biologiste, darwiniste, malthusienne, impérialiste, à caractère pan-européen. Car c'est dans les points faibles ou instables que se produisent les «fusions» apparemment peu naturelles ou même «contre nature». S'agissant des fascismes, en Allemagne et ailleurs, les archaïsmes traditionalistes, autoritaires ou romantiques, n'auraient pas, en l'absence de leur fusion avec certains courants déterminants de l'idéologie proprement moderne, entraîné beaucoup plus de conséquences que n'auraient pu le faire, en Russie, «les soviets sans l'électricité»<sup>27</sup>).

---

27. C'est une occasion de rappeler, pour la période contemporaine, que des idées ou idéologies fausses, voire même «monstrueuses», peuvent rester socialement et historiquement «innocentes» lorsqu'elles se déploient dans des sociétés qui restent par ailleurs solidement «structurées» tant au plan idéologique qu'au plan fonctionnel, culturel ou institutionnel. Ainsi, certaines idées et certains slogans qui sont restés assez innocents sur le terrain des groupuscules universitaires français - même en mai 68 - ont pu conduire ailleurs, comme dans le Cambodge de Pol Pot, à des monstruosité extrêmes. Mais cela ne s'arrête pas là, et surtout ne se tient pas toujours du même côté d'une trop évidente opposition entre le «libéralisme» et le «totalitarisme» politique: les idéologies et les politiques «néo-libérales», par exemple, sont elles-mêmes maintenant porteuses d'aberrations monstrueuses qui évidemment éclateront, encore une fois, «ailleurs» que dans les sociétés où elles furent formulées et cultivées en toute «innocence» et en toute irresponsabilité, parce que précisément celles-ci avaient encore une assise sociale-historique, politique et institutionnelle,



En Italie, c'est d'abord l'Église qui empêche la formation d'un conservatisme moderne en refusant toute légitimité à l'État national issu du Risorgimento (qui a commis le péché originel d'intégrer les États pontificaux!), et elle s'oppose de front aussi bien et en même temps au libéralisme bourgeois qu'au radicalisme socialisant. Sous sa protection, le conservatisme aristocratique et rural se maintient dans des formes archaïques, patrimoniales et «patronales». La lutte entre le conservatisme et le progressisme se mène alors entre des factions restreintes de la bourgeoisie, tantôt la «grande», surtout là où celle-ci est restée traditionnellement associée au patriciat, et tantôt aussi «moyenne» et «petite» bourgeoisie, là où la société s'est déjà modernisée socialement et économiquement; mais la bourgeoisie reste de toute façon relativement faible dans l'ensemble de la société, et elle y prend un caractère opportuniste qui discrédite les nouvelles institutions politiques nationales dont l'implantation repose sur elle. De son côté, en dehors de l'épisode garibaldien, le mouvement radical (la *sinistra*) reste marginal, et il se cantonne dans des milieux de juristes et de professeurs. Le mouvement ouvrier se tournera alors vers l'anarchisme plus que vers le socialisme.

Dans tous les cas<sup>28</sup>, on peut dire que lorsqu'avec le développement du capitalisme industriel, la société bourgeoise va être confrontée à un puissant mouvement

---

qui leur résistait par-delà les mots. Si Darwin s'est trouvé - bien malgré lui - compromis dans le succès d'Hitler (comme Marx le fut bien sûr alors aussi dans le léninisme et la stalinisme), alors comment faudra-t-il juger peut-être, un jour, des nouvelles horreurs dans la préparation et la justification desquelles Wilson, Skinner, Friedmann, Rorty, Fukuyama et tant d'autres, en tant de champs différents de la pensée, auront rétrospectivement été eux aussi compromis, ou dans lesquelles, même, ils se sont dès maintenant déjà aventurés, en toute innocence intellectuelle, bien entendu (mais, comme l'a bien dit Skinner: «par-delà toute dignité et toute responsabilité»)?

<sup>28</sup>. L'analyse est donc nécessairement comparative, et ceci non seulement pour des raisons méthodologiques ou heuristiques, mais aussi en raison de sa visée immédiate d'objectivité historique. Car il existe objectivement, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, une nouvelle dynamique d'ensemble des sociétés européennes qui est conduite, dans un premier temps, par le développement proprement politique de l'État national-territorial, mouvement dont l'Angleterre et la France (et il faudrait peut-être ajouter encore le cas des Pays-Bas hollandais) se sont acquis l'hégémonie directrice tout en suivant des voies différentes mais néanmoins synchronisées sinon convergentes, et dans un deuxième temps, par le développement du capitalisme industriel. Cela représente pour toutes les sociétés déjà singularisées d'une manière ou d'une autre non seulement une détermination empirique extérieure à laquelle elles doivent s'adapter en quelque sorte passivement, mais aussi une contrainte intérieure, qu'il faut comprendre alors plutôt comme une exigence qui touche à leur capacité même de «survie dans le développement» en tant que sociétés singularisées. Du même coup, ce n'est pas l'état endogène de chaque société particulière qui va déterminer en premier lieu le cours de son développement, mais la manière propre qu'elle a de se rattacher à une dynamique globale à laquelle elle est confrontée depuis l'extérieur, mais dont elle

ouvrier, l'échec de la formation d'un système idéologique et culturel bourgeois moderne capable d'absorber et de «solidariser» la nouvelle remise en question entraînera la conversion du libéralisme, du conservatisme et du radicalisme vers des «idéologies de crise» à caractère en même temps «révolutionnaire» et «conservateur», qui saperont toutes, chacune de son côté et donc aussi en mettant une emphase spécifique sur les thèmes et les visions qui lui restent attachés, la légitimité du système politique et institutionnel, et ce sont ces idéologies de crise qui formeront le terreau sur lequel croîtront les fascismes et le nazisme. Ainsi, pour les idéologies de crise, le problème n'est plus celui des formes légitimes de l'ordre institutionnel bourgeois (moderne), ni celui de l'orientation de son développement, ni même enfin celui d'un retour à la tradition: c'est la nécessité, communément perçue, de sa destruction et celle, communément rêvée, de la création d'un «ordre nouveau», impliquant éventuellement celle d'un «homme nouveau».

(Les remarques précédentes n'ont aucune prétention explicative: elles proposent certains éléments de compréhension. Si les explications sont antinomiques entre elles, les démarches de compréhension ne le sont pas, et elles peuvent donc toujours s'enrichir les unes les autres).

### **À propos du rôle de l'impérialisme (Arendt)**

- Toutes les sociétés traditionnelles («organiques», mais pas au sens durkheimien, puisque Durkheim parle alors de «solidarité mécanique») ont résisté à l'autonomisation institutionnelle moderne des sphères de la pratique sociale (politique, économique, science, art, la vie privée) à fondement universaliste et individualiste.

- Cette résistance «expressive» doit être distinguée de la fusion «instrumentale» des instances qui a été réalisée dans l'accomplissement des projets impérialistes modernes, nationaux, et ceci non plus dans la perspective du maintien de l'ordre ancien, mais dans celle de la mobilisation sociale et sociétale qui est impliquée par les stratégies de domination impérialistes.

- Aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ces deux mouvements restent séparés et d'orientation opposée, le premier étant orienté vers l'intérieur des sociétés nationales européennes (ou en voie de transformation vers l'État national), l'autre étant seulement tourné vers l'extérieur, dans le cadre de la compétition impérialiste internationale.

---

se doit d'intérioriser à sa façon les principes et les modalités nouveaux de mobilisation des rapports sociaux.

- La nazisme va fondre ces deux mouvements en un seul, d'une part en orientant son propre mouvement d'expansion impérialiste vers les sociétés européennes (surtout à l'Est, ou du moins d'une manière beaucoup plus radicale à l'Est qu'à l'Ouest), mais d'autre part aussi en s'imposant lui-même comme un mouvement de colonisation radicale de la société allemande, restée largement traditionnelle dans ses fondements de légitimité et dans les formes d'articulation de ses composantes «organiques», cette colonisation intérieure étant alors compensée par la promesse d'une hégémonie allemande globale sur toutes les autres sociétés. Les colonisés de l'intérieur se voient ainsi offrir, idéologiquement, de devenir collectivement, à travers leur servitude même, les maîtres du monde extérieur, tout en restant chacun à leur place aussi bien dans la servitude que dans la maîtrise. Cela a marché en partie, et le régime ne s'est pas effondré de l'intérieur, mais par l'effet de la défaite extérieure.

- À la différence de l'impérialisme contemporain, d'origine anglo-saxonne, qui est centré sur l'impérialisme économique et culturel et qui reste donc relativement «abstrait» et «diffus» en comparaison de l'impérialisme politique, et qui prend par conséquent l'allure d'une réalité ayant un caractère «naturel», «objectif» et «supranational», l'impérialisme nazi procédait essentiellement - et de manière en somme «archaïque» - selon le mode politico-militaire classique, dans la mesure où il restait lui-même centré sur une identité «nationale» particulière, qui se trouvait seulement en même temps repliée et élargie à la «race». Cette référence directe à la race entraînait alors elle-même une hiérarchie: allemand (identifié contre toute vraisemblance à «aryen pur»), européen occidental, européen slave oriental, etc., avec la création idéologique de l'antipode juif. Dans la création de cet antipode, l'essentiel est que les deux extrêmes se rejoignent: c'est ce qui est le plus proche culturellement qui devient le plus éloigné idéologiquement, et du même coup, le plus «menaçant» comme «ennemi intérieur», susceptible de devenir même «invisible». Le système est alors tendu comme une lame d'acier trempée dont on force les extrémités à se rejoindre. Historiquement, dans le contexte germanique caractérisé par la tendance «réactive» à la définition ethnico-linguistique de l'identité collective nationale, c'est la tendance à l'assimilation des élites culturelles-intellectuelles, qui s'est produite à la suite de l'assimilation politique précoce des juifs en Prusse, qui a tendu le ressort, parallèlement au caractère inconciliable - non fusionable - des identifications strictement ethniques. Ainsi l'imagerie nazie recourt systématiquement à l'image du juif «prémoderne» des ghettos d'Europe orientale, alors précisément que les juifs allemands étaient parfaitement intégrés à la société allemande au plan culturel et «visuel» ou «esthétique», et dans un sens, «hypermodernes». À cela il faut ajouter la concurrence que les juifs «assimilés» et «libérés» faisaient aux élites allemandes modernes qui étaient incertaines de leur statut dans une société dont la vie politique et les formes de socialité ou d'autorité restaient largement dominées par

les élites traditionnelles, conformément au schéma classique de la «faiblesse de la bourgeoisie allemande». Ainsi, ce ne furent pas ces élites traditionnelles qui furent particulièrement antisémites en Allemagne, ni même principalement les élites capitalistes, mais la «petite et moyenne bourgeoisie» (y compris professionnelle et intellectuelle) dont l'accession vers des positions plus élevées semblait obstruée par la réussite des élites d'origine juive, et ceci tout spécialement du fait de leur assimilation même et de leur mobilité supérieure dans la société allemande. Tout cela serait peut-être resté à un niveau de simple «concurrence» ou «jalousie sociale» si la société allemande, après la première guerre mondiale, n'était pas entrée en crise dans ses structures les plus profondes, une crise où ses contradictions déjà anciennes éclataient brutalement en même temps que s'affirmait sa nouvelle puissance ou son nouveau potentiel économique, technique et organisationnel, et donc virtuellement militaire et politique.

**Le fascisme idéologique comme amalgame des moments négatifs des «idéologies de crise» résultant de la décomposition des pôles du «système idéologique bourgeois»**

(Cas type: L'Action Française de Maurras, Cf. Nolte)

Voir l'article. Je commente ici les trois «passages» suivants:

a) Du conservatisme moderne «organique» à l'extrême-droite «mobilisatrice». Le thème de l'«ordre nouveau» rompt formellement tout rapport nostalgique, purement conservateur, avec l'ordre ancien, traditionnel. Il se contente d'en extraire des «images mobilisatrices» et même des «principes» (comme le «principe d'autorité»), mais il ne vise ni au maintien ni au rétablissement d'anciens privilèges collectifs. Son objectif n'est pas de maintenir la cohésion organique de la société, mais de recréer autoritairement - et par des méthodes organisationnelles et dynamiques - une nouvelle «société d'ordre» dans laquelle la capacité de donner des ordres se trouve elle-même entièrement mobilisée vers des objectifs de transformation et de puissance, notamment dans la perspective d'une modernisation technologique à outrance: néo-corporatisme militant, culte de l'autorité et de la discipline, mystique du «chef» comme dans l'armée dont l'objectif est la «victoire». Ce néo-conservatisme est habité par la hantise de la «société de masses», assimilée à la démocratie, mais il s'entend justement à jouer de toutes les ressources de mobilisation psychologiques et publicitaires de cette même société de masses, dont il prétend faire lui-même émerger les «élites naturelles», non plus par référence au passé, mais par référence à la capacité tout à fait actuelle de mobilisation et d'organisation, de leadership et de décision, d'efficacité opérationnelle.

b) Le libéralisme rationaliste se convertit en naturalisme technologiste en passant d'une conception «éthique» des droits naturels individuels à celle d'un

déterminisme naturel régissant le développement de l'ordre socio-historique. Contrairement au naturalisme universaliste typique du XVII<sup>e</sup> et même du XVIII<sup>e</sup> siècle, le naturalisme qui est désormais invoqué est essentiellement d'ordre biologique et donc historique, et il procède directement de l'oeuvre de Darwin (que Marx qualifie de Newton de la science historique, et dont on sait quelle fascination il a exercée aussi sur Nietzsche, puis sur Schmitt). Alors que le rationalisme libéral classique continuait à se situer dans le cadre d'une laïcisation de la religion (Locke, Bentham,...), le naturalisme néo-darwiniste et historiciste devient formellement, et de manière militante, anti-religieux, et son modèle général de la «lutte pour la vie» et de la sélection naturelle des plus aptes débouche directement sur des propositions d'intervention positive et technocratique sur la société: social engineering systématique, eugénisme, prophylaxie sociale, etc. La notion empirique d'«instinct» s'y substitue à celle de «droit naturel subjectif» en même temps que se trouve liquidée toute référence à la dimension transcendante de la personne humaine individuelle, laquelle avait déjà absorbé toute la dimension transcendante de la société.

c) Débordement du radicalisme moderne dans le mouvement ouvrier.

- Développement d'une lutte de classes à l'intérieur du système bourgeois moderne d'abord centré sur sa confrontation à la tradition; cette lutte de classes s'oriente vers la contestation radicale du capitalisme et du libéralisme idéologique qui lui sert de couverture idéologique, mais dont il a lui-même déjà «dévoqué» les principes.

- Développement des antagonismes inter-nationaux désormais centrés sur la compétition impérialiste mondiale. Ce développement tend à ruiner, dans la collision des «intérêts nationalistes», l'universalisme formel que contenait idéologiquement le développement de la modernité. On passe ainsi, idéologiquement et pratiquement, d'un principe universaliste de la nationalité politique à l'affirmation contradictoire des nationalismes particularistes à prétention d'universalité concrète.

Ces deux mouvements exercent, d'un côté, un même effet de corrosion cumulative sur les assises idéologiques et juridico-politiques de la société moderne, mais ils entrent en même temps, de l'autre côté, en collision l'un contre l'autre dans leurs pratiques politiques concrètes: au nationalisme bourgeois va s'opposer l'internationalisme prolétarien (i.e. celui des organisations idéologiques qui cherchent à s'emparer de la puissance politique du prolétariat); cette orientation révolutionnaire globale lutte alors contre l'attraction intégratrice des institutions politiques nationales de forme universaliste mais à base locale ou particulariste qui sont ouvertes au réformisme. Cela conduit, après la première guerre mondiale mais à la suite de tensions plus anciennes, à la scission du mouvement ouvrier en

une aile réformiste (socialiste, sociale-démocrate) qui reste essentiellement «nationale», et une aile révolutionnaire internationaliste (communiste) qui se trouve renforcée par la prise de pouvoir léniniste en Russie et la création de l'Union Soviétique. Le fascisme, et surtout le nazisme, tentera de «dépasser» cette double crise du mouvement ouvrier en «sautant par-dessus».

Ainsi, dans le contexte de l'évolution du radicalisme bourgeois vers le socialisme, l'émancipation par la loi se transforme en un projet d'émancipation révolutionnaire vis-à-vis de toute la légalité bourgeoise-capitaliste, et ceci soit au nom de l'individu et de son autonomie (l'anarchisme avec son slogan «ni Dieu ni Maître» et donc «pas d'État»), soit au nom du «travail collectif» et de l'émancipation de sa puissance productive collective au service de la satisfaction des «besoins de tous» (le communisme). Il est clair rétrospectivement que l'anarchisme conserve comme référence sociétale le modèle de la production artisanale et de l'autonomie du métier, alors que le communisme marxiste part lui de la réalité du travailleur collectif anonyme qui correspond au développement du capitalisme industriel. Ainsi, c'est d'un côté l'idéal d'une solidarité associative, à fondement éthique sur le plan individuel et à visée communautaire sur le plan collectif, qui est mis en oeuvre, alors que de l'autre, le mouvement s'appuie sur une solidarité mécanique de fait, qui résulte elle-même d'une même condition collective de fait, ce qui laisse toute la place aux théoriciens, intellectuels et organisateurs professionnels pour prendre la tête du mouvement ouvrier au nom d'une loi de l'histoire dont les individus ne sont que les témoins lorsqu'ils n'en forment pas uniquement la matière première. À l'idée associative encore bourgeoise de l'anarchisme s'oppose donc le principe organisationnel du communisme léniniste. Si, dans le léninisme, la légitimité vient encore d'en bas (les soviets), l'autorité déjà vient entièrement d'en haut (la bureau-technocratie du parti, qui s'appuie sur la connaissance des «lois de l'histoire»). Et ceci vaut autant dans le stalinisme que dans le trotskisme, qui se contente d'accentuer l'élitisme intellectuel au détriment de l'autorité purement bureau-technocratique qui reste encore enracinée dans les organisations de base. La fusion de ces deux éléments contradictoires de légitimité et d'autorité tend alors à se réaliser dans une fusion charismatique, par participation fantasmatique: Staline ou ... Hitler. Car la part déterminante de la puissance politique acquise par Hitler vient de ce côté-ci: la mobilisation des organisations radicales-socialistes, qu'il saura convertir en organisations nationales-socialistes en gagnant sur le terrain la lutte menée en même temps contre le communisme internationaliste et contre le réformisme national-démocratique. Le reste, l'appui du conservatisme «d'extrême-droite» et l'appui du naturalisme néo-libéral, viendra par surcroît, comme fruit d'une habile stratégie idéologique qui saura bien créer les conditions d'un ralliement au «mouvement», mais qui n'aurait pu susciter une puissance d'action là où il n'y en avait pas, là où il n'y avait d'abord que peur de l'avenir. Dans la dynamique des mouvements sociaux, Hitler comme Mussolini naissent ou du moins se nourrissent

de la puissance d'action qui a son origine dans le radicalisme d'extrême-gauche, à caractère formellement révolutionnaire.

Dans 1), 2) et 3), c'est-à-dire dans le libéralisme, le conservatisme et le radicalisme moderniste, on assiste donc à une rupture avec le système idéologique bourgeois ou moderne. Dans les trois cas, la «raison» devient une raison technique et instrumentale, elle ne représente plus le fondement ni la fin qui légitiment l'autonomie de l'action politique, elle ne sert plus que comme moyen mis au service de l'action et de son efficacité. Elle n'est plus une référence judiciaire ultime, mais un instrument opérationnel. Certes on dit, à ce propos, que «la fin justifie les moyens», et cela est littéralement vrai, mais la signification profonde est que désormais n'importe quelle fin justifie les moyens, à la condition qu'elle puisse servir à l'expansion ultime des moyens eux-mêmes, c'est-à-dire à l'accumulation de la puissance pour la puissance, de l'action pour l'action. C'est donc en réalité les moyens qui deviennent la fin. Une fois posée l'idée d'une fin qui s'identifie d'abord à la destruction de l'ordre ancien, les moyens s'autojustifient en fonction seulement de leur autoaffirmation en tant que mode d'existence d'un ordre nouveau, en tant qu'efficace pure. Tout retour critique sur la validité de la fin et sur le rapport des moyens à cette fin disparaît alors. Le vide fait par derrière se projette nécessairement par devant. Entre l'arrière vidé de sens et le devant vierge s'impose la toute-puissance, l'auto-effectivité signifiante de l'actuel, du mouvement lui-même.

(Et je pourrais déjà dire ici: et maintenant, où en sommes-nous à cet égard, une fois le nazisme et le stalinisme tombés derrière nous?).

### **Le nazisme et la destruction du système idéologique bourgeois**

Les «idéologies de crise» restaient cantonnées dans des cercles intellectuels et artistiques et dans des milieux particuliers (des clubs d'officiers, d'hommes d'affaire, de hauts fonctionnaires, chez certains scientifiques, dans des milieux étudiants, etc.). Ces cercles, clubs et milieux restaient d'un côté articulés à des intérêts sociaux particuliers, et ils cultivaient encore de l'autre diverses formes d'idéalisme débridé (à orientation surtout romantique), de scientisme dogmatique, de technologisme prophétique ou au contraire de pessimisme cynique ou apocalyptique. Dans tout cela, les extrêmes tendaient à se rejoindre comme l'a bien montré J.-P. Faye (cf. référence dans l'article); l'exaltation effervescente dans le sentiment de l'avènement d'un «monde nouveau» où tout est possible y côtoyait et parfois s'y mêlait à la conscience dramatique de la liquéfaction des cadres sociaux, des principes et des institutions de la société bourgeoise, surdéterminés chez beaucoup par la nostalgie des sociétés d'«ancien régime» et de leurs formes stables d'intégration autoritaire, statutaire et religieuse.

L'individualisme le plus radical (à la Stirner) y avoisinait le désir profond de fusion dans un communautarisme originel (comme cela se retrouve de nos jours dans le «Nouvel Âge», où les sujets les plus obsédés de leur autonomie existentielle et de l'auto-management de leur vie «communient» dans les énergies cosmiques et rêvent d'une fusion dans l'«oeuf primordial» ou le «cri primal»). Cela a conduit à une anti-polarisation absolument ambiguë et à la limite réversible des termes de «culture» et de «nature», de «personne» et de «communauté», dans un unique et même rejet de la société telle qu'elle est. «Écrasez l'infâme», appliqué désormais non plus à la religion institutionnelle comme chez Voltaire mais à la société bourgeoise libérale dans son ensemble, devint le mot d'ordre commun.

Le nazisme va faire feu, combustible, énergie de tout cela en même temps, ne mobilisant et n'utilisant de chaque chose, de chaque sentiment, de chaque courant, de chaque mouvement, que son potentiel énergétique négatif. Il saura devenir l'étincelle qui allume en même temps l'ensemble du mélange de gaz combustibles, ces gaz qui autrement se seraient peut-être neutralisés mutuellement ou qui auraient fini par subir une oxydation lente mais parallèle: mais les métaux stables rouillent lentement alors que les gaz volatiles explosent. Les sociétés qui s'étaient le moins stabilisées dans la modernité et où la différence de potentiel entre modernité et tradition était la plus haute, furent donc lors du développement des nouvelles contradictions sociales directement issues du capitalisme industriel comme des bonbonnes de gaz explosifs, alors que les autres, et en particulier la société anglaise, ne connurent que des feux follets superficiels, et une naturelle corrosion de leurs infrastructures métalliques. La critique fasciste du système bourgeois, tout en étant idéologiquement incohérente et protéiforme, a ainsi pu servir de détonateur là où l'accumulation de gaz inflammables était la plus dense.

### **Caractères de la critique fasciste du système bourgeois**

D'abord: l'incohérence idéologique, puisque la critique vient de plusieurs côtés et correspond à des réactions contradictoires.

Ensuite et surtout: établissement d'un nouveau rapport directement opérationnel - et non plus réflexif - entre «théorie» et «pratique», où la théorie (l'idéologie) devient slogan et image, lesquels ne visent plus à «représenter» les finalités et les objectifs de l'action, mais à mouvoir directement l'action elle-même. Dès lors, discours et actions ne cherchent plus leur «vérité» dans une réalité qui leur reste ontologiquement extérieure, réalité qu'ils disent et qu'elles visent: ils agissent immédiatement. Leur vérité réside désormais dans les effets qu'ils créent, dans le mouvement qu'ils suscitent (voir l'analogie avec le nouvel univers de la «communication» et de l'«information médiatique». Par ex. Boorstin, *The Image*. Et cela va d'emblée au-delà du «simulacre» de Baudrillard. Mais mettre aussi cela



en regard du pragmatisme américain, tel qu'il est exprimé maintenant par Rorty directement au niveau politique et historique). Le fascisme, mais surtout radicalement le nazisme, transfère ainsi dans le domaine socio-politique l'ère de la manipulation à grande échelle propre aux médias publicitaires, mais il le fait dans une condition sociale délétère dans laquelle la réalité de la société n'est pas seulement recouverte, mais où elle est entièrement recréée sous la forme de l'action et du mouvement. Par comparaison, l'Amérique contemporaine peut encore, comme l'impérialisme classique, maintenir un double système, un double standard: elle maintient à l'intérieur un système institutionnel relativement stable, sinon dans sa substance, du moins dans ses procédures formalisées autour du rituel de la participation politique et surtout autour de la légitimité investie dans l'appareil judiciaire et la Cour Suprême, tout en projetant au-dehors ses gaz délétères sous la forme d'un système économique mondial auquel elle ne se soumet pas elle-même entièrement, et dans lequel de toute évidence elle refuse de se dissoudre tout en l'imposant au-dehors. Et il en va de même pour elle dans le domaine culturel, où elle s'appuie sur l'immense force interne faite d'inertie et de capacité évolutive non réfléchie qu'est l'*american way of life*. Même dualité dans les médias. À l'intérieur, elle ne fait que s'y regarder elle-même avec complaisance, elle en respire l'oxygène, mais à l'extérieur, leur diffusion au niveau mondial fait sur les autres cultures l'effet d'un comburant oxydant et même explosif, en présence d'un combustible instable - je pense aux «droits de la personne» dans des conditions de misère de masse, etc.).

### **Le fascisme en Italie**

Ce qui a résisté en Italie au fascisme, ce n'est pas tellement l'État, c'est la société et la vie privée, locale, qui restaient profondément traditionnels. L'État fut facilement emporté par les bandes mussoliniennes, mais leur emprise ne put aller beaucoup plus loin que la prise de contrôle de l'appareil d'État (*The Seizure of Power*). Les organisations de masse créées par le fascisme ne furent pas vraiment pénétrées par lui en raison de l'emprise que l'Église conservait sur la majorité du peuple. Succès du fascisme auprès des intellectuels modernistes ainsi que dans la création d'un sentiment national associé au développement technique et économique, la première prenant notamment une valeur plus symbolique que pratique.

Par ailleurs, le fascisme italien est resté relativement collé à son «frère ennemi», le syndicalisme révolutionnaire, et c'est dans le champ où il l'affronte directement en instituant ses nouvelles structures corporatistes que s'exercera sa plus forte répression. Mais la nouvelle structure corporatiste correspond tout autant à l'idéologie sociale conservatrice de la papauté qu'à la volonté de mobilisation

proprement fasciste, et ces deux tendances tendent donc à s'y neutraliser. Images du fascisme: *Amarcor*, de Fellini.

### **Fascisme espagnol**

Après une guerre civile sans merci, extraordinairement sanglante et cruelle, la masse de la société retombe plutôt sur ses bases traditionnelles, avec ses élites et ses notables fortement encadrés par l'Église. Même schéma d'un «concordat» entre l'Église réactionnaire et l'État fasciste à tendance technocratique. Comme en Italie aussi, et en raison de la même faiblesse du courant libéral, l'ennemi principal fut le «frère ennemi» communiste et surtout anarchiste - mais ici la guerre civile et l'exode qui s'ensuivit prit la forme d'une véritable guerre d'extermination. Une fois vainqueur, le fascisme de Franco établit un État autoritaire, et non totalitaire comme en Allemagne, ainsi que le fit aussi en France le régime de Pétain, qui connut les mêmes tendances technocratiques. Modernisation par en haut, sous couvert d'idéologie traditionaliste, sans participation ni mouvements de masse (les véritables «mouvements de masse» en Espagne restent sous le contrôle idéologique de l'Église plus que sous celui de l'État.

Thèmes et emblèmes idéologiques religieux de la «croisade» franquiste contre les «sans Dieu», qui reprend l'imagerie de la Reconquista contre les «infidèles». La hiérarchie religieuse soutient systématiquement le franquisme, alors que le bas clergé éclate en deux. L'appui de l'Espagne franquiste au nazisme sera moins fort que celui de l'Italie mussolinienne<sup>29</sup>, lui-même peu résolu et encore moins efficace. Via la France où ils s'étaient réfugiés, les anti-franquistes espagnols se retrouveront dans les camps de concentration hitlériens, et quelques autres, dans la résistance ou dans l'Armée rouge.

Analogies avec le Chili de Pinochet (maintien de l'ordre et des privilèges, avec modernisation).

Sur la modernisation technocratique réalisée par le régime de Franco: voir les fichiers «exhaustifs» de Narciso Pizarro, qui montrent la continuité des «réseaux» des élites modernisatrices entre l'Espagne de Franco et l'Espagne européenne du «miracle espagnol» post-franquiste.

---

<sup>29</sup>. En fait, il ne sera qu'idéologique et diplomatique, et occasionnellement policier, mais militairement nul. Franco paie en matières premières le soutien reçu de l'Allemagne lors de la guerre civile, non en soldats (il faut dire qu'avec le million de morts de la guerre civile, l'Espagne «avait déjà payé», des deux côtés).

## Sur l'idéologie nazie

Le nazisme consomme ses bases idéologiques comme du carburant, et ses bases vont des «réserves non renouvelables de tradition» jusqu'aux mouvements de masse révolutionnaires, en passant par toutes les «idéologies de crise» résultant de la fermentation des milieux intellectuels. Instrumentalisation de l'idéologie à travers les techniques publicitaires de la propagande.

Le nazisme naît de la fusion des trois idéologies de crise dans le nihilisme, mais il puise son énergie positive, sa capacité positive de mobilisation de masse dans l'attachement anti-nihiliste du peuple à la tradition, ou encore dans ses espoirs positifs dans la révolution, et c'est ainsi qu'il transforme lui-même le peuple en masses à l'aide de l'énergie accumulée dans le peuple lui-même à travers la crainte et le refus de la massification.

## L'esthétique néo-nazie (skin head) d'Attila Richard Lukacs

Opérationnalisation directe des manifestations physiques, matérielles et symboliques de l'identité. Recherche d'une identité surdéterminée sur fond de perte d'identité sociale: fétichisme.

Ambivalence extrême: affirmation de l'homosexualité dans la haine de l'homosexualité (skin head). Hypermodernisme dynamique (muscles et travail) et mobilisation statique du classicisme (fond architectural post-moderne). Paradoxe: le classicisme est mobilisé avec violence et excès comme fond d'un décor figé, pétrifié. Dans le nazisme, cette mobilisation architecturale se fait surtout dans la démesure: volonté de stabiliser le monde sur une assise immobile (le Reich de mille ans, qui veut trouver ses soubassements en Grèce ancienne - cf. *Architecture of Doom*), mais qu'il faut en même temps établir ou construire à travers un effort gigantesque de mobilisation productive dynamique (la *Totale Mobilmachung* de Jünger et la «mobilisation totale» de Hitler en 1945: tout ou rien, lorsque tout ce qui existe encore est déjà en train de sombrer dans le rien).

Autres contradictions: la référence obsessionnelle à la biologie comme «puissance», orientée vers la pétrification de la vie, la prophylaxie totale. (Mettre en relation avec la publicité actuelle des vacances aux Îles, le corps parfait et parfaitement neutre au soleil). Volkswagen: voiture du peuple, famille-patrie. La mobilisation collective forcenée orientée vers la réalisation violente de la jouissance individuelle petite-bourgeoise: maison familiale, confort-jardin-air-soleil-enfants. Exhaltation du corps, de la nature, de la radiance sexuelle purifiée, nettoyée de toute «saleté». Extermination de la maladie, et pour cela, éventuellement, des malades eux-mêmes. Mobilisation de foules dans la haine de la

promiscuité. Haine profonde de la ville dans les projets mêmes de villes gigantesques, mais gigantesquement propres, ordonnées, fonctionnelles, naturalisées, jardinisées. Les Champs Élysées sans le «ventre de Paris», Haussmann sans Victor-Hugo. Assainissement total. (Mais penser aussi à Le Corbusier).

Même chose pour la nature: nature romantique, Wandervögel, liberté sexuelle prophylactique avec distribution de condoms, déjà (Voir Reich, *La misère sexuelle des jeunes*).

Toutes contradictions insolubles, mais qui se résolvent pourtant dans l'absence complète de réflexion qu'implique le mouvement pur, la mise en oeuvre de la volonté pure d'agir. L'efficacité non pour la fin visée ni même pour le résultat escompté, mais pour le moment existentiel immédiat de sa manifestation. La mort et son envers, confondus.

## NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario de Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L'"histoire" de la postmodernité: modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, T.I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Liotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte sur Apel de Michel Freitag). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.

- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposés de Olivier Clain et de Jacques Mascotto). *Fiche de lecture: Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné). «*L'ideologie des juges*»: *remarques sur la recherche d'André Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit*, par Gilles Gagné. Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Levinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard Arcand et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean Pichette et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama): présentation par les membres de la revue *Conjoncture* et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel Freitag). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen Schecter et de Jacques Mascotto, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société: Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François Côté et de Michel Lalonde). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Les discours sur la postmodernité* (exposé de Yves Bonny). Séminaire du 21 janvier 1994.

---

---

## SOMMAIRE

**Les crises de la modernité: I. Le fascisme et le nazisme**

**1. Débat**

**2. Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie**  
(Michel Freitag)

---

---