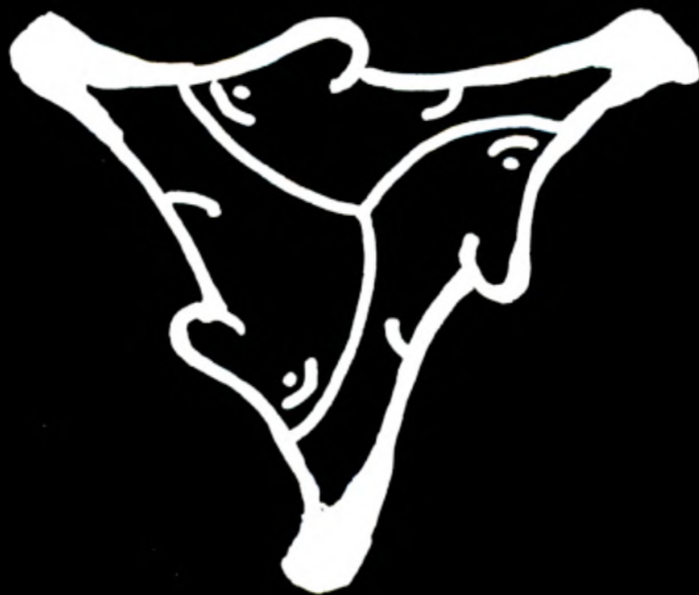


POLITICA HERMETICA

N° 1 - 1987

Métaphysique et Politique
René Guénon, Julius Evola



L'Age d'Homme

POLITICA HERMETICA

This One



U3D8-PYP-YC5W

Copyrighted material

POLITICA HERMETICA

N° 1 — 1987

Comité de rédaction

Francis Bertin, Michel Bouvier, Jean-Pierre Brach, Jean-Pierre Laurant,
† Victor Nguyen, Emile Poulat, Pierre-André Taguieff.

Comité de lecture

Jean Borella, Michel Michel, Paul Olivier, Pierre-Marie Sigaud.

Correspondants

Argentine : Francisco Garcia Bazan. *Suisse* : Jean-François Mayer. *Italie* :
Lazlo Toth. *Grande-Bretagne* : Roland Schenk.

Directeur scientifique : Jean-Pierre Laurant.

Rédacteur en chef : Jean-Pierre Brach.

Directeur de la publication : Vladimir Dimitrijevic.

Administration, abonnements :

L'Age d'Homme France, S.A.R.L.

5, rue Férou — 75006 — Tél. (1) 46.34.18.51

EDITORIAL

NOTRE PROJET

In Memoriam Victor Nguyen, qui rédigea cette Déclaration de Principes de l'Association Politica Hermetica en 1984.

Si grâce à un changement de mentalités déjà *fin de siècle*, le regain de faveur des doctrines *secrètes* et des philosophies *hermétiques* a conduit, en ce domaine, la recherche universitaire à dépasser le plan descriptif où elle se bornait jusque là, quand elle daignait se pencher sur la question, pour s'intéresser aux rapports que l'ésotérisme entretient avec la littérature, l'art, la philosophie, voire la science, aucun effort similaire n'a visé les relations de l'ésotérisme avec la *politique*, qui posent d'emblée la question préjudicielle d'une *sociologie de l'occulte*. Qui se tourne vers l'occulte et pourquoi ? Attitude seulement personnelle ou engouement collectif ? A-t-on affaire à des groupements volontairement marginaux ou bien à des minorités qui utilisent leur marginalité en connaissance de cause, afin d'agir par ce moyen sur de plus vastes secteurs de l'opinion publique ? Précisément de la *maçonnerie* à la *synarchie*, en des sens différents et selon des clivages opposés, certains mythes servent trop souvent d'explication en dernier ressort, mythes de la *toute-puissance* mais autant mythes de la *non-puissance* caractérisée, alors que ce sont ces mythes eux-mêmes qui demandent à être élucidés pour ce qu'ils sont, produits sociaux de l'imaginaire et de l'idéologie, afin de remonter au delà d'eux à l'histoire fine des influences réciproques, car il ne saurait en effet exister d'aller simple entre l'ésotérisme et la politique.

La problématique semble bien devoir se nouer autour de la notion de *pouvoir*, notion fascinante, sinon primordiale, qui du microcosme au macrocosme, permet toutes les *réintégrations* selon la sémantique la mieux reçue par les doctrines secrètes, mais aussi toutes les *involutions*, puisque les idéologies interviennent comme des gnoses qui voudraient court-circuiter l'homme intérieur. A quel moment, en effet, et comment l'occulte qui est connaissance se mue-t-il en domination et recherche de la domination ? Est-ce là une tendance inévitable, à qui ne fait défaut, dans la plupart des cas, que le matériau social sur lequel s'exercer ? En revanche, la découverte de l'occulte ne peut-elle susciter l'effort inverse d'une *possession des clés* préférée à la maîtrise de l'Empire ? Seulement, l'occulte qui renvoie toujours à l'initiation ne suppose-t-il pas l'autorité de ceux qui

savent sur ceux qui ignorent, la hiérarchie de ceux qui connaissent le plus sur ceux qui connaissent le moins ? Entre *communauté gnostique* et *société politique*, quelles sont les ressemblances et les différences, les liens et les contrastes ? Qui fournit le modèle de l'autre ? Dans quelle conjoncture ? Pour quelle finalité ? Avec quelles médiations ?

Ni secte ni laboratoire, soucieuse de prospective autant que d'histoire, *Politica Hermetica* n'entend pas séparer l'herméneutique de l'heuristique, reçoit l'ésotérisme pour ce qu'il se donne et considère la politique pour ce qu'elle figure. Dans ces conditions, *Politica Hermetica* n'engage pas ni ne s'engage, sinon à comprendre et à rassembler pour comprendre. Toute autre attitude ne saurait la concerner, encore moins la requérir.

POLITICA HERMETICA

**ACTES DU II^e COLLOQUE
DE POLITICA HERMETICA :
« MÉTAPHYSIQUE ET POLITIQUE
RENÉ GUÉNON — JULIUS EVOLA »**

**ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES
V^e section, sciences religieuses**

PARIS, SORBONNE, le 25 octobre 1986
sous la présidence d'Emile Poulat

**Métaphysique et politique
chez R. Guénon et J. Evola — exposé introductif**

Tout lecteur, même superficiel, de R. Guénon s'aperçoit assez rapidement que celui-ci n'a pas laissé de textes à proprement parler politiques¹. Il n'est pas question, toutefois, d'y voir une sorte de contrepartie de son œuvre (et de son indiscutable « tempérament ») de métaphysicien — que serait en effet une métaphysique sans lien avec le domaine dit concret, et comment aurait-elle pu s'imposer à l'auteur des *Etats multiples de l'Etre ?* Le « locus classicus » guénonien, en vue de notre thème, fait état de « pouvoir temporel »², ce qui déborde le cadre du (et, plus encore, de la) politique au sens usuel, et surtout instaure un angle d'attaque inhabituel. La mise en corrélation avec « Autorité spirituelle » complète et constitue la perspective traditionnelle de l'auteur.

La tâche à laquelle ce dernier s'attaque en 1929 n'est pas facilitée³ par l'oubli presque complet, à cette date, de l'existence autant que du contenu d'une doctrine sociale de l'Eglise, disparue au cours du XIX^e siècle⁴. Rappelons brièvement que, selon René Guénon, le rôle de l'autorité spirituelle ressortit au domaine de la Connaissance (de la métaphysique, si l'on veut), et consiste à la fois à conserver et transmettre les principes doctrinaux ; celui du pouvoir temporel, à gérer et assumer l'administration de l'Etat, la Justice et, le cas échéant, la guerre. On le voit d'ores et déjà, la nature du rapport entre les deux ordres est question de *Fonction*, et plus encore de *Domaine*. Le schéma qui précède renvoie à celui de l'ordre cosmique, qu'il doit reproduire et surtout maintenir au mieux, compte tenu des vicissitudes propres à ce qu'Aristote qualifiait de « monde de l'accident ».

Pour cette raison et d'autres, on doit garder à l'esprit qu'il n'y a ni ne peut y avoir parallélisme⁵ entre les deux domaines, mais au contraire imbrication hiérarchisée, en conformité avec la doctrine traditionnelle des trois mondes. Ceci nous amène directement à la citation du *De Monarchia*

qui intervient dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* ⁶. On n'a pas, en général, suffisamment pris garde à son double contexte, chez Dante d'une part, chez Guénon de l'autre. Et de dauber, en conséquence, sur la colossale « faute d'érudition » consistant à appeler en renfort de sa thèse un auteur aussi fréquenté et dont les positions sont en fait inconciliables.

Peut-on honnêtement croire que R. Guénon se soit montré incapable de déceler ce qui, dans l'extrait considéré ⁷, peut paraître aller à l'encontre de ses dires ? Cet extrait appartient, en quelque sorte, à la conclusion du texte de Dante, où ce dernier reprend et synthétise ses positions antérieures dans une perspective nouvelle, qui ouvre cette fois sur un certain ésotérisme. En ceci réside principalement le motif du choix fait par Guénon de ce passage, et il n'y a là rien d'incompatible ni de contradictoire avec le fait — indiscutable en lui-même — que le corps du texte du *De Monarchia* développe une théorie des rapports entre autorité spirituelle et pouvoir temporel reposant sur un fondement divergent ⁸. De la même manière, René Guénon utilise cette citation dantesque vers la fin de son propre ouvrage, à un stade où il lui faut illustrer, cette fois sur un plan qu'on pourrait presque dire initiatique, la continuité qui relie les deux domaines spirituel et temporel, considérés alors dans un sens ascendant, et sous l'angle du cheminement humain. Le point de vue plus particulier de l'extrait en question constitue justement le facteur qui le rend utilisable dans le cadre traditionnel, indépendamment — si l'on peut dire — de son contexte propre, sans verser immédiatement dans la contradiction.

Les sources de l'exposé guénonien sur les rapports entre autorité spirituelle et pouvoir temporel appartiennent explicitement au milieu hindou, autrement dit se réfèrent au brahmanisme et au système des castes. C'est de là que provient la notion d'acte rituel — y compris dans les domaines considérés de nos jours comme tout à fait profanes — renvoyant à l'ordre céleste qu'il s'agit de représenter ou de reproduire ici-bas. C'est le sens premier et principal du Sacrifice — si déterminant à l'époque védique — et c'est aussi, dans son orbe propre, le rôle et la fonction du Roi, par le canal de ses diverses attributions ⁹.

La période historique de l'Occident la mieux susceptible d'offrir une contre-partie comparable (*mutatis mutandis*, évidemment) semble à R. Guénon la période féodale de notre moyen âge, où le roi, quel qu'il fût, n'était parmi les vassaux que « *primus inter pares* », et dans un rapport de subordination à l'Empereur. C'est donc plus particulièrement encore le Saint Empire romain germanique que notre auteur a en vue, comme incarnant l'organisation sociale traditionnelle au sein de laquelle le pouvoir temporel impérial est légitimé par le « Droit divin » que lui confère, au moyen du sacre, l'autorité spirituelle en la personne du Chef de l'Eglise.

R. Guénon prend soin de montrer que la prédominance en Occident d'une tradition spirituelle à forme spécifiquement religieuse, très différente donc de celle qui prévaut en Inde et en Orient en général, n'introduit aucune modification fondamentale dans le problème des rapports entre autorité spirituelle et pouvoir temporel ¹⁰ ; il en va de même pour la structure interne hiérarchique de la société.

A noter qu'avant Guénon, deux auteurs occidentaux s'appuyant — au moins et en partie pour l'un d'entre eux ¹¹ — sur des « sources orientales » avaient proposé une théorie de l'organisation religieuse, politique et sociale qui se voulait un retour à la « tradition » ; ce n'est pas ici le lieu de développer cette question, mais il ne peut-être indifférent de remarquer

que Guénon — qui ne les ignorait certes pas ! — ne l'a pas prise en compte ¹². Le seul « projet » de cet ordre auquel il ait accordé de la valeur, et, partant, son attention, est celui de J. de Maistre. Lire l'article qu'il lui a consacré ¹³ permet d'apprécier toute la distance qui sépare ces vues les unes des autres. En appliquant respectivement aux domaines de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel la distinction aristotélicienne entre « moteur » et « mobile » ¹⁴, R. Guénon se situe dans un courant de pensée qui exclut de poser la question des rapports entre métaphysique et politique en termes d'individu et/ou de « régime politique ».

Nous allons voir maintenant ce qu'il en est dans le cas de J. Evola. Celui-ci, à l'inverse, a laissé un nombre important d'écrits « politiques », de portée et de valeur très diverses, d'ailleurs. Nous nous fonderons essentiellement sur l'un des plus importants, en même temps qu'assez tardif : *Les Hommes au milieu des ruines* ¹⁵, et aussi sur ce qui est probablement son ouvrage — doctrinal, cette fois — majeur, *Révolution contre le monde moderne* ¹⁶. D'entrée on y retrouve la référence première et fondamentale aux principes traditionnels immuables, supérieurs en tant que tels à toute forme de contingence historique. Il y a également accord total avec Guénon sur la reconnaissance d'un principe commun, antérieur — au moins logiquement — à la distinction des pouvoirs spirituel et temporel. Au-delà de ces positions premières, les choses se gâtent assez vite. J. Evola utilise également la référence à l'Inde, mais tire des mêmes textes que son prédécesseur une interprétation contradictoire ¹⁷. S'il y a certes, pour lui aussi, transcendance du principe de l'Etat, un glissement se produit rapidement, quant à ce caractère sacré, de ce principe à l'Etat tout court.

De la même manière, au sujet du principe commun situé au-delà de la différenciation entre métaphysique et politique, on assiste assez vite à l'escamotage de l'aspect sacerdotal : le principe métaphysique est incarné par un (des) être(s) au sein du temporel ¹⁸. L'Etat devient ainsi la manifestation, sous forme d'un Pouvoir, d'un ordre supérieur qui le légitime ; en conséquence, l'Unité politique est à proprement parler constituée par cette incarnation simultanée d'une Idée et d'un Pouvoir ¹⁹.

Il est d'ores et déjà évident que le schéma ne « colle » plus à l'organisation traditionnelle présentée par Guénon ; non content d'inverser radicalement le rapport hiérarchique entre sacerdoce (brahmane) et royauté, en se fondant, nous l'avons vu, sur des interprétations tendancieuses (cf. n. 17), J. Evola cherche à maintenir coûte que coûte le primat de la royauté jusques et y compris dans les cas où il ne peut nier que celle-ci reçoive du sacerdoce son investiture ²⁰ — c'est alors, selon lui, le sacerdoce qui s'y trouve contraint, de par sa fonction propre, sans que cela remette en question le statut supérieur du pouvoir royal.

Si l'on se transporte maintenant du contexte hindou en milieu occidental, c'est naturellement la Rome augustéenne qui fournit à J. Evola un exemple privilégié, compte tenu de ce qui vient d'être dit. Le point central en est, bien entendu, la réunion en la *personne* de l'Empereur du pontificat sacerdotal et de la souveraineté temporelle ²¹. Et ceci nous fait toucher à une autre discordance fondamentale entre les deux positions : l'idéal de la « romanité » spirituelle et temporelle, cher à J. Evola, qui le contraste explicitement aux valeurs issues sur ces deux plans du christianisme, et amenées — de part la diffusion de celui-ci — à régner en Occident. L'auteur de *Révolution contre le monde moderne* conteste énergiquement à la religion catholique l'aptitude et même la légitimité à

être une tradition spirituelle authentique, à plus forte raison à constituer la forme traditionnelle propre à l'Occident²². J. Evola s'achemine d'ailleurs, plus ou moins implicitement, vers une sorte de « super traditionalisme » des Traditions que Guénon ne peut valider ; cette perspective sape à la base la sienne propre, et ceci revient à dire qu'une tradition historique qui serait privilégiée au point d'être élevée au-dessus des autres s'excluerait-elle-même des critères traditionnels. Nos deux auteurs se retrouvent toutefois sur la question du rite, entendu comme un ciment entre l'ordre supérieur et le domaine temporel ; mais ceci ne suffit pas à remettre en cause les divergences que nous venons de constater. A preuve, nous voyons, chez Evola, l'initiation consister — pour le Roi — à « devenir Dieu », soit par ses propres ressources (c'est-à-dire en développant les potentialités de sa « dignitas » personnelle, selon une « direction d'efficacité » convenable), soit par consécration, et ici nous retrouvons la thématique du sacerdoce « au service » de la fonction royale. On constate la part faite à l'individualité de qui « incarne » — comme nous l'avons dit — le Pouvoir et, par là même, l'ordre supérieur qui l'adombre ; c'est ici aussi, et pour cette raison même, que s'illustre le glissement déjà évoqué. La distinction entre christianisme et Eglise catholique (cf. n. 22) contribue de même à dénier la dimension véritable d'autorité spirituelle à la hiérarchie ecclésiastique et au Siège romain, pour ne leur abandonner qu'une sorte de fonction régulatrice confinée à l'orbe strictement religieux.

Nous avons, par ailleurs, relevé que R. Guénon avait utilisé le binôme complémentaire moteur-mobile, en l'appliquant au couple formé par autorité spirituelle et pouvoir temporel. J. Evola reprend, quant à lui, la formulation Forme-Matière, mais en infléchissant sa portée. Selon lui, la forme se trouve du côté de l'Etat, qui en tant qu'« ordre politique » constitue un authentique « organisme », relevant ainsi d'une dimension qualitative qui appartient à ce qui forme un Tout, vivant et autonome. La contrepartie en est la Société, ou « ordre social », qui correspond au plan matériel ou substantiel ; la même différenciation intervient en ce qui concerne l'Homme : ce que J. Evola nomme la *Personne* ressortit à l'aspect qualitatif, et s'oppose ainsi à l'individu, simple fragment anonyme de l'Etat organique, à l'exemple d'un membre considéré séparément du corps dont il fait partie²³. Toute priorité est accordée naturellement à la Personne, et l'on débouche ainsi sur l'idéal évolien de la « Personne absolue » qui représenterait assez bien, d'un point de vue guénonien, une sorte de « tertullianisme » tant spirituel que politique. Le rapport est ici évident et direct avec l'accent si fortement mis sur la « dignitas » *personnelle* du Roi-Pontife — qui le place seule à la hauteur de sa fonction en le rendant apte à incarner le Principe métaphysique — et le développement de ses virtualités inhérentes.

L'Homme, envisagé comme Fin de la Société, se constitue comme tel en tant que résultante des actions et réactions réciproques du couple oppositif individu-Etat, Matière-Forme, quantité-qualité ; au « Connais-toi toi-même », Evola contraste le « Sois toi-même », autrement dit le développement des possibilités propres à l'intérieur d'un cadre organique²⁴. Ainsi la « Personne absolue » — apex idéal (mais non irréel) du processus — contrebalance-t-elle l'ordre des moyens (pression de l'« ordre social ») par celui des fins. Lorsqu'elle se trouve réalisée, à un niveau quelconque de l'édifice, le politique et le spirituel se conjoignent, comme en la Personne suprême du Roi-Pontife. Nous avons vu, chez R. Guénon, le problème des

rapports entre métaphysique et politique, ou mieux entre autorité spirituelle et pouvoir temporel, dépendre tout entier d'une distinction de *Fonction(s)* et, davantage encore, de *Domaine(s)*. L'accent mis au contraire par J. Evola sur la notion de « fonction double », en quelque sorte, a tendance à gommer tout d'abord la question de domaine, puis à gauchir la problématique au profit de l'être incarnant cette fonction ; la conception que se fait Evola de l'« individualité » tant spirituelle qu'historique de cet être l'amène à privilégier la notion de Pouvoir, après celle d'« individualité » (prise ici dans le sens de *Personne*, évidemment).

Il n'était pas question, dans les lignes qui précèdent, de faire état de jugements de valeur ou de prédilections personnelles. Notre but était seulement de confronter les deux thèses contemporaines se réclamant toutes deux des positions traditionnelles et dont les auteurs, sur le thème « Métaphysique et Politique », nous ont réunis en colloque ; nous espérons avoir du moins montré en quoi et pourquoi elles se trouvent malgré tout incompatibles l'une avec l'autre : nous sommes en fait confrontés à deux attitudes différentes face à l'Esprit.

J.P. BRACH

NOTES

1. Certains articles parus avant 1914 dans la revue *La France anti-maçonnique*, qui pourraient paraître présenter ce caractère, ne font pour l'essentiel que préparer *Le Théosophisme*. Hormis *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, les références principales seraient certains passages d'*Orient et Occident*, de la *Crise du Monde moderne*, du *Roi du Monde*, du *Règne de la quantité* et le chapitre XL des *Aperçus sur l'initiation*.

2. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, P., Vrin, ed. or. 1929 (multiples réimp.).

3. Ni par la condamnation romaine du mouvement de l'Action française (1926).

4. Consulter avant tout les travaux fondamentaux de E. Poulat, qui fournissent le complément de bibliographie afférent. La proclamation, en 1925, de la fête du Christ-Roi et du règne social de Jésus-Christ ne nous paraît pas une preuve suffisante du contraire, pas plus que certaines publications de l'école Maritain.

5. Cf. A.S. et P.T., *op. cit.*, p. 62-63 et notes, et p. 76 et 126.

6. p. 126-128 de l'édition originale.

7. L'exactitude de la citation montrerait aussi, à ceux qui peuvent en douter, que R. Guénon ne s'était pas limité à la lecture de ce seul passage. Voir, de surcroît, les pages 137-139. Cf. *De Monarchia*, éd. B. Landry, P., 1933, P.U.F.

8. Selon Dante, l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel relèvent chacun *directement* de l'ordre divin, quant à ce qui regarde leurs domaines respectifs, indépendamment l'un de l'autre. Mais il convient de prendre garde aux modifications éventuelles de perspective. N'oublions pas, de surcroît que le *De Monarchia* n'est pas le seul ouvrage dantesque où il soit question des rapports entre métaphysique et politique ; or R. Guénon fréquentait à l'évidence l'ensemble de l'œuvre du grand Gibelin. Faut-il rappeler l'*Esotérisme de Dante*, ainsi que nombre d'articles et de compte rendus ?

9. La présentation qu'en donne R. Guénon est confirmée, sur des plans différents, aussi bien par L. Renou (*l'Inde fondamentale*, P., Hermann, 1978, par ex. p. 58) que par A.K. Coomaraswamy, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel dans la perspective indienne du gouvernement*, trad. fr., éd. Arché, Milan, 1985).

10. A.S. et P.T., *op. cit.*, p. 66-73.

11. Nous pensons naturellement ici à l'occultiste Saint-Yves d'Alveydre, ainsi qu'à son prédécesseur Fabre d'Olivet, inspireurs de la théorie dite synarchique. Cf. J. Saunier, *Saint-Yves d'Alveydre ou une Synarchie sans énigme*, P., Dervy, 1981, p. 207-318.

12. Pas plus qu'il n'a pris en considération *Le schéma de l'archétype social* de V. Du Mas (c.a. 1929-30), théoriquement inspiré par des préoccupations plus ou moins ésotériques. Cf. J. Saunier, *La Synarchie*, P., Grasset, 1971, p. 177-181.

13. « Un projet de J. de Maistre pour l'union des peuples » publié dans la revue *Vers l'Unité*, mars 1927 ; repris dans *Etudes sur la Franc-maçonnerie...*, P., Ed. trad., 1964, p. 19-30.

14. A.S. et P.T. (*op. cit.*), éd. originale, p. 75.

15. Ed. or., 1953, trad. française Ed. Les sept couleurs, P., 1972 ; rééd. G. Trédaniel, 1984.

16. Ed. or. 1934 ; trad. française, Ed. de l'Homme, Montréal, 1972.

17. Expressément *contredite* par A.K.C.. *op. cit.*, p. 10, note 2. Cf. *Révolte contre le monde moderne*, première partie, chapitre II.

18. Cette investiture supérieure constitue la barrière qui sépare les vues d'Evola de la tentation « titanesque » qu'il dénonce par ailleurs. Cf. R.M.M., deuxième partie, chapitre 7, p. 305-311.

19. On serait presque tenté de dire « ... dans un Pouvoir ». Cf. *Les Hommes au milieu des ruines*, p. 27. (éd. orig.)

20. Cf. R.M.M., première partie, chapitres 10 et 11.

21. R. Guénon avait conscience du problème particulier représenté en Occident par cette situation. Cf. A.S. et P.T. (*op. cit.*), éd. or., p. 124-126 et notes. En ce qui concerne J. Evola, cf. R.M.M., deuxième partie, chapitre 9b. « le cycle romain ».

22. Cf. R.M.M., deuxième partie, chapitres 10 et 11 ; dans l'esprit de l'auteur, il s'agit en réalité de l'opposition entre deux « types » d'homme, deux visions ou mieux deux styles de vie et deux « voies » spirituelles. Evola va jusqu'à dissocier christianisme primitif et Eglise catholique romaine pour tenter de justifier, dans la mesure du possible, le rôle et l'emprise de celle-ci sur le Moyen âge occidental. Sur ce point la pensée d'Evola évoluera sensiblement jusqu'à la fin.

23. Cf. H.M.R., chap. II, III et IV. Il y aurait ici accord avec R. Guénon sur la question de l'égalitarisme, entendu en un sens péjoratif. Cependant, le caractère anti-traditionnel d'une théorie quasi-organiciste de l'Etat ne doit pas nous échapper ; il est rendu évident par les remarques de B. de Jouvenel, *Du Pouvoir*, P., Hachette, 1972, p. 85-113, et de R. Guénon lui-même, A.S. et P.T., *op. cit.*, p. 76 et note.

24. Ceci dans le cas où de telles possibilités sont présentes, naturellement.

JULIUS EVOLA PENSEUR DE LA DÉCADENCE

Une “Métaphysique de l’histoire” dans la perspective traditionnelle et l’hyper-critique de la modernité » *

I. Introduction : mises au point, positions, propositions et questions de méthode

1. Le thème de cette communication implique une mise en perspective, sinon une reconstruction globale, de la pensée d’Evola, et plus précisément de « sa » métaphysique. Premier problème : cette métaphysique n’est pas « la sienne », n’exprime nullement selon lui sa subjectivité singulière et l’évolution de celle-ci, elle se confond avec « la » métaphysique, comme mode de réalisation (de soi), auto-réalisation à la fois contemplative (connaissance des principes) et active (voie héroïque). La métaphysique que prétend ne faire qu’exposer Evola, et qu’il définit volontiers comme un « réalisme transcendant » (réalisme des idées et/ou des principes supérieurs, de type platonicien), comprend (ou enveloppe) une philosophie involutionniste de l’histoire fondée sur l’axiome double que l’histoire est processus de déclin et le monde moderne phénomène de décadence — état final et irréversible du déclin. Cette métaphysique et cette philosophie de l’histoire peuvent s’identifier à la pensée de la Tradition. Le point de vue traditionnel (ou « traditionaliste »), dans l’ordre du politique, implique une conception définie de la restauration ¹ : la pensée politique d’Evola est bien, selon l’expression de Joseph de Maistre, une métaphysique de la politique, une métapolitique ². Car ce que l’on appelle « politique », dans le monde moderne, n’est dans la perspective traditionnelle qu’un ensemble de formes dégradées d’une vie politique supérieure fondée sur les principes d’autorité, de souveraineté et de hiérarchie.

* Nous avons voulu conserver le ton et le style de la conférence réellement prononcée, au texte de laquelle nous n’avons fait qu’ajouter l’appareil de notes requis, afin d’indiquer les lectures minimales et d’orienter les recherches ultérieures.

Notre hypothèse est que la pensée métapolitique évolienne est plutôt pensée de la décadence que pensée de la restauration. Si sa critique radicale du monde moderne, définitivement conçue après sa lecture des premiers livres de René Guénon (mais surtout de *La crise du monde moderne*, 1927)³, peut paraître aussi cohérente que convaincante, ses propositions « politiques » peuvent sembler empreintes d'utopisme nostalgique, et relever d'un bricolage mytho-politique entièrement dépourvu de bases dans le champ politique réel. Une telle métapolitique des principes ressemble trop souvent à une grande pétition de principe, et se réduit à la définition du régime idéal, voué à être manqué par toutes ses incarnations empirico-historiques, trahi parce que traduit. Dès lors, la philosophie hypercritique, hyperboliquement critique de l'histoire que présente Evola relève paradoxalement de la modernité qu'elle prétend récuser d'une façon absolue : la tradition moderne du discours critique-démystificateur peut inclure la critique évolienne comme l'une de ses variantes, la variante contre-révolutionnaire et anti-moderne.

Tel est le premier paradoxe apparent, visible à distance, surgissant de la pensée évolienne : l'articulation d'un réalisme des Idées et des Principes (« métaphysique » : composante traditionnelle par excellence) et d'une hyper-critique démystificatrice du monde moderne (composante « moderne »), la conjonction d'une philosophie de la grandeur perdue des origines (pessimisme intégral) et d'une volonté de restaurer une existence selon les principes (optimisme politique).

On comprendra, apercevant l'ampleur des questions soulevées par l'abord du thème, que le cadre d'une communication interdise non seulement l'analyse détaillée et exhaustive de celui-ci, mais la seule exposition de quelque chose comme « la doctrine de la décadence » selon Evola. Aussi devons-nous nous résigner à proposer une introduction, voire une préface, à une telle étude du thème de la décadence.

2. Nous présumons que la pensée d'Evola est bien une pensée, dotée de cohérence interne, caractérisée par l'ampleur des perspectives, la hauteur des vues ainsi que par l'étendue encyclopédique des thèmes et problèmes abordés. Si elle croise discours de propagande et argumentations idéologico-politiques d'époque (cf. par exemple *Impérialisme païen*, 1928)⁴, si l'on peut y relever bien des sources et influences reçues ou intégrées sans critique ni retravail créateur, si bien des stéréotypes (quant à la différence des sexes, à celles des races, des classes ou des états, voire à celle des mentalités) s'y rencontrent, l'on ne saurait réduire la pensée d'Evola, comme a cru pouvoir le faire une mythologisation démonisante de gauche (« antifasciste »), à un simple discours d'accompagnement, ou à un écho académique, de la vulgate fasciste. Nous considérons par hypothèse — dans l'état présent de notre information et de notre réflexion — que la pensée d'Evola n'est pas réductible à une simple somme, plus ou moins habilement articulée, de contenus idéologiques. Mais l'on doit relever que l'histoire universitaire de la philosophie ne fait point de place à la pensée évolienne, alors que l'actualisme de G. Gentile fait régulièrement l'objet d'expositions systématiques⁵. Evitement idéologico-politique ? ou manque de moyens conceptuels (et de cadres taxinomiques) pour aborder un tel type de pensée, qui ne prétend à nulle autre originalité qu'à la restauration théorique et pratique de la Tradition primordiale ? Tout se passe comme si, aujourd'hui, les philosophes renvoyant à la *philosophia perennis* ne pouvaient être considérés qu'en tant que vestiges, survivances d'un passé

révolu, archaïsmes dérisoires. En tout cas, chassés de l'espace philosophique légitime, où pullulent les engagés politiques hâtifs et les essayistes mûs par l'impétueux désir d'exprimer le tout instantané de leur subjectivité (la moins héroïque, mais la plus conformiste, possible). La philosophie universitaire demeure fascinée par les penseurs du soupçon et de la déconstruction, dont le nihilisme critique-démystificateur est en général compensé et masqué par la bonne vieille foi progressiste futurocentrique et constructiviste (au sens de Hayek). La pensée d'Evola, quant à elle, apparaît comme une métaphysique du déclin et de la restauration du primordial. Après Guénon, à sa suite, Evola doit selon nous être abordé comme l'un des grands représentants du traditionalisme intégral, c'est-à-dire de la voie qu'Antoine Faivre appelle « puriste » ou « sévère »⁶, posant l'existence d'une Tradition « primordiale » d'origine non-ou supra-humaine, « dépôt de sagesse et de gnose »⁷, et « dépôt immuable »⁸ qu'il s'agit de retrouver dans ses traces et vestiges, partout où ils continuent d'exister. La « métaphysique » désigne ici l'accès contemplatif à la *philosophia perennis*, ou à la Tradition originelle et primordiale, permettant d'avoir sur toutes choses la « perspective métaphysique ».

Le cadre intellectuel-culturel général, non moins que la problématique, peut être caractérisé par le phénomène des *pensées anti-modernes*, celui de l'intransigeantisme philosophique anti-moderne au xx^e siècle, dans sa variante non chrétienne, voire anti-chrétienne. Chez Evola, la radicalité anti-moderne se manifeste aussi bien dans un intransigeantisme métapolitique, expliquant la double exigence d'un engagement dans le champ politique (c'est-à-dire sur la scène de la modernité : fascisme, national-socialisme) et d'un désengagement par hauteur intempestive (juger et orienter par référence aux principes de la Tradition).

3. S'il n'est pas encore venu, le temps est en train de venir de la discussion critique approfondie des pensées se référant à la Tradition primordiale hors du cercle clos des hagiographes professionnels et des contempteurs intéressés autant que hâtifs, à égale distance des approches apologétiques (masquées ou non : Charles Alunni dira ce qu'il faut dire sur le livre prétendument « définitif » de Melchionda) et/ou biographiques chères aux « illuminés sectaires » (Kant) qui gèrent avec exclusivisme le fonds de commerce évolien, et des démonisations de propagande qui, à gauche (chez certains bavards professionnels d'une gauche d'autant plus arrogante qu'elle est ignorante et sûre de « bien penser » à défaut de penser bien), ne visent que la dévalorisation systématique de tout ce qui est « de droite » (ou assimilé). Notre objectif est de contribuer à faire passer dans le champ des études critiques des mouvements philosophico-politiques et des œuvres ordinairement écrasés sous l'éloge ou le blâme, et dont la nature et la valeur, non moins que la portée, ont été occultés par les discours de propagande rivaux et croisés⁹. Il faut donc démythologiser sur tous les fronts, le néo-fasciste résiduel (voire le néo-nazi) et l'anti-fasciste instrumental (dont on sait les liens avec un certain antiracisme institutionnel). Ne pas se contenter d'être étranger à la célébration : oublier aussi la dénonciation. Le lieu, la Sorbonne, faisant symbole : les exigences intellectuelles doivent ici primer toutes les autres. L'importance de ce colloque réside dans la mise à distance qu'il opère de son objet, et dans la neutralité idéologico-politique qu'implique sa déontologie autant que ses règles épistémologiques.

La distanciation critique pourra se réaliser aussi bien par l'histoire

idéologico-politique que par la sociologie politique : l'intervention de Franco Ferraresi illustrera cette seconde voie de l'analyse, concernant notamment l'influence et la postérité de la pensée d'Evola. Enfin de bons connaisseurs de l'œuvre évolienne, traducteurs et exégètes sûrs comme Philippe Baillet et Gérard Boulanger¹⁰, spécialiste et érudit tel que Jean Robin, procéderont à des mises au point sur des questions aussi difficiles que délicates.

4. Ce colloque porte sur ce qu'il est éventuellement possible de désigner, provisoirement, comme la « politique » du traditionalisme intégral, si elle existe. Portant sur certains aspects de l'œuvre de R. Guénon et de celle d'Evola qui pourraient fonder une telle « politique » — celle-ci étant soit thématifiée et explicite, soit implicite et suggérée, soit implicite et « secrète » (criant paradoxe dans la modernité, où la politique se signale dans l'espace public par manifestes et programmes, plate-formes et projets, etc.) —, ce colloque ne prétend pas aborder tous les aspects de l'œuvre d'Evola. Il réserve ainsi, pour des travaux et débats postérieurs, l'abord des ouvrages et études portant sur le tantrisme (*L'homme en tant que puissance* (1925), devenu *Le yoga de la puissance* en 1949), l'ascèse bouddhique (*La Doctrine de l'Eveil*, 1943), *La tradition hermétique* (1931 : premier ouvrage évolien sur l'ésotérisme occidental, écrit dans l'horizon de la métaphysique traditionnelle, telle que définie par R. Guénon), *Le mystère du Graal et l'idée impériale gibeline* (1937)¹¹, les essais sur « la magie comme science du Moi » (*Introduction à la magie*, 1927-1929), etc., pour privilégier les textes où interfèrent spéculation philosophique (fichtéo-nietzschéenne, guénonienne ou « kshatriyenne »-héroïque) et orientation politique (ou métapolitique), philosophie pessimiste/anti-moderne de l'histoire (l'histoire-décadence) et projet métapolitique de restauration traditionnelle, analyse hyper-critique du monde moderne et position révolutionnaire-conservatrice — mieux : *traditionaliste-révolutionnaire*.

Nous nous efforcerons de poser correctement trois questions, sur lesquelles il faudra certes revenir, avec plus de temps et de précisions :

1° la question des *sources* multiples et hétérogènes de la pensée d'Evola, sources avouées, voire affichées, mais parfois aussi occultées ;

2° la question de l'*influence* polymorphe exercée par la personnalité et l'œuvre d'Evola (néo-fascisme, droites radicales, Nouvelles Droites, en Italie mais aussi en France et en Allemagne) ;

3° la question des *relations et interactions* d'Evola avec les mouvements idéologico-politiques et « culturels » des années 20 et 30, lorsque sa pensée s'est formée. Question requérant de poser sérieusement le problème des rapports entre traditionalisme intégral, fascisme, national-socialisme, révolution conservatrice allemande, nationalisme spirituel-religieux et « constructif » de C. Codreanu (et de la « Garde de Fer » roumaine fondée en 1930)¹², racisme (de la théorie zoologique et matérialiste des races à la doctrine des trois races du corps, de l'âme, de l'esprit). Nous reprendrons la question dans nos conclusions (IV^e partie de notre exposé).

5. Le problème de la périodisation de l'évolution intellectuelle/spirituelle d'Evola n'est nullement résolu : les exégètes et critiques ne tombent pas d'accord sur l'identification de certaines étapes. L'obstacle principal tient ici à ce qu'il y a chevauchements d'étapes et de domaines, de genres (littéraires) et de styles. Par exemple, la période dite « philosophique » ou « spéculative », fixée en 1920-1925 par Adriano Romualdi (*Julius Evola, l'homme et l'œuvre* (1968), tr. fr. G. Boulanger, Paris, G.

Trédaniel-Pardès, 1985, p. 25 sq), en 1920-1927 par Anna Jellamo (in F. Ferraresi, *La destra radicale*, Milan, 1984, p. 216), mais qu'on pourrait prolonger jusqu'en 1930 (parution de la *Phénoménologie de l'individu absolu*), et ne faire commencer qu'en 1925 (*Essais sur l'idéalisme magique*) ou 1926 (*L'individu et le devenir du monde*), chevauche la période traditionaliste-« orientaliste », réorientée en 1928 sous l'influence de René Guénon (*L'homme en tant que puissance* (1926) sur les Tantras, refondu en 1949 : *Le yoga de la puissance* ; les essais publiés dans les revues UR et KRUR en 1927-1929 : *Introduction à la magie en tant que science du Moi*, etc.), tandis que surgit, en 1928, le genre critique-démystificateur, celui de l'intellectuel « engagé » dans le « combat culturel », à travers la première esquisse de la pensée métapolitique d'Evola : *Impérialisme païen. Le fascisme face au danger euro-chrétien* (1928), texte violemment polémique (à la limite du discours de propagande) de filiation nietzschéenne. On relèvera au passage le croisement des deux influences majeures : celle de Nietzsche ¹³, celle de Guénon ¹⁴, influences dont l'hétérogénéité permet de comprendre certaines difficultés internes et certaines variations de la pensée d'Evola.

Le thème de la décadence courant à travers toutes les périodes (ou prétendues telles), nous n'avons nulle autre raison de privilégier telle ou telle étape que la date de publication de l'un des grands livres d'Evola. Or, *Révolte contre le monde moderne* (1934) ¹⁵ est à la fois le premier grand livre de la *maturité* philosophique d'Evola, et de l'avis de la plupart des commentateurs, son ouvrage le plus important. On ne saurait donc s'étonner de la place centrale accordée à un tel ouvrage où, pour la première fois, Evola expose sa « métaphysique de l'histoire » (Intro., p. 20) et sa philosophie hypercritique du monde moderne comme aboutissement d'un long déclin : « sa thèse fondamentale [de RMM] est l'idée de la *nature décadente du monde moderne* » (Intro., p. 11). Partout présent, le thème de la décadence est abordé selon des perspectives plus particulières dans les autres grands livres d'Evola : *La Doctrine de l'Éveil. Essai sur l'ascèse bouddhique* (1943), *Les hommes au milieu des ruines* (1953), *Métaphysique du sexe* (1958), *Chevaucher le tigre* (1961). Cet ouvrage tardif, correspondant chez Evola à une phase de désillusion radicale, livre destructeur d'idoles, de toutes les « idoles modernes », a en effet pour sous-titre : « Orientations existentielles pour une époque de dissolution ». Il commence significativement ainsi : « Nous nous proposons, dans cet ouvrage, d'étudier quelques-uns des aspects de l'époque actuelle qui en font essentiellement une époque de dissolution [dissoluzione] et d'aborder en même temps le problème du comportement et des formes d'existences qui, dans une semblable situation, conviennent à un certain type humain » (tr. fr., (1964), 1982, p. 9). Ces 5 livres de critique intempestive, de métaphysique « traditionnelle » et de réorientations métapolitiques représentent le noyau de l'œuvre évolienne.

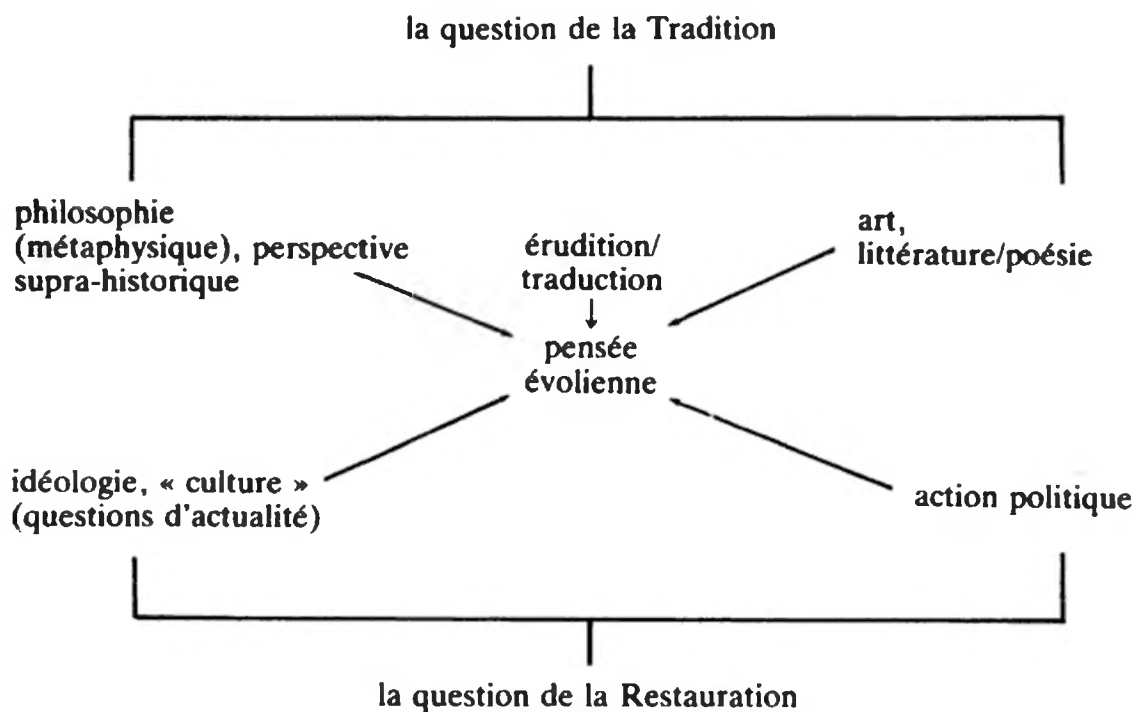
Nous ne pourrions guère, quant à la méthode d'exposition, aller au-delà du résumé doctrinal et de l'analyse de quelques indices ou échantillons textuels représentatifs, avec le souci de problématiser toujours les interprétations — nous ne postulons en effet nulle orthodoxie évolienne susceptible de mettre fin au débat herméneutique.

6. Il s'agit pour nous de mieux cerner le type intellectuel-spirituel historiquement aussi avéré qu'insaisissable (ou difficilement saisissable) catégoriellement, formé à l'intersection de la *philosophie* (au sens

académique : lecteur de Fichte et de Schelling, Evola était aussi, par exemple, un bon connaisseur de la philosophie universitaire française, idéaliste et spiritualiste — Boutroux, Hamelin, Lagneau ¹⁶, etc.), et de l'*érudition* (celles, notamment, de l'histoire comparée des religions, de l'orientalisme, etc. — mais en rapport paradoxal avec un désaveu de la science moderne, résultat d'un processus de dégénérescence de la connaissance) ¹⁷, d'une part ; de l'*art*, de la *poésie* et de la *littérature*, d'autre part ; enfin d'un certain type d'*interventionnisme idéologico-politique*, disons « correctif », « rectificatif » ou « réorientatif » (le projet de *réorientation traditionnelle* du fascisme et du national-socialisme permet de comprendre la position dedans-dehors, actuelle-inactuelle d'Evola dans les années 30 et les années de guerre).

Ce surprenant mélange d'inactualité aristocratique, d'intempestivité souveraine ou de supra-historicité métaphysique, et d'implication continuée dans les problèmes d'actualité, d'engagement dans le champ idéologico-politique, attend encore d'être étudié d'une façon critique et comparative, dans le cadre d'une histoire intellectuelle globale. Ce type d'intellectuel moderne/anti-moderne, à propension encyclopédique, est incarné par Nietzsche, mais aussi bien par Jünger ou Drieu la Rochelle, par Spengler ou Ortega y Gasset (n'oublions pas Tolstoï et quelques autres). Cette position complexe et équivoque d'Evola — sa co-appartenance à trois mondes culturels/spirituels hétérogènes — le distingue de Guénon, qui certes fait se rencontrer philosophie et érudition, mais garde distance absolue par rapport au monde moderne, ne traverse pas l'avant-garde artistique et se garde d'intervenir directement dans les débats idéologico-politiques codés par l'actualité journalistique.

Il nous semble que le fil rouge, dans notre quête, est constitué par l'idée de vision ou de conception du monde (*Weltanschauung*) ¹⁸, en dépit de ses mésusages. Mais il s'agit de penser la Tradition ou le monde de la Tradition, que transmet et réfléchit la pensée dite traditionnelle, comme impliquant une vision du monde *qualitativement* distincte, et absolument distincte en sa supériorité, du monde moderne auquel correspond une vision du monde spécifique, définie globalement par sa négativité (perte / dégradation / décomposition / renversement ou inversion). La Tradition primordiale est la *référence absolue* à partir de laquelle est évalué le monde moderne dans tous ses aspects : elle est à la fois fondement axiologique, système légitime de normes, source des impératifs inconditionnels, et seule voie authentique. Evola est en ce sens un « concepteur » ou un « visionnaire » du monde, il transmet la Tradition primordiale en la refaçonnant à son image — de guerrier : sa « disposition de *kshatriya* » : « type humain enclin à l'action et à l'affirmation (...), opposé au type religieux et sacerdotal, ou contemplatif, du *brahmâna* » (*Le Chemin du Cinabre* (1963) ¹⁹, tr. fr., 1982, pp. 6-7). Et il décrypte corrélativement la conception moderne, liée au type humain propre au monde moderne.



7. Formulons clairement la question centrale de ce colloque : le traditionalisme intégral, la voie « sévère » ou « puriste » de la « *philosophia perennis* »²⁰, peut-il fonder des orientations politiques susceptibles d'une réalisation dans le monde moderne, si celui-ci est identifié à l'âge sombre, au *Kali-Yuga* de la cosmologie hindoue ? Que peut-on faire dans un monde où il n'y aurait plus rien à faire, où la question « que faire ? » est censée n'avoir plus de sens ?

Il faut ici éviter certaines confusions. Dans le monde de la Tradition, la question éthique proprement moderne, « Que (devons-nous/dois-je) faire ? », n'a pas à être posée, du fait même que réponse lui est toujours déjà donnée. C'est que le sens est déjà là, les valeurs n'ont pas à être inventées ou créées (le volontarisme axiologique étant l'un des symptômes majeurs du nihilisme, comme trait de la modernité), les fins dernières de l'homme sont inscrites dans l'ordre du monde. La vie humaine de type traditionnel est la première manière, positive ou par excès, de n'avoir pas de sens pour la question « Que faire ? » : elle n'a *pas encore* de sens. Mais si la modernité métaphysique a tout entière été centrée sur la question du sens (de Kant à Nietzsche), sur le sens comme question, si l'on est passé de la réalisation kantienne de la métaphysique comme morale à la déréalisation nietzschéenne de la métaphysique décryptée comme morale et religion travesties, il y a une seconde manière, absolument distincte de la première, pour la question « Que faire ? » de n'avoir pas de sens : c'est qu'elle *ne peut plus* en avoir dans ce qu'on peut appeler la post-modernité. Celle-ci doit se redéfinir dans la perspective traditionnelle, aux antipodes du « présentisme » jubilatoire de ses apologistes opportunistes, comme une sommation de manques, d'absences, de pertes, d'oublis, voire d'infidélités. La positivité du négatif, croyance opérative centrale de la pensée dialectique moderne (Hegel), a laissé toute la place à la négativité du négatif, redoublement caractéristique du nihilisme achevé. Au moins peut-on conclure que la négativité surgit désormais sans possible rédemption dialectique, s'offre dans une nudité irréductible au travail du concept.

Sans voiles. Sans le secours d'une rhétorique accueillante et sublimante. Cela ne va donc pas sans paradoxe que de poser la question moderne « Que faire ? » dans la perspective traditionnelle, laquelle est censée ignorer une telle question. Et pourtant cette question se pose et s'impose, nous impose ses difficultés propres. Car la pensée de la décadence ne conduit le penseur qu'à l'acceptation du destin, et l'acteur historique qu'à une résistance héroïque face à ce qui adviendra quoi qu'il fasse.

Un tel nœud de questions suppose la *centralité* de la pensée de la décadence dans le traditionalisme intégral, sous sa forme guénonienne ou sous sa forme évolienne (cf. R.M.M., Intro., pp. 9-11 ; R. Guénon, C.M.M. (1927), et R.Q.S.T. (1945), ch. XL : La fin d'un monde ²¹). L'idée de décadence est un présupposé idéologique de la pensée d'Evola. Plus précisément : la certitude que la modernité, dans son essence, signifie décadence, est un *préconstruit* spirituel-culturel de la métaphysique générale d'Evola. Mais ce préconstruit est complexe et hétérogène, ses deux sources principales étant Nietzsche et Guénon, les deux maîtres modernes de la *pensée anti-moderne* radicale — description nietzschéenne du nihilisme passif, narration guénonienne de l'avènement de l'âge sombre. Nous tenons là l'un des fils de la problématique « moderne » (au sens chronologique) de la décadence : le repérage et l'analyse de la pensée évolienne de la décadence doivent situer celle-ci dans les co-traditions et le champ non homogène des pensées modernes de la décadence, et plus précisément des pensées *anti-modernes* dans la modernité, pensées dont le rejet de la *gnose progressiste* est le premier geste fondateur.

II. Sens de la décadence

1. La notion complexe de décadence : esquisse d'un modèle et d'une typologie.

Il faut d'abord poser le problème de la spécificité de l'idéologie *moderne* de la décadence : celle-ci se détermine à partir de l'idéologie du Progrès, qui se met en place au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles ²². La décadence au sens moderne est le négatif du progrès, elle se définit comme évolution du mieux vers le moins bien. L'idée moderne de décadence met en question l'idée de progrès nécessaire, continu et indéfini de l'Humanité, qui la mettait précisément en question : l'idée de décadence apparaît dès lors comme une « survivance » ou une « résistance », dans le système des évidences progressistes proprement modernes. Mais cette représentation « progressiste » de la décadence comme mouvement contraire au progrès coexiste avec une représentation toute différente, qu'illustrent les interprétations traditionalistes ou contre-révolutionnaires de la Révolution française et du mouvement historique qui y a (ou y aurait) conduit : ce que les partisans des Lumières nomment progrès, évolution du moins bien vers le mieux, serait en réalité un déclin, une descente, une baisse de qualité ou de valeur ²³. Nous ne pouvons ici que poser la question préalable sous la forme d'une alternative qui relève d'une théorie de la connaissance : la décadence est-elle une catégorie indispensable de l'expérience historique ²⁴ ou un faux concept, un fourre-tout et un passe-partout idéologique ²⁵, simple désignation du changement en tant qu'il inquiète, expression de la peur de l'avenir ? Quelle que soit la réponse à cette question, elle ne saurait faire

douter de ce qu'il existe un sentiment décadentiel, lequel se manifeste dans tel ou tel système de croyances collectives par une conviction idéologique : la conviction qu'il y a, ou qu'il peut y avoir, décadence.

Si l'on s'applique à construire un type idéal de la *conviction décadentielle moderne*, on peut isoler les quatre croyances minimales qui la composent, et que tout usage ordinaire (idéaltypique) du mot décadence présuppose :

1) un processus inéluctable est en cours : il y a une fatalité historique, donc un sens de l'histoire.

2) ce processus fatal est une évolution du mieux vers le moins bien, soit l'inverse du progrès : la décadence est involution, régression.

3) cette régression se définit essentiellement comme une dissolution, une dégradation, ou la décomposition d'un ordre, lequel est apprécié positivement.

4) cette involution est nécessaire ; il n'y a plus rien à faire contre un tel processus de destruction d'une structure d'ordre, sinon attendre et s'interroger sur les modalités de ce qui adviendra, quoi que l'on puisse faire. Il n'y a plus pour les individus et les collectivités de devoir-faire, il n'y a plus qu'un avoir-été, l'horizon étant celui de la mort.

Le présupposé commun à toutes les interprétations de la décadence, qu'elles soient « anciennes » (traditionnelles : telle la théorie des cycles) ou « modernes », est la *valorisation absolue de l'origine*, d'une origine — qu'elle soit absolument première ou supposée elle-même comme résultat d'un développement —. Cette valorisation inconditionnelle d'une version quelconque de l'Age d'Or implique la dévalorisation du présent et de l'avenir. Telle est la *constante* du discours décadentiel en général, qui peut se déplacer, dans ses expressions, de la position explicite d'un Age d'Or ou d'une origine prestigieuse (fondatrice) vers un mythe moderne, ou apparaître sur fond d'une idéologie implicite. Il en va ainsi du mythe de la croissance infinie, version illuministe et quantitaviste de l'interprétation messianique de l'histoire, qui croit voir dans les taux élevés de croissance les signes ou la preuve d'une récompense divine, et la voie du salut²⁶. Dès lors, le sentiment de décadence est engendré par la disparition de l'illusion économico-mélioriste : les orphelins du Progrès économique indéfini éprouvent un sentiment décadentiel. Dans cette disposition affective et imaginaire, ce qu'on appelle décadence n'est que l'expression d'une déception profonde liée à la défection du grand récit de la croissance infinie, objet de la néo-religiosité moderne partagé par tous les courants politiques planétairement dominants, lieu commun privilégié dans le système des opinions et des croyances modernes. Ainsi la décadence-sentiment mesure-t-elle non plus l'éloignement de l'Age d'Or primordial mais très prosaïquement la fin d'une illusion moderne, l'absence d'avenir d'un mirage qui donnait, depuis plus de deux siècles, sens et valeur à l'existence de l'homme occidental.

L'impuissance humaine devant la décadence, devant ce qu'elle nomme ainsi, se manifeste par l'impossibilité de poser désormais la question première de l'action : « que faire ? ». Or, le sentiment proprement décadentiel que l'horizon de l'activité humaine est insurmontablement barré, que le futur n'est plus un avenir (ce qui suppose qu'il l'a été), permet de distinguer décadence et crise. Car l'interprétation normalisante et sécurisante de la décadence s'opère par son identification avec un état de crise, provisoire par définition : crise de croissance, douleurs de l'accouche-

ment. La réduction crisologique de la décadence permet de l'intégrer dans le règne de la nécessité consentie : si toute civilisation ou toute société a normalement ses dysfonctionnements, pourquoi donc se révolter, se scandaliser, refuser la nécessité de la crise ? Il faut plutôt s'évertuer à trouver des solutions pragmatiques : la pensée de la crise est l'intelligence stratégique, qui recherche les meilleurs moyens de réaliser des fins limitées, lesquelles comprennent l'objectif préalable de « sortir de la crise ». L'intelligence crisologique est ordonnée à l'action, et à la recherche de solutions dans un espace idéologique dominé par l'optimisme de la raison instrumentale. Alors qu'à supposer, par exemple, que toute civilisation a normalement sa fin, l'intelligence décadentielle n'a le choix que d'accepter le destin ou de se révolter, par un retrait dans l'intériorité nostalgique. Mais le dilemme, relevé par les économistes lors des trois grandes crises (1879, 1929, 1979), peut se généraliser et se radicaliser pour s'ériger en question indécidable : décadence irrémédiable ou crise périodique du capitalisme, fatalité d'un déclin ou phase transitoire difficile ? Dans la crise, la question « que faire ? » s'impose normalement. Car la crise implique, à la fois, jugement ou évaluation après analyse des antagonismes qui la provoquent, et possibilité d'une décision libre qui laisse espérer une solution d'un conflit ²⁷. Par-delà le « que faire ? » de la pensée de crise, surgit le « que va-t-il advenir de nous ? » de la conviction décadentielle ²⁸.

Dans son important ouvrage sur *la Décadence*, J. Freund distingue six interprétations ou grandes significations de base de la décadence, laquelle est posée comme « une catégorie de l'expérience humaine » et « un *topos* de l'historiographie » ²⁹, l'« une des catégories fondamentales de toute interprétation historique » ³⁰. Ces conceptions peuvent en outre se diviser d'une part en triviales, mineures ou truismatiques, d'autre part en philosophico-sociologiques ³¹ ou majeures :

I — Interprétations mineures :

1. l'instabilité des choses.
2. la dégénérescence des mœurs (le laxisme imputé aux nouvelles générations).
3. le principe qu'une formation sociale chasse la précédente (ainsi, à la bourgeoisie, classe condamnée, succède le prolétariat).

II. — Interprétations majeures :

4. la répétition cyclique (le monde passe et repasse indéfiniment par des phases de croissance et de déclin).
5. la fin du monde ou des temps : conception apocalyptique ou catastrophiste (le monde s'anéantira définitivement, car il est mauvais, ou le lieu du mal).
6. le déclin des formes (succession et persistance des civilisations) : conception ondulatoire, soit dans sa version organique (la succession des âges) soit dans sa version oscillatoire (toute forme sociale est vouée au déclin mais, ne disparaissant pas pour autant, peut renaître sous d'autres aspects).

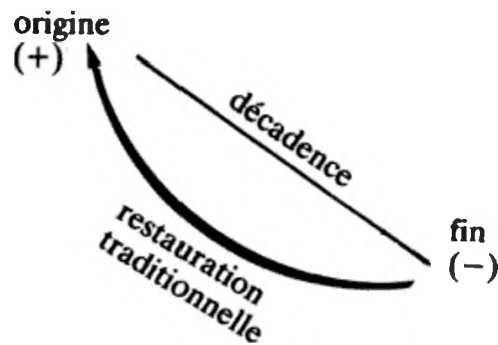
Or, le sens moderne dominant oscille entre l'idée de la *fin du monde* ou des temps (l'apocalypse, la catastrophe finale) et l'idée de la *fin d'un monde* (le déclin fatal des formes historico-culturelles). Dans une perspective universaliste, la décadence est l'anti-progrès absolu ³² ; dans une perspec-

tive particulariste, elle est la contre-modernité³³. Dans l'espace idéologique moderne, les interprétations dominantes de la décadence oscillent ainsi entre une eschatologie d'origine judéochrétienne (intégrable dans des gnosés nouvelles) et un historicisme pessimiste. Le schème herméneutique de la répétition cyclique est dès lors marginalisé, mais réapparaît néanmoins, de façon inattendue, chez certains penseurs (Nietzsche ou G. Le Bon). Quant aux métaphysiciens de la Tradition primordiale, ils le présupposent comme un principe explicatif fondamental, et un modèle global de l'évolution historique (qui est pour eux involution). On notera que J. Freund ne tient pas compte d'une septième interprétation de la décadence, issue du jumelage de l'anthropologie physique, de la pensée démographique et de l'évolutionnisme sélectionniste (de tradition darwinienne) : l'interprétation *dysgéniste* de la décadence. L'effondrement démographique est ici sur-interprété par l'idée de dégradation génétique des populations : modèles de la « dégénérescence » ou des « sélections négatives »³⁴. A la préoccupation de la quantité se joint le souci de la qualité. La décadence ne saurait donc se réduire à la dénatalité conduisant au collapsus démographique (P. Chaunu, A. Girard), elle désigne une évolution dysgénique, selon deux modèles : multiplication des individus « inférieurs » ou « tarés », c'est-à-dire de leurs lignées (F. Galton) ; substitution des races « inférieures » aux races « supérieures » (selon le principe, cher à G. Vacher de Lapouge, que « le mauvais sang chasse le bon »), notamment à travers l'opération du croisement interracial (censé « profiter » aux races « les moins aptes »). En outre, une huitième signification, certes paradoxale, nous paraît devoir s'ajouter à l'inventaire : l'interprétation *néo-baroque* ou post-moderniste des indices de décadence (fin de l'universel, du sens, etc.), réinterprétation « cool » du nihilisme (au sens nietzschéen) comme « progrès » (non qualifié tel, bien entendu) par rapport aux récits et convictions expressément « progressistes » — comme si la fin (supposée) de l'idéologie du progrès était perçue comme un progrès par rapport à la religion du Progrès (bel exemple d'auto-réfutation).

2. Le paradoxe de la décadence.

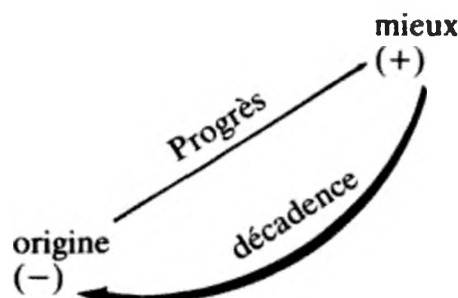
Nous voudrions enfin formuler plus précisément ce qui nous apparaît comme le paradoxe de la décadence, selon les deux types de rapports qu'elle entretient avec l'origine : d'une part, la *décadence-déclin*, noyau de la conception traditionaliste, postulant une première origine sublime et croyant constater une marche vers la fin ou la mort expliquée par la perte de l'origine, l'oubli, la trahison, la déperdition ; d'autre part, la *décadence-régression*, noyau de la conception évolutionniste-historiciste, postulant une origine basse, un premier état inférieur (« primitif »), la décadence étant dès lors pensée comme retour de l'origine dans le présent, ou retour à l'origine, à l'animalité des commencements : régression. Il nous semble que ces deux types de pensées de la décadence sont hétérogènes et incommensurables. D'où la position d'une alternative herméneutique :

1) Soit la décadence est pensée comme *éloignement croissant* de l'origine (nous nous éloignons d'elle ; elle s'éloigne de nous), laquelle est postulée comme supérieure : la décadence est déclin, baisse et abaissement, perte et déperdition, désagrégation et disparition, descente du haut vers le bas, descente du meilleur vers le moins bon/bien, tendance à la fin :



La décadence est conceptuellement l'inverse du Progrès des progressistes, le contre-mythe du progrès nécessaire et linéaire/indéfini. Elle suppose l'existence d'une quelconque version de l'Age d'Or. Mais elle désigne aussi bien la vérité dévoilée du processus historique nommé « progrès » par les partisans du Progrès. La décadence-déclin est une *redéfinition polémique* globale du Progrès. Sa principale présupposition axiologique est que l'origine incarne la valeur des valeurs. On retrouve ici les interprétations traditionalistes (J. de Maistre, R. Guénon, J. Evola) ou romantico-raciologiques (A. de Gobineau) de la décadence.

2) Soit la décadence est pensée comme *retour progressif* à l'origine, laquelle est nécessairement inférieure aux résultats de son développement : la décadence est régression, involution, progrès retourné contre lui-même, dysfonctionnement ou effet pervers massif du mécanisme de progrès, à la fois comme ayant eu lieu, pouvant avoir lieu, devant avoir lieu. Donc une origine incarnant une moindre valeur, voire une anti-valeur (le malheur ou la médiocrité des hommes est aux commencements). Telle est la pensée de la décadence représentée comme mouvement factuel contraire au progrès (plan descriptif), lequel est au centre d'un système du devoir-être (plan normatif), et définit ce qu'il faut faire (l'impératif de progrès : « toujours plus » de progrès). Par référence à la valorisation absolue du progrès, la décadence n'est plus déclin, mouvement descensionnel indéfini à partir d'une sublime origine, mais bien plutôt régrès, tendance à revenir à une basse origine — réanimalisation de l'homme, retour au type primitif ou déviation par rapport au type normal, arrêt de développement.



Ici deux systèmes normatifs sont possibles : ou bien l'on considère qu'il est trop tard pour agir, ou bien l'on suppose la surmontabilité de la décadence (processus et état) — si l'évolution sociale est considérée comme dysgénique, on postule par exemple que l'amélioration génétique est possible par sélection systématique ou modification biotechnologique du patrimoine génétique : le devoir est alors d'intervenir volontairement pour corriger les effets dysgéniques (programme eugénique).

Nous distinguerons donc deux modèles non symétriques, apparemment non dialectisables de la décadence :

1) Le modèle archéophilique : nostalgie de l'origine, pensé dans l'espace de la tradition.

2) Le modèle mélioriste : arrêt de développement, persistance de l'origine dans le présent, pensé dans l'espace de la modernité. Mais nous pouvons néanmoins construire l'*archi-concept* de décadence : celle-ci est le mode d'évaluation de tout processus historique à partir d'une *valeur-norme absolue*, soit un Age d'Or (utopie rétrospective ou prospective: devoir-être, devoir-faire) soit un idéal régulateur. Il semble qu'un tel concept normatif soit inéliminable du discours historique, dès lors que celui-ci s'élève au-dessus d'un positivisme aveugle.

3. Sur l'usage théorique de l'idée de décadence.

1. Il faut tout d'abord reconnaître la faiblesse épistémique fondamentale du concept de décadence en général : son présupposé premier tient à une valorisation globale d'un passé, ou d'un état d'origine, voire à la position d'un Paradis perdu, valorisation qui conditionne tout emploi du terme de décadence, et que nulle théorie ne saurait justifier de façon strictement rationnelle. La *présupposition d'un Age d'Or*, quelle qu'en puisse être la schématisation (rétrospective, prospective, idéal régulateur, etc.) définit la condition axiologique de tout usage conceptualisant du terme de décadence. Il s'agit donc tout d'abord de reconnaître les valeurs et les normes impliquées par l'usage en général du terme de décadence, du discours ordinaire au discours savant. Car nommer un processus « phénomène de décadence » consiste à le faire minimalement connaître (à l'identifier) pour autant qu'on l'illégitime : ici encore mode de connaissance et mode de légitimation/illégitimation interfèrent.

2. Mais il faut non moins reconnaître l'inéliminabilité du terme dans le métalangage des sciences historiques, sociales, politiques. Car l'idée de décadence est *une condition de pensabilité* des longues périodes historiques et un instrument de schématisation indispensable pour tout travail comparatif de type sociologique. Il s'agit donc de refuser que le terme de décadence ne tombe sous les coups des épurateurs de tradition nominaliste dogmatique, ceux qui pratiquent le rasoir d'Occam de façon précipitée, l'érigeant parfois même en déontologie exclusive dans tous les domaines du champ scientifique. Ni usage *dogmatique* (le concept de décadence comme machine à *assimiler* tous les faits) ni usage *sceptique* (la science doit dire ce qui est, non le juger au nom de ce qui doit ou devrait être), mais usage *relativiste* (désabsolutiser, déssubstantialiser), pour parler comme Simmel.

3. Il faut dès lors déterminer les conditions minimales d'emploi positif (et/ou heuristique) de l'idée de décadence :

a) définir des critères explicites et distincts de l'état de choses qu'on décidera de nommer « décadence » : à quelles conditions peut-on attribuer la caractéristique de décadence à un état social, culturel, etc. ? Question de la décadence en tant qu'attribut de l'objet (la société).

b) poser la question de la compatibilité, voire de l'additivité, des critères retenus de la décadence. Question de la décadence comme modèle d'intelligibilité.

c) déterminer des aires d'usage légitime des divers schèmes factoriels de la décadence, c'est-à-dire poser le problème des domaines de validité de

telle ou telle représentation/interprétation de l'idée décadentielle. Question qui engage à reconnaître la multiplicité des états décadentiels, non moins que la pluralité des modèles construits de la décadence.

d) éviter méthodiquement tout usage naïvement causal, a fortiori mono-causal, d'un schème quelconque de la décadence. Le quasi-concept de décadence ne saurait avoir un usage explicatif (production par des causes). Mais, au-delà du descriptif et du narratif, le schème de la décadence apparaît comme un moyen théorique de rendre intelligibles des séries socio-historiques qui, sans lui, risqueraient de n'être pas qualifiables dans leur évolution globale — par exemple et par excellence : la décadence de l'Empire romain.

e) il faut donc recourir à une épistémologie du « comme si » : tout se passe en effet comme s'il y avait décadence dans des espaces-temps définis, d'un état historique à un autre, d'une période à une autre. La décadence, dans son usage relativiste, est un postulat de la raison métahistorique.

III. Les cadres de la pensée évolienne de la décadence comme déclin-processus : les présuppositions doctrinales.

Partons du diagnostic de « la nature décadente du monde moderne » (R.M.M., Intro., p. 11) tel que le présente l'ouvrage de 1934 :

« Il y a des maladies qui couvent longtemps, mais dont on ne prend conscience que lorsque leur œuvre souterraine est presque arrivée à terme. Il en est de même pour la chute de l'homme le long des voies d'une civilisation qu'il glorifia comme la civilisation par excellence. Si ce n'est qu'aujourd'hui que les modernes sont parvenus à éprouver le pressentiment qu'un sombre destin menace l'Occident, depuis des siècles déjà certaines causes ont agi qui ont provoqué un tel état spirituel et matériel de dégénérescence que la plupart des hommes se trouvent privés, non seulement de toute possibilité de révolte et de retour à la « normalité » et au salut, mais également, et surtout, de toute possibilité de comprendre ce que « normalité » et salut signifient » (R.M.M., Intro., pp. 9-10).

Voilà donc le fait massif, incontournable, incarnation d'un destin, qui fait l'objet de ce qu'Evola nomme une « *totale et redoutable vision, où le monde actuel n'apparaîtrait que comme un corps privé de vie roulant le long d'une pente, où bientôt rien ne pourra plus le retenir* » (*ibid.*, p. 9). Cette vision est interdite parce que terrible : la réalité de la décadence est encore occultée par les « perspectives idylliques de l'« évolutionnisme » » (p. 9), masquée encore par l'idée de progrès « avec son corollaire de la *supériorité de la civilisation moderne* » (p. 11). Mais l'homme moderne n'est que « le dernier homme », pose Evola, reprenant le § 5 du Prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Ainsi le pressentiment de la chute finale n'apparaîtrait-il que lors de la chute, et tardivement. Penser globalement la modernité comme décadence, c'est renverser la mythologie progressiste, c'est dévoiler comme telle la superstition du progrès, montrer la misère de l'auto-satisfaction de l'homme moderne. Mais penser vraiment la décadence équivaut aussi à y résister absolument. Car la connaissance de la Tradition est la condition d'une compréhension véritable de la décadence moderne, qui s'identifie à la condition de possibilité d'une « ligne de résistance inébranlable » (p. 11), de « la résistance silencieuse d'un petit nombre » (p. 11). Pour bien concevoir la réalité décadentielle, « il faut savoir concevoir *ce qui est autre* »

(p. 10), « disposer d'une référence absolue, d'une clef pour la compréhension effective de toutes les déviations modernes » (p. 10). Pour ce faire, il s'agit de remonter « aux significations et aux visions antérieures à l'apparition des causes dont découle la civilisation actuelle » (p. 10). L'esprit de la Tradition est le point fixe et supérieur recherché, fondement de l'énonciation du jugement de décadence : « Son but [de R.M.M.] est de prouver cette idée [de « la nature décadente du monde moderne »], en se référant à l'esprit de la civilisation universelle, sur les ruines de laquelle a surgi tout ce qui est moderne : ceci comme base de toute autre possibilité » (p. 11). En 1934, Evola est assurément conscient de ce que le diagnostic du déclin ou de la décadence est devenu un lieu commun. Renvoyant sans les citer à O. Spengler et H. Massis, il commence par déclarer : « Parler du « déclin de l'Occident », du « danger du matérialisme », de la « crise de la civilisation », est devenu, depuis quelque temps, un lieu commun. C'est à la même tendance que correspondent certaines idées que l'on formule en vue de telle ou telle « défense » et certaines prophéties qu'on lance au sujet de l'avenir de l'Europe ou du monde » (p. 9). Mais, ajoute-t-il, « il n'y a guère plus, dans tout cela, que dilettantisme d'« intellectuels » ou de journalistes politiques » (p. 9), dont le verbalisme pur n'est que l'expression du manque d'une connaissance vraie des principes : ces réactions et velléités vouées à l'échec font elles-mêmes partie du phénomène contre lequel elles prétendent réagir. Connaître véritablement la décadence dérive de la vraie connaissance, qui est celle de la Tradition : connaissance « métaphysique ». Les deux modèles présentés par Evola pour rendre compte du processus involutif global dérivent d'« enseignements traditionnels, opportunément approfondis ou appliqués » (*Chemin*, p. 122) : la doctrine des quatre âges et la loi de la régression des castes.

1. La doctrine des quatre âges : métaphysique des cycles.

La seconde partie de R.M.M., intitulée « Genèse et visage du monde moderne » (p. 243 sq.), commence précisément par une exposition de « la doctrine des quatre âges » (II, ch. 1, pp. 245-252). Il s'agit d'une « interprétation de l'histoire sur une base traditionnelle » (*Le Chemin du cinabre*, ch. IX, pp. 123-124) : « à la superstition moderne de l'évolutionnisme est opposée ici l'idée traditionnelle d'une régression, d'une involution, dans les termes, essentiellement, d'un détachement croissant du supramonde, de la destruction des liens réels avec la transcendance, de la domination progressive de ce qui est seulement humain et, enfin, de ce qui est matériel et physique » (*ibid.*, p. 124). Ce processus involutif fait l'objet d'un savoir doctrinal : « un processus de décadence progressive au long de quatre cycles ou "générations" — tel est, traditionnellement, le sens effectif de l'histoire et par conséquent le sens de la genèse de ce que nous avons appelé, dans un sens universel, le "monde moderne" » (R.M.M., II, 1, p. 245). On sait qu'Hésiode décrit quatre âges portant successivement la marque de l'or, de l'argent, du bronze, du fer³⁵. Dans la tradition hindoue, « la même doctrine » s'exprime sous la forme des quatre cycles respectivement nommés : *satyâ-yuga* (l'âge de l'être ou de « la vérité au sens transcendant », R.M.M., p. 253), *tretâ-yuga* (l'âge de la mère, p. 293 sq.)³⁶, *dvâpara-yuga* (l'âge de l'héroïsme, p. 305 sq) et *kali-yuga* (l'âge sombre, l'âge obscur). Evola apparaît ici directement tributaire de Guénon, dont *La crise du monde moderne*, en 1927, avait réintroduit la doctrine des

quatre âges. De celle-ci, Evola dira plus tard qu'elle « fournit la clef qui permet de fixer objectivement les phases fondamentales de ce processus descendant : le monde moderne au sens strict correspond au dernier âge, l'âge de fer d'Hésiode, le *kali-yuga* ou âge sombre des Hindous, l'âge du loup des Eddas » (*Chemin*, p. 124)³⁷. Cette « métaphysique de l'histoire » (R.M.M., pp. 20, 323, etc.) a une implication d'importance : s'il y a dégénérescence progressive d'un âge à celui qui lui succède, alors le premier âge ne saurait être, comme l'enseigne la doctrine néecessitariste de l'évolution progressive, celui du sauvage, du primitif ou du barbare, mais celui de l'état supérieur de l'existence humaine. Evola, avant de citer les *Soirées de Saint-Petersbourg*³⁸, exclut absolument toute assimilation, typiquement moderne, du primordial au primitif : « la Tradition a enseigné (...) que l'état de connaissance et de civilisation fut l'état naturel, sinon de l'homme en général, du moins de certaines élites des origines ; que le savoir ne fut pas davantage « construit » et acquis, que la véritable souveraineté ne tira pas son origine du bas » (R.M.M., II, ch. 1, p. 251). Voilà pourquoi, précisera-t-il en 1941, « il faut prendre résolument position contre le darwinisme » : « le supérieur ne dérive pas de l'inférieur »³⁹.

La métaphysique de l'histoire décadentielle est une pensée du destin, du cours inéluctable, de l'enchaînement orienté et irréversible. Dans la conclusion de R.M.M., Evola y insiste : « Les transformations et les événements à travers lesquels l'Occident est parvenu au point actuel, ne sont pas arbitraires et contingents, mais procèdent d'un enchaînement précis de causes » (p. 487). C'est pourquoi les appels pathétiques à la défense de l'Occident sont structurellement voués à l'échec, l'Occident étant ce qu'il est et où il est : « il est inévitable que les destins s'accomplissent (...). De même que les hommes, les civilisations ont leur cycle, un commencement, un développement, une fin, et plus elles sont plongées dans le contingent, plus cette loi est fatale (...). Même si elle devait disparaître définitivement, la civilisation moderne ne serait certes pas la première qui se serait éteinte, ni la dernière. Les lumières s'éteignent ici et se rallument ailleurs, selon les contingences de ce qui est conditionné par le temps et par l'espace. Des cycles se ferment et des cycles se rouvrent. (...) la doctrine des cycles fut familière à l'homme traditionnel, et seule l'ignorance des modernes leur a fait croire, pour un temps, que leur civilisation, plus enracinée que tout autre dans le temporel et le contingent, pût avoir un destin différent et privilégié » (R.M.M., p. 493).

Dans l'Introduction de R.M.M., Evola narre à grands traits les quatre étapes de la décadence comme phénomène « antitraditionnel », c'est-à-dire « moderne » au sens large, donc situé dans les temps historiques : « les premières formes de la décadence, sous son aspect moderne (...), commencèrent (...) à se manifester d'une façon tangible entre le VIII^e et le VI^e siècle av. J.-C. (...). Il convient donc, dans bien des cas, de faire coïncider le début des temps modernes avec ce que l'on appelle les temps historiques. (...) à l'intérieur des temps historiques et dans l'espace occidental, la chute de l'Empire romain et l'avènement du christianisme⁴⁰ marquent une seconde étape, plus apparente, de la formation du monde moderne. Une troisième phase, enfin, commence avec le déclin du monde féodo-impérial du Moyen-Age européen, et atteint son moment décisif avec l'Humanisme et la Réforme. De cette période jusqu'à nos jours, des forces qui agissaient encore d'une façon isolée et souterraine sont apparues en pleine lumière, ont pris la direction de tous les courants européens dans les

domaines de la vie matérielle et spirituelle, individuelle et collective, et ont déterminé, phase par phase, ce que, dans un sens restreint, on a précisément l'habitude d'appeler "le monde moderne" » (R.M.M., Intro., pp. 12-13).

2. La loi de régression des castes : les étapes de la décadence (leur enchaînement logique).

Le chapitre 14 de la seconde partie de R.M.M., expose la « loi générale objective concernant la chute dont nous avons indiqué successivement les moments les plus caractéristiques » : la « loi de la *régression des castes* » (R.M.M., p. 449). Celle-ci, déjà indiquée en 1928 dans *Impérialisme païen* (ch. IV, éd. 1978, p. 76), doit encore beaucoup à R. Guénon (cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929). Elle correspond analogiquement, précise Evola, à la doctrine des quatre âges, « car dans les quatre castes, on retrouve, en quelque sorte, coexistant dans les couches sociales distinctes, les valeurs qui, selon cette doctrine, ont successivement prédominé dans un processus quadripartite de la régression » (R.M.M., p. 449 n. 1). En 1963, Evola présente ladite loi « comme clef pour la compréhension de ce processus involutif général dans ses aspects surtout socio-politiques » (*Le Chemin du cinabre*, p. 125). La loi de régression des castes présuppose l'existence d'un universel de stratification propre aux civilisations traditionnelles : « au sommet, les représentants de l'autorité spirituelle, puis l'aristocratie guerrière, sous cette dernière la bourgeoisie possédante, enfin les classes serviles : quatre « classes fonctionnelles » ou castes, correspondant à des modes d'être déterminés, différenciés, ayant chacune son visage, son éthique, son droit dans le cadre global de la Tradition » (*Chemin*, p. 125). Or, « le sens de l'histoire, à partir des temps préantiques, correspond exactement à la descente progressive du pouvoir et du type de civilisation de l'une à l'autre des quatre castes — les chefs sacrés, la noblesse guerrière, la bourgeoisie (économie, « marchands ») et les esclaves — qui correspondaient, dans les civilisations traditionnelles, à la différenciation qualitative des principales possibilités humaines » (R.M.M., II, ch. 14, p. 449). En 1963, Evola résume ainsi sa découverte du vrai sens de l'histoire comme régression, descente ou chute du niveau supérieur au niveau inférieur : « après le déclin des systèmes reposant sur la pure autorité spirituelle (« civilisations sacrales », « rois divins »), dans une deuxième phase l'autorité passe aux mains de l'aristocratie guerrière dans le cycle des grandes monarchies, où le « droit divin » des souverains n'est pourtant qu'un écho résiduel de la précédente dignité des chefs. Avec la révolution du Tiers Etat, avec la démocratie, le capitalisme et l'industrialisme, le pouvoir effectif passe aux mains des représentants de la troisième caste, des possesseurs de la richesse, avec une transformation correspondante du type de la civilisation et des intérêts dominants. Enfin, socialisme, marxisme et communisme annoncent, et réalisent déjà en partie la phase ultime, l'avènement de la dernière caste, de l'antique caste des serfs — en langage moderne : des « travailleurs » et des prolétaires — qui s'organisent et se tournent vers la conquête du pouvoir et du monde, marquant de leur empreinte chaque activité et menant jusqu'au bout le processus de régression » (*Chemin*, pp. 125-126).

Le chapitre 16 et dernier de la seconde partie de R.M.M. expose une analyse comparée de la Russie et de l'Amérique, sous le titre : « le cycle se

ferme » (p. 471 sq.). Ce chapitre reprend et développe les idées présentées dans un article publié en mai 1929 par la revue *Nuova Antologia* : « Américanisme et bolchevisme »⁴². Ce texte introduit ainsi son thème : « Il existe une grande ombre qui, depuis les frontières d'Orient et d'Occident, pèse sur nos races et sur nos traditions — et c'est à elle que se rapporte une sorte de pressentiment confus ; quelque chose est sur le point de prendre fin, pressentiment qui (...) se traduit en imaginations variées et étranges, parmi lesquelles revient le thème du « Crépuscule de l'Occident ». Quelque chose de nouveau, effectivement, est sur le point de s'affirmer au sein de notre culture, et le symbole qui saurait le mieux lui convenir est précisément celui de la « Bête sans Nom ». Deux réalités, désormais, la préfigurent dans le monde moderne (...). A l'Orient, se trouve la Russie. A l'Occident, se trouve l'Amérique. Deux formes, deux pôles d'un péril qui, à la manière des deux mâchoires d'une seule et unique tenaille, commence à se refermer lentement autour du noyau de *notre Europe* » (*op. cit.*, pp. 71-72)⁴³. Ces mâchoires de la même tenaille se resserrent donc autour de l'Europe, « pour en détruire les derniers restes de formes et de valeurs traditionnelles » (*Chemin*, p. 126). Mais voilà pourquoi le destin décadentiel de l'Europe semble scellé : « L'Europe, sous mille formes, subit davantage, jour après jour, l'influence de l'américanisme, et donc de la perversion de valeurs et d'idéaux consubstantielle à l'américanisme, et dont le bolchevisme constitue l'aboutissement » (« Américanisme... », p. 97). Outre qu'il reprenait l'idée d'un enchaînement logique et fatal de l'étape « américaine-libérale » du déclin à son étape « russe-communiste », le livre de 1934 expliquait le conflit entre Amérique et Russie « par la lutte entre une civilisation qui est une survivance du Tiers Etat (troisième caste) et la civilisation correspondant au Quatrième Etat et à la dernière phase » (*Chemin*, p. 126). Mais Amérique et Russie, dans leur réalité métaphysique, doivent être vues comme « deux faces d'une même chose, deux mouvements correspondant aux deux plus grands centres de puissance du monde qui convergent dans leur œuvre de destruction » (R.M.M., p. 484). Avec le communisme « se réalise complètement la dernière phase de l'involution et de la descente du pouvoir, jusqu'à la plus basse des anciennes castes, (...) se réalise l'avènement du pur collectif » (R.M.M., p. 485). Or, si « les civilisations traditionnelles étaient couronnées par le principe de l'*universalité*, la civilisation moderne se trouve (...) essentiellement placée sous le signe de la *collectivité* » (R.M.M., II, ch. 15, p. 461). De sorte que le communisme réalise l'essence involutive de la civilisation moderne comme telle.

Une autre illustration de la valeur d'éclairage de la loi de régression des castes peut être trouvée, apparent paradoxe, dans le schéma général utilisé par l'historiographie marxiste⁴⁴. Il suffit d'invertir les signes pour y retrouver la loi fondamentale de la métaphysique de l'histoire : car le marxisme présente « comme progrès et comme conquête de l'humanité ce qui, en réalité, a eu et a le sens d'une subversion et d'une inversion croissantes, d'un processus destructeur » (*Chemin*, p. 126). Il reste que l'homme de fin de cycle ne peut par ses propres moyens prendre distance par rapport à ce qui prend nécessairement à ses yeux voilés valeur d'évidence : « pour le type existentiel correspondant à la dernière caste, dont l'avènement caractérisera le dernier âge et la conclusion de l'«âge sombre» hindou, ou «âge de fer» » d'Hésiode, seule cette vision invertie peut être « vraie » » (*Chemin*, p. 126).

Dans certains textes tardifs, Evola croit pouvoir décrire ce qu'il nomme « l'avènement du "cinquième Etat" » (tr. fr. in *Les Ecrits de Paris*, juin 1974, pp. 15-19) : « La chute au long de l'Histoire ne s'arrêterait (...) pas au Quatrième Etat, c'est-à-dire au monde collectivisé marxiste et communiste ; elle tendrait à se continuer avec l'apparition d'un Cinquième Etat » (art. cit., p. 17). Quelle est l'essence de ce Cinquième Etat ? La libération du substratum élémentaire et informe du fond subpersonnel et démonique qui, délié, tend à agir de façon destructrice, sans limite, répond Evola (*ibid.*)⁴⁵.

3. Le « dualisme de civilisation » : Tradition et monde moderne.

La découverte par l'Occident déclinant de la pluralité des civilisations et de la « relative incommunicabilité » entre celles-ci (*La tradition hermétique* (1931), p. 25) a engendré l'idée de la relativité de la civilisation moderne. Mais ce relativisme ou ce pluralisme des civilisations, s'il constitue « une réaction salutaire contre la superstition historico-progressiste » (T.H., p. 25), est insuffisant. Il faut non seulement reconnaître que la civilisation moderne est, comme toute civilisation, relative et mortelle, mais encore juger que sa disparition totale n'a qu'une « valeur de pure contingence » ((R.M.M., Intro., p. 12). Il faut, au-delà du pluralisme civilisationnel, par delà Spengler, « reconnaître un "dualisme de civilisation" » (*ibid.*, p. 12). « D'un côté il s'agit de la civilisation moderne, et de l'autre de l'ensemble de toutes les civilisations qui l'ont précédée (pour l'Occident, disons jusqu'à la fin du Moyen Age). Ici la rupture est complète. Par-delà la variété multiple de ses formes, la civilisation pré-moderne, qu'on peut appeler *traditionnelle* [Evola reconnaît ici, dans une note, sa dette vis-à-vis de Guénon, 1927], représente quelque chose de morphologiquement différent. Il s'agit de deux mondes dont l'un s'est différencié au point de n'avoir presque plus aucun contact avec le précédent. Par là même une compréhension réelle de la réalité traditionnelle reste barrée pour la grande majorité des modernes » (*La tradition hermétique*, p. 26)⁴⁶.

Evola déshistoricise l'opposition du « traditionnel » et du « moderne » — celui-ci étant identifié à l'« historique » : « le fait que des civilisations de type traditionnel se situent dans le passé, par rapport à l'époque actuelle, devient accidentel : *le monde moderne et le monde traditionnel peuvent être considérés comme deux types universels, comme deux catégories a priori de la civilisation* » (R.M.M., Intro., p. 14).

Telle est l'idée traditionnelle de la Tradition⁴⁷, dont le premier trait vécu par l'homme est l'expérience supra-temporelle de la temporalité (*ibid.*, p. 13) : « la sensation de ce qui est au-delà du temps, c'est-à-dire (...) un contact avec la réalité métaphysique » (p. 14), « élément supra-temporel » (*ibid.*) Les formes, institutions et connaissances non modernes, c'est-à-dire traditionnelles, sont des symboles de « ce qui est antérieur au temps et à l'histoire, de ce qui appartient donc à hier aussi bien qu'à demain, et peut seul produire une rénovation réelle, une "vie nouvelle" et intarissable chez celui qui est encore capable de la recevoir » (*ibid.*, p. 15). De toute forme traditionnelle l'on peut dire : « Ce ne "fut" pas une fois, mais "c'est" toujours » (p. 14). C'est pourquoi, rappelle Evola dans une conférence faite le 10 décembre 1937 à Berlin (« Restauration de l'Occident dans l'esprit aryen originel »)⁴⁸, il s'agit de ne surtout pas

confondre la Tradition « avec les coutumes, les habitudes, les usages populaires »⁴⁹. Et de déplorer la décadence spirituelle : « C'est à peine si on a encore idée qu'il n'existe une tradition au sens supérieur et métaphysique du terme que là où règne une force venue d'en-haut, là où, sous des formes adaptées à un peuple particulier, dominant des principes qui, se tenant au-dessus du temps et des contingences individuelles, ne sont ni d'hier ni de demain mais possèdent une actualité et une valeur éternelles »⁵⁰. Mais nous n'aborderons pas ici les problèmes d'interprétation posés par la proposition suivante : « Tradition au sens supérieur et tradition hyperboréenne ou nordique et originelle sont des expressions synonymes, et (...) partout où un peuple a eu une tradition, le nordisme était présent ou inversement »⁵¹. C'est la question du racisme non biologique d'Evola : le racisme nordique trouve ici une variante « culturaliste » et traditionaliste, pour autant que la race est, dans son sens supérieur, identifiée à un type spirituel, lui-même lié à un type mental ou culturel⁵².

La doctrine de la race n'a chez Evola qu'un sens instrumental, en ce qu'elle doit *conduire à* (autre chose qu'elle-même), ne pouvant en aucune manière avoir valeur de fondement : « Sur le plan spirituel, la doctrine de la race devrait avoir au moins, parmi tant d'autres, deux résultats d'une grande importance : d'abord, en provoquant un retour aux origines, elle devrait éclairer les significations les plus profondes de traditions et de symboles, obscurcis au cours des millénaires et ne se survivant que fragmentés et sous forme de coutumes ou de fêtes conventionnelles. Ensuite, la doctrine de la race devrait ressensibiliser et revivifier la conception du monde et de la nature, limiter celle du rationalisme, du profane, du scientisme et de la phénoménologie qui, depuis des siècles, séduit l'homme occidental — car tout est étroitement lié »⁵³. Le statut subalterne du déterminisme racial d'ordre zoologique, et partant l'insuffisance fondamentale d'une défense de la race comprise en un sens naturaliste, étaient fortement affirmés par Evola dans sa conférence berlinoise du 10 décembre 1937 : « Nous le répétons : l'esprit et la Tradition, c'est cela qui est primordial ; la race vient après, parce que, avant de s'exprimer dans le sang, la race, dans la perspective métaphysique, est dans l'esprit. S'il est vrai que sans la pureté raciale l'esprit et la Tradition sont privés de leur moyen d'expression le plus précieux, il est tout aussi vrai que la race pure, mais coupée de l'esprit, est condamnée à devenir un mécanisme biologique et finalement à disparaître »⁵⁴. Le racisme biologique n'est donc, dans la perspective "traditionnelle" représentée par Evola, que la dernière version du naturalisme et de l'immanentisme modernes, rejeton le plus souvent non conscient du particularisme nationaliste hérité de l'imprévisible rencontre entre la mystique jacobine et la dogmatique scientiste de la fin du XIX^e siècle⁵⁵. Il incarne à ce titre la synthèse-repoussoir par excellence : celle du naturalisme intégral, qui tend au monisme matérialiste, et du rationalisme classificatoire et métrologique. Le racisme zoologique est un aspect particulièrement grossier du règne de la quantité. Telle est la perspective "traditionnelle" sur la question de la race⁵⁶.

IV. Aspects de la décadence-résultat : symptomatologie et éidétique.

Il nous faut maintenant esquisser un inventaire des symptômes de la modernité en tant que décadence advenue, avant de procéder à la saisie de l'essence pure de la décadence. Pour aborder une telle éidétique de la décadence, il faut pratiquer en pensée l'écart absolu par rapport à la « réalité » et à l'« actualité », points fixes de l'existence moderne : « la "réalité" dont parle l'adversaire se mesure avec l'"aujourd'hui". Or, toute idée traditionnelle, c'est-à-dire toute idée digne de ce nom, ne se mesure pas avec l'"aujourd'hui" : par rapport à lui, c'est au contraire elle qui doit être considérée comme vraiment réelle »⁵⁷.

1. Indices, symptômes, signes de la décadence totale : le diagnostic du présent comme ensemble de « processus régressifs ».

Nous devons nous contenter, faute de place, d'une simple énumération des principaux aspects de la décadence, identifiable à l'ensemble des phénomènes constitutifs du monde moderne. L'attitude fondamentale du penseur de la Tradition est celle d'un mépris inconditionnel pour le monde occidental moderne. Cet anti-occidentalisme absolu rapproche Evola, à travers Guénon, des doctrinaires du « pessimisme culturel » de la « Révolution conservatrice » allemande⁵⁸. Le pamphlet de 1928, *Impérialisme païen*, commence par une violente dénonciation de la « décadence européenne » : « la "civilisation" actuelle d'Occident est dans l'attente d'une révolution (rivolgimento) substantielle, sans laquelle elle est destinée, tôt ou tard, à se fracasser la tête. Elle a réalisé la *perversion* la plus complète de l'ordre rationnel des choses. Règne de la matière, de l'or, de la machine, du nombre, il n'y a plus chez elle de respiration, ni de liberté, ni de lumière. L'Occident a perdu le sens du commander et de l'obéir. Il a perdu le sens de la Contemplation et de l'Action. Il a perdu le sens des valeurs, de la puissance spirituelle, des hommes-dieux. Il ne connaît plus la nature. Celle-ci n'est plus, pour l'Occidental, un corps vivant fait de symboles, de Dieux ou de gestes rituels — une harmonie, un *cosmos* dans lequel l'homme se meut libre, comme "un royaume dans un royaume" : au contraire elle est tombée en décadence dans une extériorité opaque et fatale, dont les sciences profanes cherchent à ignorer le mystère par des petites lois et des petites hypothèses. L'Occident ne connaît plus la *Sagesse* (Sapienza) : il ne connaît pas le silence majestueux de ceux qui se dominent eux-mêmes, le calme éclairé des Voyants, la réalité superbe de ceux dont l'idée s'est faite sang, vie, puissance. A sa place est apparue la rhétorique de la "philosophie" et de la "culture", le règne des professeurs, des journalistes, des sportmen — le schéma, le programme, la proclamation ; à sa place est apparue la contamination sentimentale, religieuse, humanitaire, et la race de ceux qui s'agitent en caquetant, et courent ivres en exaltant le mouvement et la "pratique", puisque le silence et la contemplation leur font peur. Il ne connaît plus l'Etat : l'Etat-valeur, l'Empire, comme synthèse de spiritualité et de royauté (...) a été submergé par la misère bourgeoise d'un trust d'esclaves et de trafiquants. (...) L'Europe a perdu la simplicité, a perdu la centralité, a perdu la vie. Le mal démocratique la corrode dans toutes les racines (...) C'est un grand corps anodin, transpirant et s'agitant, mû par une anxiété que personne n'ose exprimer (...) Ceci est le résultat vanté de la *superstition* du « « Progrès » (...) Et le cercle se ferme de plus en plus autour du petit nombre de ceux qui

sont encore capables du grand dégoût et de la grande révolte »⁵⁹.

Ce tableau catastrophiste de l'Occident, Evola ne cessera plus de le préciser, de le compléter, de le radicaliser même dans les deux dernières décennies de sa vie. Un inventaire ordonné et systématique des symptômes de décadence devrait distinguer ce qui relève respectivement des comportements, des attitudes ou des croyances, des idéologies ou des conceptions du monde. Dans l'énumération qui suit, nous ne ferons qu'indiquer les grandes classes de symptômes, renvoyant indifféremment aux manières d'être et de faire, aux croyances, aux représentations idéologiques.

1° l'*égalité*, corrélatif de l'extension de l'universalisme de type judéo-chrétien⁶⁰. Evola insiste sur les origines chrétiennes de la mentalité égalitaire⁶¹, hégémonique dans le monde moderne, sur le processus de « dévirilisation du spirituel »⁶² qui l'accompagne historiquement, et sur ses avatars dans le droit naturel⁶³.

2° l'*individualisme*. A la suite de R. Guénon, Evola dénonce la « désagrégation individualiste »⁶⁴ caractéristique du monde moderne, qui réalise par son existence même la négation de toute transcendance, et d'abord celle qu'incarne la « personne ». L'erreur moderne consiste précisément à confondre la personne et l'individu⁶⁵.

3° l'*économisme* : la « démonie de l'économie »⁶⁶ se marque dans la surestimation de la production/productivité⁶⁷, dans la superstition du progrès matériel, dans le culte praticiste — exaltation des « formes du titanisme mécanico-pratique de l'Occident moderne »⁶⁸ —, dans le « mammonisme »⁶⁹ ou matérialisme économique intégral, engendré par la divinisation de l'argent et de la richesse. Evola est sur ce point fortement tributaire de ses lectures de W. Sombart⁷⁰. On sait que les Nouvelles Droites et les droites radicales ont, dans les années 1970-80, repris et développé le motif critique de la domination, typiquement moderne, des valeurs de l'économie marchande, le « mythe économique-social moderne » devant être saisi comme un tout, avec ses deux pôles : capitalisme et communisme⁷¹.

4° le *rationalisme*⁷², et les implications idéologiques du paradigme de la « science moderne »⁷³ : néo-religion du Progrès indéfini par l'extension des Lumières⁷⁴, scientisme ou culte de la science⁷⁵, érection des scientifiques en prophètes, éloignement de toute pensée contemplative au profit d'un type de savoir ordonné à l'action technique⁷⁶.

5° la *dégénérescence de l'Etat*, la dissolution de l'autorité, et d'abord de l'autorité spirituelle⁷⁷, la destruction achevée de l'idée hiérarchique dans et par la démocratie, le libéralisme, le communisme⁷⁸. La massification des peuples⁷⁹, comme l'infantilisation des comportements et des attitudes qu'elle implique⁸⁰, s'opèrent dans l'appel du vide engendré par l'absence d'une véritable légitimité⁸¹.

6° l'*humanisme*⁸² et ses divers avatars historiques : l'humanitarisme ou le « cosmopolitisme informe et humanitaire »⁸³, le bourgeoisisme avec ses trois aspects fondamentaux : le social, le moraliste, le sentimentaliste⁸⁴, le faux « idéalisme », subjectiviste et sentimental⁸⁵, qui en dérive, le couple enfin de l'utilitarisme libéral (centré sur la valeur suprême du bien-être, assise sur la norme du profit) et de « l'évasionnisme spiritualiste »⁸⁶. Nombreux sont les tableaux féroces de « l'humanitarisme décadent »⁸⁷ dans l'œuvre d'Evola.

7° les diverses formes de la « Révolution sexuelle »⁸⁸ : pansexualisme

ou sexualisation de l'existence ⁸⁹, apparition d'une « religion sexuelle » selon l'expression de Pareto ⁹⁰, hégémonie des valeurs féminines (fraternité, sécurité, bien-être, etc.) ⁹¹, dé-différenciation des sexes et effacement de la polarité sexuelle ⁹², surgissement du féminisme comme idéologie de l'indifférenciation égalitaire des sexes ⁹³, crise de la pudeur et « primitivisme sexuel » ⁹⁴, mise en forme théorique de la « pandémie » ou de la « démonie » du sexe ⁹⁵ par la psychanalyse ⁹⁶, banalisation de la « conception romantico-bourgeoise de l'amour » ⁹⁷ accompagnée de son envers : l'abâtardissement naturaliste ou l'élémentarisation de l'expérience sexuelle ⁹⁸, valorisation du « troisième sexe » ⁹⁹.

8° l'apparition exclusive de *fausses élites* : oligarchies de divers types, ploutocratie ; dictateurs et démagogues, intellectuels modernes ¹⁰⁰. Deux ensembles d'indices sont particulièrement analysés par Evola : d'une part, la « perte du sens de l'aristocratie, de sa force et de sa tradition originelle » ¹⁰¹ ; d'autre part, la dissolution des formes artistiques, qu'illustre notamment l'oscillation de la musique moderne entre l'intellectualisation et l'hypertrophie « primitiviste » de son caractère physique ¹⁰². Dans l'ordre du politique, la modernité décadentielle se signale par le primat de la « guerre occulte » ¹⁰³, en l'absence de toute légitimité authentique.

9° le *déclin des races supérieures* : métissage d'une part ¹⁰⁴, « négrofication » de l'Occident sur le modèle de l'Amérique, d'autre part ¹⁰⁵.

10° le surgissement des formes variées de « *néo-spiritualisme* » ¹⁰⁶ ou de « seconde religiosité », selon l'expression de Spengler ¹⁰⁷. Après Guénon, Evola débusque sans complaisance les impostures modernes dans l'ordre du « religieux », de la « mystique », de l'« ésotérisme » ou de l'« occultisme » : le « danger spiritualiste » ¹⁰⁸, repéré dans la prolifération des tendances au surnaturel ¹⁰⁹ inscrites dans les divers éclectismes contemporains, est notamment caractérisé par la réduction de la dimension religieuse en technique d'évasion ¹¹⁰. Mais, dans l'espace mental de la modernité occidentale, s'opère nécessairement le pourrissement des formes traditionnelles de la religion et de l'ascèse : la falsification du message du Bouddha permet ainsi d'engendrer un simulacre de religiosité, substitut d'une « morale démocratique humanitaire » ¹¹¹. Toujours sensible à l'existence de jumelages paradoxaux dans l'espace de la « subversion » moderne, Evola met l'accent sur l'idée que le néo-spiritualisme ne serait qu'une « contrepartie solidaire du matérialisme occidental » ¹¹².

11° la *surpopulation* : ce qui inquiète Evola n'est nullement la dénatalité (on pourrait lui reprocher, rétrospectivement, d'avoir manqué de lucidité sur la question démographique, concernant en particulier les peuples occidentaux), c'est bien plutôt la croissance démographique en tant qu'elle jouerait *contre* l'élévation de la qualité humaine ¹¹³. La question démographique est ainsi réduite au postulat que la quantité s'oppose à la qualité des hommes.

12° le *totalitarisme*, rendu possible par la destruction de la conception organique de l'Etat ¹¹⁴, et incarné par une nouvelle formation paradoxale : la statolâtrie et l'atomisation de la communauté ¹¹⁵. Dès lors que ce qui est en bas ne reflète plus ce qui est en haut, parce qu'il n'y a plus de haut, s'opère l'abolition de la distance ¹¹⁶ qui ouvre la voie au culte du social et de l'animalité politique, dans un espace communautaire plat. L'horizontalité totale de la société atomisée (somme d'individus interchangeables) est la condition d'apparition du pseudo-Etat qu'est l'Etat totalitaire.

13° le *naturalisme* et ses variantes : biologisme, matérialisme ¹¹⁷ ; nationalisme ¹¹⁸, collectivisme ¹¹⁹. Le naturalisme doit être compris comme désignant le mouvement profond et général des esprits et des sociétés modernes : il se confond avec un immanentisme intégral ¹²⁰. Du point de vue de la théorie de la connaissance, il se détermine comme un réductionnisme, au fond duquel l'on rencontre la *Schadenfreude*, la joie d'avilir, de rabaisser ¹²¹. Le nationalisme peut se définir comme un naturalisme particulariste diamétralement opposé à l'universalisme du modèle impérial ¹²², lequel suppose l'existence d'une souveraineté légitime, fondée sur une transcendance. L'« idéal animal » ¹²³ du naturalisme se distribue également dans le racisme zoologique ¹²⁴, dans les doctrines du « retour à la nature » ¹²⁵, dans l'évolutionnisme ou la « conception biogéographique darwinienne » ¹²⁶. Mais le naturalisme, sous ses visages vitalistes, tend au monisme matérialiste, lequel se fonde sur l'identification absolue de la nature au monde physico-chimique ¹²⁷.

2. *L'essence de la décadence : la disparition de « la dimension de la transcendance ».*

A propos du nihilisme et de la « mort de Dieu », Evola précise que « le fait élémentaire est une rupture ontologique : toute référence réelle à la transcendance disparaît de la vie humaine » ¹²⁸. La décadence peut se définir par l'oubli total de « l'orientation vers la transcendance » ¹²⁹, de même que le type d'homme décadent se caractérise par l'absence de la « dimension de la transcendance » ¹³⁰. Au-delà du matérialisme comme disposition et doctrine se déploie la « matérialisation » de l'existence humaine : « l'absence de toute impulsion grâce à laquelle les valeurs agissant sur ce plan inférieur s'en libéreraient pour se réaffirmer et s'intégrer en un ordre supérieur qui aurait le sens d'une spiritualité antireligieuse et antimystique — l'absence d'une telle impulsion dans le monde moderne, c'est cela sa véritable limite, c'est cela la cause de sa matérialisation et de sa décadence » ¹³¹. Si donc la décadence nomme la perte totale de contact avec la « réalité métaphysique » ¹³², la fermeture définitive, pour un certain type d'homme, de l'accès au transcendant, elle se manifeste par excellence dans l'action désacralisée ¹³³ rompant avec toute forme d'« activisme transcendant » ¹³⁴, ainsi que par la « négation systématique de tout ce qui est supérieur à l'homme » ¹³⁵, attitude définissant la civilisation moderne par opposition à la civilisation de type traditionnel, qui « participe de la métaphysique » ¹³⁶. On retrouve ainsi la thèse fondamentale du « dualisme des civilisations » : « sous prétexte de conquérir la Terre, l'homme a rompu tout contact effectif avec la réalité métaphysique, donnant ainsi naissance aux formes propres au « monde moderne » — pure et simple négation de la Tradition » ¹³⁷. Dans le texte « politique » de 1950, *Orientations*, Evola insiste sur l'anthropocentrisme comme point d'origine de la modernité décadentielle : « le début de ce processus se trouve au point où l'homme occidental rompit ses liens avec la tradition, méconnut tout symbole supérieur d'autorité et de souveraineté, revendiqua pour lui-même, en tant qu'individu, une liberté vaine et illusoire, devint un atome au lieu d'une partie consciente dans l'unité organique et hiérarchique d'un tout » ¹³⁸. L'individualisme est bien « le premier visage de l'humanisme » ¹³⁹, comme Evola l'affirmait à la suite de Guénon. Mais, au terme du processus, ce qui apparaît n'est plus le visage

naïf de ce « centre illusoire » que fut l'individu pour lui-même, c'est le visage post-luciférien du démoniaque ou du satanique ¹⁴⁰. Sur ce point, il faut relire Guénon : « le "luciférianisme" est le refus de reconnaissance d'une autorité supérieure ; le « satanisme » est le renversement des rapports normaux et de l'ordre hiérarchique ; et celui-ci est souvent une conséquence de celui-là, comme Lucifer est devenu Satan après sa chute » ¹⁴¹.

Dès lors, la sévérité d'Evola pour Spengler se comprend mieux. Le philosophe du *Déclin de l'Occident* aurait lui-même pensé dans l'élément du déclin : « le sens de la dimension métaphysique ou de la transcendance, qui représente l'essentiel dans toute vraie *Kultur*, lui a fait défaut totalement » ¹⁴². Spengler aurait subi « l'influence délétère des modernes philosophies de la vie et de l'irrationnel » ¹⁴³. Mais Evola n'accepte pas pour autant le « contemplativisme » de Guénon. La conférence du 7 décembre 1941 commence par une critique correctrice des conceptions guénoniennes : « "le déclin de l'Occident", selon la conception de son auteur, est reconnaissable à deux caractéristiques importantes : en premier lieu, le développement pathologique de tout ce qui est activisme ; en second lieu le mépris des valeurs de la connaissance intérieure et de la contemplation (...) [Pour Guénon], connaissance intérieure et contemplation représentent les formes les plus normales et les mieux appropriées de la participation de l'homme à la réalité supranaturelle, suprahumaine et suprarationnelle. En dépit de cet éclaircissement, à la base de cette conception, il y a une prémisse inacceptable pour nous. Car il est tacitement sous-entendu que toute action dans le domaine matériel est limitatrice et que la plus haute spiritualité n'est accessible que par des voies autres que l'action » ¹⁴⁴. Evola, partant du principe que « l'opposition entre action et contemplation était totalement inconnue des anciens Aryens », car elles « désignaient seulement deux voies distinctes pour la même réalisation spirituelle » ¹⁴⁵, revient à la question de la décadence : « si nous partons de ce point de vue, il faut évaluer d'une manière différente le caractère de progressive déchéance de la civilisation occidentale. La tradition de l'action, typique des races aryano-occidentales, a cependant progressivement dévié. Ainsi l'Occident moderne en est-il arrivé à ne plus connaître ni considérer qu'une action sécularisée et matérialisée, sans aucun point de contact transcendantal — une action désacralisée qui devait fatalement dégénérer en agitation et passion pour se résoudre dans l'action pour l'action » ¹⁴⁶. Cette action autotélique est l'un des visages les plus purs du nihilisme moderne. Ici s'imposerait une confrontation avec la pensée de Martin Heidegger ¹⁴⁷. Chez Evola, l'oscillation entre pessimisme et héroïsme ne semble pas se surmonter en une synthèse. Dans un texte peu connu, « L'Aurore de l'Occident » (1929), Evola pose une alternative sur laquelle il ne reviendra plus, du moins quant à l'essentiel : « Les ponts sont coupés. C'est "chute" que s'appelle maintenant l'aventure où l'Occident se débat et il faut chercher la force qui lui permettra de s'ouvrir une voie puisque l'autre, désormais — celle du « retour » — est bouchée. C'est là qu'est peut-être la plus haute griserie offerte à l'homme moderne, l'*apex* de sa vocation héroïque. (...) S'il reste fidèle au symbole de l'antique lumière du Nord, il découvrira le secret et le pouvoir de la transformation, ce sera l'aurore de l'Occident. S'il ne le trouve pas, ce sera son crépuscule » ¹⁴⁸.

Pierre-André TAGUIEFF
(C.N.R.S., Paris)

NOTES

1. Deux types de textes sont à distinguer sur la question : 1° les textes métapolitiques, tels que : « Aspects du mouvement culturel de l'Allemagne contemporaine », *Nuova Antologia*, 1, janvier 1930, tr. fr. P. Durand, *Totalité*, n° 23, automne 1985, pp. 8-27 ; *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, Hoepli, 1934, tr. fr. P. Pascal (sur la 3^e éd. revue et augmentée, Roma, Ed. Mediterranee, 1969), *Révolte contre le monde moderne*, Montréal, Ed. de l'Homme, 1972 ; « Restauration de l'Occident dans l'esprit aryen originel » (Conférence au Studienkreis, Berlin, 10 décembre 1937), tr. fr., *Totalité*, n° 21/22, octobre 1985, pp. 15-30 ; *Cavalcare la tigre. Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione*, Milano, Vanni Scheiwiller, 1961, tr. fr. I. Robinet, « *Chevaucher le tigre* », Paris, La Colombe, 1964 (nouvelle édition augmentée, d'après la 2^e éd. ital. (Milano, 1971), Paris, Guy Trédaniel/Ed. de la Maisnie, 1982) ; (et, entre le métapolitique et le politique :) *Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra*, Roma, Giovanni Volpe, 1964, 2^e éd. revue et augmentée : *Il fascismo visto dalla Destra. Note sul terzo Reich*, Roma, G. Volpe, 1970, tr. fr. Ph. Baillet, *Le fascisme vu de droite*, suivi de *Notes sur le Troisième Reich*, Paris, Cercle Culture et Liberté, diffusion *Totalité*, 1981.

2° Les textes politiques, tels que : *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano*, Todi-Roma, Atanòr, 1928 (2^e éd., Padova, Ed. di Ar, 1978) ; *Indirizzi per una educazione razziale*, Napoli, Conte, 1941, tr. fr. G. Boulanger, *Éléments pour une éducation raciale*, Puiseaux, Ed. Pardès, 1984 (d'après la 2^e éd. ital., Padova, 1979) ; « Orientamenti », *Imperium* (Roma), 1950, tr. fr. P. Pascal, « Orientations », in *Julius Evola. Le visionnaire foudroyé*, Paris, Copernic, 1977, pp. 29-54 ; *Gli uomini e le rovine*, Roma, Ed. dell'Ascia, 1953 (2^e éd. revue et augmentée, Roma, Giovanni Volpe, 1967), tr. fr. P. Pascal, *Les hommes au milieu des ruines*, Paris, Les Sept Couleurs, 1972 (tr. fr. revue, corrigée et complétée par G. Boulanger d'après la 3^e éd. italienne, Roma, G. Volpe, 1972, Paris, G. Trédaniel/Ed. de la Maisnie, et Puiseaux, Ed. Pardès, 1984) ; « La monarchie comme principe et comme idée-force », *Monarchia*, 1, 3, novembre 1956, pp. 11-19 ; (et, dans une certaine mesure :) « L'Ordre de la Couronne de Fer », *Arthos*, 2, janvier-avril 1973, tr. fr. J.-F. d'Heurtebize, *Le Devenir Européen*, n° 20/1, mai-juillet 1974 (repris in *Kalki*, n° 2, hiver 1987, pp. 12-14).

2. Cf. Joseph de Maistre : « J'entends dire que les philosophes allemands ont inventé le mot de métapolitique, pour être à celui de politique ce que le mot métaphysique est à celui de physique. Il semble que cette nouvelle expression est fort bien inventée pour exprimer la métaphysique de la politique » (*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, in *Œuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perrussel, I, 1884, pp. 227-228 (éd. R. Triomphe, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 6). Sur les avatars du terme *métapolitique*, cf. P.-A. Taguieff, « La stratégie culturelle de la "Nouvelle Droite" en France (1968-1983) », in *Vous avez dit fascismes ?*, Paris, Arthaud/Montalba, 1984, p. 55 sq.

3. Sur les premiers livres de R. Guénon (en particulier : *La crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927 ; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, Vrin, 1929), cf. J. Evola, « Autorité spirituelle et pouvoir temporel », in J. Evola, *Ur et Krur* (1929), tr. fr. G. Boulanger, Milano, Archè, 1985, pp. 171-189 ; « Mouvements antimodernes et retours à la métaphysique : René Guénon », *Bilychnis*, juillet 1930, tr. fr. G. Boulanger, *L'Age d'Or*, n° 4, été 1985, pp. 11-24 ; « Le "don des langues" », *Corriere padano*, 10 février 1938, tr. fr. G. Boulanger, *L'Age d'Or*, n° spécial (René Guénon), hiver 1986-1987, pp. 11-15 ; « René Guénon, l'Orient et l'Occident » (*East and West*, janvier 1954), in *Orient et Occident*, tr. fr. B. Dubant, Milano, Archè, 1982, pp. 39-48 ; « Des limites de la "régularité" initiatique », in *La Doctrine de l'Eveil. Essai sur l'ascèse bouddhique* (Bari, 1943), tr. fr. P. Pascal, Paris, Adyar, 1956, nouvelle trad. de l'éd. revue, augmentée et définitive suivie de quatre textes traduits pour la première fois par P. Pascal, Milano, Archè, 1976, pp. 285-295 ; « René Guénon e il "Tradizionalismo integrale" », in *Ricognizioni. Uomini e Problemi*, I, Roma, Ed. Mediterranee, 1974, ch. 35, pp. 205-213 (l'un des derniers articles d'Evola, où celui-ci tente de redéfinir une « orientation traditionnelle » pour fonder une « Droite authentique »). Sur « la métaphysique sans épithète », « la métaphysique pure », cf. le bel exposé de R. Guénon, *La métaphysique orientale* (Paris, 1939), Paris, Ed. Traditionnelles, 1983. Dans l'article qu'il consacra à R. Guénon, peu après la mort de celui-ci (7.01.1951), J. Evola caractérisait « la clef de voûte de l'ensemble du système » par « la notion d'une réalité transcendante, qui va au-delà du monde de la rationalité comme de celui des sens, et bien supérieure au mysticisme, à la sentimentalité ou à la spéculation » (« Sous prétexte de conquérir la terre, l'homme a rompu tout contact avec la réalité métaphysique : telles sont les conclusions des travaux de R. Guénon, le philosophe récemment disparu », *Roma* (quotidien), 27 février 1951, tr. fr. G. Boulanger, *L'Age d'Or*, hiver 1986-87, p. 17).

4. La conclusion du pamphlet, intitulée « Fascisme contre christianisme. La grande

libération » (*op. cit.*, 1978, pp. 123-128), est significative par elle-même : « *Nous, aujourd'hui, nous devons absolument en finir avec le christianisme. Tout, en lui, est incompatible et contradictoire avec les idéaux, avec la morale, avec la vision du monde et de l'homme qui peuvent amener une race à la résurrection de l'Empire (...)* Ceci doit être fermement tenu, d'une façon absolue, sans équivoque : *que nous ne sommes pas des négateurs, mais des restaurateurs, que nous détruisons en fixant, et en pouvant substituer à ce qui tombe des formes plus hautes, plus glorieuses, plus vivantes (...)* Au "mythe" du Dieu-homme crucifié qui souffre et qui aime sera opposé celui de l'homme-Dieu en tant qu'être rayonnant de lumière et de puissance, sommet d'une réalisation impériale (...) Voici notre vérité. Voici le "mythe" que nous affirmons aujourd'hui au centre des valeurs de notre race pour la restauration de l'Empire en Occident ».

5. Nous ne méconnaissons pas la considérable différence des influences respectives de Gentile et d'Evola, en extension comme en degré de légitimité idéologico-politique. Mais la différence qui nous intéresse ici est la totale conformité de Gentile au type classique du grand professeur de philosophie, toujours en même temps, à l'allemande (Hegel), philosophe de l'histoire et historien de la philosophie. Evola est irréductible au type du philosophe-professeur.

6. A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986, p. 34. L'auteur distingue méthodologiquement trois voies dans l'accès à la Tradition : 1) « sévère » ou « puriste » ; 2) « historique » ; 3) « humaniste » ou « alchimique » (ou « évolutionnaire »). La seconde voie consiste à ressaisir la Tradition dans ses modes historiques d'émergence, dans les traditions, la troisième voie consiste à « prendre pour matière première le monde » (p. 38) et « débouche sur une transmutation de nous-mêmes et du monde » (p. 37) — dans ce cas, la notion de Tradition « renvoie moins à un dépôt immuable qu'à une perpétuelle renaissance » (p. 39).

7. A. Faivre, *op. cit.*, p. 34.

8. *Ibid.*, p. 39.

9. Il n'est toujours pas inutile de rappeler les propos ironiques d'Evola, face au surgissement d'une « scolastique » guénonienne, opération de ritualisation dogmatique qui s'est appliquée depuis sur l'œuvre même d'Evola : « il faut (...) craindre le danger que ne se développe une sorte de « scolastique » guénonienne, à savoir la tendance à épouser passivement toutes les conceptions de Guénon, avec une attitude de « premier de la classe », sans aucun souci d'approfondissement ou de discrimination véritable, en tremblant de peur à la pensée de changer une seule virgule à ses formulations » (« René Guénon et la "scolastique" guénonienne », *Il Ghibellino*, janvier 1963 ; tr. fr. G. Boulanger, *L'Age d'Or*, n° spécial, hiver 1986-87, p. 5). On sait que le groupe expressément évolién qui publie les revues *Totalité* (fin 1977), *Rebis* (fin 1978-), *L'Age d'Or* (1983-) et *Kalki* (1985-), parti vaillamment d'un appel à une critique radicale de toute mythologisation, positive ou négative, du fascisme (cf. D. Cologne et G. Gondinet, *Pour en finir avec le fascisme*, Paris, Cercle Culture et Liberté, automne 1977), n'en a pas moins remythologisé positivement, en France, la vie et l'œuvre d'Evola. Hétérogenèse des fins : rechute dans le culte du Héros fondateur et sans tache, pratiqué au sein de petits groupes fermés et exclusivistes, se donnant pour dépositaires du sens vrai de l'enseignement du Maître, et mettant en pratique les mêmes méthodes « terroristes » que les tenants du « terrorisme intellectuel » qu'ils dénoncent non sans quelque raison (silence sur les critiques, falsification des thèses de l'adversaire, attitudes de mépris, etc.). On notera que *Totalité*, dont le sous-titre était « Pour la révolution culturelle européenne » (jusqu'au n° 23 compris, automne 1985), l'a récemment remplacé par « Révolution et Tradition » (depuis le n° 24, hiver 1986) : abandon d'un reste de jargon gauchiste retourné, et réaffirmation de la référence à la Tradition. On doit, par-delà les errements sectaires, reconnaître cependant l'important travail de traduction et de publication réalisé par l'équipe (dont les composantes ont varié) qui dirige ces revues. En outre, le récent compte-rendu, par G. Boulanger, du 2^e colloque de P.H. manifeste une disparition à l'ouverture qu'on ne peut que saluer (cf. *Totalité*, n° 27, 1987).

10. Dans un article paru en juillet 1954, Evola situe Jünger parmi ceux qui sont partis d'une expérience authentique pour aller à l'essentiel, et le penser : « ses idées ne venaient pas de spéculations de gratte-papier, mais d'une expérience héroïque qu'il avait vécue, et c'est à partir de là qu'elles abordèrent graduellement le problème de la signification de la personne humaine à une époque de nihilisme et de technique omnipotente. Ses mots d'ordre étaient : « réalisme héroïque » et éthique d'une "personne absolue" » (*Orient et Occident*, 1982, p. 61). La dualité de l'expérience héroïque et des bavardages de « plumitifs » fait partie des armes rhétoriques d'Evola. Cf. par exemple *Métaphysique de la guerre*, I (*Diorama Filosofico*, mai 1935), tr. fr. H. J. Maxwell, Milano, Archè, 1980, p. 7 : « le principe général, auquel il serait possible d'en appeler pour justifier la guerre sur le plan de l'humain, c'est l'« héroïsme ». La guerre (...) offre à l'homme l'occasion de réveiller le héros qui sommeille en lui (...). La guerre, en posant et faisant réaliser la relativité de la vie humaine, en posant et faisant aussi

réaliser le droit d'un « plus que la vie », a toujours une valeur anti-matérialiste et spirituelle. Ces considérations (...) coupent court à tous les bavardages de l'humanitarisme, aux pleurnicheries sentimentales et aux protestations des paladins des « principes immortels » et de l'Internationale des héros de la plume ». De la même manière, dans son autobiographie spirituelle, Evola insiste sur le fait qu'avec Jünger, « il ne s'agissait pas d'un simple écrivain » (*Il Cammino del Cinabro*, Milano, Vanni Scheiwiller, 1963, p. 211 ; 2^e éd. revue et augmentée, *ibid.*, 1972 ; tr. fr. Ph. Baillet, Milano et Carmagnola, Archè et Arktos, 1982, p. 191). Evola a consacré un petit livre à la pensée de l'auteur du fameux essai *Der Arbeiter* (Hambourg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932), dont on connaît l'importance pour comprendre l'évolution de Martin Heidegger dans les années trente (cf. par ex. J.-M. Palmier, *Les Ecrits politiques de Heidegger*, Paris, Ed. de l'Herne, 1968, pp. 167-293 ; G.-A. Goldschmidt, « Un livre de Ernst Jünger, base théorique du nazisme », *Allemagne d'aujourd'hui*, nouvelle série, n° 75, janvier-mars 1981, pp. 98-118) : L'« *Operaio* » nel pensiero di Ernst Jünger, Roma, Avio-Armando, 1960 ; 2^e éd., Roma, G. Volpe, 1974 (cf. *Le Chemin*, pp. 191-195). Au début des années quarante, Evola avait publié une étude comparative sur deux livres de Jünger : « "Le Travailleur" et "Les falaises de marbre" », *Bibliografia fascista*, 1943, tr. fr. G. Boulanger, *Totalité*, n° 21/22, octobre 1985, pp. 139-158. Sur la relation Evola/Jünger, tournant autour de l'idée d'une éthique héroïque, cf. Anna Jellamo, « J. Evola, il pensatore della tradizione », in Franco Ferraresi (éd.), *La destra radicale*, Milano, G. Feltrinelli, 1984, pp. 234-235.

11. Cet ouvrage, qui porte notamment « sur les interférences qui se sont manifestées entre les organisations initiatiques et les courants historiques » (p. 251), mériterait un examen particulier dans la perspective qui est la nôtre : « le gibelinisme n'a été qu'une réapparition de l'idéal social et spirituel (...) de l'autorité propre au chef d'une organisation politique de caractère traditionnel, donc exactement l'opposé de tout ce qui est "laïque", et a une relation avec les formes dégradées de l'Etat et de la "politique" » (pp. 265-266).

12. Evola a rencontré Corneliu Z. Codreanu (né le 13 septembre 1899, assassiné le 30 novembre 1938) à Bucarest en mars 1938 ; cf. J. Evola, « Légionnarisme ascétique. Rencontre avec le chef des « gardes de fer » [« Legionarismo ascetico : Colloquio col capo della "Guardia di Ferro" »], *Il Regime Fascista*, 22 mars 1938, tr. fr. Ph. Baillet, *Totalité*, n° 2, avril-juin 1977, pp. 6-10, et n° 18/19, été 1984, pp. 198-203 ; « La tragédie de la Garde de Fer » [« La tragedia della "Guardia di Ferro" romena : Codreanu »], *La Vita Italiana* (dir. G. Preziosi), XXVI, n° 309, déc. 1938, pp. 730-744 (repris in *Domani*, Rivista quadrimestrale di dottrina politica e di cultura, 1^{re} année, n° 2-3, mai-décembre 1978, pp. 7-21), tr. fr. G. Boulanger, *Totalité*, n° 18/19, pp. 178-197 (cf. plus loin les communications de Ph. Baillet et de F. Ferraresi). Evola, dans ces articles (et dans quelques autres : cf. *Domani*, 2-3, p. 21), insiste sur la mystique (chrétienne et nationale) ainsi que sur l'ascétisme du Mouvement légionnaire. Dans *Le Chemin du Cinabre*, Evola caractérise Codreanu comme « une des figures les plus dignes et les mieux orientées spirituellement que j'aie rencontrées dans les mouvements nationaux de l'époque » (*op. cit.*, p. 137 ; Evola mentionne sa rencontre, dans l'entourage de Codreanu, de Mircea Eliade). Sur le fascisme, le national-socialisme et le légionnarisme rapportés à leurs symboles respectifs (selon Codreanu) : forme (Etat), forces vitales (Race, Volk), esprit (religion, mystique), cf. J. Evola, *Le fascisme vu de droite*, p. 43 n. 2.

13. Cf. J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, Roma, Libreria di scienze e lettere, 1926 ; 2^e éd., Carmagnola, Ed. Arthos, 1976, p. 80 sq. Une variante du même développement se trouve dans l'article intitulé « Par-delà Nietzsche », *Cahiers d'Italie et d'Europe*, Firenze-Roma, Ed. La Voce, n° 2, hiver 1926-27, repris in *Totalité*, n° 21/22, pp. 241-259 (la tr. fr. est signée « R. G. »). Cf. également, sur Nietzsche : *Le Chemin*, pp. 8-9, 31, 66-68, 85... et 198 : « sa problématique fondamentale est aujourd'hui plus actuelle que jamais. Elle se résume dans la question : qu'est-ce qui peut venir après le nihilisme européen ? ». L'essai de 1961, « *Chevaucher le tigre* », représente précisément la tentative de répondre à la question par de nouvelles « orientations » (dans son Introduction à la 2^e éd. française de l'ouvrage, Ph. Baillet note avec lucidité la convergence des diagnostics portés par J. Evola et G. Debord (*La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967) sur l'état décadentiel des sociétés démocratiques modernes, spectaculaires/marchandes : cf. *op. cit.*, pp. XXXII-XXXVI).

14. Cf. ci-dessus, note 3. Sur les difficultés rencontrées par Evola, encore dans sa période « idéaliste-nietzschéenne unie au tantisme », lors de ses premières lectures de Guénon, cf. son témoignage dans : *Le Chemin*, p. 85 sq. Evola a notamment repris à Guénon l'idée que l'Occident doit surtout être défendu contre lui-même (cf. *La crise du monde moderne* [C.M.M.], ch. II, Paris, Gallimard, 1969, p. 53) : « la supériorité matérielle de l'Occident n'est pas contestable ; personne ne la lui conteste non plus, mais personne ne la lui envie. Il faut aller plus loin : ce développement matériel excessif, l'Occident risque d'en périr tôt ou tard s'il ne se ressaisit à temps, et s'il n'en vient à envisager sérieusement le "retour aux origines" » (R. Guénon, *La métaphysique orientale*, *op. cit.*, (1983), p. 25). Dans une étude anticipant la thématique de *Révolte contre le monde moderne*, « L'Aurore de l'Occident » (*Ur et Krur* (1929), tr. fr. G. Boulanger, Milano, Archè, 1985, pp. 55-97), Evola se propose de

« définir sans ambiguïté le sens de notre “défense de l’Occident” : tout particulièrement en ce qui concerne notre article introductif sur la « Volonté d’aller de l’avant » [*op. cit.*, pp. 9-21] et notre appel à un retour à la romanité. Ce « retour » signifie revendiquer un héritage mais en voulant le dépasser, il signifie un recommencement en même temps qu’un bond en avant » (*op. cit.*, p. 92). La commune position de Guénon et d’Evola est donc, en se situant par-delà toute « défense de l’Occident » (tel qu’il est devenu, avec le mouvement décadentiel qui l’a fait devenir tel), de pratiquer un écart absolu et une révolte intégrale, condition de possibilité d’une « réforme » par retour/dépassement, paradoxe dont l’idée de « révolution conservatrice » est une tentative de conceptualisation. Sur la « défense de l’Occident » selon Henri Massis, en tant qu’auto-défense de la civilisation chrétienne face au « danger oriental », cf. J. Evola, « Le problème de la rencontre des religions en Orient et en Occident » (déc. 1959), in *Orient et Occident, op. cit.*, p. 24 ; « René Guénon, l’Orient et l’Occident » (janvier 1954), *ibid.*, p. 39, où la différence spirituelle de Guénon, par rapport aux autres penseurs du « déclin de l’Occident » est ainsi caractérisée : « ses idées sont issues de la Tradition, dans le sens large et impersonnel de ce mot. A la différence des écrivains évoqués (...) — Spengler, Ortega y Gasset, Huizinga, Massis, Keyserling, Benda —, Guénon n’appartient pas spirituellement au monde moderne ; il témoigne d’un autre monde et il ne fait pas mystère de ce qu’il doit dans une large mesure sa connaissance aux contacts directs qu’il a eus avec les représentants de l’Orient traditionnel ». Pour une discussion serrée des positions de Guénon, penseur de l’anti-modernité et « réactionnaire » absolu, cf. J. Evola, « Mouvements anti-modernes et retours à la métaphysique : René Guénon », *Bilychnis*, juillet 1930 (rééd. Roma, A. Perez, 1979), tr. fr. G. Boulanger, *L’Age d’Or*, n° 4, été 1985, pp. 11-24. Dès le début du texte, Evola désigne ce qu’on pourrait appeler le dogmatisme supérieur de Guénon : « Parmi les diverses attitudes “réactionnaires” les plus dignes d’intérêt adoptées en face du monde moderne, une place à part doit être faite à celle dont, en France, René Guénon est le représentant (...) La position de Guénon est une position monolithique. Il s’agit (...) d’accepter ou non un système de référence » (p. 11). Par son absolu refus de « tout ce qui est “nouveau” et “moderne” » (p. 15), Guénon prend une distance maximale vis-à-vis des « révolutionnaires conservateurs » dont la critique de l’élément moderne est elle-même une figure de la modernité — où rimbaldisme et nietzschéisme se nouent en de singulières synthèses, qui se résument par la prescription : « il faut créer des valeurs nouvelles, afin d’être plus encore moderne ». Dans le langage des Modernes, qui enveloppe une conception « moderne » ou « progressiste » de l’existence normale, nous sommes contraints de désigner Guénon comme un *réactionnaire absolu*, pour autant qu’il est assurément « le plus radical des “anti-modernes” », selon la formule d’Evola dans l’article nécrologique qu’il consacra à Guénon (27 février 1951, art. cit., *L’Age d’Or*, hiver 1986-87, p. 16). De façon générale, on ne peut que tomber d’accord avec l’hypothèse de Piero Di Vona, selon laquelle l’influence de R. Guénon sur la formation de la pensée d’Evola a été plus importante que celles d’un Nietzsche ou d’un Spengler (*Evola e Guénon. Tradizione e Civiltà*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1985, p. 14). Le témoignage d’Evola peut néanmoins paraître excessif : « on peut dire de l’influence exercée sur moi par Spengler qu’elle est pratiquement nulle ; (...) c’est plutôt la ligne de pensée « traditionnelle », représentée essentiellement, dans les temps modernes, par le courant guénonien, qui a eu, à cet égard, une certaine importance » (*Le Chemin*, p. 180). Sur le rapport d’Evola à Guénon, à travers l’Introduction donnée par Evola à sa traduction de *La crise du monde moderne (La crisi del mondo moderno)*, Milan, Hoepli, 1937 ; 2^e éd. 1972), cf. P. Di Vona, *op. cit.*, pp. 289-291 : insistance sur la thématique, récurrente chez Evola, d’un « redressement » de l’intérieur du fascisme par le « traditionalisme intégral », liée au souci de fournir les bases doctrinales, au sein des tendances de la « Révolution Conservatrice », à un « courant traditionaliste de Droite, doté d’une force vraiment révolutionnaire » (*Le Chemin*, p. 133) ; cf. Evola, « La Destra e la Tradizione », *La Destra*, maggio 1972, pp. 23-29.

15. *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, Hoepli, 1934 ; tr. fr. P. Pascal (sur la 3^e éd. ital., 1969), *Révolte contre le monde moderne*, Montréal, Les Editions de l’Homme, 1972 (désormais : R.M.M.).

16. On trouve significativement ce mot de J. Lagneau en exergue des *Essais sur l’idéalisme magique (Saggi sull’Idealismo Magico)*, Todi-Roma, Casa Editrice « Atanòr », 1925, p. 3) : « la philosophie, c’est la réflexion aboutissant à reconnaître sa propre insuffisance et la nécessité d’une action absolue partant du dedans » (citation extraite de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1898, p. 127). Mais Evola apprécie aussi hautement la pensée de Jean-Marie Guyau, dont on sait la proximité par rapport à celle de Nietzsche, dans la nébuleuse apparue autour de deux thématiques : la « vitaliste » et l’« immoraliste » (cf. par ex. J. Evola, « Valeur de l’occultisme pour la culture contemporaine », *Bilychnis*, 1927, tr. fr. G. Boulanger, *L’Age d’Or*, n° 5, hiver 1986, p. 41).

17. D’Evola l’on n’oubliera pas les activités de traducteur et d’exégète : Guénon (1937), Spengler (1957), Bachofen (1949), Eliade (1954), Weininger (1956), Jünger (1965), etc. Prenons l’exemple du rapport à Spengler : J. Evola, « Spengler », *La Vita Italiana*, XXIV,

fasc. CCLXXIX, giugno 1936, pp. 602-608 (article nécrologique) ; O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi, 1957 (trad. ital. et introduction par J. Evola) ; Introduction à la réédition des *Années décisives (Anni decisivi)*, Milano, Il Borghese, 1973 ; 1^{re} éd. ital., 1934) ; J. Evola, *Spengler e il tramonto dell' Occidente*, Roma, Fondazione Julius Evola, 1981 (recueil des textes pré-cités) ; *Le Chemin du Cinabre*, ch. XIII, pp. 177-180. Sur la réception italienne de l'œuvre de Spengler, cf. Giovanni Perez, « Spengler nella cultura italiana », *Diorama Letterario*, 100, gennaio 1987, pp. 15-22 (sur Evola/Spengler, p. 20).

18. Cf. A. Romualdi, 1985, *op. cit.*, pp. 12 et 148 : « cette unité de pensée, de ton et de style est, au sens fort du terme, *Weltanschauung*, "vision du monde" : une sensibilité qui se traduit en une perspective idéale » (p. 148).

19. Le cinabre est « le sulfure rouge de mercure, composé dans lequel on reconnaît les deux éléments de base de l'alchimie universelle : le soufre et le mercure (...) C'est par excellence la drogue d'immortalité, d'autant qu'il est rouge (couleur faste et couleur du sang) » (J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1974, t. II, p. 39). Sur la symbolique alchimique du soufre et du mercure, cf. René Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, Paris, Ed. de Minuit, 1953, pp. 129-150. Philippe Baillet rappelle à juste titre que, dans la tradition chinoise, le cinabre désigne symboliquement le yang pur, la quintessence de la virilité spirituelle » (« Evola, le dernier Gibelin », *Eléments*, 38, printemps 1981, pp. 64-65 n. 3).

20. A. Faivre, *op. cit.*, p. 34.

21. R. Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps* [R.Q.S.T.], Paris, Gallimard, 1945 ; rééd. coll. « Idées », 1970, pp. 367-373. Pour situer l'ouvrage et en comprendre la signification, cf. J.-P. Laurant, *Le sens caché dans l'œuvre de René Guénon*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1975, Ch. VIII, pp. 181-205 ; M. Michel, « Sciences et Tradition », in *René Guénon* (sous la dir. de J.-P. Laurant, avec la collab. de P. Barbanegra), Paris, Ed. de l'Herne, 1985, pp. 44-70 ; V. Nguyen, « Guénon, l'ésotérisme et la modernité », *ibid.*, pp. 71-91. Sur la question de « la fin des temps », cf. Piero Di Vona, 1985, ch. XII, pp. 391-441. P. Di Vona a récemment esquissé une étude comparative sur Guénon et Spengler (« Guénon e Spengler », *Diorama Letterario*, 100, gennaio 1987, pp. 23-25).

22. Cf. Pierre Chaunu, *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981, pp. 14, 69, etc. ; et les remarques critiques de Julien Freund, *La décadence*, Paris, Sirey, 1984, pp. 6-9, 27-28, 193-199.

23. Cf. Joseph de Maistre : « je suis (...) dégoûté de la vie (...) mais je meurs avec l'Europe, je suis en bonne compagnie » (Lettre au Comte de Marcellus, 9 août 1819 ; in *Lettres et opuscules inédits*, Lyon, 8^e éd., T. I, p. 527 ; lettre citée et commentée par St. Rials, « Lecture de Joseph de Maistre », *Mémoire*, 1984-I, pp. 46-47.

24. J. Freund, *op. cit.*, p. 1.

25. Michel Winock, « L'éternel refrain de la décadence », *L'Histoire*, n° 76, mars 1985, pp. 96-98.

26. Cf. Werner Meyer-Larsen, *Ende der Nachfrage ? Ursachen der Weltwirtschaftskrise*, München, C. Bertelsmann Verlag, 1983.

27. Cf. Jean-Luc Marion, « La crise et la Croix », *Communio*, t. VIII, 1983, n° 6 (novembre-décembre), p. 10. Le schème de l'état de crise est énoncé par Gramsci : « Le vieux meurt et le neuf ne parvient pas à naître ». Sur quelques difficultés définitionnelles, cf. Georges Outrey, « La notion de crise », *Défense nationale*, 40^e année, avril 1984, pp. 9-21.

28. Cf. Denis de Rougemont : « la décadence commence quand les hommes ne disent plus : qu'allons-nous faire ? Mais : qu'est-ce qui va nous arriver » (cité par J. Freund, « De la décadence », *Contrepoint*, 18, 1975, p. 131). Sur la distinction entre déclin/décadence et crise (même « prolongée »), cf. J. Freund, *La fin de la Renaissance*, Paris, P.U.F., 1980, pp. 5-12.

29. J. Freund, 1984, *op. cit.*, p. 9.

30. *ibid.*, p. 1.

31. *ibid.*, pp. 11-23.

32. Cf. P. Chaunu, 1981, *op. cit.*, p. 14.

33. Cf. Marc Fumaroli, « Cioran ou la spiritualité de la décadence », *Commentaire*, n° 11, automne 1980, pp. 473-474 ; et mon étude, « Notes sur le retour de la décadence », *Les Temps Modernes*, mars 1986, p. 197 sq.

34. J. Freund examine brièvement les théories anthroposociologiques de G. Vacher de Lapouge (*op. cit.*, pp. 183-184), mais ne croit pas devoir conférer à la conception eugéniste (ou sélectionniste) en général le statut de grande interprétation de la décadence. La théorie sélectionniste de la décadence accorde au métissage (le croisement inter-racial étant insensiblement assimilé à une hybridation, à un croisement entre espèces) le rôle de cause profonde, d'une part de l'extinction des eugéniques (des meilleures races, des meilleurs éléments dans chaque race), d'autre part de l'infécondité. Sur les sélections sociales négatives ou dysgéniques, cf. H. Le Bras, « Histoire secrète de la fécondité », *Le Débat*, 8, janvier 1981, pp. 83-87 ; P.-A. Taguieff, « Georges Vacher de Lapouge », *Dictionnaire des philosophes*,

Paris, P.U.F., 1984, t. II, pp. 2559-2565 ; A. Béjin, « Le sang, le sens et le travail : Georges Vacher de Lapouge, darwiniste social, fondateur de l'anthroposociologie », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIII, 1982, pp. 323-343 ; « De Malthus à la sociobiologie. Les formes de prise en considération des liens du sang », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXIII, 1985, n° 69, pp. 126-133. Sur les conceptions anthropologiques et bio-médicales de la dégénérescence, cf. Cl. Bénichou, « Enquête et réflexion sur l'introduction des termes dégénéré (er), dégénération, dégénérescence, dans les dictionnaires et encyclopédies scientifiques françaises à partir du 17^e siècle », *Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique*, C.N.R.S.-I.N.a.L.F., 1983, n° 5, pp. 1-83.

35. L'âge des héros, cinquième âge entre les deux derniers, « n'a pas d'autre signification que celle d'une restauration partielle et spéciale de l'état primordial » (R.M.M., p. 245).

36. Cf. R.M.M., pp. 499-501.

37. « L'époque actuelle, ainsi que tous les phénomènes qui la caractérisent, correspondent à la phase terminale d'un cycle » (« *Chevaucher le tigre* », éd. 1982, p. 16). Sur l'idée d'une descente progressive de l'humanité vers l'âge sombre, le *kali-yuga*, cf. *op. cit.*, pp. 17-19 ; sur le recours au principe du « chevaucher le tigre » dans l'âge sombre : *ibid.*, pp. 19-20 ; cf. également *La Doctrine de l'Eveil. Essai sur l'ascèse bouddhique*, éd. 1976, p. 281 note 4 : « la formule "enfourcher le tigre" se rapporte à la manière d'affronter des forces et des processus qui seraient destructeurs, sans être emporté par eux et même en tirant profit de leur nature ». Sur le sens du Tantrisme comme formulation de la doctrine traditionnelle appropriée au *kali-yuga*, cf. J. Evola, « Ce que le Tantrisme signifie pour la civilisation occidentale moderne » (avril 1950), in *Orient et Occident*, 1982, pp. 119-129 ; cf. également *Métaphysique du sexe* (1958), tr. fr., 1976, ch. 6, § 53, pp. 314-321.

36. R.M.M., p. 251. Cf. l'article de R. Guénon dans *Ignis*, 1925, pp. 369-379 (repris in *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, Paris, Ed. Traditionnelles, 1971, t. I, pp. 19-30 ; et le compte-rendu, par J. Evola, d'une nouvelle édition des *Soirées de Saint-Petersbourg* : « Joseph de Maistre », in *Ricognizioni*, I, 1974, ch. 31, pp. 185-188. Sur la question des rapports de Guénon et d'Evola avec J. de Maistre, cf. P. Di Vona, 1985, pp. 247-249. L'analyse manque un peu de hauteur : la question du rattachement d'un traditionalisme révolutionnaire à un traditionalisme catholique n'est pas posée comme telle. Mais P. Di Vona a bien aperçu que ce qui sépare radicalement le « traditionalisme intégral » du traditionalisme contre-révolutionnaire historique est une évaluation différente de la « civilisation classique » : « la critique du "préjugé classique" (...) différencie bien Guénon des traditionalistes occidentaux de ce siècle, lesquels, dans un sens ou dans l'autre, reconnaissent et maintiennent la valeur imprescriptible de la civilisation classique, en en faisant la norme de toute possibilité de restauration de l'esprit traditionnel en Europe » (*op. cit.*, p. 34 ; ce point a été justement relevé par Claudio Mutti, « René Guénon et le "préjugé classique" », tr. fr. G. Boulanger, *L'Age d'Or*, n° spécial, hiver 1986-87, p. 70). Nous sommes en présence de deux modes distincts de refus de l'histoire, s'il est vrai que « le refus de l'histoire et la critique du monde moderne vont de pair » (J.-P. Laurant, « Réflexions sur Guénon, l'histoire et l'absolu », *Les Cahiers de l'Homme-Esprit*, 3, 1973, p. 73 ; l'article pose le problème de fond).

39. *Eléments pour une éducation raciale* (1941), 1985, p. 72. Sur la théorie de la race comme « anti-évolutionniste », cf. J. Evola, *Sintesi di dottrina della razza* (1941), 1978, pp. 22-25. Au début de sa *Métaphysique du sexe* (1958), Evola analyse et récuse « le préjugé évolutionniste » (ch. 1, § 3), et se réfère également à J. de Maistre pour soutenir la thèse que « les peuples sauvages ne sont pas des peuples primitifs, au sens de peuples originels, mais bien les restes dégénérescents, crépusculaires, nocturnes, de races plus anciennes, entièrement disparues » (tr. fr. Y. J. Tortat, Paris, Payot, 1959 ; P. B. Payot, 1976, p. 22). Contre le « dogme "évolutionniste" », d'après les critiques de Hermann Wirth (1928) et d'Edgar Dacqué (1927, 1928), cf. J. Evola, « Aspects du mouvement culturel de l'Allemagne contemporaine », *Nuova Antologia*, n° 1, janvier 1930, tr. fr. P. Durand, *Totalité*, n° 23, automne 1985, pp. 9-11.

40. Sur l'incompatibilité ou l'inconciliabilité du christianisme et du « paganisme » (ou de « l'esprit aryen » primordial), cf. la conférence du 10-12-1937, « Restauration de l'Occident dans l'esprit aryen originel », *Totalité*, n° 21/22, oct. 1985, pp. 25-27 ; *Imperialismo pagano* (1928), 1978, pp. 19, 22, 123, 126, 128 (textes violemment anti-chrétiens) ; R.M.M., II^e partie, ch. 10, pp. 387-397 ; *Les hommes au milieu des ruines* [H.R.], 1972, ch. IX, pp. 137-154 (1984), ch. X, pp. 141-156). Par ailleurs, dès 1936, Evola note l'incorrection du terme « paganisme », dont le sens reste déterminé par son engendrement polémique au sein de la première apologétique chrétienne : cf. « Le malentendu du "nouveau paganisme" », tr. fr., *L'Age d'Or*, 6, automne 1986, p. 7.

41. En 1935, dans le premier article constitutif de sa *Métaphysique de la guerre*, Evola rappelle « la doctrine de la quadripartition hiérarchique et de l'histoire actuelle comme

descente involutive de l'un à l'autre des quatre grades hiérarchiques » (*Métaphysique de la guerre*, Milano, Archè, 1980, ch. I, pp. 7-9).

42. Tr. fr. P. Pascal, in *Julius Evola. Le visionnaire foudroyé*, 1977, pp. 71-101.

43. L'image de la tenaille peut être remplacée par celle de l'étau. Ainsi, dans son cours prononcé au semestre d'été 1935 à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, publié ultérieurement sous le titre *Introduction à la métaphysique (Einführung in die Metaphysik)*, Tübingen, Max Niemeyer, 1952 ; tr. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967), Martin Heidegger déclarait : « Cette Europe qui, dans un incurable aveuglement, se trouve toujours sur le point de se poignarder elle-même, est prise aujourd'hui dans un étau entre la Russie d'une part et l'Amérique de l'autre. La Russie et l'Amérique sont toutes deux, au point de vue métaphysique, la même chose ; la même frénésie sinistre de la technique déchainée, et de l'organisation sans racines de l'homme normalisé (...) La décadence spirituelle de la terre est déjà si avancée que les peuples sont menacés de perdre la dernière force spirituelle, celle qui leur permettrait du moins de voir et d'estimer comme telle cette décadence (conçue dans sa relation au destin de « l'être ») » (1967, pp. 48-49). L'hypothèse peut être faite qu'avec ce système d'images et de métaphores, nous nous trouvons en présence d'un trait caractéristique de l'argumentation des doctrinaires « révolutionnaires-conservateurs » des années 1920 et 1930 en Europe occidentale. Les deux indices majeurs de la « décadence » se retrouvent dans toute la littérature politico-philosophique de la Révolution Conservatrice : extension indéfinie, sans but, de la puissance technique, et déracinement spirituel, destruction des « racines », perte des traditions. Mais l'interprétation du phénomène décadentiel peut être étrangère au pessimisme nostalgique et s'inspirer, comme chez Ernst Jünger, des vues nietzschéennes sur le « nihilisme actif » : il s'agit dès lors d'assumer, voire d'accélérer, la décadence, d'affirmer la « féconde anarchie ». Dans son fameux essai de 1930, *Die Totale Mobilmachung* (in E. Jünger (éd.), *Krieg und Krieger*, Berlin), E. Jünger recourait au même stock de figures pour caractériser le processus d'auto-destruction du « vieux monde », le « monde bourgeois » : « afin de réduire ce qui reste du vieux monde — qui finit par s'y broyer lui-même — le progrès utilise essentiellement deux idéologies, deux pierres de meule : le socialisme et le nationalisme (...) de nos jours et dans tous les pays, leur identité [de la « droite » et de la « gauche »] se révèle toujours plus clairement ; même le rêve de liberté disparaît, comme étranglé par les mâchoires d'une tenaille d'acier » (tr. fr. Marc B. de Launay, « La mobilisation totale », *Recherches*, n° 32/33, septembre 1978, p. 52 ; sur ce passage : Louis Dupeux, *National-bolchévisme. Stratégie communiste et dynamique conservatrice*, Paris, H. Champion, 1979, t. I, p. 316). Dans une perspective analogue, P. Drieu la Rochelle notera quelques années plus tard : « nationalisme et socialisme se mettent à travailler dans le sens opposé au libéralisme et à la sommaire démocratie politique » (*Notes pour comprendre le siècle*, Paris, Gallimard, 1941, ch. VII ; repris in *Recherches*, n° 32/33, p. 556). Mais il faut ajouter que la conjonction négative (du type « ni libéralisme ni communisme »), impliquant la réduction à l'identique de ses termes (libéralisme = communisme), est un lieu commun de la pensée catholique, que l'on retrouvera par exemple dans les courants personalistes français des années trente (cf. J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30*, Paris, Le Seuil, 1969 ; dans l'introduction de son *Manifeste au service du personalisme (Esprit)*, octobre 1936, p. 7), E. Mounier définit négativement la « voie » cherchée sous « l'idée de personalisme », à savoir : « par-delà le fascisme, le communisme et le monde bourgeois ». Une variation sur le même thème se rencontre chez Jan Patočka : « le libéralisme et le socialisme, (...) la démocratie et le totalitarisme (...), malgré leurs nombreuses différences profondes, se rejoignent dans une indifférence commune à l'égard de tout ce qui n'est pas objectif, de tout ce qui n'est pas un rôle » (*Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (1975), tr. fr. E. Abrams, Lagrasse, Ed. Verdier, 1981, p. 123).

44. Evola reviendra sur la position de paradigme inversé de l'historiographie marxiste dans plusieurs articles. Par exemple : « Storiografia di Destra », in *Ricognizioni. Uomini e problemi*, vol. 1, Roma, Ed. Mediterranee, 1974, pp. 233-236 ; tr. fr. : « Historiographie de droite », *Exil*, n° 4-5, 1974-1975, pp. 115-118. Dans cet article, mises à part les rectifications fondamentales requises, Evola marque son accord avec l'idée d'un enchaînement global et logique des stades : « une historiographie de Droite reconnaîtra, non moins que celle de gauche, la succession ou l'enchaînement de phases distinctes, générales et supnationales, lesquelles conduisent régressivement jusqu'au désordre et aux bouleversements actuels » (*op. cit.*, 1974, p. 235 ; 1974-75, p. 117). Cf. également : « Histoire et anti-histoire », *La Destra*, IV, 4-5, 1974, pp. 41-45, tr. fr. [P. Pascal], *Les Ecrits de Paris*, janvier 1975, pp. 15-19 ; « L'avènement du "cinquième Etat" », *Les Ecrits de Paris*, juin 1974, pp. 15-19 ; on pourra se reporter au dossier « Historiographie alternative » paru dans *Totalité*, 2^e année, n° 5, juin-août 1978, comprenant notamment : E.T., « Pour une historiographie traditionnelle : invitation à un débat » (1976), pp. 17-24 ; Claudio Mutti, « Mystifications de l'historiographie "officielle" et morphologie spengliérienne de l'histoire » (1976), pp. 25-31 (tr. fr. des deux textes : Ph. Baillet). Sur le caractère strictement « occidental » de la notion d'« histoire », n'ayant aucun

équivalent dans le monde de la métaphysique hindoue, cf. *Orient et Occident*, 1982, p. 139 ; face à la « science historique morte », Evola proposait en 1935 de prendre une distance absolue, en lui opposant une « supra-histoire » (« Rome contre Tusca », repris in *Symboles et mythes de la Tradition Occidentale*, 1980, p. 129).

45. Evola en inventorie les indices (art. cit., juin 1974, pp. 17-19) : Révolution française (la démonie du collectif), gangstérisme américain (le chaos organisé), destruction méthodique de la personnalité (les camps de concentration et de « rééducation »), révoltes gratuites, etc. Le noyau du processus décadentiel moderne reste la régression vers le « collectif », forme sociologique de la « matière » opposée à la « forme » (cf. R.M.M., II, ch. 15, tr. fr., p. 461). De plus, la « collectivité » est pour ainsi dire le seul substitut moderne de l'« universalité », désormais inaccessible (cf. G. Santonastaso, « La notion de décadence chez les penseurs politiques de l'Italie au xx^e siècle : Ferraro, Orlando, Pareto, Mosca », *Cahiers Vilfredo Pareto*, 9, 1966, p. 77). En ce que la collectivisation de l'existence implique l'atomisme politique et social, destructeur de tout lien organique, la conception évolienne de la décadence peut être rapprochée de certaines analyses de G. Gentile (cf. G. Santonastaso, art. cit., p. 74). Mais l'idée gentilienne d'un « Etat éthique » est étrangère à la pensée politique d'Evola (cf. par exemple : *Le fascisme vu de droite*, tr. fr., 1981, pp. 45-47, où le pédagogisme de l'Etat éthique est récusé, au nom de la doctrine traditionnelle de l'Etat).

46. La compréhension de la dualité de l'esprit « traditionnel » et du monde moderne conçu comme identique à la négation de celui-ci est subordonnée à l'enseignement de la doctrine des « deux natures » (qu'expriment les couples d'opposés : mortel/immortel, devenir/être, ordre physique/ordre métaphysique, etc.), impliquant un dualisme ontologique sur lequel insiste justement Thomas Sheehan (« Myth and Violence : The Fascism of Julius Evola and Alain de Benoist », *Social Research*, vol. 48, n. 1, spring 1981, p. 55). Sur la doctrine des « deux natures », cf. R.M.M., I, ch. 1, tr. fr., pp. 23-26 ; « Hiérarchie traditionnelle et humanisme moderne », *La Torre*, mars 1930, repris in *Symboles et mythes*..., pp. 11-19. La doctrine des « deux natures » est le « fondement de la vision traditionnelle de la vie » (R.M.M., I, ch. 4, tr. fr., p. 54). Cf. J. Freund, *La décadence*, 1984, p. 251 ; D. Cologne, *Julius Evola, René Guénon et le christianisme*, Paris, Ed. E. Vatré, 1978, p. 8 ; Piet Tommissen, « De decadentiefilosofie van Julius Evola », *Dietsland Europa*, 30^e jaargang, juni/juli 1985, 6/7, p. 10 (tr. fr. E. Popelier, « La philosophie de la décadence chez Julius Evola », *Totalité*, 24, hiver 1986, pp. 25-26), qui parle à ce propos d'un « dogme » (*dogma*).

47. Pour les Modernes, la Tradition ne peut être décrite de l'extérieur que négativement, la manière négative de la connaître étant le seul accès désormais possible à son être éminemment positif. Ainsi Evola caractérise-t-il le type humain traditionnel par le fait qu'il était étranger (et/ou hostile de façon latente) aux valeurs et normes individualistes et rationalistes, typiquement modernes : « l'homme de toute civilisation traditionnelle, c'est-à-dire anti-individualiste et antirationaliste... » (« Les Mères et la virilité olympienne » (1949), tr. fr. G. Boulanger, *Rebis*, 8, été 1985, pp. 1-2). Il conviendrait ici de distinguer, pour les opposer, deux « individualismes » homonymes, tant le terme d'« individualisme » est équivoque : 1) l'individualisme rationaliste, égalitaire et démocratique, au principe d'une conception contractualiste de la communauté politique, et supposant une vision économiste du lien social. Ce « petit » individualisme, expression idéologico-culturelle de la décadence, postule que tout ce qui a « face humaine » est doté d'une essence humaine absolument respectable, et prescrit à chacun d'« être soi-même » — mais, précisément dans la modernité dominée par les formes du collectif, l'individu apparaît « toujours plus incapable de s'affirmer » (R.M.M., II, ch. 15, tr. fr., p. 461) ; 2) l'individualisme supérieur qu'Evola attribue à l'existence de l'homme conforme à la Tradition, ou, plus spécifiquement, à l'*ethos* païen, aux manières d'être et d'agir propres au « monde nordico-aryen » : le régime féodal, « directement issu » de celui-ci, « se base sur les deux principes de l'individualité libre et de la fidélité guerrière, et rien ne lui est plus étranger que le *pathos* chrétien de la « socialité », de la collectivité, de l'amour. Avant le groupe, on trouve ici l'individu (...) La distance, la personnalité, la valeur individuelle étaient des éléments indissolublement liés à toute expression de la vie » (« La spiritualité païenne au sein du moyen âge "catholique" », *Vita Nova*, juillet 1932, tr. fr. G. Boulanger, *Kalki*, n° 3, printemps 1987, p. 12). Cet éloge de l'individualité différenciée en tant que « personnalité » va de pair avec le blâme de l'individu interchangeable des « Droits de l'homme ». Evola a pu ici s'inspirer de Houston Stewart Chamberlain qui, dans son fameux livre de 1899 (*Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 2 vol., Munich, F. Bruckmann, 1899 ; tr. fr., R. Godet, *La genèse du XIX^e siècle*, 2 vol., Paris, Payot, 1913), caractérisait le type du Germain par le principe de la fidélité et le sens de la liberté (1913, t. I, pp. 685-694 ; t. II, p. 956 sq). Evola connaissait bien la « conception du monde » de Chamberlain : cf. *Il mito del sangue. Genesi del razzismo*, Milano, Hoepli, 1937 ; 3^e éd., Padova, Ed. di Ar, 1978, ch. IV, pp. 55-73.

48. Tr. fr., *Totalité*, n° 21/22, oct. 1985, pp. 15-35.

49. Art. cit., p. 23.

50. *Ibid.* Le dualisme métaphysique, qu'il s'exprime par l'opposition des « deux natures » chez les Grecs, par celle du monde des « Ases » et du monde élémentaire des anciens Scandinaves, ou par celle de la « voie solaire des dieux » et de la « voie de la Terre », est une condition d'existence du monde de la Tradition. Cf. J. Evola, « Le malentendu du "nouveau paganisme" » (1936), *L'Age d'Or*, n° 6, automne 1986, p. 10. La conviction qu'il y a un supra-monde, une réalité transcendante, est le présupposé fondamental de l'esprit traditionnel. Tout monisme naturaliste et immanentiste qui tend au matérialisme (réduction du supérieur à l'inférieur) est par excellence un fruit de la subversion du monde traditionnel : si le « monde moderne » est « ce à quoi l'Occident a donné lieu à partir du naturalisme de la Renaissance et, plus irrévocablement, de la Révolution française et de ce qui a suivi », alors l'on peut affirmer que « ce monde-là (...) a systématiquement détruit ce qui est la prémisse même de toute tradition : le contact avec la réalité métaphysique par l'intermédiaire d'une élite autour de laquelle tout le reste s'organise, naturellement et hiérarchiquement » (« A propos du "sapientiel", de "l'héroïque" et de la Tradition Occidentale », in *Ur et Krur* (1928), tr. fr. G. Boulanger, Milano, Archè, 1984, p. 132). La caractérisation du monde traditionnel peut se faire par les « deux idées-clef, celles de Centre et d'Origine » qui, selon Frithjof Schuon, dominant « toute l'existence des peuples anciens et des peuples traditionnels en général » (*Regards sur les mondes anciens*, Paris, Ed. Traditionnelles, 1976, p. 9).

51. J. Evola, « Restauration de l'Occident... », p. 24 ; « La spiritualité païenne... », pp. 11-13.

52. Chez Evola, la première critique systématique de l'explication bio-raciste de la décadence — par le métissage — est suivie d'une réinterprétation de la théorie des races par la doctrine des trois races hiérarchisées sur le modèle de la tripartition « classique » (nous, psychê, soma) : race de l'esprit ou race intérieure, race de l'âme, race du corps (R.M.M., I, ch. 9, tr. fr., pp. 98-103 ; II, ch. 8, p. 323). Les principaux textes sur la question sont : *Il mito del sangue, Genesi del razzismo* (1937), 3^e éd., Padova, Ed. di Ar, 1978, ch. VI, p. 133 sq (exposition de la « psycho-anthropologie » de Ludwig F. Clauss) ; *Sintesi di dottrina della razza*, Milano, Hoepli, 1941, 2^e éd., Padova, Ed. di Ar, 1978, 2^e partie (pp. 41-109) et 3^e partie (pp. 113-174) ; *Éléments pour une éducation raciale* (1941), tr. fr., 1985, ch. 8-11 (pp. 47-70) ; *Les hommes au milieu des ruines* (1953), tr. fr., 1972, ch. XIV (pp. 213-232) ; *Le fascisme vu de droite* (1964), tr. fr., 1981, ch. XI (pp. 85-95) ; *Notes sur le Troisième Reich* (add. à la 2^e éd., it., 1970, du livre précédent), tr. fr., 1981, ch. IV (pp. 136-145). Pour une vue d'ensemble des arguments fondateurs d'une doctrine « traditionaliste-intégrale » des races, et une caractérisation du contexte idéologico-politique, cf. *Le Chemin du Cinabre* (1963), tr. fr., 1983, ch. XI (pp. 145-158).

53. « Noël solaire » (20 déc. 1940), in *Symboles et mythes* «...», p. 135.

54. « Restauration de l'Occident... », *Totalité*, n° 21/22, p. 27. En 1936, face aux prétentions et aux ambiguïtés du « néo-paganisme nordique », la distance ironique prise par Evola est sans équivoque (cf. « Le malentendu du "nouveau paganisme" », *L'Age d'Or*, n° 6, pp. 5-15). Devant les « courants plus ou moins proches du national-socialisme [qui] entendent créer un nouvel esprit religieux spécifiquement germanique et non-chrétien » (art. cit., p. 5), Evola déclare que, loin de s'en satisfaire en y voyant la réalisation de l'« impérialisme païen » qu'il prônait en 1928, « le temps [est] plutôt venu où nous nous [trouvons] presque obligé de nous déclarer sinon chrétien, tout au moins catholique ! » (*ibid.*, p. 6). Sur la « déviation » représentée par l'« interprétation zoologique et matérialiste » de l'idée de race, cf. J. Evola, « Technique de la subversion : les instruments de la guerre occulte », *Contre-Révolution*, n° III-IV, déc. 1938, repris in *Totalité*, n° 20, automne 1984, pp. 17-18 ; sur le racisme anti-chrétien et néo-païen d'Alfred Rosenberg, cf. *Il mito del sangue*, 1978, p. 188 sq. Pour comprendre la vive réaction d'Evola en 1936, il faut tenir compte de ce que, « très lié, au moment de la rédaction de l'ouvrage [*Imperialismo pagano*, 1928], au « néopaïen » et 33° (de l'obédience « spiritualiste » de la Piazza del Gesù) Arturo Reghini, Evola aurait eu le sentiment d'avoir été utilisé par Reghini et d'autres éléments de la fraction fasciste de la Maçonnerie italienne désireux de faire échouer la « conciliation » entre l'Eglise catholique et l'Etat fasciste » (François Maistre, « Léon de Poncins, un contre-révolutionnaire intégral », in J. Evola, *Écrits sur la franc-maçonnerie*, tr. fr. F. Maistre, Puiseux, Pardès, 1987, p. 138 n. 22 ; l'auteur se réfère à G. Vannoni, *Massoneria, fascismo e Chiesa cattolica*, Roma-Bari, Laterza, p. 282 n. 59).

55. Cf. la critique radicale présentée dans l'intervention de 1936 : « les néo-païens finissent par professer et défendre des doctrines qui se réduisent pour ainsi dire à un paganisme fictif et privé de transcendance, mais lié au sang et immergé dans un mysticisme suspect, suscité polémiquement par la dialectique de leurs adversaires (...). Par ailleurs, ce néo-paganisme (...) nie (...) également toute vérité supérieure à la race et à la mystique de la race, n'hésitant pas à mettre toute conception surnaturelle de la connaissance et de l'action (...) au compte des superstitions du « sombre Moyen Age » et d'une tactique de domination

des prêtres (...). Souvent, ce néo-paganisme s'allie (...) à un fanatisme nationaliste, qui a un relent de jacobinisme et de romantisme suspect (...), il réveille la mystique de la horde primordiale (...). Le nouveau paganisme, loin de représenter (...) un retour aux origines, n'est qu'un pot-pourri d'éléments qui découlent uniquement de la désagrégation anti-traditionnelle moderne » (« Le malentendu du "nouveau paganisme" », *L'Age d'Or*, n° 6, pp. 12, 13, 14, 15). C'est face à l'imposture du national-racisme « païen » qu'Evola rappelle la « fonction de "barrage" » que le catholicisme est susceptible de remplir, pour autant qu'il est « porteur d'une doctrine de la transcendance » (*ibid.*, p. 15). Evola reprend ici une indication de Guénon sur le catholicisme qui, en Occident (et sous sa forme médiévale), aurait été le dépositaire de la « tradition primordiale » (cf. « Mouvements antimodernes et retours à la métaphysique : René Guénon » (1930), *L'Age d'Or*, n° 4, pp. 17, 20 ; cf. R. Guénon, C.M.M., ch. IX, éd. 1969, pp. 178-179). Bien qu'Evola ne semble guère en avoir repéré l'importance dans la préhistoire idéologique du « paganisme » national-socialiste, on notera que ce curieux mélange de naturalisme intégral, de fanatisme anti-chrétien (ou anti-biblique), de scientisme militant et de particularisme nationaliste s'est trouvé pour la première fois incarné par la « conception du monde » de Ernst Haeckel (1834-1919), le fondateur de la « religion moniste » en Allemagne. Dans *Il mito del sangue* (1937), Evola ne fait que mentionner Haeckel, aux côtés de Darwin et de Galton, dans son exposé de la doctrine sélectionniste de G. Vacher de Lapouge (éd. 1978, p. 32), pour l'oublier complètement dans *Sintesi di dottrina della razza* (1941). Dans R.M.M., alors que la critique de l'évolutionnisme (tr. fr., 1972, II, ch. 1, p. 247 sq ; ch. 14, p. 456) s'applique par excellence au monisme haeckélien, le nom de Haeckel n'apparaît pas. Sur la « Ligue moniste », qui constituera une pièce maîtresse dans la propagande « intellectuelle » du pangermanisme, cf. Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism : Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*, London, Macdonald ; New York, American Elsevier, 1971.

56. Pour plus de précisions, cf. P. -A. Taguieff, « Les implications racistes de l'anti-universalisme : polygénisme et différentialisme aristocratique », article à paraître.

57. « La monarchie comme principe et comme idée-force » (1956), *Totalité*, n° 26, p. 18.

58. Cf. notamment l'excellent dossier publié dans la *Revue d'Allemagne*, t. XIV, n° 1, janvier-mars 1982 : « Kulturpessimismus. Révolution Conservatrice et modernité » (sous la dir. de L. Dupeux).

59. *Imperialismo pagano*, éd. 1978, pp. 11-12.

60. « Histoire secrète de la Rome antique : les Livres Sibyllins », *La Difesa della Razza*, vol. IV, n° 7, 5 février 1941 ; tr. fr. E. Houlefort [Ph. Baillet], *Totalité*, n° 5, juin-juillet-août 1978, p. 12 ; *Eléments pour une éducation raciale*, 1984, pp. 28-29.

61. *Ur et Krur* (1929), 1985, p. 50 sq, 85 sq.

62. *Le Chemin du Cinabre*, 1983, p. 127.

63. « Les Mères et la virilité olympienne », *Rebis*, n° 8, p. 3 ; *Le Chemin...*, p. 177 ; *L'Arc et la Massue* (1971), tr. fr. Ph. Baillet, Puisseaux et Paris, Pardès et G. Trédaniel/Ed. de la Maisnie, 1983, p. 81 sq (textes renvoyant à l'œuvre de J.-J. Bachofen). Sur l'égalitarisme et les « droits de l'homme » : H.M.R., ch. III, 1972, pp. 41-47 (et R.M.M., I, ch. 4, 1972, pp. 54-55).

64. « *Chevaucher le tigre* », 1982, p. 234 [désormais Ch. T.]. Cf. R. Guénon : « ce que nous entendons par "individualisme", c'est la négation de tout principe supérieur à l'individualité » (C.M.M., ch. V, 1969, p. 90). L'individualisme implique l'humanisme (*ibid.*), et peut se comprendre comme l'une des formes de la perspective quantitativiste proprement moderne (R.Q.S.T., Avant-propos, 1970, p. 17). Leur présumé commun est la négation de toute transcendance : définition de « l'esprit antitraditionnel » (C.M.M., p. 90). Sur la valorisation « raciste » du supra-individuel, cf. Evola, *Eléments...*, ch. 4, pp. 30-31.

65. *Ur et Krur* (1929), 1985, p. 12 ; R.M.M., II, ch. 13, 1972, p. 431 sq ; H.M.R., 1972, ch. III, p. 42 sq ; *Eléments...*, pp. 33-34 ; Ch. T., 1982, p. 133 sq.

66. H.M.R. Ch. VI, 1972, p. 91 sq (la référence à W. Sombart est récurrente) ; « Orientations », in *Julius Evola...*, Paris, Copernic, 1977, pp. 39-41. Cf. *Le Chemin...*, pp. 168-169.

67. R.M.M., II, ch. 14, 1972, pp. 458-460 ; Ch. T., pp. 220-221.

68. Cf. *Le fascisme vu de droite*, ch. X, pp. 82-83.

69. *Tre aspetti del problema ebraico* (1936), Padova, Ed. di. Ar, 1978, pp. 30, 39, 41 sq.

70. Dans sa « Note introductive » à la réédition (1978) de la brochure de 1936, Claudio Mutti insiste sur l'importance des thèses de Werner Sombart (*Les Juifs et la vie économique* (1911), tr. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1923 ; *Le bourgeois* (1913), tr. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1926, P.B.P., 1966) pour comprendre la conception évolutive des rapports entre l'« esprit juif » et la vie économique moderne (*Tre aspetti...*, pp. IV-VI ; tr. fr., *Totalité*, n° 7, mars 1979, pp. 80-81) ; cf. également P. Tommissen, art. cit., *Totalité*, n° 24, pp. 28-29. On trouve deux références à W. Sombart dans R.M.M. (II, ch. 14, pp. 451 et 458) ; cf. également : *Il mito del sangue*, 1978, p. 211 ; H.M.R., pp. 91 sq., 103, 203.

71. H.M.R., ch. VI, pp. 92-93 ; « La morsure de la tarentule » (1973), tr. fr. Ph. Baillet, *Totalité*, n° 8, juillet-août 1979, pp. 5-9 ; Ch. T., p. 37 sq. Cf. J. Freund, *La décadence*, 1984, p. 253. Dans la même perspective, cf. Giorgio Freda, *La désintégration du système* (1969), tr. fr. E. Houellefort, Paris, Supplément au n° 9 de *Totalité*, mars 1980, pp. 22-24 (cf. les notes 7 et 8 (dues à Cl. Mutti) et 9 (E. Houellefort) où référence est faite à W. Sombart).

72. R.M.M., II, ch. 13, p. 438 sq. Sur le rationalisme comme « élément de décomposition » : *Tre aspetti...*, pp. 40-41 ; en quoi le racisme est un anti-rationalisme : *Sintesi...*, p. 18 sq.

73. Sur la science moderne comme aspect de la dégénérescence : *La tradition hermétique*, tr. fr., 1979, pp. 220-221 (cf. R. Guénon, C.M.M., ch. IV, p. 69 sq.) ; Ch. T., p. 160 sq.

74. *Imperialismo pagano*, p. 12 ; *Éléments...*, pp. 71-73. Evola est, ici encore, redevable à la métacritique guénonienne. Cf. R. Guénon, *Orient et Occident*, Paris, Véga, 1983 (1^{re} éd. 1924), I, ch. I, p. 19 sq.

75. R.M.M., II, ch. 13, pp. 440-441. Cf. R. Guénon, *Orient et Occident*, I, ch. II (« La superstition de la science »), p. 41 sq.

76. Ch. T., pp. 161-163. Sur les liens entre rationalisme et irrationalisme : *L'Arc et la Massue*, ch. VII, 1983, pp. 66-67. Sur la critique de la science moderne, cf. P. Di Vona, 1985, p. 254 sq.

77. *Ur et Krur* (1929), p. 171 sq. ; R.M.M., I, ch. 4, p. 54 ; H.M.R., ch. II, p. 23 sq. ; *L'Arc et la Massue*, ch. II, pp. 17-21 ; *Le Chemin...*, pp. 166-168.

78. R.M.M., II, ch. 14, p. 449 sq., ch. 15, p. 461 sq., ch. 16, p. 471 sq. ; *Le fascisme vu de droite*, ch. III, p. 34 sq., ch. IV, p. 38 sq., ch. V, p. 50 sq.

79. R.M.M., II, ch., 13, pp. 442-443 ; Ch. T., p. 149 sq.

80. « Infantilisme et démocratie » (1961), tr. fr. G. Boulanger et G. Gondinet, *Totalité*, n° 25, été 1986, pp. 60-63.

81. Ch. T., p. 212 sq.

82. R.M.M., II, ch. 13, p. 431 sq. ; *Symboles et « mythes »...*, p. 11 sq., [« Humanisme est le mot d'ordre de l'anti-tradition » (p. 14)] ; *L'Arc et la Massue*, ch. I, pp. 13-14, ch. V, p. 56, ch. X, p. 97 sq. Cf. R. Guénon, C.M.M., ch., V, p. 90.

83. Ch. T., p. 228.

84. « Universalité impériale et particularisme nationaliste » (1931), tr. fr. G. Boulanger, *Totalité*, n° 24, hiver 1986, p. 15 ; « Les origines de la subversion » (texte posthume, 1976), tr. fr., *Totalité*, n° 21/22, octobre 1985, pp. 169-174.

85. « Universalité impériale... », *ibid.* ; H.M.R., ch. X, p. 159.

86. *Ur et Krur* (1929), pp. 19-20, 410 ; *Masques et visages du spiritualisme contemporain* (1932), tr. fr. P. Pascal, Montréal, Les Editions de l'Homme, 1972, p. 24. Sur l'utilitarisme libéral : H.M.R., ch. III, p. 55 sq.

87. *Ur et Krur* (1929), pp. 19-20. Sur la corrélation entre pacifisme, progressisme, « idéalisme » et « humanitarisme », cf. R. Guénon, C.M.M., ch. VII, p. 141.

88. L'expression, très problématique, est analysée par Evola dans « Sexe et contestation » (Interview par E. de Boccard ; *Playmen*, n° 2, février 1970), tr. fr. J. Richan, in *Julius Evola. Le visionnaire foudroyé*, pp. 104-107. Cf. *L'Arc et la Massue*, ch. XIII, p. 160 ; « Energie d'orgone et révolte sexuelle » (*Roma*, 17 déc. 1971), tr. fr. G. Gondinet, *Rebis*, n° 7, hiver 1984-85, pp. 2-4.

89. *Métaphysique du sexe* (1958), tr. fr. Y. J. Tortat, Paris, Payot, 1959, P.B.P., 1976, Introduction, § 2, pp. 16-19 [désormais M.S.] ; *Masques et visages...*, ch. III, pp. 68-76 (discussion du « pansexualisme » freudien). Pour une vue d'ensemble de la « métaphysique » évolienne de la sexualité, cf. Ph. Baillet, « Julius Evola : une vision platonicienne de la sexualité », *La Nouvelle Revue de Paris*, n° 1, mars 1985, pp. 115-126 (insiste sur la filiation Weininger-Evola).

90. Ch. T., p. 241.

91. Evola est sur ce point tributaire des conceptions de J.-J. Bachofen sur l'« ère gynécocratique ». Les textes sont nombreux sur la question : « Aspects du mouvement culturel de l'Allemagne contemporaine » (1930), *Totalité*, n° 23, automne 1985, pp. 17-24 ; « Les Mères et la virilité olympienne » (1949), *Rebis*, n° 8, p. 3 sq. ; *Le Chemin...*, pp. 175-177 ; R.M.M., I, ch. 21, p. 242, II, ch. 10, pp. 391-392 (christianisme et valeurs « féminines », rattachées à « l'élément tellurico-maternel ») ; M.S., pp. 18-19, p. 236 note 1, *Symboles et "mythes"...*, p. 167. Cf. Claudio Mutti, « Bachofen et les féministes des deux sexes », tr. fr. Ph. Baillet, *Totalité* n° 6, sept.-oct., 1978, pp. 57-60.

92. R.M.M., I, ch. 20, pp. 233-235 ; « Complexes féminins et "polarité" des sexes » (*Roma*, 31 mars 1953), tr. fr. G. Gondinet, *Rebis*, n° 7, pp. 5-6. Cf. déjà : *Ur et Krur* (1928), tr. fr. G. Boulanger, Milano, Archè, 1984, p. 171.

93. R.M.M., I, ch. 20, pp. 232-235 (« l'émancipation de la femme » comme nivellement, tendance à l'informe, à l'indifférencié) ; « Inhibitions du féminisme anglo-saxon » (*Roma*, 17 janvier 1951), tr. fr. Ph. Baillet, *Rebis*, n° 2, mai-juin 1979, pp. 33-38.

94. « La crise de la pudeur » (*Roma*, 11 sept. 1971), tr. fr. G. Gondinet, *Rebis*, n° 7, pp. 7-9.
95. M.S., pp. 14-19, etc., 377.
96. *Masques et visages...*, ch. III, pp. 55-99 : « Critique de la psychanalyse » ; « L'ésotérisme, l'inconscient et la psychanalyse », in *Ur et Krur* (1929), pp. 247-289 (examen critique du « freudisme » et surtout de la « variété spiritualisante de la psychanalyse », dont le principal représentant est C. G. Jung) ; *Orient et Occident*, p. 137 ; M.S., pp. 14-15, 22-22, etc. ; Ch. T., pp. 43-44 ; *L'Arc et la Massue*, ch. XII, § 2, pp. 135-142 (sur W. Reich).
97. Ch. T., p. 250.
98. M.S., pp. 12, 25, 38-39, 53 sq., ..., 377-378 ; Ch. T., pp. 248-249, 251 ; « Naturisme et puritanisme » (*Roma*, 20 avril 1957 et 4 mai 1957), tr. fr. G. Gondinet, *Rebis*, n° 7, pp. 10-13.
99. *L'Arc et la Massue*, ch. III, pp. 23-30.
100. R.M.M., II, ch. 13, p. 441 sq., ch. 14, pp. 450-451, ch. 16, p. 480 ; « Orientations » (1950), in *Julius Evola...*, 1977, pp. 45-46 ; H.M.R., ch. II, pp. 34-39, ch. IV, pp. 72-74, ch. V, pp. 77-89, etc. ; Ch. T., p. 186 sq. (l'intellectuel moderne) ; *L'Arc et la Massue*, ch. II, pp. 20-21, ch. XIV, § 2, pp. 189-193 (sur la « stupidité intelligente », selon l'expression de F. Schuon) ; *Le fascisme vu de droite*, ch. VII, pp. 58-64 (le fascisme et ses éléments démagogico-bonapartistes).
101. *Ur et Krur* (1929), p. 41.
102. Ch. T., pp. 197-205 (« intellectualisation » et « primitivisme » dans les formes modernes de la musique).
103. H.M.R., ch. XII, pp. 181-200. Les principaux autres textes d'Evola sur « la guerre occulte » (cf. E. Malynski et L. de Poncins, *La guerre occulte*, Paris, Beauchesne, 1936 ; tr. it. J. Evola, 1938) concernent soit « la question juive » soit la franc-maçonnerie : cf. *Ecrits sur la franc-maçonnerie* (1984), tr. fr. F. Maistre [Ph. Baillet], Puiseaux, Pardès, 1987 ; Introduction à : *I Protocolli dei Savi Anziani di Sion*, Roma, *La Vita Italiana* (reprise de la tr. it. (1921) des *Protocoles* par Giovanni Preziosi, directeur de la revue), 1938 : sur cet épisode, cf. Henri Rollin, *L'apocalypse de notre temps*, Paris, Gallimard, 1939, p. 498 sq., et Norman Cohn, *Histoire d'un mythe*. La « Conspiration » juive et les Protocoles des Sages de Sion, tr. fr. L. Poliakov, Paris, Gallimard, 1967, pp. 243-245 ; *Tre aspetti del problema ebraico* (1936) ; « Technique de la subversion : les instruments de la guerre occulte », *Contre-Révolution* [fondée par L. de Poncins], n° III-IV, décembre 1938, pp. 75-87, repris in *Totalité*, n° 20, automne 1984, pp. 10-28 ; *Le Chemin...*, ch. XI, pp. 156-158, ch. XIII, p. 170.
104. R.M.M., I, ch. 21 (« Déclin des races supérieures »), pp. 237-242 (Evola insiste sur ce qu'il nomme, à la suite des sélectionnistes, la « sélection à rebours ») ; *Eléments...*, ch. 6, pp. 42-44, ch. 9, pp. 55-57 ; H.M.R., ch. XIV, surtout p. 218 sq.
105. *L'Arc et la Massue*, ch. IV (« L'Amérique négriifiée »), pp. 31-39 (corrélation entre égalitarisme démocratique, « promiscuité raciale » et tendance au métissage) ; « Tabous contemporains », in H.M.R., tr. fr. revue, corrigée et complétée par G. Boulanger, Puiseaux et Paris, Pardès et G. Trédaniel/Ed. de la Maisnie, 1984, Appendices, IV, § 1, pp. 273-277 ; Ch. T., pp. 201-204 (l'exemple du jazz), pp. 286-287 (2^e éd. it., 1971).
106. *Masques et visages...*, ch. I, pp. 13-14 ; *Le Chemin...*, p. 107 sq.
107. *Masques et visages...*, p. 16 ; Ch. T., p. 257 sq.
108. *Ur et Krur* (1929), p. 9 ; *Le Chemin...*, pp. 107-108.
109. *Ur et Krur* (1929), p. 153.
110. *Ur et Krur* (1929), p. 19 ; *Masques...*, p. 13 ; *Orient et Occident*, p. 13.
111. *Orient et Occident*, pp. 191-205 ; *La Doctrine de l'Eveil*, 1976, pp. 53-54, 275 ; *L'Arc et la Massue*, ch. XVI, p. 247.
112. *Masques...*, pp. 13-14 ; Ch. T., p. 258 ; *Le Chemin...*, pp. 107-108.
113. R.M.M., I, ch. 23, p. 237 sq. ; H.M.R., ch. XIII, pp. 201-211 ; Ch. T., pp. 221-222 ; *Eléments...*, ch. 7, pp. 46-47. Cf. J. Freund, 1984, p. 254.
114. *Imperialismo pagano*, pp. 21-22 ; « Orientations », in *Julius Evola...*, 1977, pp. 43-45 ; H.M.R., ch. III, pp. 57-58, ch. IV, pp. 65-76 ; *Le fascisme vu de droite*, ch. IV, p. 43-47 ; Ch. T., pp. 213-214 ; « Fonction et signification de l'idée organique », *Ordine Nuovo*, 4, déc. 1971, tr. fr. P. Pascal, in *Julius Evola...*, 1977, pp. 55-69. Sur l'Etat organique, cf. A. Romualdi, tr. fr., 1985, p. 112 sq. ; Th. Sheehan, art. cit., 1981, pp. 58-59. Dans son « Autodéfense » (lue lors de son procès, Rome, octobre-novembre 1951, suivi d'un acquittement), Evola précise : « Je m'oppose au totalitarisme en y opposant l'idéal d'un Etat organique bien différencié et en considérant le « hiérarchisme » fasciste comme une déviation » (tr. fr., *Totalité*, n° 21/22, p. 89). Pour situer la conception « traditionnelle » de l'Etat « organique », cf. Michel Bouvier, *L'Etat sans politique*. Tradition et modernité, Paris, L.G.D.J., 1986, I, ch. I, pp. 15-30.
115. H.M.R., ch. III, p. 50 ; *Le fascisme vu de droite*, p. 46 ; Ch. T., p. 219 sq. ; *Le Chemin...*, pp. 167-169, 180.

116. « Signification et fonction de la monarchie », tr. fr. G. Boulanger, *Totalité*, n° 26, automne 1986, p. 28.
117. R.M.M., I, ch. 9, p. 99 ; *Sintesi...*, p. 41 ; H.M.R., ch. XIV, pp. 213-215 ; *Le Chemin...*, p. 181 ; *L'Arc et la Massue*, p. 78.
118. R.M.M., II, ch. 15, pp. 462-465 ; « Universalité impériale et particularisme nationaliste » (1931), *Totalité*, n° 24, p. 9 sq (le « nationalisme démagogique ») ; « Restauration de l'Occident... » (1937), *Totalité*, n° 21/22, pp. 28-29 (la « nature matérialiste et bornée » de « l'idée nationale ») ; H.M.R., ch. XV, pp. 236-237.
119. R.M.M., II., ch. 15, p. 462 sq ; « Universalité impériale... », art. cit., pp. 10-11.
120. « Le malentendu du "nouveau paganisme" » (1936), *L'Age d'Or*, n° 6, p. 15 ; *Le Chemin...*, p. 181.
121. *Masques...*, pp. 93-94 ; *Tre aspetti...*, p. 47 ; *L'Arc et la massue*, ch. IX, p. 90 ; *Eléments...*, ch. 8, pp. 47-48 (la réduction matérialiste du racisme).
122. « Universalité impériale... », art. cit., pp. 8-19.
123. Ch. T., p. 152.
124. « Race et ascèse », *Rassegna Italiana*, XXV, n° 267, avril 1942, tr. fr. Ph. Baillet, *Totalité*, n° 4, avril-mai 1978, pp. 8-17 (racisme naturaliste vs racisme « traditionaliste ») ; *L'Arc et la Massue*, ch. XIII, p. 177 (sur A. Rosenberg) ; « Restauration de l'Occident... », art. cit., pp. 23-25 ; *Le Chemin...*, ch. XI, p. 145 sq.
125. *Masques...*, ch. VIII, p. 209 sq (naturalisme, primitivisme, surhumanisme zootechnique) ; « Restauration de l'Occident... », art. cit., p. 33 ; Ch. T., p. 153 sq.
126. *Sintesi...*, pp. 23-25 ; *Eléments...*, pp. 71-73.
127. *Masques...*, pp. 19-20.
128. Ch. T., p. 25.
129. Ch. T., p. 269.
130. Ch. T., p. 61.
131. *Ur et Krur (1929)*, p. 15.
132. *Ur et Krur (1929)*, p.188.
133. *Symboles et « mythes »...*, p. 173 (« La doctrine aryenne du combat et de la victoire », conférence prononcée à Rome en allemand, le 7 déc. 1940, publiée à Vienne en 1941 ; éd. italienne, Padova, Ed. di Ar., 1970 et 1977, précédée d'un avertissement de G. Freda, tr. fr. Ph. Baillet, Supplément au n° 7 (mars 1979) de la revue *Totalité*, p. 9).
134. « La vision romaine du sacré » (1934), in *Ur et Krur (1929)*, p. 345 ; *Symboles et « mythes »...*, p. 111.
135. *Orient et Occident*, p. 40.
136. *Orient et Occident*, p. 40.
137. « Sous prétexte de conquérir la terre... » (1951), *L'Age d'Or*, n° spécial, hiver 1986-87, p. 18.
138. « Orientations » (1950), in *Julius Evola...*, 1977, p. 35.
139. *Symboles et « mythes »...*, p. 14.
140. *Symboles et « mythes »...*, p. 18.
141. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, Vrin, 1929 ; nouvelle éd., Paris, Les Ed. Véga, 1964, p. 46 (cité par J. Evola, *Symboles et « mythes »...*, p. 19 n. 2). Sur le « satanisme » et la « contre-initiation », cf. R. Guénon, R.S.Q.T., ch. XXXVI, 1970, pp. 322-336, ch. XXXVIII, pp. 348-356, ch. XXXIX, pp. 357-366.
142. *Le Chemin...*, p. 179.
143. *Le Chemin...*, p. 179. Critique du vitalisme et de l'irrationalisme (O. Spengler et L. Klages) : *L'Arc et la Massue*, ch. VII, pp. 65-76 ; *Sintesi...*, pp. 150-162 n. 1 (Klages). Sur la thématique de la décadence dans la *Lebensphilosophie* allemande (au sens large : Nietzsche, L. Klages, Th. Lessing, O. Spengler, etc.), cf. la thèse d'un élève de Theodor Lessing, Herbert Ludwig Kauffmann, *Essai sur l'anti-progressisme et ses origines dans la philosophie allemande moderne*, Paris, Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1936, 223 p.
144. *Symboles et « mythes »...*, p. 173.
145. *Symboles...*, p. 173.
146. *Symboles...*, p. 173. Cf. déjà R.M.M., II, ch. 14, p. 454 (sur la dégradation en travail de « tout reste d'action »).
147. De M. Heidegger, sur le « nihilisme », cf. notamment les textes suivants : *Introduction à la métaphysique* (1935), tr. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, pp. 48 sq., 56 sq., 201-202, 205-206 ; *Nietzsche (1936-1946)*, tr. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, t. II, p. 29 sq., p. 205 sq., p. 267 sq. ; *Lettre sur l'humanisme* (1946), tr. fr. R. Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964 (1^{re} éd. 1957) ; *Chemins qui ne mènent nulle part* (1950), tr. fr. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, pp. 173-219 ; *Essais et conférences* (1954), tr. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 9 sq., p. 80 sq. ; *Le principe de raison* (1957), tr. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962.
148. *Ur et Krur (1929)*, pp. 96-97.

LES RAPPORTS DE JULIUS EVOLA AVEC LE FASCISME ET LE NATIONAL-SOCIALISME

En acceptant de parler des rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme, je ne crois pas avoir choisi un sujet particulièrement facile. Mais il me semble qu'il devrait être possible, dans le cadre d'un colloque comme celui organisé par l'association « *Politica Hermetica* », d'aborder cette épineuse question de manière relativement sereine et sans passion.

Assez récemment, un collaborateur anonyme de la revue traditionaliste d'inspiration évolienne *Totalité*, après avoir constaté qu'en définitive les livres d'Evola ne se vendent pas si mal, se demandait cependant s'ils étaient lus, avant d'ajouter en songeant à certains milieux : « La question mérite d'être posée, et l'on vient même à penser que les racontars extravagants qui courent sur le compte d'Evola (l'"éminence grise de Mussolini", l'"ami d'Himmler", le "Rosenberg italien") (...) en l'entourant d'une aura sulfureuse, ont dû jouer quelque rôle dans le succès, tout relatif d'ailleurs, rencontré ici et là par quelques-uns de ses livres »¹. Dernièrement, et comme pour vouloir confirmer involontairement le bien-fondé de cette analyse, un petit éditeur parisien qui s'appête à publier la première traduction française intégrale du *Mythe du xx^e siècle* d'Alfred Rosenberg, l'idéologue officiel du Troisième Reich, n'hésitait pas à suggérer, dans le dépliant de présentation de l'ouvrage, qu'il n'y avait pas, au fond, beaucoup de différences entre les idées d'Evola et celles de Rosenberg, le nom du premier devant servir, en l'occurrence, à l'intention d'un public soigneusement « ciblé », de caution en faveur du second. Je ne veux d'ailleurs pas dire par là qu'il y a, chez les promoteurs de l'initiative en question, volonté délibérée de tirer à toute force Evola vers le « mythe nazi », mais, plus probablement, ignorance pure et simple des positions *effectivement* soutenues durant l'entre-deux-guerres par l'auteur de *Révolution contre le monde moderne* ; encore convient-il de rappeler que l'ignorance et le dilettantisme, d'où qu'ils viennent, ne sont jamais innocents, surtout quant à leurs conséquences².

Si ceux pour qui « la nostalgie n'en finit pas d'être ce qu'elle était » sont donc tentés d'associer Evola à Rosenberg, une certaine littérature de pacotille, volontiers antifasciste, fait, elle, de même, pour des raisons opposées, évidemment, mais symétriques. Exploitant sans vergogne un

mélange qui a souvent fait recette dans les années soixante et soixante-dix — le mélange « occultisme, nazisme + “grands initiés” à l’œuvre dans les coulisses de l’histoire » —, une certaine Elisabeth Antebi, qui donnait une idée de sa compétence sur la « pensée de droite » en précisant qu’elle n’aimait pas « la France de Gobineau et d’Achille de la Poughe » (*sic*), affirmait de façon péremptoire dans un livre paru en 1970 : « A la charnière des ambitions et du courant souterrain de la tradition se place Julius Evola, qui fut membre du ministère de la Race (...) rédacteur pour Himmler, selon certains, d’une doctrine nationale-socialiste »³. Après quoi le même auteur, pour faire bonne mesure dans le grotesque, ajoutait, toujours à propos d’Evola : « On chuchote même que dans sa chambre ténébreuse et vénéneuse (...) il se livre chaque semaine à des cérémonies de messes noires »⁴, sans doute pour s’être intéressé de trop près à la « métaphysique du sexe »... Dans une lettre adressée à la revue *Nouvelle Ecole*, Evola devait répondre ainsi à ces élucubrations de nature « alimentaire » : « Elle (E. Antebi) me présente comme l’“éminence grise de Mussolini”, alors que je n’ai rencontré que deux ou trois fois le chef du fascisme pendant la guerre, et qu’auparavant je n’ai jamais eu de rapports avec lui. Elle déclare que j’étais, à cette époque, “en relations personnelles avec Himmler”, dont je n’ai même jamais fait la connaissance »⁵.

Pour sa part, l’occultiste Pierre Mariel, se cachant sous le pseudonyme de Werner Gerson, écrivait en 1972 que « la plus grande partie de l’œuvre de Julius Evola n’a été confiée qu’aux membres, dûment sélectionnés, du *Groupe Ur* »⁶, sans doute pour appâter le lecteur par la promesse de quelque secret tout à la fois maléfique et succulent. Pierre Mariel feignait ainsi d’ignorer qu’au moment où paraissait son livre, le *Groupe d’Ur* n’existait plus depuis la bagatelle de quarante-trois ans et que tous les écrits d’Evola et de ses collaborateurs dudit groupe avaient été régulièrement réédités en Italie depuis la fin de la seconde Guerre mondiale⁷.

J’ai jugé bon, en guise de préambule, d’évoquer ces rumeurs plutôt pitoyables pour deux raisons essentiellement : 1) parce que certains, se fiant inconsidérément à elles et ne voulant pas ou ne pouvant pas s’informer de façon sérieuse, ont été bien souvent attirés ou, inversement, repoussés par l’œuvre d’Evola sur la seule base de ces rumeurs ; 2) parce que celles-ci contiennent évidemment, comme toutes les rumeurs, une part de vérité, quand bien même cette dernière serait-elle déformée jusqu’à paraître méconnaissable. Je me propose donc ici de dire aussi précisément que possible, sans prétendre cependant à l’exhaustivité, quelle a été l’action de Julius Evola sous le fascisme et le national-socialisme, et pour ce faire de m’appuyer exclusivement sur des données vérifiées. Il me faudra donc citer des noms, des titres de revues, des articles, des livres, signaler des conférences, rappeler des dates, toutes choses qui ne manqueront pas de conférer un tour inévitablement aride à mon exposé. Mais je crois que c’est là la seule façon de débroussailler une question passablement complexe, dont les termes sont généralement ignorés en France, y compris de la plupart de ceux qui se réclament de l’œuvre d’Evola.

Question complexe, mais paradoxale aussi, qu’on peut ainsi résumer : 1) Evola n’a jamais été fasciste ; pourtant, il a reçu l’appui de quelques-unes des personnalités les plus « dures » du régime mussolinien . 2) Evola est toujours resté un « marginal » du fascisme ; pourtant, jusqu’au bout, il ne lui a ménagé ni son soutien, ni sa fidélité . 3) Evola n’a jamais été national-socialiste ; pourtant, il a collaboré à des publications

nationales-socialistes tout à fait officielles et a entretenu des contacts avec certaines sphères dirigeantes de la SS. 4) Dans ces conditions, pourquoi Evola a-t-il estimé nécessaire d'apporter son soutien, fût-ce de manière parfois très critique, au régime fasciste et au régime national-socialiste ? Dans le cadre forcément limité de cette intervention, je ne pourrai qu'esquisser un début de réponse à la dernière question. J'entends donc, en quelque sorte, livrer les pièces essentielles du dossier ; à chacun, ensuite, de se forger une opinion.

Après la « marche sur Rome », Mussolini obtient les pleins pouvoirs le 16 novembre 1922. Evola a alors vingt-quatre ans. Connu uniquement dans les milieux littéraires et artistiques d'avant-garde pour ses poèmes et sa peinture d'inspiration dadaïste, il sort à peine d'une grave crise intérieure, marquée notamment par des expériences « à la limite » avec certaines substances hallucinogènes, crise qui le mena pratiquement au bord du suicide. Il lit alors Rimbaud et Tristan Tzara, découvre des mystiques comme Eckhart et Ruysbroeck, se plonge avec passion dans l'œuvre de Nietzsche⁸, s'intéresse à l'occultisme et aux doctrines extrême-orientales, enfin décide d'apprendre l'allemand pour lire dans le texte les classiques de l'Idéalisme. Apparemment, les événements qui se déroulent dans son pays le laissent indifférent.

Mais Evola est déjà viscéralement hostile à toute forme de démocratie, ce qui peut s'expliquer, en partie du moins, par son origine sociale : il appartient, du côté de son père, à la petite noblesse sicilienne et porte le titre de baron. Qu'est-ce qui le pousse donc un peu plus tard, en 1928, à s'engager dans une action de caractère « métapolitique » ? Peut-être l'échec imminent du *Groupe d'Ur*, qui va bientôt éclater et se disperser, à la suite, notamment, de divergences apparues entre Evola et Arturo Reghini, l'homme qui lui a fait découvrir l'œuvre de Guénon. Peut-être aussi, tout simplement, le pressentiment de la venue d'« années décisives » pour le destin de la civilisation européenne, d'une situation face à laquelle un homme comme lui, ayant un tempérament de « guerrier », se doit de prendre parti. Toujours est-il qu'Evola fait paraître en 1928 l'un de ses premiers articles politiques dans la revue quasi officielle *Critica Fascista*, dirigée par le ministre Giuseppe Bottai, auquel il est assez lié, les deux hommes ayant fait partie du même régiment d'artillerie sur le front italo-autrichien. Quelques mois après, Evola publie *Imperialismo pagano*, ouvrage très polémique — qui sera lu par le théoricien marxiste Antonio Gramsci⁹ et critiqué (à ce qu'il semble) par un certain Giambattista Montini, le futur pape Paul VI —, où l'on peut lire par exemple : « Si le fascisme est volonté d'empire, il sera vraiment lui-même en revenant à la tradition païenne, il pourra alors brûler de cette flamme qui lui fait encore défaut et qu'aucune croyance chrétienne ne pourra lui donner (...) Le fascisme est issu d'en bas, d'exigences confuses et de forces brutes déchaînées par la guerre européenne (...) il s'est nourri de compromis, des petites ambitions de petites personnes. L'organisme étatique qu'il a construit est souvent incertain, maladroit, violent, non libre, non dénué d'équivoques »¹⁰.

Mais, édité à un moment vraiment peu opportun, à la veille des accords du Latran (11 février 1929) sur la *conciliazione* entre l'Église et l'État fasciste, *Imperialismo pagano* n'eut, de l'avis même d'Evola, « pratiquement et politiquement, aucun écho »¹¹. Il en faut plus cependant pour décourager notre auteur : au début de l'année 1930, Evola fonde la revue

bimensuelle *La Torre*, dont l'« animateur invisible » (l'expression est d'Evola) sera un homme très étrange, Guido De Giorgio (1890-1957), catholique assez singulier, ami de Guénon et fortement influencé par sa rencontre, en Tunisie, avec des représentants de l'ésotérisme islamique. De Giorgio, à son tour, exercera une influence décisive sur Evola afin de le « réorienter » vers l'orthodoxie traditionnelle et lui faire abandonner peu à peu, sans jamais y parvenir complètement, certains points de vue modernes, « surhumanistes », prométhéens et esthétisants ¹².

Commentant les prises de position des deux hommes, qui parlaient volontiers, à l'époque, d'un « superfascisme », Piero Di Vona écrit dans son remarquable essai *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà* : « Etre superfasciste, c'était être contre le nationalisme, contre la conception profane et moderne de la guerre, contre le principe du nombre et la campagne démographique, contre toute forme voilée de socialisme ou de démocratie (...) C'était établir la domination du spirituel sur le temporel » ¹³. Ce jugement du professeur Di Vona me paraît d'autant plus pertinent qu'il est confirmé par l'extrait suivant de l'éditorial du premier numéro de *La Torre* : « Notre mot d'ordre, sur tous les plans, est le droit souverain de ce qui fut privilège ascétique, héroïque et aristocratique par rapport à tout ce qui est pratique, conditionné, temporel et qui se laisse en quelque sorte mesurer par la passion et l'utilité, qu'elles soient individuelles ou collectives ; c'est la ferme protestation contre l'envahissement insolent de la tyrannie économique et sociale, et contre le naufrage de tout point de vue supérieur dans le point de vue le plus petitement humain » ¹⁴. Le numéro 3 de *La Torre* est interdit pour avoir qualifié d'« aberrante » la campagne démographique lancée par le régime fasciste. On lit dans l'éditorial du numéro 5, intitulé « Mises au point et idées claires » : « Nous ne sommes ni fascistes, ni antifascistes. L'antifascisme n'est rien (...) Nous voudrions un fascisme plus radical, plus intrépide (...) inaccessible à tout compromis » ¹⁵.

S'en prenant aux compromis d'ordre doctrinal dans la rubrique « L'Arc » de sa revue, Evola n'hésite pas non plus à dénoncer dans la rubrique « La Massue » les compromissions et malversations humaines, trop humaines d'un certain nombre de fascistes haut placés, dont il dira plus tard : « (...) ceux qui étaient particulièrement visés par la "Massue" étaient d'authentiques gangsters, des hommes privés de toute qualification, auxquels on avait accordé, simplement parce qu'ils étaient d'anciens "squadristes" ou affichaient un fanatisme obtus, le droit de jouer aux représentants arrogants de la "pensée" et de la "culture" fascistes, avec pour résultat d'offrir un spectacle piteux » ¹⁶. Le ton ne tarde pas à monter entre *La Torre* et les revues « squadristes ». Mais Evola ne dispose pas, alors, d'appuis aussi solides que ceux de ses adversaires, qui obtiennent par des pressions le résultat escompté : toutes les imprimeries de Rome reçoivent l'ordre de ne pas tirer *La Torre*. Ecœuré, Evola n'insiste pas : le dixième et dernier numéro de sa revue paraît le 15 juin 1930.

Il semble qu'Evola comprit à ce moment que « pour agir ou, du moins, pour avoir les mains libres, il fallait s'assurer une base quelconque à l'intérieur de la citadelle » ¹⁷ de la presse fasciste. Mais, et l'on ne s'en étonnera pas, le premier soutien important dont il bénéficie lui vient d'un dirigeant fasciste atypique, sinon hétérodoxe, à savoir Giovanni Preziosi (1881-1945), dont il sera bon de dire quelques mots. Docteur en philosophie, ancien séminariste (jusqu'en décembre 1912), il « avait

participé à Naples, dans les premières années du siècle, au mouvement démocrate-chrétien de Romolo Murri, collaborant activement au journal bimensuel de ce dernier, *Cultura sociale* (1898-1906) »¹⁸, avant d'évoluer vers le traditionalisme catholique, dont il épousera la vision souvent « conspirationnelle » de l'histoire, donc caractérisée par l'antisémitisme et par une hostilité virulente à la Franc-Maçonnerie. Je qualifie Preziosi de fasciste « atypique » pour deux raisons : 1) c'est un homme dont la formation intellectuelle ne doit rien au fascisme, mais à peu près tout à divers courants du catholicisme du début du siècle ; 2) son antisémitisme et son antimaçonnisme, loin de l'intégrer aisément au discours fasciste officiel à la fin des années vingt, le mettent au contraire sur la marge. En effet, et ceci pourrait être démontré assez facilement — mais une digression de ce genre m'entraînerait trop loin du sujet —, l'antisémitisme et l'antimaçonnisme, de fait inséparables du phénomène national-socialiste, ne furent pas du tout consubstantiels au fascisme, en tout cas (pour l'antisémitisme) jusqu'en 1938, année où fut promulguée en Italie une « législation raciale »¹⁹.

Il faut ajouter qu'on n'a pas affaire, avec Preziosi, à un plumitif antisémite de bas étage, mais à un homme d'une certaine envergure intellectuelle, comme l'atteste le fait que collaborèrent, entre 1913 et 1926, à sa revue *La Vita Italiana* (1913-1945), plusieurs représentants importants de la culture italienne : le philosophe Benedetto Croce ; le sociologue Vilfredo Pareto et son ami l'économiste Maffeo Pantaleoni ; le juriste Carlo Costamagna, dont nous allons reparler sous peu. Evola, pour sa part, collabora très activement à la revue de Preziosi, de mars 1931 (N° 216) à juillet 1943 (N° 364), sous son nom et sous deux pseudonymes. On recense au total une centaine d'articles de lui dans *La Vita Italiana*, le rythme s'intensifiant entre 1937 et 1943, avec deux articles chaque mois. Des articles d'Evola parurent aussi, à partir de 1934, dans le mensuel *Lo Stato* (1931-1943), publication dirigée par Costamagna, homme de sensibilité monarchiste. Cette revue publia par ailleurs des textes du juriste et politologue Carl Schmitt et des chapitres traduits — parfois légèrement modifiés à l'intention d'un public italien plus sensible aux contingences politiques — de certains livres de René Guénon²⁰. On relève encore des articles d'Evola dans les revues *Vita Nova* et *La Rassegna Italiana*, ainsi que dans des publications plus officielles comme *Bibliografia fascista* (1926-1943), dirigée par Alessandro Pavolini — futur ministre de la Culture populaire de la République Sociale —, et *La Difesa della Razza*, après 1938.

Parallèlement à sa collaboration à ces revues fascistes, Evola, mettant à profit sa connaissance de l'allemand et se démarquant ainsi du dilettantisme de tant d'intellectuels fascistes, tourne ses regards, au début des années trente, vers ce qui se passe dans la nation voisine. Bien avant la prise du pouvoir par Hitler, il publie par exemple en janvier 1930, dans la revue *Nuova Antologia* (N° 1387), un article intitulé *Aspetti del movimento culturale nella Germania contemporanea*²¹, qui sera suivi en 1932 par *La mistica del sangue nel nuovo nazionalismo tedesco* (dans la revue *Bilychnis*) et en 1932 de *Il nuovo mito germanico del « Terzo Regno »* (in *Politica*, N° 103-104, juil.-août).

C'est encore par l'intermédiaire de Preziosi qu'Evola se verra offrir la possibilité la plus intéressante d'exercer une certaine influence culturelle sous le régime fasciste. Preziosi le met en effet en rapport avec Roberto

Farinacci, ancien secrétaire du Parti National Fasciste, membre du Grand Conseil — l'instance suprême du régime — et directeur du quotidien *Il Regime Fascista*. De 1934 à 1943, Evola disposera dans ce journal, deux fois par mois, d'une page spéciale intitulée *Diorama filosofico*, pour laquelle il va réunir une assez brillante pléiade d'auteurs.

On relève en effet, parmi les collaborateurs de cette page spéciale, les noms de Guido De Giorgio ; de René Guénon (comme pour *Lo Stato*, il est bon de le préciser, Guénon n'enverra pas de textes originaux, mais autorisera la parution de certains chapitres plus ou moins modifiés de tel ou tel de ses livres, d'abord sous le pseudonyme d'Ignitus, puis sous son nom) ; du poète allemand Gottfried Benn, rallié au nazisme après sa période expressionniste, mais qui ne va pas tarder à être violemment attaqué et diffamé par *Das Schwarze Korps*, l'hebdomadaire de la SS, et contraint, comme Ernst Jünger et bien d'autres, à l'« exil intérieur » (il semble que Benn ait été très marqué à l'époque par sa correspondance avec Evola)²² ; d'Albrecht Günther — à ne pas confondre avec l'anthropologue et indo-européaniste Hans F.K. Günther — et Wilhelm Stapel, éditeurs à Hambourg de la revue *Deutsches Volkstum*, qui défend sous le Troisième Reich les thèses de la tendance « nationale-catholique » de la précédente « Révolution Conservatrice » ; du Suisse Gonzague de Reynold, écrivain et historien contre-révolutionnaire ; du prince Karl Anton Rohan, directeur de l'*Europäische Revue* et figure de proue de la droite autrichienne ; d'Othmar Spann (1878-1950), théoricien de la *Ganzheitslehre*, titulaire de la chaire d'économie et de sociologie à l'université de Vienne de 1919 à 1938, envoyé par les nazis en camp de concentration après l'*Anschluss* ; etc.

Un point doit pourtant être immédiatement souligné : malgré la protection politique de Farinacci, malgré cette réunion presque inespérée d'auteurs qualifiés, représentatifs de plusieurs courants de la droite européenne — réunion qui fait de l'expérience du *Diorama filosofico* un cas très singulier dans l'histoire des idées de droite au xx^e siècle —, cette nouvelle tentative fut, comme l'écrira beaucoup plus tard Evola, « un appel dont la réponse, dans l'ensemble, devait (...) s'avérer négative »²³. La plupart des fascistes, en effet, ne dépassaient guère, en matière de rupture avec la culture d'inspiration démocratique et libérale ou marxiste, le stade de la rhétorique pseudo-révolutionnaire tout juste bonne à effrayer les bien-pensants. Cela, Evola l'a reconnu clairement dans son autobiographie, et son jugement est sans appel pour les fascistes : « Mais dans le domaine culturel au sens propre, la "révolution" fut une plaisanterie. Pour pouvoir représenter la "culture fasciste", l'essentiel était d'être inscrit au parti » — Evola, soulignons-le, ne le fut *jamais* — « et de payer le tribut d'un hommage formel et conformiste au Duce (...) Au lieu de ne pas respecter réputation et noms connus, au lieu de soumettre chacun à une révision déchirante, le fascisme eut l'ambition de provincial et de parvenu de rassembler autour de lui les "représentants de la culture" bourgeoise existante »²⁴.

On comprend mieux, dès lors, pourquoi Evola fut, non pas fasciné, mais attiré par la plus grande cohérence manifestée dans le domaine culturel par les nationaux-socialistes, eux qui mettaient l'accent sur « la lutte pour la vision du monde » (*Kampf um die Weltanschauung*), pour ne pas parler de l'existence, en Allemagne, d'une culture de droite aux racines autrement plus profondes qu'en Italie. Au début de l'année 1933, juste avant l'arrivée de Hitler au pouvoir, paraît une édition allemande, revue et

augmentée, d'*Imperialismo pagano*²⁵. En 1935, *Révolte contre le monde moderne* est publié, dans une version allemande remaniée, par un grand éditeur de Stuttgart²⁶. L'ouvrage est salué élogieusement dans de nombreuses revues néoconservatrices, tandis qu'Evola se rend à Berlin pour prononcer plusieurs conférences devant le cercle culturel de la noblesse prussienne, le *Herrenklub* dirigé par le baron Heinrich von Gleichen. Dans *Le Chemin du Cinabre*, Evola devait ainsi résumer l'attitude de cette fraction des forces conservatrices allemandes (armée, grands propriétaires terriens et certains chefs d'industrie) qui choisit de soutenir le national-socialisme dans l'espoir de le conditionner de l'intérieur : « Quand le national-socialisme arriva au pouvoir, une partie de ces forces s'associa à lui pour en devenir une composante importante, tout en maintenant pourtant une distance précise, car pour ces éléments conservateurs de nombreux aspects de l'hitlérisme, suspects et dangereux, populistes, plébéiens et fanatiques, ressortaient avec évidence. A cause des succès inespérés des initiatives du dictateur allemand dans le domaine national et international, ces réserves ne se traduisirent que plus tard, après l'apparition de plusieurs situations critiques. Avant cela, il s'agissait plutôt de tenir les positions, en attendant d'agir de manière adéquate en partant de la base provisoire et imparfaite représentée par l'Etat national-socialiste, par le Troisième Reich, dans la mesure où il avait accompli certaines tâches préliminaires en éliminant socialisme, communisme et démocratie, et où il avait aussi cherché à reprendre certains principes de la tradition prussienne qui l'avait précédé »²⁷.

Il nous faut maintenant examiner de plus près un certain nombre de jugements portés par Evola sur tel ou tel aspect du national-socialisme. En juillet 1935, Evola rend compte dans *Lo Stato* de la brochure de Rosenberg, *An die Dunkelmänner unserer Zeit* (Aux obscurantistes de notre temps), dont le titre, à lui seul, en dit long en matière d'orthodoxie traditionnelle, et dans laquelle le théoricien nazi réplique aux réactions soulevées, notamment du côté catholique, par son livre *Le mythe du xx^e siècle*. L'article d'Evola a pour titre *Paradossi dei tempi : paganesimo razzista = illuminismo liberale ?*²⁸ A cette question qu'il pose, Evola répond de façon largement affirmative, et ce jugement de l'époque sera confirmé plus tard dans *Le Chemin du Cinabre*, où l'on peut lire au sujet de Rosenberg : « Il lui manquait toute compréhension de la dimension du sacré et de la transcendance ; d'où, entre autres choses, une polémique très primaire contre le catholicisme, polémique qui, en une espèce de *Kulturkampf* renouvelé, ne refusait pas les arguments les plus surannés d'inspiration illuministe²⁹ et libérale »³⁰. En 1936, Evola déclare devant le *Kulturbund* de Vienne que les thèses néopaiennes défendues par certains sous le régime nazi sont propres « à faire devenir catholique même celui qui aurait les meilleures dispositions pour se dire païen ».

Le 10 décembre 1937, il prononce une conférence devant le *Studienkreis* à Berlin. La traduction française de cette conférence (publiée sous le titre *Restauration de l'Occident dans l'esprit aryen originel*), qui est un document très précieux, a paru dans le numéro 21-22 de la revue *Totalité*. Bien que cette traduction ne soit pas présentée avec la rigueur qu'on eût pu attendre (c'est ainsi que le titre original n'est pas précisé), je crois que rien ne permet de douter de l'authenticité de ce document. En voici les extraits qui m'ont paru les plus significatifs pour le sujet qui nous occupe : « (...) Les plus grandes chances de victoire appartiennent à ceux qui sont

pleinement conscients des idées pour lesquelles ils combattent, qui ne paralysent pas ces idées par des édulcorations ou des compromis, mais sont décidés à les défendre de la façon la plus rigoureuse, la plus radicale et la plus ascétique (...) La pensée nordique, le paganisme, les symboles originels, etc., sont aujourd'hui trop souvent ressuscités et dénaturés par une incompetence inquiétante et sous la pression d'intérêts immédiats, de passions personnelles et de slogans (...) La tradition nordique ne doit pas être considérée comme semi-naturaliste, c'est-à-dire fondée sur le sang et le sol, mais comme une catégorie culturelle, comme une forme originelle et transcendante de l'esprit (...) Mais peut-on présenter de telles idées dans certains cercles sans passer pour un agent de l'universalisme allogène, de la romanité germanophobe, voire de la juiverie ? (...) Il n'est pas possible de combattre le christianisme en s'appuyant sur des mythes qui ne sont rien d'autre que des constructions personnelles et artificielles de demi-philosophes et de journalistes, qui n'hésitent pas, quand ils polémiquent, à recourir aux mêmes arguments profanes, rationalistes et modernisants que la franc-maçonnerie, le libéralisme et le siècle des Lumières avaient utilisés contre toute croyance traditionnelle et toute doctrine transcendante (...) Nous le répétons : l'esprit et la Tradition, c'est cela qui est primordial ; la race vient après (...) Nous devons donc nous débarrasser de toute mystique du monde sensible, de toute adoration de la nature et de la vie, de tout panthéisme (...) Après l'effondrement de notre vieille Europe, après les dévastations individualistes et rationalistes et tout ce que le soulèvement des masses et la démonie du collectivisme matérialiste ont apporté, bolchevisme compris, des puissances ténébreuses sont en passe de se préparer à l'assaut final »³¹. Dans une conclusion inspirée par une sorte de dualisme très tranché, Evola en appelle à la solidarité spirituelle et supranationale du front de la Tradition pour vaincre l'Internationale de la Révolution.

Chose peut-être plus intéressante encore, le même numéro de *Totalité* contient la traduction résumée d'un rapport adressé en 1938, suite à trois conférences prononcées par Evola en Allemagne cette année-là, par un officier SS au Reichsführer-SS Heinrich Himmler. De même que pour la conférence, extrayons les passages les plus importants de ce rapport : « La doctrine d'Evola, telle qu'elle a été formulée jusqu'à présent dans ses livres et ses conférences, n'est ni nationale-socialiste, ni fasciste (...) L'attitude d'Evola vis-à-vis du christianisme demeure ambiguë (...) Des relations concrètes avec Spann ont été entre temps éclaircies (...) Le mobile secret et profond d'Evola semble être une révolte de la vieille noblesse contre le monde moderne étranger à toute forme d'aristocratie. C'est ainsi que se confirme la première impression qu'il a laissée en Allemagne, à savoir qu'il s'agit d'un "Romain réactionnaire" (...) Il en résulte qu'il n'y a pas lieu, pour le national-socialisme, de se mettre à sa disposition (...) Il est donc proposé : 1) de n'accorder aucun soutien concret aux efforts actuels d'Evola en vue de la création d'un Ordre supranational ; 2) de suspendre son activité publique en Allemagne après ce cycle de conférences ; 3) de faire obstacle à ses tentatives de contact avec les instances supérieures du parti et de l'Etat ; 4) de faire observer son activité de propagande dans les pays voisins »³².

On pourrait penser qu'après un tel rapport, les portes de certaines hautes sphères nationales-socialistes allaient se fermer définitivement pour Evola. En réalité, ce ne fut pas vraiment le cas. Mais pour comprendre cela,

il faut savoir qu'il existait une profonde rivalité, personnelle et idéologique, entre Rosenberg et Himmler, rivalité qui est une énième confirmation du caractère « polycratique »³³ du phénomène nazi, à l'abri derrière la façade unitaire du totalitarisme. Cette rivalité, on peut penser qu'Evola sut en jouer avec une certaine habileté, recherchant tantôt les bonnes grâces de Rosenberg, tantôt celles de Himmler. Il faut par ailleurs signaler, en ce qui concerne le « clan Himmler », qu'Evola pouvait apparemment compter sur le soutien d'un officier de haut grade de la SS, Karl Maria Weisthor, surnommé dans un livre récent « le Raspoutine de Himmler »³⁴, et qui, lui, avait adressé à son chef un rapport globalement favorable à Evola.

Grâce à ces appuis, celui-ci peut effectuer en 1938 une tournée des fameux « Châteaux de l'Ordre » (*Ordensburgen*) de la SS, qui lui fournira la matière d'un article paru dans la revue de Preziosi. Evola y écrit notamment : « Nous avons tendance (*noi incliniamo*) à voir dans le "Corps noir" (...) dans les hommes portant la "rune de la victoire" et la "rune de la foudre", ainsi que le crâne symbolisant leur vœu de fidélité jusqu'à la mort, le germe d'un Ordre au sens traditionnel et supérieur du terme, donc d'une solidarité spirituelle qui pourrait devenir supranationale »³⁵. Le rythme des conférences et textes d'Evola en allemand s'intensifie : en 1938 toujours, il parle des *Armes de la guerre occulte* devant des officiers du Service de Sécurité³⁶ ; en 1940, une brochure de lui est publiée par la maison d'édition de l'*Ahnenerbe* (Héritage des ancêtres)³⁷, l'Institut culturel de la SS fondé en juillet 1935, dirigé à partir de 1937 par l'indianiste Walter Wüst, institut à propos duquel Alain Schnapp a pu écrire : « Ainsi, à côté de germanomanes patentés, Himmler réunit-il des spécialistes d'un certain renom dont l'insertion universitaire va lui être fort utile »³⁸. Mais, et cela confirme ce que nous disions plus haut, la même année un autre texte d'Evola paraît dans une publication contrôlée, elle, par Rosenberg³⁹. Le 7 décembre 1940, Evola parle à Rome, devant des dignitaires italiens et allemands, de la conception traditionnelle de la guerre⁴⁰, avant de prononcer en avril 1942 à Berlin, Brunswick, Hambourg et Stuttgart, devant la « Deutsche-italienische Gesellschaft », une conférence intitulée *Il significato di Roma per lo spirito « olimpico » germanico*⁴¹.

Mais on est bien forcé de constater qu'il lui fallut attendre ces années-là pour accéder enfin, et seulement dans un domaine très circonscrit, au statut d'auteur quasi officiel. Evola fait en effet paraître en 1941 *Sintesi di dottrina della razza*⁴² : l'ouvrage est très ouvertement approuvé par Mussolini, qui saisit ainsi la balle au bond pour se démarquer du racisme nazi, et une traduction allemande est d'ailleurs publiée l'année suivante sous le titre significatif de *Grundrisse des faschistischen Rassenlehre* (Fondements de la doctrine raciale fasciste)⁴³. Encore faut-il immédiatement préciser, pour bien établir qu'Evola ne cessa de se heurter, jusqu'à la fin, à l'incompréhension et à l'hostilité de l'écrasante majorité des fascistes et d'une forte majorité de nationaux-socialistes, que *Sintesi di dottrina della razza* fut accueilli en ces termes en février 1942 par la revue *Civiltà Fascista*, organe de l'Institut National de Culture Fasciste : « L'antimodernisme aprioriste de Julius Evola, écrivait l'auteur de la recension, rend le Fascisme étranger à l'Occident : c'est une interprétation décadentiste que le Fascisme ne peut faire sienne (...) En tant que fascistes, nous ne pouvons que nier la valeur d'une doctrine "autonome" de la race : surtout quand sous le mot race se cache un point de vue qui se rapporte à une métaphysique étrangère à notre monde culturel (...) Voilà pourquoi celui qui lit Julius Evola éprouve un

malaise (*disagio*) : le malaise qui fait voir le Fascisme comme lointain, je dirais presque passager, le Fascisme adopté comme *instrumentum regni* pour l'affirmation d'autres principes, qui n'ont qu'une incidence purement accidentelle sur la politique. Ici, le Fascisme n'est plus une fin, mais un moyen »⁴⁴. Les mêmes fascistes, unis, selon Evola, à certains éléments catholiques qui avaient des comptes à régler avec lui depuis longtemps, firent échouer la dernière tentative d'un homme décidément inaccessible au découragement : la création d'une revue italo-allemande qui aurait dû s'appeler *Sanguis e Spirito/Blut und Geist*⁴⁵.

*
**

Au terme de cette enquête, il apparaît sans l'ombre d'un doute, dès lors qu'on prend la peine de se reporter aux textes, qu'Evola ne fut pas l'« éminence grise du Duce », ni le « Rosenberg italien », ni même l'« ami d'Himmler », qui le toléra sans jamais vraiment le soutenir. Est-ce à dire pour autant que la question des rapports d'Evola avec le fascisme et le national-socialisme, la question du *pourquoi* de ses choix à l'époque est réglée ? Je dirais, tout au contraire, qu'elle ne fait que commencer à être posée sérieusement. En ce sens, mon intervention n'aura eu d'autre mérite que de déblayer le terrain, ouvrant ainsi la voie, espérons-le, à des études approfondies de caractère théorique.

L'étrange dans cette affaire, c'est qu'Evola — la chose est certaine — ne se fit jamais beaucoup d'illusions sur la possibilité de réaliser concrètement une restauration traditionnelle en Europe en prenant appui sur le fascisme et le national-socialisme. J'ajoute incidemment que son vocabulaire de l'époque — les titres de ses conférences, par exemple — ne doit pas induire en erreur. Une lecture attentive des textes évoliens de l'entre-deux-guerres montre qu'Evola se servait de façon purement tactique, instrumentale, du lexique fasciste ou national-socialiste, pour être plus aisément compris. A l'époque, d'ailleurs, le terme « aryen » était dans l'air du temps, et même des auteurs n'ayant aucune sympathie pour les diverses théories racistes l'employaient parfois.

Cette brève remarque, tout comme le précédent rappel de la relative habileté dont Evola sut faire preuve pour répandre ses thèses en Italie et en Allemagne, ne plaident pourtant pas en faveur d'un certain « machiavélisme » chez l'auteur de *Chevaucher le tigre*. Ses lecteurs les plus politiques n'ont eu de cesse, au contraire, de lui reprocher son « irréalisme », et c'est pourquoi Adriano Romualdi, principal biographe d'Evola, a parfaitement raison d'écrire, au sujet de l'activité de ce dernier pendant la période qui va de 1928 à 1945 : « A vrai dire, s'il s'engagea résolument en tant qu'écrivain et propagandiste, Evola ne renonça jamais à ses véritables centres d'intérêt, qui étaient d'ordre personnel et spirituel. Il était (...) impensable qu'il aille faire antichambre chez les hiérarques pour tisser patiemment les fils de "sa" politique (...) C'est un homme qui ne peut sacrifier l'expérience à la publicité, ni la recherche intérieure au succès »⁴⁶. On en voudra pour preuve, parmi tant d'autres, que l'essai d'Evola sur le bouddhisme parut au beau milieu de la seconde Guerre mondiale⁴⁷.

Dire qu'Evola a choisi de soutenir le fascisme et le national-socialisme parce que ceux-ci lui sont apparus comme la dernière chance pour l'Europe d'échapper à un long processus de décadence apparemment inexorable et

irréversible, c'est seulement tracer une piste en direction de l'explication finale, qui se doit d'être beaucoup moins vague pour s'avérer convaincante. On avance quelque peu, me semble-t-il, en estimant qu'Evola n'a *voulu* voir (ce qui sous-entend un partiel aveuglement volontaire) en eux que des expressions, certes imparfaites, mais des expressions quand même, de la Contre-Révolution en armes, destinée à en finir brutalement avec le cycle inauguré par la Révolution française. Adriano Romualdi adhère lui aussi à ce début d'explication, mais a tort, à mes yeux, de s'y arrêter et de croire le problème résolu. Comme s'il transcrivait ici en toutes lettres la secrète pensée d'un homme dont il fut l'un des rares intimes, Romualdi se demande avec une fausse ingénuité : « Cette espérance révolutionnaire, cette volonté de restauration par la violence, de "contre-réforme", qu'était-ce, sinon le fascisme, auquel, dans la conclusion de la première édition [de *Révolte contre le monde moderne*, N.D.L.A.], était reconnu le mérite d'avoir levé les "symboles antiques et sacrés" de la hache et du swastika contre la subversion contemporaine ? »⁴⁸.

Lourde d'ambiguïtés, cette question en forme de réponse est à elle seule révélatrice des contradictions propres à certaines lectures « traditionalistes » du phénomène fasciste au sens large. Loué d'un côté pour son contenu potentiellement « révolutionnaire », le fascisme est par ailleurs interprété comme la mise en œuvre d'une deuxième « Contre-Réforme » ; mais parler de "Contre-Réforme" pour un mouvement ne prenant pas expressément appui sur la tradition catholique, cela peut-il avoir un sens ? Le recours à ce terme donne en réalité l'impression d'une simple formule destinée à faire de l'effet, ce que suggère d'ailleurs l'emploi des guillemets. Par ailleurs, la reprise de certains symboles effectivement traditionnels est présentée comme positive *en soi*, sans le moindre questionnement sur les rapports du symbole et du symbolisé, du signifiant et du signifié, de l'expression et du contenu.

Or, s'il est un domaine où fascisme et national-socialisme se montrent ouvertement parodiques, c'est bien celui de l'univers symbolique et, par-delà, celui de l'héritage culturel tout entier. Souvent bouffonne, la « romanité » fasciste ne dépasse guère le stade de la caricature pure et simple, si l'on excepte d'indiscutables réussites d'ordre architectural. Avec le national-socialisme, les choses s'aggravent car on a affaire à l'instrumentalisation, à la manipulation systématique du symbole à des fins exclusivement profanes, comme le prouve le cas de la récupération « germanisante » d'un signe aussi universel que la swastika, récupération qui ne manqua d'alerter très tôt, on le sait, René Guénon⁴⁹. Mais derrière la manipulation, il n'y a la plupart du temps, chez les nationaux-socialistes, qu'un fond d'ignorance et d'incompréhension radicale de la mentalité traditionnelle, et c'est pourquoi les manipulateurs, en l'occurrence véritables apprentis-sorciers, sont en fin de compte les premières victimes de leurs manipulations. De là découle la grande fragilité de la « culture nazie », mosaïque dont chaque tesselle est une pièce rapportée et triturée pour les besoins de la cause : « Fluctuations et revirements officiels s'inscrivent comme autant de signes perceptibles. Shakespeare devient allemand au nom du *Marchand de Venise*, Charlemagne frise l'exclusion du Panthéon nazi pour avoir soumis la Saxe à sa domination, *Guillaume Tell* n'est plus joué à cause de ses résonances peu conformistes... Sans doute est-ce le lot de tous les régimes totalitaires, où aucun nom n'est cité en vain, aucune histoire n'est sans morale, aucune référence sans révérence, que ces

inconséquences. Mais ne sont-elles pas dangereuses à la fin ? N'y a-t-il pas une contradiction latente entre le fait de se réclamer intensément d'une culture, de la dire animée, exigeante — et de la faire parler, mentir, se contredire si facilement ? (...) Que peut valoir le ciment mythique de Rosenberg ? »⁵⁰.

Artificiellement greffée sur un terrain resté largement protestant ou catholique, la culture nazie s'inscrit nettement, surtout par ses tendances pré-écologistes et néopaiennes, dans le sillon de la réaction spiritualiste des années vingt. Elle en partage souvent, d'ailleurs, en dépit (ou à cause ?) de ses prétentions « surhumanistes », la *niaiserie*, comme le montre son lexique, qu'on croirait parfois sorti tout droit d'un manuel du parfait végétarien. Les adjectifs qui qualifient l'âme et la nature allemandes régénérées sont toujours les mêmes : *einfach*, « simple » ; *sauber*, « propre » ; *ordentlich*, « ordonné ». Idéal de petits-bourgeois xénophobes, qui n'échappent au désert individualiste que pour plonger dans un « entre nous » tout à la fois rassurant et étouffant, bien qu'élargi à la *Volksgemeinschaft*. C'est la « religion allemande, puissamment orientée vers le partage et le passé, les frères et les pères, les vivants et les morts, la communauté et ses racines »⁵¹, c'est « l'éternité selon la race » (pour reprendre une expression de l'écrivain Saint-Loup) et autres formules auto-contradictaires, littéralement in-signifiantes. Une « religion » qui, du point de vue traditionnel, pèse à peu près aussi lourd que le « ciment mythique » de Rosenberg...

De tout cela, Evola, on l'a vu, était bien conscient, lui qui ne se faisait pas d'illusions sur la consistance effective du néopaganisme nazi ou de la « romanité » fasciste. Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher les raisons profondes de son soutien critique au fascisme et au national-socialisme. Elles résident plutôt, à mon sens, dans une surestimation de leurs potentialités « réactionnaires », à cause de laquelle Evola passa à côté de ce qui fondait en propre ces deux régimes et leur conférait leur spécificité : leur caractère explosif, « volcanique », éruptif — plus fort, évidemment, dans le national-socialisme que dans le fascisme —, inédit, de nouveauté radicale, caractère proclamé dans le fameux « ni droite ni gauche » commun à tous les fascismes européens, et dans leur volonté de faire la synthèse d'éléments réputés jusque-là contradictoires et irréconciliables.

Pour Evola, il faut y insister, les fascismes furent *fondamentalement* contre-révolutionnaires. Or, on sait que tel n'est pas l'avis des intéressés, les fascistes eux-mêmes. Antilibéraux et antimarxistes à l'instar du courant traditionaliste, les fascistes refusaient d'« essentialiser » la notion de « révolution », d'admettre l'existence d'une révolution « en soi » irrémédiablement destinée à glisser toujours plus à gauche depuis 1789. Ils se voulurent les acteurs d'une « nouvelle révolution », paradoxale en tant qu'elle s'affirmait contre la révolution (libérale ou marxiste) sans être pour autant contre-révolutionnaire (au sens des traditionalistes), antidémocratique mais faisant volontiers appel à la mobilisation des masses.

Il est intéressant de signaler qu'un homme comme Enzo Erra — qui fut l'un des animateurs de la revue *Imperium*, dans laquelle parut en 1950 le très important texte d'Evola intitulé *Orientations*⁵², et qui reste l'une des principales figures intellectuelles de la droite néofasciste italienne — défend les fascistes en raison de leur *efficacité* apparente : « Sans eux, écrit Erra, la critique de la démocratie serait restée un exercice intellectuel élégant, seulement capable d'attirer et de fasciner un petit nombre d'esprits élus.

Avec leur intervention, elle devient une force en mesure de secouer le monde. La mobilisation d'un mouvement antidémocratique de masse : telle est la grande et énigmatique nouveauté du xx^e siècle, sur laquelle les historiens contemporains, mais aussi les historiens futurs, auront de nombreuses raisons de méditer »⁵³. A l'inverse, le traditionalisme est attaqué pour son inefficacité chronique : « Malgré la lucidité de ses théories, l'acuité de sa critique, la stature incontestable de ses penseurs, le traditionalisme ne put jamais trouver la force pour sortir du cadre d'une minorité vivace mais très restreinte, et ne parvint donc jamais à ébranler sérieusement le "pouvoir" qu'il se proposait, tout comme le fascisme, de renverser. Le revers inévitable des caractères réactionnaires propres au traditionalisme, c'étaient la stérilité, l'incapacité absolue de susciter des émotions profondes et durables, d'avoir une incidence sur les grands courants de l'opinion publique, de parvenir à entraîner de vastes et disparates consensus. Le fascisme, lui, possédait au plus haut point cette capacité, et la tenait précisément de ces traits que les traditionalistes regardaient avec suspicion, les considérant non sans mépris comme "jacobins" et "plébéiens" »⁵⁴.

Dans une perspective quelque peu différente, le politologue Marco Tarchi, chef de file de la « nouvelle droite » (*nuova destra*) italienne, songeant très clairement aux deux livres d'Evola *Les hommes au milieu des ruines*⁵⁵ et *Le fascisme vu de droite*⁵⁶, y décèle une lecture réductrice du fascisme qui doit être remise en cause : « Il est en effet impossible, écrit Tarchi, de suivre Evola sur le terrain de l'interprétation du fascisme, lorsque celle-ci s'appuie sur la notion de "dyarchie" ou identifie le "noyau central de l'idéologie du Ventennio" dans "sa doctrine de l'Etat comme autorité, pouvoir, *imperium*" (...) L'incompréhension évolienne, ou la réduction systématique du rapport institué par le fascisme entre Idée et Etat (principes positifs pour Evola, parce qu'intemporels), d'une part, et Nation et Peuple (négatifs, parce que modernes), de l'autre, élimine en effet la possibilité d'*aller au-delà* de la doctrine fasciste (...) Enfermer dans le patrimoine doctrinal de droite les "révolutions nationales", en ne méconnaissant les traits de "gauche hérétique" (admirablement mis en lumière par Sternhell dans son livre *Ni droite ni gauche*), cela revient d'ailleurs à refuser la confrontation avec une réalité complexe parce que synthétique, et c'est passer insensiblement de l'attention critique à l'utopie régressive »⁵⁷.

Point n'est besoin d'être grand clerc pour répondre à ces lectures dévalorisantes du traditionalisme. Tout le monde sait ce qu'il reste aujourd'hui des « émotions profondes et durables », ou des « vastes et disparates consensus » suscités par le fascisme et le national-socialisme. Intenses, les premières le furent assurément, surtout dans le cas du Troisième Reich, mais ne résistèrent pas à la défaite finale ; quant aux seconds, eux aussi indiscutables, ils n'en étaient pas moins fallacieux. Ces deux régimes enfin, qui ont usé et abusé de certaines notions (aristocratie, race, communauté, éthique de l'honneur et de la fidélité, etc.), les caricaturant et les discréditant pour longtemps, alors qu'il eût fallu y recourir avec prudence et à bon escient, ont en outre, on ne le souligne pas assez, fortement contribué à l'ascension de l'homme-masse. En ce qui concerne l'Italie, c'est de l'époque fasciste que datent l'invasion radiophonique dans la vie privée des gens, la chansonnette politique, la manie du sport obligatoire pour tous, le culte inepte des vedettes cinématographiques,

l'envahissement bureaucratique, pour ne pas parler des retombées d'une industrialisation à outrance, peut-être inévitable, mais dont on est en droit de mesurer les effets. L'histoire du Troisième Reich présente à son tour des phénomènes analogues de conditionnement collectif et d'abaissement général du goût.

En l'absence de toute spiritualité véritable — car fascistes et nazis, en cela aussi bien modernes, avaient évidemment des choses « plus sérieuses » et « plus urgentes » à résoudre —, c'est encore une fois la fragilité qui suinte partout sur la muraille d'un triomphalisme obsédant. De leurs régimes comme de tous les régimes modernes, on peut en effet dire : « Que sont donc ces groupes humains, pris hors de toute considération de l'homme véritable ? L'ivresse d'un prétendu "idéal" peut les agréger un temps, mais quelle est la cause, et quels sont les effets de cette ivresse ? Ces foules assemblées sont jetées dans une guerre injuste, ou le seront un jour ; et une fois dissipées les fureurs de la crapule, une fois rendus au néant les idéaux menteurs de la tyrannie démocratique, chacun verra ce qu'il a perdu ; le tyran lui-même, cette émanation du *démós*, ne trouvera plus entre ses mains, au lieu d'un *millenium* de gloire, que le prix dérisoire des pactes : une poignée de feuilles mortes que lui arrache le vent de la mort »⁵⁸.

Lorsqu'on songe à tout cela aussi froidement que possible, il est difficile de ne pas reconnaître la grande clairvoyance de Guénon, lui qui pouvait écrire, dans un livre paru en 1945 : « Entre toutes les choses plus ou moins incohérentes qui s'agitent et se heurtent présentement, entre tous les "mouvements" extérieurs, de quelque genre que ce soit, il n'y a donc nullement, au point de vue traditionnel et même simplement "traditionaliste", à "prendre parti" (...) car ce serait être dupe, et, les mêmes influences s'exerçant en réalité derrière tout cela, ce serait proprement faire leur jeu que de se mêler aux luttes voulues et dirigées invisiblement par elles ; le seul fait de "prendre parti" dans ces conditions constituerait donc déjà en définitive, si inconsciemment que ce fût, une attitude véritablement antitraditionnelle »⁵⁹.

Il est par ailleurs fort discutable de laisser entendre, comme paraît le faire Marco Tarchi, que la « simple » réaffirmation de principes intemporels seuls susceptibles de qualifier et d'« informer » (au sens aristotélicien du terme) un espace et un temps donnés — en l'espèce l'Europe de l'entre-deux-guerres — mène inévitablement vers l'« utopie régressive » et autres « mythes incapacitants ». Ces formules, qui reviennent souvent dans la critique « néodroitière » (française et italienne) de la pensée traditionnelle, visent à démontrer que celle-ci est condamnée au « catastrophisme historique », envers d'une médaille dont l'endroit serait l'idée de progrès. Indirectement encouragée par le pessimisme radical de nombreux traditionalistes — qui cultivent volontiers, non sans quelque délectation morbide, une mentalité de « dernier carré », de « citadelle assiégée » par le monde mauvais et corrompu —, la critique « néodroitière », partiellement justifiée dans le cas de ces traditionalistes, n'en témoigne pas moins d'une incompréhension de ce que sont, en leur essence, Tradition et métaphysique. Au « catastrophisme historique » des uns répond ici le « volontarisme » ou la conception « tragique » des autres, mais on est toujours en présence de pensées qui succombent à la fascination de l'histoire, au fuyant mirage du temps.

Qu'il s'agisse de combattre le monde moderne sous toutes ses formes

ou d'inverser le cours de la modernité en la remodelant de façon démiurgique, prométhéenne, dans les deux cas de figure une réalité *intrinsèque* est implicitement accordée au désordre profane, ce qui est évidemment une manière de le reconnaître et, quoi qu'on dise, de s'y soumettre. L'attitude authentiquement *traditionnelle*, et non traditionaliste, est autre. Stigmatisant le pessimisme radical de certains, un catholique l'exprimait ainsi il n'y a pas si longtemps : « Aussi n'est-il pas superflu, même si cela semble procéder d'une ironie bien amère, de rappeler l'affirmation de l'Évangile "Mon Royaume n'est pas de ce monde". Interprétant cette manifestation selon leurs propres sentiments, certains affirmeront légèrement et sans examen que la Justice a quitté le monde, quitte à la reconnaître avec nostalgie dans un passé quelconque, comme si la Réalité était soumise au temps (...) Le désespoir de beaucoup témoigne bien plus de leur cécité spirituelle que d'une hypothétique qualité de justes éprouvés par la Vérité. La Vérité est bien ce qu'ils ignorent et ne sauraient affirmer ni même entrevoir, éloignés qu'ils sont en fait de considérer le Royaume de Dieu comme la réalité même. Il leur semble qu'il est un lieu et un temps, celui-là même où ils sont et où ils vivent, qui échapperait pour ainsi dire à la Réalité et à l'immanence divine. Pour n'être de ce monde qui est pur néant, le Royaume leur semble étranger, quand ce sont eux qui sont étrangers au Royaume »⁶⁰. Formulation chrétienne mise à part, il n'est pas un homme de Tradition qui ne puisse souscrire à ce rappel d'une si claire orthodoxie doctrinale. Le « sens de l'histoire », qu'il soit réputé régressif ou progressif, n'est qu'une forme de la conscience moderne.

Après ces détours apparents, il me semble que les raisons profondes des choix d'Evola commencent à se mieux dessiner. Le prométhéisme du jeune Evola, particulièrement sensible dans ses ouvrages philosophiques, ne pouvait qu'être séduit par la mentalité essentiellement antidogmatique, relativiste et « tragique » des fascistes. De même, sa conception parfois ambiguë, historicisante, de la Tradition, le poussait également à soutenir leur cause. Une lecture approfondie de l'œuvre évolienne permet en effet de déceler deux niveaux d'interprétation de la Tradition, à certains moments fâcheusement enchevêtrés ou superposés : un premier niveau où le caractère non humain, intemporel, universel, à la fois transcendant et immanent, de la Tradition est affirmé, sous l'influence évidente et connue de Guénon ; un second niveau, où la Tradition est interprétée comme le réceptacle d'un certain nombre de *valeurs* propres à une fraction de l'humanité, souvent identifiée aux Indo-Européens, porteurs de la « Lumière du Nord » et de la spiritualité qu'elle qualifie (solaire, guerrière, « active »), par opposition à la « Lumière du Sud » et à sa spiritualité particulière (lunaire, sacerdotale, « contemplative »), le tout sous l'influence d'une série disparate d'auteurs (Johann Jakob Bachofen, Hermann Wirth et — il faut bien l'admettre sur ce point précis — Alfred Rosenberg, etc.) et d'une idiosyncrasie très marquée.

Chez Guénon, en revanche, aucune confusion n'est possible. Dès 1925, lors d'une conférence prononcée à la Sorbonne, il déclarait en effet : « ... ces doctrines métaphysiques traditionnelles (...) quelle en est l'origine ? La réponse est très simple, encore qu'elle risque de soulever les protestations de ceux qui voudraient tout envisager au point de vue historique : c'est qu'il n'y a pas d'origine (...) En d'autres termes, l'origine de la tradition, si tant est que ce mot d'origine ait encore une raison d'être en pareil cas, est "non humaine" comme la métaphysique elle-même (...) La vérité métaphysique

est éternelle ; par là même, il y a toujours eu des êtres qui ont pu la connaître réellement et totalement »⁶¹.

Cette insistance sur le caractère radicalement anhistorique de la Tradition, ce refus absolu de confondre le noyau de celle-ci avec les « écorces » spatiales, temporelles et humaines dont elle se sert⁶², expliquent qu'on ne saurait ranger Guénon dans le courant « contre-révolutionnaire » qu'avec une extrême prudence et sous de multiples réserves et conditions. Le mépris guénonien de la coutume — donc de ce qu'est aujourd'hui, pour la plupart des gens, la « tradition » —, mépris exprimé avec une violence rare⁶³ dans l'œuvre du « serviteur de l'Unique », suffit d'ailleurs, à lui seul, à marquer toute la distance qui sépare Guénon des « gens de droite », bien sûr, mais aussi de la plupart des auteurs antilibéraux et antimarxistes. Il pourrait expliquer, à l'inverse, avec d'autres facteurs, l'influence exercée par Guénon sur des hommes venant du front idéologique opposé (André Breton, Antonin Artaud, René Daumal, etc.), qui, généralement, appréhendèrent son œuvre à un niveau plus profond que les « gens de droite », tout en mésinterprétant cependant, eux aussi, des points essentiels de la somme guénonienne.

*
**

Je serais tenté de dire, pour terminer, qu'on ne peut qu'être frappé, lorsqu'on tente d'embrasser d'un seul regard tout l'itinéraire de Julius Evola, par son extrême *cohérence interne*. Pour ceux qui n'ont pas approfondi l'étude de l'œuvre évolienne et qui ne savent pas grand-chose de l'existence d'Evola ni des influences qu'il subit (à l'exception de celle de Guénon), sans doute cet itinéraire semble-t-il emprunter des chemins de traverse et faire bien des détours inutiles. En réalité, l'œuvre et l'existence d'Evola représentent un cas assez exceptionnel de fidélité à soi-même et à son propre destin, inconnu mais pressenti peu à peu.

Faisant en 1950 le bilan de son expérience de témoin simultanément engagé et détaché des régimes fasciste et national-socialiste, Evola écrivait : « On ne prétend pas que dans ces courants la distinction entre l'essentiel et l'accessoire était bien nette, ni qu'en eux la conviction et la qualification adéquates des hommes répondaient aux idées, ni que des influences variées se ressentant des forces mêmes qu'on devait combattre avaient été dépassées. Le processus de purification idéologique aurait pu avoir lieu dans un deuxième temps, après la résolution de certains problèmes politiques immédiats et impossibles à proroger. Mais même ainsi, il était clair que prenait forme un bloc de forces représentant un défi lancé (*una sfida aperta*) à la civilisation "moderne" »⁶⁴. Le mot-clé, ici, si l'on se place au point de vue d'Evola, c'est « défi ». La volonté de rompre avec le monde issu des Lumières, proclamée confusément mais énergiquement par le fascisme et le national-socialisme, pèse en définitive plus lourd que toutes les réserves mentales suscitées par ces mêmes phénomènes. Miser sur le fascisme et le national-socialisme, c'était évidemment faire un pari très risqué, mais parfaitement conforme au tempérament d'un homme qui avait choisi de vivre à l'enseigne du danger, de l'interrogation constante du destin. De la jeunesse dadaïste d'Evola à *Chevaucher le tigre*, de ses expériences avec certaines drogues à la magie opérative dans le cadre du *Groupe d'Ur*, de ses périlleuses ascensions en montagne vécues comme une

ascèse libératrice ⁶⁵ aux bombardements observés avec impassibilité parmi les ruines d'une vieille capitale européenne, un même fil rouge court, incandescent, une même cruauté de connaître prête à affronter victorieusement l'épreuve de la destruction physique.

On conçoit sans peine que l'œuvre d'un homme ayant connu un itinéraire si singulier, si personnel, ne saurait donner naissance à une véritable école de pensée. Je ne crois pas qu'il faille le regretter, le spectacle offert par certains, « doctes membres de la secte des témoins de Julius Evola » comme ironisait un éditeur italien, suffisant à rafraîchir les plus désireux d'agir. Evola, et c'est heureux, fut et restera avant tout un chercheur solitaire, par là même exposé aux récupérations les plus discutables, mais aussi, pour la même raison, foncièrement inaccessible au psittacisme des médiocres.

« Or, une solitude peut être splendide ou misérable : cela dépend surtout de l'esprit avec lequel on la vit. J'aime me représenter la solitude d'Evola par l'image de son séjour viennois durant la guerre : alors, pendant les bombardements aériens les plus terrifiants, le silence entre les explosions n'était rompu que par le crépitement de sa machine à écrire, sur laquelle, indifférent au chaos environnant, il continuait tranquillement à travailler. Ce genre de solitude, ce refus de descendre dans l'abri où se tiennent "tous les autres", révèle une *spissitudo spiritualis* qui transcende aussi la doctrine par laquelle Evola s'est exprimé, à l'intention de ceux qui, en réalité, ne voulaient entendre que son silence » ⁶⁶.

Philippe Baillet

NOTES

* Pour les ouvrages étrangers cités ou référencés ici, on a systématiquement indiqué le lieu de parution ; on ne l'a fait pour les ouvrages étrangers traduits et pour les ouvrages français que lorsqu'il s'agissait de villes autres que Paris, et ce afin d'éviter de fastidieuses répétitions.

1. « Groupe Nord », *On n'est jamais si mal compris que par les siens*, in *Totalité*, 21-22 (« Un révolté contre le monde moderne : Julius Evola »), automne 1985, pp. 235-236.

2. La traduction française du *Mythus* a paru depuis notre intervention au colloque de « Politica Hermetica ». En voici les références : Alfred Rosenberg, *Le mythe du xx^e siècle. Bilan des combats culturels et spirituels de notre temps*, Avalon, 1986. L'ignorance et le dilettantisme dont nous parlons s'affichaient plus particulièrement dans le dépliant de présentation diffusé par l'éditeur au début de l'année dernière. On pouvait y lire : « ...*Le mythe du xx^e siècle* constitue un document essentiel de l'histoire des idées. Les réflexions de son auteur ont non seulement influencé le régime national-socialiste allemand, mais également une pléiade d'auteurs politiques de notre temps, par exemple Julius Evola, dont la *Révolution contre l'homme* (sic) *moderne* (...) s'est fait le reflet de certaines des conclusions d'Alfred Rosenberg ».

3. Elisabeth Antebi, *Ave Lucifer*, Calmann-Lévy, 1970 ; et « J'ai lu », 1973, p. 9.

4. *Ibidem*, p. 223.

5. Cf. *Nouvelle Ecole*, 20, sept.-oct. 1972, p. 117.

6. Werner Gerson, *Nazisme société secrète*, « J'ai lu », 1972, p. 183.

7. Tous les articles de J. Evola parus dans les revues *Ur* et *Krur* ont été récemment traduits. Cf. Julius Evola, *Ur et Krur. « Introduction à la Magie », Ur 1927*, Archè, Milano 1983 ; idem, *Ur et Krur. « Introduction à la Magie », Ur 1928*, Archè, Milano 1984 ; idem, *Ur et Krur. « Introduction à la Magie », Krur 1929*, Archè, Milano 1985 ; idem, *Ur et Krur*

(1927-1928-1929). « Introduction à la Magie » (1955) (*Ecrits signés Arvo-Agarda-Iagla*), Archè, Milano 1986 (trad. : G. Boulanger pour les trois premiers volumes, Y. Tortat et G. Boulanger pour le quatrième).

8. L'influence de Nietzsche sur le jeune Evola fut très forte et, chose essentielle à souligner, *antérieure* de quelques années à celle de Guénon. Elle est particulièrement sensible dans le texte d'Evola (en français) *Par-delà Nietzsche*, qui fut publié dans la revue 900 (« Cahiers d'Italie et d'Europe »), 2, hiver 1926-1927. Ce texte a tout une histoire : il s'agit à l'origine d'une conférence prononcée par Evola le 6 décembre 1925 devant la « Loge Théosophique Indépendante » de Rome animée par Decio Calvari, également directeur de la revue *Ultra*, à laquelle collabora le jeune Evola. Le texte parut d'abord dans *Ignis*, revue dirigée par Arturo Reghini, sous le titre *Dioniso* (11-12, nov.-déc. 1925). Peu avant sa mort, Evola en publia une version revue et corrigée : *Dioniso e la via della « Mano Sinistra »*, in *Vie della Tradizione*, III, 10, avril-juin 1973, pp. 53-59 (trad. : *Dionysos et la voie de la Main Gauche*, in *Révolution intérieure*, 2, 1978, pp. 1-2). Pour plus de précisions, cf. la note bibliographique de Renato Del Ponte dans Julius Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, II^e éd., Arthos, Carmagnola 1976, pp. 25-29. L'influence de Nietzsche est également évidente dans la première édition du livre d'Evola sur le tantrisme, *L'Uomo come Potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*, Atanor, Todi-Roma 1925, et dans son *Imperialismo pagano* (cf. *infra*). Cette influence est bien analysée par Roberto Melchionda, *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, Basaia, Roma 1984, en particulier pp. 214-231.

9. Cf. Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975, vol. IV, p. 2433. Je dois ce renseignement à Piero Di Vona, *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1985, p. 179.

10. Julius Evola, *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano, con una appendice sulle reazioni di parte guelfa*, Atanor, Todi-Roma 1928 ; II^e éd. : Ar, Padova 1978. Les citations sont extraites de : Julius Evola, *Le Chemin du Cinabre* (trad. : P. Baillet), Archè-Arktos, Milano-Carmagnola 1983, p. 73. Montini aurait attaqué, sans le nommer, le livre d'Evola dans la revue *Studium* si l'on en croit l'auteur (anonyme) de la note introductive à la deuxième édition d'*Imperialismo pagano* (p. VII). Il faut souligner qu'Evola interdit que cet ouvrage fût jamais réédité de son vivant. Dans ce livre, il s'appuie notamment sur l'essai de Louis Rougier, *La scolastique et le thomisme* (Gauthier-Villars, 1925), œuvre jugée *poderosa* (p. 106, note 1). Outre qu'Evola devait abandonner très vite toute tentation néopositiviste d'interprétation du domaine religieux et regretter le caractère excessivement polémique d'*Imperialismo pagano*, la raison profonde de son désir de ne pas voir réédité ce livre tient, semble-t-il, au fait qu'il eut le sentiment d'avoir été en partie « manipulé » par certains éléments de la fraction fasciste de la Franc-Maçonnerie italienne (au premier rang desquels figurait le « néopaien » Arturo Reghini), qui n'avaient pas encore renoncé à faire échouer la *conciliazione* alors en bonne voie entre l'Église catholique et l'État fasciste. Il faut savoir, d'ailleurs, que la maison d'édition qui publia *Imperialismo pagano*, Atanor, était dirigée par un franc-maçon, Ciro Alvi. Dans son livre très bien documenté, *Massoneria, fascismo e chiesa cattolica*, Laterza, Roma-Bari 1980, Gianni Vannoni écrit, à propos d'*Imperialismo pagano*, qu'Evola « y ajouta un appendice (...) dans lequel, répliquant aux articles de la presse catholique, il put affirmer n'être pas du tout maçon. Ce qui était vrai. Mais c'était précisément là la ruse des milieux qui se cachaient derrière lui, milieux avec lesquels il rompit peu de temps après » (p. 282, note 59). Pourtant, lorsque l'ouvrage parut, précise Evola de son côté, « Reghini lui-même se tint sur la réserve, vit d'un mauvais œil le fait que j'avais repris et développé certaines de ses idées, bien que nous eussions été tacitement d'accord à cet égard » (*Le Chemin du Cinabre*, cit., p. 75). Sur les rapports Evola-Reghini, cf. également : G.M., *Guénon, De Giorgio et la « réorientation » de Julius Evola*, pp. 29-32, 41, in Guido De Giorgio, *L'instant et l'éternité, et autres textes sur la Tradition* (trad. : P. Baillet et G. Boulanger), Archè, Milano 1987. *Imperialismo pagano* fut longuement et violemment attaqué dans la fameuse *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* de Mgr Jouin (cf. A. Tarannes, *Un sataniste italien, J. Evola*, in *R.I.S.S.*, XVII, 4, 1^{er} avril 1928 et *Idem, Le « Fasciste » Evola et la mission transcendante de l'Église*, in *R.I.S.S.*, XVIII, 2, 1^{er} février 1929 ; ces deux articles sont intégralement reproduits dans : J. Evola, *Ur et Krur (1927-1928-1929)*, quatrième volume, cit., pp. 371-402). Nous ne résistons pas au plaisir de citer quelques-unes des attaques de la *R.I.S.S.*, écrites dans le style inimitable et involontairement (?) comique de ses collaborateurs, qui s'en prenaient aussi régulièrement, comme on sait, à René Guénon : « Lui-même (Evola) est un de ces *Tantra*, un mage à la Sar-Péladan, un sur-théosophe, arrivé dans son genre au sommet de la perfection occulte » (p. 373) ; « ... un Evola peut paraître au premier coup d'œil un excentrique et un charlatan ; il peut aussi bien, dans la réalité, être un agent de la Sur-maçonnerie cabaliste et interlope (...) quelques *tantras* illuminés sont ainsi les vrais maîtres du monde » (pp. 378-379) ; « ... il vit, comme *tantra*, au-dessus et en dehors des superstitions comme des concupiscences de la basse humanité » (p. 385) ; « Au lieu de chanter

et de défendre la romanité, il célébrait alors l'Orient, ses blancs minarets, l'azur violent de ses ciels (!). Ce marinettisme exotique était du moins innocent. Puis, le monde ayant dédaigné de lire ses vers, le second Evola a juré de se venger du monde, et il pose maintenant au Grand Sorcier d'un Invisible Empire, à la façon du Ku Klux Klan » (p. 393).

Quand on sait que le mot *tantra* ne désigne en aucun cas un titre, mais signifie (comme l'indique sa racine *tan* = « étendre, continuer, développer ») « traité », « exposé », « ce qui a procédé », « ce qui découle de » (pour qualifier l'extension des enseignements traditionnels contenus dans les Vedas, puis dans les Brahmanas, Upanishads et Purânas), on se fait une piètre idée de la compétence de ce collaborateur de la R.I.S.S. sur certains sujets. A moins qu'il ne s'agisse d'une *feinte* ignorance crasse, car on est bien obligé de constater que si certains avaient voulu déconsidérer le catholicisme traditionnel, en s'en faisant apparemment les paladins les plus fanatiques, ils n'auraient pas agi autrement. C'est ce que n'ont toujours pas compris les intégristes d'aujourd'hui, qui vouent à Guénon une hostilité, voire une véritable haine, analogue à celle de leurs prédécesseurs des années vingt et trente. Ils ne lui pardonnent pas, entre autres choses, d'avoir très tôt perçu que la R.I.S.S. était elle-même, et sans doute à l'insu de Mgr Jouin, une officine passablement « interlope » et objectivement antitraditionnelle (cf. à ce sujet les réponses aux attaques de la R.I.S.S. dans : René Guénon, *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, éd. Traditionnelles, 1977, *passim* ; et Jean Robin, *René Guénon témoin de la Tradition*, II^e éd., Guy Trédaniel, 1986, pp. 269-284).

11. Julius Evola, *Le Chemin du Cinabre*, cit., p. 75.

12. Sur la personne et l'œuvre de Guido De Giorgio, cf. le recueil *L'instant et l'éternité*, cit. Ce recueil réunit tous les articles de De Giorgio parus dans les revues *Ur*, *Krur*, *La Torre* et la plupart de ceux qui parurent dans le *Dioroma filosofico* (cf. *infra*), ainsi que d'autres textes. Cf. également, du même auteur : *La Tradizione Romana*, Flamen, Milano 1973 et *Dio e il Poeta*, La Queste, Milano 1985.

13. Piero Di Vona, *Op. cit.*, p. 199.

14. Cité dans : Julius Evola, *Le Chemin du Cinabre*, cit., pp. 93-94.

15. *Ibidem*, p. 95.

16. *Ibidem*, pp. 95-96.

17. *Ibidem*, p. 97.

18. Renato Del Ponte, *Appendice storico-bibliografica*, in Julius Evola, *Saggi di dottrina politica*, Mizar, Sanremo 1979, p. 275. Sur Preziosi, cf. Renzo De Felice, *Giovanni Preziosi e le origini del fascismo (1917-1931)*, in *Rivista storica del socialismo*, V, 15-16, sept.-déc. 1962, pp. 493-555 ; idem, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino 1972, *passim* ; Norman Cohn, *Histoire d'un mythe. La « Conspiration » juive et les Protocoles des Sages de Sion*, Gallimard, 1967, pp. 243-245 ; Renato Del Ponte, *cit.*, pp. 274-277.

19. En ce qui concerne l'inexistence de l'antisémitisme dans la genèse du fascisme, nous citerons l'ouvrage de Renzo De Felice qui fait autorité en la matière : « Nous avons déjà vu que Mussolini, dès 1919, comptait différents Juifs dans son entourage immédiat : mais l'appui des Juifs et leur adhésion au fascisme alla bien au-delà de ces cas particuliers (...) Dans la région de Ferrare, il ne fait aucun doute que de nombreux Juifs soutinrent activement le fascisme et les "squadre" d'Italo Balbo ; quelques grands propriétaires terriens juifs jouèrent en ce sens un rôle rien moins que négligeable. Du reste, quelques chiffres sont, dans leur sécheresse même, déjà significatifs : parmi les participants à la fondation des Faisceaux de combat à Milan, le 23 mars 1919, les fameux "saint-sépulcristes", il y eut à coup sûr au moins cinq Juifs (dont un, Cesare Goldmann, fut celui qui procura la salle) ; trois Juifs (Dulio Sinigaglia, Gino Bolaffi, Bruno Mondolfo) figurent dans le martyrologe officiel de la "révolution fasciste" (...) à la "marche sur Rome" participèrent (ou, du moins, reçurent le brevet qui attestait leur participation) deux-cent-trente Juifs (...) à cette même époque étaient inscrits au PNF ou au parti nationaliste (dont les membres rallièrent en mars 1923 le parti fasciste) environ sept-cent-cinquante Juifs » (*Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 73-74). On pourrait ajouter que, dans les années vingt, des membres de la communauté juive italienne se virent confier des postes importants dans l'appareil d'Etat fasciste : ce fut le cas d'Aldo Finzi (sous-secrétaire à l'Intérieur) ; de Dante Almansì (directeur-adjoint de la police) ; de Guido Jung (ministre des Finances). Plus tard fut créée à Civitavecchia une école de marine destinée à l'entraînement militaire des militants sionistes de Zeev Jabotinsky. Enfin, après 1938, la « législation raciale » en vigueur se heurta souvent à l'hostilité de plusieurs hiérarques, et notamment d'Italo Balbo.

En ce qui concerne la question des rapports entre le fascisme et la Maçonnerie, telle qu'elle se posait juste avant et peu après la prise du pouvoir par Mussolini, Emile Poulat la résume fort bien en écrivant : « Les liens du fascisme débutant avec le Palais Giustiniani — le Grand Orient d'Italie — n'étaient un secret pour personne, et l'anticléricalisme de ses partisans s'étalait aussi ouvertement que la violence de ses *squadristes*. Mussolini comprit très tôt la nécessité d'un dégagement, d'une "normalisation", s'il voulait gagner dans l'opinion. Il y mit quatre ans, combinant épuration intérieure et mesures antimaçonniques avec la liquidation

de l'opposition parlementaire » (*Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Casterman, Tournai 1977, p. 455).

On ne peut rien comprendre à la question des rapports entre le fascisme et la Franc-Maçonnerie si l'on ignore la dérivation typiquement maçonnique du nationalisme italien. Après la scission qui se produisit au sein du Grand Orient d'Italie en 1908, et d'où devaient naître deux grandes obédiences souvent désignées en Italie d'après l'adresse de leurs sièges respectifs — à savoir le G.O. (Palais Giustiniani), athée et positiviste, et la Grande Loge d'Italie (Piazza del Gesù), « spiritualiste » et seule reconnue, à l'époque, par les loges anglaises —, on assista à une espèce de compétition pour savoir quelle fraction de la Maçonnerie s'arrogerait le monopole du recours à la *nation*, « dynamite à employer contre la papauté et contre l'Empire des Habsbourg, conformément à la tradition mazzinienne que la Maçonnerie gardait comme un feu sacré » (Gianni Vannoni, *Massoneria, fascismo e chiesa cattolica*, cit., p. 23). Parler de « forte influence » de la Maçonnerie dans la genèse et les toutes premières années du fascisme serait un euphémisme ; le terme « hégémonie », sans doute, conviendrait mieux. Quelques faits : « Les "arditi" furent créés, en tant que sections d'assaut, au printemps 1917 par le général Luigi Capello, haut dignitaire du Palais Giustiniani, après que le major Cristoforo Baseggio (maçon lui aussi) en eut expérimenté la formule avec sa Compagnie de la mort » (*ibidem*, p. 26) ; le *Manifeste-programme du Parti politique futuriste* (septembre 1918), rédigé par Marinetti lui-même, se réclame d'un « anticléricalisme d'action, violent et décidé à désencombrer l'Italie et Rome de son moyen âge théocratique qui pourra choisir une terre adaptée où mourir lentement », et entend libérer une fois pour toutes « l'Italie des églises, des prêtres, des frères, des nonnes, des madones, des cierges et des cloches » (cité dans Vannoni, p. 26) ; le premier Faisceau italien de combat fut fondé par une centurie de maçons milanais, comme le reconnut ouvertement le Grand Maître Domizio Torrigiani (Palais Giustiniani) dans un entretien accordé au *Giornale d'Italia* le 30 décembre 1922 ; le quadrumvirat chargé d'organiser et de diriger la Milice fasciste pour la « marche sur Rome » était intégralement composé de maçons : Balbo, Michele Bianchi, Emilio De Bono, Cesare De Vecchi. Un fasciste aussi « dur » que Roberto Farinacci était lui-même maçon : inscrit au Palais Giustiniani en 1915, il s'affilia à l'obédience rivale de Piazza del Gesù en 1921. Dès le départ, la Maçonnerie préféra à Mussolini, à juste titre estimé assez incontrôlable, D'Annunzio, « le prestigieux poète-soldat, politiquement beaucoup plus naïf, et de surcroît affilié à la loge *XXX Ottobre* de Fiume » (Vannoni, p. 37).

Répondant à la véritable « mystique de la nation » qui enflammait alors la Maçonnerie italienne et plus encore ses adhérents fascistes, la revue *Fede e Ragione*, organe des « catholiques intégraux », affirmait en 1921 : « Le fascisme est *paien*, comme est *paienne* la maçonnerie, et il tend à la reconstruction d'une Italie où l'unique concept dominant soit celui exalté par le paganisme : le Capitole et le cirque (...) Aujourd'hui, le moyen le plus adapté, dans la pensée de la secte (...) pour arriver à l'heure présente à la réalisation de ses buts, c'est la déification, la divinisation de l'idéal patriotique. La patrie ! voilà la divinité, l'unique divinité devant qui tout esprit et toute conscience doivent s'incliner ; voici le tout dernier Moloch, auquel chacun doit venir sacrifier » (article du 1^{er} mai 1921, signé « Spectator » [Don Paolo De Töth ou Mgr Benigni ?], cité dans Emile Poulat, *op. cit.*, pp. 449-450).

Concrètement, après les choix faits par Mussolini, l'antimaçonnisme officiel se traduisit par la loi sur les sociétés secrètes, dont le rapporteur était le catholique Emilio Bodrero, qui fut votée le 19 mai 1925 et promulguée le 26 novembre suivant par le roi. Mais dès le 12 février 1923, le Grand Conseil avait approuvé à l'unanimité de ses 28 membres (moins 4 abstentions) le communiqué suivant : « Le Grand Conseil du fascisme, abordant le thème "fascisme et maçonnerie" inscrit à l'ordre du jour de la séance du 12 courant ; considérant que les derniers événements politiques et certains vœux et attitudes de la Maçonnerie permettent d'estimer fondé que celle-ci poursuit des programmes et adopte des méthodes qui sont en contraste avec ceux qui inspirent toute l'activité du fascisme ; invite les fascistes qui sont maçons à choisir entre l'appartenance au Parti National Fasciste et à la Maçonnerie, puisqu'il n'y a pour les fascistes qu'une seule discipline : la discipline du fascisme ; qu'une seule hiérarchie : la hiérarchie du fascisme ; qu'une seule obéissance [le texte du communiqué joue ici sur l'ambiguïté du mot *obbedienza*, qui signifie aussi bien "obéissance" qu'"obédience"] : l'obéissance absolue, dévouée et quotidienne au Chef et aux chefs du fascisme » (cité dans Vannoni, p. 109). Selon Vannoni, après avoir joué la carte du fascisme extrémiste et républicain, la tendance profasciste de la Maçonnerie italienne (majoritairement représentée par l'obédience de la Piazza del Gesù), dissoute mais non détruite, devait jouer ensuite la carte du courant monarchiste et conservateur, en s'appuyant notamment sur Badoglio, nommé chef de l'état-major général en 1925, et sur les élites technico-administrative et militaire. D'une manière générale, les origines largement maçonniques du fascisme répondent en fait à une logique profonde, du moins si l'on admet cette définition de la Maçonnerie moderne, définition due au politologue Eric Voegelin : « centre actif de propagation de l'eschatologie

immanentiste » (cité dans Vannoni, p. 12).

20. Cf. à ce sujet : Alessandro Campi, *Organicismo, idea imperiale e dottrina della razza. Evola collaboratore de « Lo Stato »*, in *Trasgressioni*, I, 1, mai-août 1986, pp. 39-59 ; Carl Schmitt, *Scritti politico-giuridici, 1933-1942. Antologia de « Lo Stato »*, Bacco e Arianna, Perugia 1983 (ce recueil, préfacé par A. Campi, comprend huit articles de Carl Schmitt parus dans *Lo Stato* entre 1933 et 1942, ainsi que deux articles parus dans *Il Borghese* respectivement en 1951 et 1957) ; l'article de René Guénon, *Suggestioni sociali, democrazia ed élite*, in *Lo Stato*, VII, 4, avril 1936 et sa traduction française : *Suggestions sociales, démocratie et élite*, in *Nouvelle Ecole*, 41, automne 1984, pp. 96-100. Ce texte est en fait une version très légèrement remaniée du chapitre VI de *La crise du monde moderne*, « Le chaos social ».

21. Trad. : *Aspects du mouvement culturel de l'Allemagne contemporaine*, in *Totalité*, 23, automne 1985, pp. 8-27.

22. Cf. la recension de *Révolte contre le monde moderne* par Gottfried Benn : *Sein und Werden*, in *Die Literatur*, 3, 1935.

23. Julius Evola, *Le Chemin du Cinabre*, cit., p. 99.

24. *Ibidem*, p. 100.

25. Cf. Julius Evola, *Heidnischer Imperialismus*, Armanen-Verlag, Leipzig 1933.

26. Cf. Julius Evola, *Erhebung wider die moderne Welt*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1935.

27. Julius Evola, *Le Chemin du Cinabre*, cit., p. 134.

28. Cet article, paru dans *Lo Stato*, VI, 7, juillet 1935, pp. 530-532, est non signé, mais son attribution à Evola est quasi certaine. Il a été repris dans les *Saggi di dottrina politica*, cit., pp. 229-232.

29. Rappelons que l'italien *illuminismo* est souvent synonyme de « Lumières » et de l'allemand *Aufklärung*.

30. Julius Evola, *Le Chemin du Cinabre*, cit., p. 145.

31. Julius Evola, *Restauration de l'Occident dans l'esprit aryen originel*, in *Totalité*, 21-22, p. 16, pp. 22-27, p. 31, p. 34.

32. Cf. *Rapport sur Evola à l'attention du Reichsführer-SS*, in *Totalité*, 21-22, pp. 39-41.

33. Pour une bibliographie sur le caractère « polycratique » du national-socialisme, voir les ouvrages cités dans l'article de Michael Pollak, *Des mots qui tuent*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 41, février 1982, pp. 29-45 ; et, à l'intention d'un public « évolien », mon article *Considérations sur l'œuvre d'Evola en France et l'action traditionnelle*, in *Totalité*, 21-22, pp. 181-188.

34. Cf. Rudolf J. Mund, *Der Rasputin Himmlers*, Volkstum Verlag, Wien 1982, en particulier les pp. 275-289 consacrées à Evola.

35. Julius Evola, *Le SS, guardia e « ordine » della rivoluzione crociuncinata*, in *La Vita Italiana*, août 1938.

36. Cette conférence sera publiée, sous le titre *Technique de la subversion. Les instruments de la guerre occulte*, dans *Contre-Révolution* (revue dirigée par Léon de Poncins), III-IV (décembre 1938), pp. 75-87 ; elle figure aussi dans *Totalité*, 20, automne 1984, pp. 10-28. Remanié, le texte de cette conférence a été repris par Evola dans : *Les hommes au milieu des ruines*, II^e éd. (trad. : G. Boulanger), Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux 1984, pp. 181-203 (sous le titre *Guerre occulte-Armes de la guerre occulte*).

37. *Ueber das Problem der arischen Naturwissenschaft*, in *Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft*, Ahnenerbe Verlag, Berlin 1940. Firent notamment partie de cet institut, qui publiait la revue *Germanien*, l'helléniste et latiniste Franz Altheim et l'écrivain Friedrich Hielscher, ami d'Ernst Jünger. Rallié au national-socialisme après avoir appartenu à la tendance « nationale-bolchevique » animée par Ernst Niekisch, Hielscher soutint le complot antihitlérien du 20 juillet 1944. Il s'en tira assez bien grâce à certains appuis et mourut après la guerre en Allemagne fédérale.

38. Alain Schnapp, *Le racisme, mythes et sciences*, Complexe, Bruxelles 1981, p. 293. L'ouvrage de référence sur les représentants de la « pensée nordique » (Hans F.K. Günther, Ludwig Ferdinand Clauss, Bernhard Kummer, etc.) est la thèse de Hans-Jürgen Lutzhöft, *Der nordische Gedanke in Deutschland, 1920-1940*, Klett Verlag, Stuttgart 1971.

39. Julius Evola, *Die Juden und die Mathematik*, in *Nationalsozialistische Monatshefte*, Berlin 1940.

40. Julius Evola, *Die arische Lehre vom Kampf und Sieg*, Scholl Verlag, Wien 1941. Trad. (P. Baillet) : *La doctrine aryenne de lutte et de victoire*, éd. « Totalité », 1979 ; II^e éd. : *La doctrine aryenne du combat et de la victoire*, tr. F. Maistre, Pardès, Puiseaux 1987.

41. Julius Evola, *Il significato di Roma per lo spirito « olimpico » germanico*, in *La Rassegna Italiana*, 294, novembre 1942 ; II^e éd. : Centro Studi Evoliani (« Quaderni Evola »), Genova 1975. Remanié, ce texte a été repris, sous le titre *La romanité, le germanisme et la « Lumière du Nord »*, dans le recueil de mélanges *L'Arc et la Massue* (trad. : P. Baillet), Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux 1984, pp. 163-180.

42. Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano 1941 ; II^e éd. : Ar, Padova 1978. Evola a consacré trois autres essais, moins importants, à la question de la race et du racisme. Il s'agit de : *Tre aspetti del problema ebraico* (Mediterranee, Roma 1936), *Il mito del sangue* (Hoepli, Milano 1937), *Indirizzi per una educazione razziale* (Conte, Napoli 1941). Seul ce dernier ouvrage a été traduit en français (par G. Boulanger) et publié sous le titre *Éléments pour une éducation raciale*, Pardès, Puiseux 1984. Les thèses développées par Evola en la matière étaient très proches de celles de Ludwig Ferdinand Clauss (1892-1974), le père de la « psycho-anthropologie ». Clauss, qui ne voulut jamais adhérer au parti nazi et qui eut pour principale collaboratrice une femme d'origine juive, Margarete Landé, vit son enseignement à l'université de Berlin frappé d'interdiction en 1942. Officiellement démis de ses fonctions en 1943, Clauss fut versé d'office dans la Waffen-SS à titre disciplinaire. Cf. le profil bio-bibliographique de cet auteur établi par Robert de Herte dans *Études et Recherches*, nouvelle série, 2, 4^e trimestre 1983, pp. 24-26.
43. Runge Verlag, Berlin 1942.
44. Ugoberto Alfassio Grimaldi, Recension de *Sintesi di dottrina della razza*, in *Civiltà Fascista*, IX, 4, février 1942, pp. 256-261.
45. Cf. le récit de cette tentative avortée dans : Julius Evola, *Le Chemin du Cinabre*, cit., pp. 153-155.
46. Adriano Romualdi, *Julius Evola, l'homme et l'œuvre* (trad. : G. Boulanger), Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseux 1985, pp. 90-91.
47. Cf. Julius Evola, *La dottrina del Risveglio. Saggio sull'asceti buddhista*, Laterza, Bari 1943. Trad. (P. Pascal) : *La doctrine de l'Éveil. Essai sur l'ascèse bouddhique*, II^e éd., Archè, Milano 1976.
48. Adriano Romualdi, *op. cit.*, p. 77.
49. Dans *Le symbolisme de la Croix*, Véga, 1931 (mais dont on sait qu'il était prêt depuis longtemps), Guénon écrit notamment : « Nous laissons entièrement de côté, cela va sans dire, l'usage tout artificiel et même antitraditionnel du *swastika* par les "racistes" allemands qui, sous l'appellation fantaisiste et quelque peu ridicule de *Hakenkreuz* ou "croix à crochets", en firent très arbitrairement un signe d'antisémitisme, sous prétexte que cet emblème aurait été propre à la soi-disant "race aryenne", alors que c'est au contraire, comme nous venons de le dire, un symbole réellement universel » (p. 71, note 2).
50. Dominique Pélassy, *Le signe nazi. L'univers symbolique d'une dictature*, Fayard, 1983, pp. 189-190.
51. *Ibidem*, p. 298.
52. Cf. Julius Evola, *Orientamenti*, « Imperium », Roma 1950. Dernière éd. : Il Settimo Sigillo, Roma 1984.
53. Enzo Erra, *Il fascismo tra reazione e progresso*, in M. Bardèche, J. Freund, A.J. Gregor et al., *Sei risposte a Renzo De Felice*, Volpe, Roma 1976, pp. 90-91.
54. *Ibidem*, p. 90. Analysant l'ouvrage de Paul Sérant, *Le romantisme fasciste* (Fasquelle, 1959), Giano Accame écrivait de son côté (*Contraddizioni di un romanticismo a destra*, in *Dialoghi*, 4, sept.-oct. 1961 ; repris dans *Trasgressioni*, I, 2, sept.-déc. 1986, pp. 73-102) : « En raison des erreurs qu'il a commises, des possibilités qu'il a détruites, de tout ce qu'il a peut-être irrémédiablement compromis, le fascisme pourra être considéré comme une bête noire par les courants traditionalistes (...) mais c'est une bête noire issue de ce troupeau-là » (p. 97). A quoi l'auteur, Paul Sérant, répondait fort justement, à notre avis (dans un article écrit à la fin de l'année 1961, resté inédit jusqu'à maintenant et qui vient de paraître : *Un romanticismo fra tradizione e modernità*, in *Trasgressioni*, II, 1, janv.-avril 1987, pp. 77-86) : « J'ai beau m'interroger, j'ai beau me souvenir de l'intérêt de certains nationaux-socialistes pour les doctrines ésotériques : je ne vois pas en quoi le national-socialisme ou le fascisme témoignent d'une quelconque relation avec les vues "antimodernes" de Guénon. Si, parmi les penseurs contemporains, je devais citer quelqu'un dont certaines perspectives ne manquent pas d'analogie avec les perspectives fascistes, je citerais Teilhard de Chardin — au risque de faire hurler ses admirateurs — plutôt que Guénon. Lorsque le Père Teilhard écrit, dans *Le Phénomène humain*, qu'il faut penser aux manières de remplacer "les formes brutales de la sélection naturelle", et lorsqu'il souhaite le développement, dans les siècles à venir, d'"une forme d'eugénisme noblement humain", il n'est certainement pas "nazi", mais cet aspect de sa pensée évolutionniste est moins éloigné d'une certaine pensée fasciste que ne l'était celle de Guénon, pour lequel tous les systèmes politiques et sociaux modernes étaient condamnables parce qu'"illégitimes" » (p. 86).
55. Cf. *Les hommes au milieu des ruines*, II^e éd., cit.
56. Cf. Julius Evola, *Le fascisme vu de droite* suivi de *Notes sur le Troisième Reich* (trad. : P. Baillet), éd. « Totalité », 1981.
57. Marco Tarchi, *Evola e noi*, in *Diorama letterario*, 72 (« Julius Evola tra mito e attualità »), juin 1984, p. 5.

58. Jean-Claude Cuin, *Quelques conséquences de l'idée de progrès dans la mentalité moderne*, in *Narthex*, 14-15-16, janv.-juin 1977, pp. 4-5.

59. René Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Idées-NRF, 1970, pp. 284-285.

60. Jean-Claude Cuin, *Entheos Politeia*, in *Narthex*, 10-11 (« Principes traditionnels de la politique »), mai-août 1976, pp. 5-7.

61. René Guénon, *La métaphysique orientale*, éd. Traditionnelles, 1976, p. 23 (1^{re} éd. : 1939).

62. « ... c'est l'intuition intellectuelle et la doctrine métaphysique pure qui sont au principe de toute civilisation traditionnelle ; dès lors qu'on nie le principe, on en nie aussi toutes les conséquences, au moins implicitement », écrit Guénon dans *La crise du monde moderne*, Idées-NRF, 1969, p. 97. Pour Guénon, rappelons-le, l'« intuition intellectuelle » peut se manifester dans l'état humain, mais n'est pas une faculté humaine.

63. Au chapitre « Tradition et traditionalisme » du *Règne de la quantité etc.*, cit., Guénon affirme que de tous les emplois abusifs du mot « tradition », « le plus vulgaire de tous » est « celui qui le fait synonyme de "coutume" ou d'"usage", amenant par là une confusion de la tradition avec les choses les plus basement humaines et les plus complètement dépourvues de tout sens profond » (p. 281). Dans un article significativement intitulé *La coutume contre la tradition*, repris dans le recueil *Initiation et réalisation spirituelle* (éd. Traditionnelles, 1983, pp. 39-45), Guénon évoque la « petitesse » de la coutume, qui « contribue puissamment à la ruine de toute intellectualité », flétrit « cette sorte de néant intellectuel que traduit une vie absorbée tout entière dans l'observation des coutumes les plus ineptes et dans la crainte puérile d'être jugé défavorablement par les premiers venus », souligne enfin qu'« observer la coutume pour tenir compte d'une opinion qui n'estime que de telles apparences [purement extérieures], c'est donc là proprement le fait d'un *Shûdra* ».

64. Julius Evola, *Orientamenti*, cit., pp. 16-17 (éd. de 1984).

65. Cf. le recueil d'articles d'Evola, *Méditations du haut des cimes* (trad. : P. Baillet), Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseux 1986.

66. Pio Filippini-Ronconi, *Julius Evola : un destino*, in Gianfranco De Turrís (éd.), *Testimonianze su Evola*, Mediterranee, Roma 1973, p. 131.

LECTURE DE QUELQUES TEXTES « POLITIQUES » DE RENÉ GUÉNON

Une lecture politique de l'œuvre de Guénon serait à la fois illégitime et illusoire ; d'une part nous ne disposons pas de l'instrument critique qui permette de la mesurer à cette aune : A. Thirion a souligné dans *Révolutionnaires sans Révolution*¹ l'impossibilité d'en saisir la réalité objective par une approche marxiste, d'autre part elle serait diamétralement opposée aux intentions de l'auteur. Les sciences politiques ne peuvent donc constituer un point de vue dans la hiérarchie des « darshana » de la doctrine traditionnelle telle qu'il l'expose dans *l'Homme et son devenir selon le Védānta*² par exemple. Certains textes, sur l'Orient notamment, présentent cependant un caractère nettement politique, d'où les guillemets ajoutés à ce mot qui sont l'objet de l'analyse qui suit : de quelle « politique » est-il question ?

Le non-sens politique

Récusée comme juge la politique ne peut également prétendre au statut de science traditionnelle que Guénon accepte pour les mathématiques et dans une moindre mesure pour la philosophie et l'histoire une fois rétablies dans la voie droite. Elle constitue le lieu de rencontre de toutes les déviations, de toutes les subversions, elle est le champ des ruines déserté par l'esprit à l'opposé de Vico ou de Hegel. Toute l'œuvre de Guénon repose sur le constat de la rupture avec la tradition des ancêtres de la Grèce classique au moment où naît la « politeia ».

Il en ressort l'impossibilité de toute argumentation, de toute pensée cohérente bâties sur de telles fondations et Guénon retire toujours une pièce essentielle des mécanismes que l'on serait tenté de mettre en marche à son insu. Dans le tableau des désastres de la civilisation occidentale après la première guerre mondiale dans *La Crise du monde moderne*³ et après la seconde dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps* il n'est point fait mention des deux conflits. Ce silence insolite, diamétralement opposé à l'approche apophatique qui cerne l'essentiel par éliminations successives du relatif, s'apparente davantage à la suppression dans le calendrier athénien fixé par l'archonte, du deuxième jour du mois de Boédromiôn consacré à

la mauvaise victoire de la guerre civile. L'absence en dit plus long que le discours.

Le domaine politique, désarticulé, est réparti de deux façons : une multitude de petits faits et d'agissements de personnages souvent secondaires sont interprétés comme signes d'une réalité d'un autre ordre et, d'un autre côté, référence est faite à un modèle stable et idéal, paradigme de la cité traditionnelle, formé de la juxtaposition de communautés reliées par l'autorité spirituelle. La première société féodale fournit en Occident le meilleur exemple. Comme dans *La Cité de Dieu* de saint Augustin, le rapport avec celle des hommes ne passe pas par la politique et les détenteurs de la sagesse éternelle, comme les philosophes de *La République* de Platon, ne se réfèrent pas à une situation déterminée.

La rupture de l'Occident avec sa tradition propre remonte selon Guénon au XIV^e siècle, ce qui rejette l'interprétation de la déviation dans l'histoire, mais en même temps la tradition ne pouvant mourir s'est cachée et se manifeste par des signes destinés à ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre. Il s'ensuit une attention aux circonstances, à l'actualité, susceptible de guider les uns et de provoquer un éveil chez certains autres : « Il suffit de regarder autour de soi pour se convaincre... »⁴. Franz Vreede, son ami de jeunesse, écrivait en 1973⁵ : « Ce serait une erreur de ne voir en René Guénon qu'un penseur détaché de tout souci social ou culturel. L'ouvrage sur *La Crise du monde moderne* suffit à prouver le contraire. D'ailleurs pendant l'année qui précédait la publication de cet ouvrage, il préparait avec un groupe d'amis la fondation d'une association qui fut nommée "Union intellectuelle pour l'entente entre les peuples", dirigée par un comité de douze membres, tous amis personnels de longue date, tous éminents dans l'exercice de leur profession. L'union obtint en peu de temps une vaste audience parmi l'intelligentsia internationale. Elle fut dissoute par nous lors du départ de Guénon pour Le Caire. Son esprit survécut en une correspondance mondiale à laquelle la guerre mit fin provisoirement ».

L'avant-propos d'*Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, publié en 1929 après la condamnation de l'Action française par Rome, précisait : « Nous n'avons pas l'habitude, dans nos travaux, de nous référer à l'actualité immédiate, car ce que nous avons constamment en vue, ce sont les principes, qui sont, pourrait-on dire, d'une actualité permanente, parce qu'ils sont en dehors du temps... » et plus loin : « ce qui nous a frappé surtout dans les discussions dont il s'agit, c'est que, ni d'un côté ni de l'autre, on n'a paru se préoccuper tout d'abord de situer les questions sur leur véritable terrain... nous n'y avons vu qu'un nouvel exemple, après bien d'autres, de la confusion qui règne aujourd'hui dans tous les domaines, et que nous regardons comme éminemment caractéristique du monde moderne... »

Le sens de l'opportunié put aller plus loin puisque dans une lettre à un correspondant brésilien, F.G. Galvao, on lit : « Pour la traduction d'Evola, je dois dire qu'il m'a proposé certaines modifications qu'il considérait comme nécessitées par les conditions spéciales existant actuellement en Italie ; j'ai dû les accepter (non pas toutes cependant), mais j'aurais assurément préféré que la traduction soit entièrement conforme à mon texte... »⁶.

La déstabilisation du monde par la politique occidentale

Le désordre et la confusion, partis de l'Occident, « menacent maintenant d'envahir le monde tout entier... »⁷, ramenant l'analyse de la déviation de l'histoire à la modernité où sévit la pensée politique. Sur cette question, positions et arguments de Guénon contre « l'envahissement occidental »⁸ ne sont pas une simple transposition de ce qu'il dit de l'Europe, ils font l'objet d'une analyse cohérente adaptée aux circonstances.

A la conquête brutale s'est ajoutée la concurrence économique et celle des modes de pensée transformant certains Orientaux en « agents les plus néfastes de toutes les propagandes occidentales, de celles qui s'attaque directement à l'intelligence »⁹. Il notait en 1930, devant l'accumulation des ravages, la possibilité d'avoir à dissocier un jour l'Orient géographique de l'Orient spirituel : « L'Inde véritable, pour nous, ce n'est donc pas cette Inde plus ou moins modernisée, c'est-à-dire occidentalisée, que rêvent quelques jeunes gens élevés dans les universités d'Europe ou d'Amérique, et qui, si fiers qu'ils soient du savoir tout extérieur qu'ils y ont acquis, ne sont pourtant, au point de vue oriental, que de parfaits ignorants, constituant, en dépit de leurs prétentions, tout le contraire d'une élite intellectuelle au sens où nous l'entendons. L'Inde véritable, c'est celle qui demeure toujours fidèle à l'enseignement que son élite se transmet à travers les siècles, c'est celle qui a conservé intégralement le dépôt d'une tradition dont la source remonte plus haut et plus loin que l'humanité... Nous savons que ce ne fut pas toujours la contrée qu'on désigne aujourd'hui par ce nom ; sans doute même, depuis le séjour arctique primitif dont parle le Vêda, occupa-t-elle successivement bien des situations géographiques différentes ; peut-être en occupera-t-elle d'autres encore, mais peu importe, car elle est toujours là où est le siège de cette grande tradition dont le maintien parmi les hommes est sa mission et sa raison d'être. ...L'action destructrice du temps ne laisse subsister que ce qui est supérieur au temps : elle dévorera tous ceux qui ont borné leur horizon au monde du changement et placé toute réalité dans le devenir, ceux qui se sont fait une religion du contingent et du transitoire, car "celui qui sacrifie à un dieu deviendra la nourriture de ce dieu" : mais que pourrait-elle contre ceux qui portent en eux-mêmes la conscience de l'éternité ? »¹⁰.

Cette position nuance les affirmations d'*Orient et Occident* en 1924 : « Le vrai panislamisme est avant tout une affirmation de principe, d'un caractère essentiellement doctrinal ; pour qu'il prenne la forme d'une revendication politique, il faut que les Européens aient commis bien des maladresses ; en tout cas, il n'a rien de commun avec un "nationalisme" quelconque, qui est tout à fait incompatible avec les conceptions fondamentales de l'Islam... »¹¹. La politique française d'assimilation en Afrique du Nord témoignait d'une incompréhension complète de la législation islamique en réclamant une quasi abjuration pour obtenir la nationalité française. Pour la même raison, le panislamisme était incompatible avec le bolchevisme. Guénon continuait en soulignant les rapports du Judaïsme, autre forme de la pensée occidentale, avec ces systèmes révolutionnaires antitraditionnels : « Précisément, le rôle prépondérant joué dans le bolchevisme par les éléments israélites est pour les Orientaux, et surtout pour les Musulmans, un grave motif de se méfier et de se maintenir à l'écart... ». Incompatible avec l'institution des castes aux Indes, il est profondément étranger à la mentalité chinoise, où il peut être

toléré à titre transitoire et comme un auxiliaire pour se débarrasser d'un autre impérialisme : « Pour les vrais Orientaux le bolchevisme, comme tout ce qui vient d'Occident, ne sera jamais qu'une force brutale ».

Il fit le même constat en matière économique écrivant, en 1924 : « En dehors de l'exception collective qui est constituée par le Japon, le progrès matériel n'intéresse vraiment personne dans les pays orientaux... »¹², et trois ans plus tard : « Les Orientaux qui se résignent à envisager une concurrence économique vis-à-vis de l'Occident, malgré la répugnance qu'ils éprouvent pour ce genre d'activité, ne peuvent le faire qu'avec une seule intention, celle de se débarrasser d'une domination étrangère qui ne s'appuie que sur la force brutale, sur la puissance matérielle que l'industrie met précisément à sa disposition ; la violence appelle la violence, mais on devra reconnaître que ce ne sont certes pas les Orientaux qui auront recherché la lutte sur ce terrain »¹³. Dans une lettre du 24 août 1950 à F.G. Galvao, l'évolution est jugée de façon encore plus pessimiste alors que le mouvement de décolonisation est largement entrepris (indépendance des Indes en 1947 bientôt suivie de l'Indonésie, début de la guerre d'Indochine, Syrie et Liban en 1944-45, Palestine en 1946, Egypte en 1945, création de l'Etat d'Israël en 1948 suivie de la première guerre israélo-arabe) : « Pour compléter le tableau... j'ajouterai encore que, dans l'Inde, les faux gourous et les personnages plus ou moins suspects ou douteux au point de vue traditionnel se multiplient depuis quelque temps d'une façon inquiétante ; par contre, ceux qui sont réellement intéressants se tiennent de plus en plus cachés, et cela ne se comprend que trop bien, étant donné les tendances nettement anti-traditionnelles du gouvernement actuel (il est assez significatif, à cet égard, que celui-ci subventionne une soi-disant "Académie de Yoga" dans laquelle on prétend étudier ces choses suivant les méthodes "scientifiques", au sens occidental et moderne du mot) ; qui sait ce qu'il adviendra et si ce ne sera que passager ? »¹⁴.

Des constatations du même ordre se trouvaient déjà dans des lettres de 1932 à 1933 à propos de l'Islam : « ...Quant à l'Islam politique, mieux vaut n'en pas parler, car ce n'est plus qu'un souvenir historique : c'est certainement dans ce domaine politique que les idées occidentales, avec la conception des "nationalités", ont fait le plus de ravages, et avec une singulière rapidité. C'est à tel point que maintenant les Egyptiens ne veulent pas venir en aide aux Syriens, ni ceux-ci aux Palestiniens, et ainsi de suite ; et il en est beaucoup à qui on ne peut même plus arriver à faire comprendre combien ce particularisme est contraire aux principes traditionnels. — Cela n'a pas empêché un soi-disant "explorateur" français, qui n'est probablement qu'un vulgaire touriste, de prétendre, dans un livre récent, que le Khalifat existe toujours en fait, et, mieux encore, qu'il a son siège ici même, à El-Azhar. Ce serait à éclater de rire si la réalité, à cet égard, n'était assez triste au fond ; savez-vous qu'au congrès de Jérusalem, en décembre dernier, la question du rétablissement du Khalifat ayant été posée, il a été impossible d'arriver à une entente et à une solution quelconque ? Et savez-vous aussi, en ce qui concerne spécialement El-Azhar, que le recteur, il y a à peu près un an, a refusé de signer une protestation contre les atrocités italiennes en Tripolitaine, sous le prétexte que "c'était là une question politique dans laquelle il n'avait pas à intervenir" ». L'année suivante, l'interprétation des événements politiques était reprise dans la même perspective du rapport principes-réalités : « ...Pour l'article sur le Khalifat, je vois bien de quoi il s'agit : c'est un

mauvais tour que la France veut jouer à l'Angleterre, laquelle voudrait, elle aussi, et depuis longtemps déjà, avoir un Khalife "de façade" qui ne serait en réalité qu'un instrument entre ses mains ; et je m'explique maintenant le voyage d'un certain personnage marocain qui nous avait un peu intrigués il y a quelques mois... En fait, l'une des deux solutions ne vaudrait guère mieux que l'autre, étant donné surtout ce qui se passe actuellement dans l'Afrique du Nord (sans parler de la Syrie) ; jamais encore les Français ne s'étaient comportés de pareille façon jusqu'ici ; c'est sans doute l'effet des belles promesses faites pendant la guerre : quoi qu'il en soit, il est plutôt maladroit de confier le "lancement" de cette idée à des gens aussi grossièrement ignorants que l'auteur de l'article en question. "Puissance sacerdotale", "souveraineté pontificale", etc., autant d'âneries que de mots... Il est d'ailleurs tout à fait faux que la présence d'un Khalife soit nécessaire au maintien de l'orthodoxie, et il ne l'est pas moins que le Khalife doit remplir telles ou telles conditions définies ; on préférerait en général qu'il soit d'origine arabe mais cela même n'est nullement nécessaire, et en fait, n'importe qui peut être désigné. Lors du congrès de Jérusalem, certains pensaient à mettre en avant la candidature de quelqu'un que je connais très bien, et qui ne remplit aucune des prétendues conditions. C'est seulement un homme énergique et très instruit des choses de l'Islam, et c'est là l'essentiel ; mais sans connaître l'actuel sultan du Maroc, je crois qu'il y a bien des chances pour qu'il ne possède ni l'une ni l'autre de ces deux qualités. D'autre part, il y a trois modes possibles de désignation d'un Khalife, tout aussi réguliers l'un que l'autre, et qui correspondent proprement aux trois titres respectifs de "Khalifat", d'"Imâm", et d'"Anûrul-Muminîn » ; vous voyez que c'est assez complexe et que personne en Europe n'y connaît quoi que ce soit. — Quant à Mustapha Kémal, je comprends bien pourquoi il entrerait dans la combinaison, et vous pouvez être sûr que ses raisons n'ont rien de "spirituel", mais comment lui et ses partisans pourraient-ils bien continuer à se prétendre, je ne dis pas "sunnites", mais simplement orthodoxes quand ils se servent dans les mosquées d'une traduction du Qoran, ce qui est tout ce qu'il y a de plus rigoureusement interdit ? Du reste, des gens qui ont fait du port d'une casquette le symbole de la "civilisation" sont jugés par là même, je ne veux pas dire qu'il y ait là une question de principe (c'est bien moins important qu'ils ne le croient eux-mêmes), mais je prends cela comme un "signe" qui donne assez exactement la mesure de leur "horizon intellectuel" »¹⁵.

Les véritables enjeux

Cependant *Le règne de la quantité...*, publié en 1945, reprenait l'essentiel des distinctions établies dans les textes de 1925 et 1927 ; l'évolution des événements plus rapide encore que l'on aurait pu l'imaginer faisait ressortir la pérennité des principes et la question pratique demeurait bien celle posée dans *La crise...* : « L'Orient n'aura-t-il à subir, du fait de l'esprit moderne, qu'une crise passagère et superficielle, ou bien l'Occident entraînera-t-il dans sa chute l'humanité tout entière ? »¹⁶.

La nature des enjeux a fait passer Guénon du non-dire à la répétition. Il faut également replacer ce discours dans la mentalité de l'époque. La condamnation de la colonisation, le repli de l'Europe sur ses frontières préconisé comme solution prenait l'allure d'une provocation destinée à

faire réfléchir le lecteur. La plus grande partie des courants ésotérisants du XIX^e siècle, issue de l'orientalisme du début du siècle, s'était montrée en effet favorable à la colonisation, en particulier Matgioi qui voyait en elle l'occasion d'un échange entre la redécouverte de la dimension métaphysique perdue par le colonisateur et la réorganisation économique et sociale de civilisations usées : *ex oriente lux, ex occidente dux*. Soldat au Tonkin au moment de la conquête et initié dans les sociétés secrètes taoïstes des hauts plateaux, Albert de Pouvourville, devenu Matgioi, eut une influence certaine sur Guénon entre 1908 et 1914 ¹⁷.

L'interrogation finale de Guénon sur la portée des changements intervenus dans l'Orient géographique ¹⁸ n'est pas si éloignée finalement des constatations de Matgioi dans *Griffes rouges sur l'Asie* ¹⁹, liant la destruction de l'économie de la rizière familiale à la progression du communisme beaucoup plus proche des structures anciennes des sociétés extrême-orientales.

L'évolution du monde arabe après la mort de Guénon, puis la révolution islamique, ont donné à ces questions un tour nouveau et provoqué des divergences d'interprétation parmi les guénoniens musulmans de souche européenne. On en trouve un écho dans les *Cahiers de l'Unicorne* ²⁰ qui évoquent « l'instrumentalisation de l'Islam à des fins politiques » à la faveur de son importance économique et stratégique nouvelle : « Il n'est pas surprenant alors que le dernier mot de l'extrémisme militant islamique qui incite à la "révolte" et au terrorisme en vue de la constitution d'un califat rénové (ou "empire", ce qui nous rappelle Evola) non seulement dans des Pays islamiques mais dans le monde entier, ne provienne pas d'Orient mais soit au contraire l'expression anglo-saxonne de la parodie de la tariqat que celui qui est appelé "l'ésotériste Guénon" souhaitait comme possibilité de salut et de réalisation spirituelle pour une certaine "élite" ».

Une subversion subtile

Un autre élément important paraît être l'inversion du sens de l'action secrète entre l'Orient et l'Occident. Si l'origine du mal demeure la même, la subversion au pouvoir ici utilise pour pénétrer les milieux traditionnels orientaux le masque initiatique qui couvre les tenants de la tradition en Europe. Là encore, l'influence de Matgioi sur Guénon n'est pas négligeable, déserteur de la Légion, caché dans les villages des hauts plateaux puis récupéré par l'armée française qui l'utilisa à la tête d'une milice indigène, il garda, de retour en France le goût et l'habitude du renseignement ²¹, conseillant le ministre des colonies Albert Saraut en compagnie de qui il fumait l'opium ou effectuant une mission secrète au Maroc en 1911 au moment d'Agadir ²². Une bonne partie de la documentation recueillie lors de sa collaboration de Guénon à *La France antimaçonnique* de Clarin de la Rive de 1911 à 1914 touchait à l'action antitraditionnelle de la Grande-Bretagne en Asie, particulièrement aux Indes par l'intermédiaire de sociétés comme la Franc-Maçonnerie ou de groupes religieux nouveaux comme le Brahma-Samaj, ou tout simplement l'Intelligence Service. Il s'en servit dans *Le Théosophisme...* ²³ en 1921, faisant remarquer par exemple que Tilak, auteur d'un ouvrage sur l'origine polaire des Védas qui avait attaqué violemment en 1913 Annie Besant, présidente de la

Société théosophique, « pour détruire son influence sur les jeunes Hindous », se trouvait alors en prison. Sa correspondance avec Olivier de Frémond, militant antisémite et antimaçonnique rencontré chez Clarin de la Rive revenait fréquemment sur les liens mystérieux des services secrets ; le 18 avril 1937 il lui fit part de son incapacité à fournir « les renseignements demandés sur ce chef arabe recherché par l'I.S. ».

Patrice Genty, ami de jeunesse et correspondant de Guénon jusqu'à sa mort, pensait que les services de renseignements britanniques avaient voulu se servir de lui pour leur politique indienne et que son refus lui avait fermé la porte de ces pays ; il s'était alors fixé en Egypte ²⁴.

Du rappel du principe dans son œuvre écrite à l'événement qui a suscité le rappel, les travaux de ses proches ou sa correspondance peuvent montrer quelques articulations. L'exemple de M^{me} Alexandra David-Neel est assez significatif. Un passage d'*Autorité spirituelle et Pouvoir temporel* sur la séparation et le rapport des fonctions rituelles et intellectuelles appela une référence au « Thibet mystique » ²⁵. Guénon cita quinze lignes de l'article accompagnées de quelques réserves sur l'usage du mot « système » qui induisait à tort une exclusion entre les deux fonctions, sans plus. Mais la même année, *Le Voile d'Isis* ²⁶ rendit compte sous la plume de Marcel Clavelle de *Mystiques et magiciens du Thibet* ²⁷, l'auteur y relatait un entretien avec le Dalai-Lama, réfugié politique près de Darjiling en 1912, en territoire britannique. Clavelle affirmait, suivant un article de Nguyen Van Cang paru dans *La Voie* ²⁸, l'impossibilité pure et simple d'un entretien avec un étranger, un passage de Matgioi dans *La Chine des lettrés* ²⁹ confirmait les erreurs de description d'A. David-Neel. Le compte-rendu fut visiblement inspiré par Guénon, dont le jeune Clavelle ³⁰ était très proche et qu'il avait placé à la rédaction de la revue pour préparer sa transformation en *Etudes traditionnelles* après l'élimination des occultistes : le collaborateur de *La Voie* n'est autre que le fils du chef de village Nguyen Van Lu qui avait fait rentrer Matgioi dans les sociétés secrètes taoïstes, et qui participa à la traduction du Tao-të-king que donna Matgioi. Clavelle concluait ainsi : « Certains individus en Orient n'auraient-ils pas pour mission de jouer aux yeux des profanes, le rôle de chefs des organisations initiatiques afin de détourner sur eux l'attention des voyageurs et des gouvernements occidentaux... trop curieux ? » Un complément intéressant est donné dans une lettre de Guénon à René Schneider en 1936 ³¹ : « Tout d'abord je dois dire que le Thibet, en réalité, est fermé surtout... par les Anglais, si bien qu'il n'a jamais été aussi difficile d'y pénétrer que depuis quelques années. Pour ce qui est de M^{me} David-Neel, je l'ai connue il y a bien longtemps ; elle était théosophiste à cette époque mais il paraît qu'elle en est revenue depuis lors. Or m'a raconté d'elle plusieurs choses qui indiquent un caractère passablement intrigant ; à cause de cela, je doute que ses voyages n'aient eu qu'un but désintéressé... »

Dire et non-dire sont à considérer comme deux aspects d'une même attitude : l'illusion politique ne peut être sujet d'étude, mais comme leurre elle est l'objet de toutes les manipulations et dans la guerre de l'ombre faite à la tradition Guénon répond en marquant les frontières en pleine lumière, mais il ne dédaigne pas l'embuscade quand elle est nécessaire.

J.-P. Laurant
(E.P.H.E., 5^e section, Paris)

NOTES

1. Paris.
2. Paris, Bossard, 1925.
3. *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927 ; la condamnation de la démocratie s'accompagnait d'une diatribe acerbe contre ceux qui auraient pu en tirer argument, en particulier *La défense de l'Occident* de Henri Massis, dont les erreurs tenaient à ce qu'il ne savait pas exactement ce qu'il avait à défendre.
4. *Ibid.*, p. 27 ; le passage évangélique sur l'abomination de la désolation dans le saint lieu est cité juste après.
5. Communication au colloque de Cerisy-la-Salle : *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*. Vreed, excellent sanskritisant néerlandais, revit Guénon au Caire de 1936 à 1939.
6. Le Caire, 8 mai 1938. F.-G. Galvao fut son traducteur en portugais.
7. *La Crise...*, p. 27 (de l'édition 1946).
8. *Ibid.*, titre du chapitre 8.
9. *Ibid.*, pp. 118-119.
10. « L'esprit de l'Inde », *Le monde nouveau*, juin 1930, repris in *Etudes sur l'Hindouisme*, Paris, E.T., 1968, p. 25.
11. *Orient et Occident*, Paris, Payot, 1924, pp. 110 et s. de l'édition 1948.
12. *Ibid.*, p. 108.
13. *La Crise*, p. 104.
14. Cité in J.-P. Laurant, *Le sens caché...* Lausanne, L'Age d'Homme, 1975, p. 242.
15. Lettres à M.C., fonds Caudron à Amiens, communiqué par René Allar, 2-9-1932 et 7-9-1933.

Dans le cadre de l'évolution de « la question d'Orient » à la fin du XIX^e siècle, les Anglais avaient promis, dans l'éventualité d'un recul de l'Empire ottoman, la création d'un grand royaume arabe au chérif de La Mecque. Son fils Faysâl fut élu roi à Damas en 1920 par un congrès général syrien, mais les accords franco-anglais Sykes-Picot en 1916 puis le congrès de San Remo en 1920 avaient partagé la région en zones d'influence entre ces deux puissances ; la déception des chérifiens de Damas provoqua la révolte de Faysâl et la reprise de la ville par le général Gouraud le 25 juillet 1920. En 1925 éclata au Liban l'insurrection du Djebel Druze, réduite difficilement en 1926. L'élaboration en 1932 d'un délicat traité franco-syrien n'eut pas de suites. Pendant la guerre le général Catroux proclama l'indépendance contre l'administration de Vichy et en 1943 fut élu une chambre dominée par les nationalistes de Šukri al-Quwwatli qui mena le pays à l'indépendance totale. Mais dès 1947-1949, on assiste à la montée d'un arabisme révolutionnaire à l'école militaire de Homs, qui aboutit à la prise de pouvoir des admirateurs de Mustapha Kemal Attatürk : le général Husni al-Za'i. En Palestine, dès 1925-1930 le grand Mufti de Jérusalem Al-Hadjdj Amin Al-Husayni s'opposa à la colonisation juive et créa un comité arabe pour la Palestine, mais nombreux étaient ceux qui ne voyaient là qu'une arrivée intéressante de capitaux.

C'est également en 1930 qu'apparut au Maroc un nouveau nationalisme dans la jeunesse des villes ; Allal el-Fassi créa un comité d'action marocain. Lors de la rencontre d'Anfa en 1943 les Américains avaient promis leur soutien au sultan Sidi Mohammed pour l'indépendance. La crise éclata avec le discours de Tanger en 1947 dans lequel le sultan omit le passage protocolaire sur la France. C'est en s'appuyant cependant sur certains milieux traditionalistes que l'administration du protectorat déposa Sidi Mohammed pour le remplacer par Ben Arafa. [Suite à l'intervention de Gérard Galtier lors de la discussion générale (voir p.) : la lettre de Guénon pourrait répondre à un article de Louis Massignon : « La crise de l'autorité religieuse et le Califat en Islam », *Revue de Science politique*, 1925, pp. 74-85, repris in *Opera minima*, Y. Moubarac, t. I, Dar al Maaref, Liban.

16. *La Crise*, p. 115.
17. Dans un article de *La Gnose*, Guénon l'appelle « notre maître ».
18. Les nouveaux états devinrent très rapidement membres de l'O.N.U., héritière de la S.D.N. en laquelle R.G. voyait un organisme particulièrement néfaste, symbole de cette union impossible par « le bas ».
19. Paris, Baudinière, 1933.
20. Milano, Archè, n° 9, 1981.
21. Il fut utilisé déjà sur les frontières de l'Est dans ses débuts de jeune officier pour des missions spéciales. Voir : *L'homme qui a mis les boches dedans*, Paris, Baudinière, 1919.

22. Voir *Documents...*, Roger Mennevé, mai 1965. Renseignement fourni par J. Saunier.
23. Le mot politique revient ici fréquemment, utilisé pour qualifier le rôle antitraditionnel de la Société théosophique (chap. 29).
24. Lettre de Patrice Genty à Paul Chacornac du 7-5-1953, archives Chacornac.
25. A. David-Neel, *Revue de Paris*, 15-2-1928 ; *Autorité...* p. 35 de l'édition 1930.
26. Mars 1930, pp. 207-208.
27. A.D.N. Paris, Plon, 1929.
28. Avril 1904 à mai 1906, sous la direction d'Albert de Pouvourville ; selon certains, Nguyen van Cang aurait transmis à R.G. l'initiation taoïste, une lettre de Genty à Chacornac de l'automne 1953 va en ce sens.
29. 1901 et 1912 (réuni en un seul ouvrage avec *La Chine des Mandarins*).
30. Beaucoup plus jeune que Guénon, M.C. ne l'avait rencontré qu'en 1928.
31. Le Caire, 13 septembre 1936, les points de suspension sont de Guénon.

LA « CONTRE-INITIATION » SELON GUÉNON ET EVOLA

Le concept de contre-initiation est à l'évidence une exclusivité guénonienne, s'il est permis de s'exprimer ainsi sans heurter de front, dès l'abord, les idées reçues sur l'impersonnalité de l'œuvre du grand métaphysicien. Tant dans ses moyens d'action que, surtout, dans sa fonction cosmologique, cette contre-initiation se distingue en effet de la contre-Eglise où, selon les catholiques d'avant Vatican II, s'incarnaient les forces sataniques en lutte contre les desseins de la Divine Providence.

La meilleure preuve de l'originalité de l'apport guénonien réside dans l'hommage — appuyé de références fréquentes — que lui rend Julius Evola, lui-même très engagé dans la dénonciation de la subversion moderne, et qui de surcroît divergeait de Guénon relativement à la nocivité de la Maçonnerie et au caractère réel du christianisme, par exemple. Et sans parler bien sûr de l'épineux problème de la primauté des *Kshatriyas*, qui rendait impossible son adhésion totale à la thèse de Guénon sur les origines de la contre-initiation. Nous y reviendrons, nous contentant pour le moment de dire que, compte tenu de ces différences, le témoignage d'Evola n'en revêt que plus de valeur.

Soucieux d'applications pratiques, ce dernier, dans son étude des manifestations historiques de la contre-initiation, s'est surtout attaché à la subversion révolutionnaire de 1789, qui lui permet d'enfourcher de façon assez inattendue son cheval de bataille favori : à savoir que le substrat — nous n'osons pas dire le principe — de toute subversion s'identifie au matriarcat, aux forces « déométrico-telluriques », pour reprendre une de ses formules s'opposant à la spiritualité solaire et virile. C'est d'ailleurs cette obsession, disons-le en passant, qui lui fera suspecter le christianisme — compte tenu de l'importance qui y est accordée au culte marial, avatar de la religion de la Grande Mère abhorrée.

Mais pour en revenir à la Révolution de 1789, il y voit, donc, le retour en force du pôle féminin, du matriarcat, connexe des idées de patrie et de peuple, et qui s'oppose à la société d'hommes, à l'Etat essentiellement viril. Tout ce qu'il dit des aspects délétères du processus révolutionnaire et des hérésies subséquentes tel le libéralisme (dont il discerne d'ailleurs très justement que l'essence n'est autre que l'individualisme), tout cela, disons-nous, ne mène pourtant pas très loin dans la recherche des causes

premières, des origines de la mystérieuse contre-initiation, dont il accepte pourtant la réalité. Les condamnations pontificales du XIX^e siècle — ô paradoxe — nous en apprennent à peu près autant sur ces germes de décomposition instillés dans les sociétés occidentales. Car tout ceci ne peut se concevoir, nous citons Evola, que dans le cadre d'une « métaphysique de l'histoire à base dualiste » — formule dont nous lui laissons la responsabilité. Toutefois, à l'historiographie catholique, intégrant nécessairement dans son discours le « plan providentiel », auquel s'opposent les forces de l'Antéchrist, Evola préfère la vision, moins suspecte à ses yeux de complaisance émotionnelle, des traditions de l'Antiquité classique et indo-européenne, quelque peu revisitée par lui-même d'ailleurs, et qui opposeraient les forces viriles et solaires du cosmos aux forces féminines et lunaires du chaos.

Seulement, il subsiste un hiatus logique entre le caractère réputé informe, indéterminé, de ces forces chaotiques, élémentaires, infra-humaines, et les « Intelligences » aux plans d'une rigueur... diabolique, qui sont censées les incarner. Malgré son souci affirmé de garder les pieds sur terre — ou peut-être à cause de ce souci même, qui l'empêche de remonter suffisamment loin dans la chaîne des causes secondes — Evola reste court sur ce chapitre, et il en est d'ailleurs conscient puisque, comme nous le disions tout à l'heure, il renvoie implicitement, pour tout ce qui concerne le statut ontologique de la contre-initiation, à Guénon, et particulièrement à son maître-livre : *le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

Il serait toutefois injuste de quitter si vite Evola, sans dire quelques mots du chapitre XIII des *Hommes au milieu des Ruines*, qui a trait à la « guerre occulte », et où il a été le plus loin sans doute dans la dénonciation du processus contre-initiatique, sinon dans son principe, du moins dans ses manifestations. « La troisième dimension de l'histoire, dit-il très justement, ne doit (...) pas se perdre dans les brouillards de concepts philosophiques ou sociologiques abstraits : elle doit être envisagée comme un “derrière les coulisses”, où agissent des “intelligences” bien précises. »

Reprenant une formule chère à Emmanuel Malinsky et Léon de Poncins, deux auteurs qui, dans l'entre-deux-guerres, s'appliquèrent avec plus ou moins de bonheur à l'étude de l'histoire secrète, il établit un parallèle entre la morbidité de l'organisme individuel liée à l'invasion de bactéries, et les maladies du corps social — c'est-à-dire les révolutions et les désordres — qui ne sauraient davantage s'expliquer en faisant abstraction de l'action d'agents invisibles pathogènes. Il en donne quelques exemples que l'on pourrait désigner d'un terme à la mode en évoquant une « désinformation » contre-initiatique.

Au premier chef, la présentation au grand public de boucs émissaires chargés de détourner l'attention des véritables responsables. Egalemeut ce qu'il appelle la tactique des substitutions, et qui relève, *mutatis mutandis*, de la même démarche intellectuelle. Nous le citons : « Il peut arriver que les effets de l'action destructrice, ayant atteint le plan matériel, deviennent assez visibles pour susciter finalement une réaction, qui cherche alors des idées et des symboles susceptibles de servir à l'œuvre de défense et de reconstruction. (...) De nos jours, il arrive souvent qu'un désir confus de “retour à la tradition” soit occultement détourné vers le “traditionalisme”, lequel ne consiste plus qu'en habitudes, en routine, en survivances, quand il n'est plus que fétichisme à l'égard de simples vestiges du passé sans que l'on n'en comprenne plus l'esprit et que l'on distingue bien ce qui, en elles, n'est

pas simplement contingent mais éternel. » Voisine de ce subterfuge — et impliquant d'ailleurs, pour être efficace, l'aveuglement décrit à l'instant — la tactique dite du « choc en retour », qui pousse certaines forces traditionnelles à prendre l'initiative d'une action contre d'autres forces, également traditionnelles. Ce qui amène inévitablement les « agresseurs » à subir eux-mêmes une attaque de nature identique. Il y aurait par exemple beaucoup à dire, aujourd'hui, sur les accusations que l'on échange, de christianisme intégriste à Islam fondamentaliste...

Répudiant à très juste titre les excès et les superstitions induits par le mythe de la causalité diabolique, qui porte aux schématisations abusives et aux simplifications dangereuses — et qui entre d'ailleurs de plein droit dans le cadre de la désinformation en question — Evola prend des distances prophylactiques vis-à-vis du trop célèbre complot judéo-maçonnique — et ce, nonobstant son manque de sympathie avéré à l'égard de ses composantes.

Toutefois, les raisons qu'il donne de son inanité ne sont pas recevables, selon la perspective guénonienne. Et ce n'est pas là le moindre des paradoxes que de voir réfuter au nom de l'orthodoxie guénonienne, une louable concession d'Evola à cette orthodoxie même. De quoi s'agit-il en fait ? Selon Evola, le judaïsme et la maçonnerie, étant intimement liés, respectivement, au capitalisme et à la démocratie, doivent disparaître avec eux — en vertu du principe de la « régression des castes », selon lequel la royauté sacrale a cédé la place à des aristocraties guerrières, elles-mêmes évincées par la bourgeoisie. La quatrième phase, en toute logique, devrait donc voir le triomphe du collectivisme et du prolétariat, et la fin de la haute finance et de la philosophie des lumières. Seulement, Evola oublie que la réduction à la quantité pure qu'implique un collectivisme généralisé, planétarisé, est impossible, et que le règne de la contre-initiation se manifestera précisément, selon Guénon, par une réintroduction de la hiérarchie en toute chose. Mais, il va sans dire, une hiérarchie inversée... Il s'agira donc de bien autre chose que de l'ultime étape de la « régression des castes » — qui ne ressortit, elle, qu'à la phase de « solidification », de « matérialisation ».

Le processus contre-initiatique se déroule en effet selon deux phases essentielles : la phase matérialiste et la phase néo-spiritualiste — antagonistes en apparence, mais complémentaires en fait, et concourant au même but. Le mieux à cet égard est d'écouter Guénon lui-même, dans *le Règne de la Quantité et les Signes des Temps* :

« L'action antitraditionnelle devait nécessairement viser à la fois à changer la mentalité générale et à détruire toutes les institutions traditionnelles, en Occident, puisque c'est là qu'elle s'est exercée tout d'abord et directement, en attendant de pouvoir chercher à s'étendre ensuite au monde entier par le moyen des Occidentaux ainsi préparés à devenir ses instruments. [Nous faisons ici une courte parenthèse pour souligner le rôle dissolvant d'un certain Orient occidentalisé, qui constitue un exemple significatif, de "choc en retour".] D'ailleurs, la mentalité étant changée, les institutions qui dès lors ne lui correspondaient plus, devaient par là même être facilement détruites ; c'est donc le travail de déviation de la mentalité qui apparaît ici comme véritablement fondamental, comme ce dont tout le reste dépend en quelque façon, et, par conséquent, c'est là-dessus qu'il convient d'insister plus particulièrement. » Ce travail, évidemment, postule l'existence de « courants mentaux » manipulés par

certaines centrales d'énergie psychique relevant directement de la juridiction contre-initiatique. Quoi qu'il en soit, il s'agissait de réduire l'individu à lui-même — de lui faire perdre conscience de son Soi, pour user de la terminologie hindoue — et de tourner son mental et son activité vers les choses extérieures et sensibles, dans la multiplicité desquelles il ne pouvait que se perdre. De fait, nous dit encore Guénon, l'homme moderne tombe progressivement à l'état des fausses unités numériques perdues dans l'uniformité et l'indistinction de la masse — c'est-à-dire en définitive dans la pure multiplicité. Seulement, comme nous l'avons vu tout à l'heure, ce processus constitue un bel exemple d'hétérotélie. Car si l'on pousse à la limite cette réduction à la quantité pure, qui caractérise le nombre, on passe par là même du continu au discontinu. Il y a donc, quel que soit le domaine considéré, un point à partir duquel la réduction au quantitatif ne tend plus à la matérialisation, à la solidification, mais bel et bien à la dissolution — corrélative de cette discontinuité numérique. C'est ce que semble n'avoir pas compris Evola, dans sa description de la régression des castes.

Et c'est bien pourquoi la phase matérialiste de l'historiographie guénonienne doit nécessairement s'accompagner d'une phase néo-spiritualiste connexe de ce processus de dissolution. Il est bien vrai en effet — si l'on jette un regard sur les nouvelles théories scientifiques, et particulièrement physiques — que la notion de matière elle-même s'évanouit. Ce qui prouve que la phase matérialiste ne se survit plus qu'à titre de matérialisme pratique.

En un mot, après avoir enfermé l'homme dans une sorte de coquille étanche qu'évoque bien l'expression « matérialiste endurci » — coquille qui lui interdisait certes toute communication avec les plans supérieurs de la Réalité, mais le protégeait en contrepartie des influences dissolvantes du psychisme inférieur — le matérialisme passe le relais au néo-spiritualisme, dont le rôle est de percer par le bas la coquille, permettant ainsi aux puissances de dissolution assimilées symboliquement aux hordes de Gog et de Magog de pénétrer dans notre monde. Et il est là encore significatif que certaines parodies des traditions orientales jouent un rôle non négligeable dans ce processus.

La phase ultime de la subversion qui doit voir, selon Guénon, non pas le triomphe du collectivisme athée mais celui d'une fausse spiritualité, nous renvoie inévitablement à l'origine, à la réalité vivante et agissante de cette ténébreuse contre-initiation — ce chaos intelligent.

Cette origine n'est pas humaine, nous dit Guénon, elle procède de la Source unique de toute réalité, mais par une dégénérescence extrême allant jusqu'à ce renversement qui constitue le satanisme proprement dit.

Métaphysiquement, ce satanisme peut s'assimiler à une force centrifuge par quoi toutes choses s'éloignent progressivement de leur Principe, jusqu'à épuisement, en mode distinctif et quantitatif, des possibilités d'existence qu'elles comportaient synthétiquement à l'origine. Processus qui n'est en fait qu'une extension, une universalisation du thème scolastique bien connu du passage de la puissance à l'acte. Avec cette particularité, ici, que le passage est corrélatif d'une dégradation également progressive, qu'illustre le mythe de Pandore : les maux s'envolant de sa boîte symbolisent entre autres cette « actualisation » des êtres qui, en s'objectivant, se séparent de leur Source. Ainsi naît le Mal dans le monde. Car tous les spirituels l'ont dit : le plus grand péché n'est-il pas d'exister ?

Mais on conçoit d'autre part que cette force centrifuge — et sauf à

tomber dans un irrémédiable dualisme — ne peut que s'intégrer au Plan divin, puisque son rôle est en somme d'accompagner l'Expir cosmique jusqu'à cette dissolution qui, marquant la fin d'un cycle d'existence, permettra *ipso facto* le redressement instantané, le rétablissement de l'Ordre et le retour à l'Origine.

Seulement, cette force providentielle, à un certain stade de sa descente, trouve en quelque manière un plan de réfraction psychique qui l'amène à prendre conscience d'elle-même, à s'objectiver et, en s'individualisant, à s'identifier purement et simplement à sa fonction cosmique, dont, dans son aveuglement ontologique, elle transforme le caractère détaché et sacrificiel en une volonté de puissance et de domination sur ce monde qui est devenu à la fois son royaume et sa prison. C'est pourquoi l'Antéchrist, nous dit Guénon, sera le plus illusionné de tous les êtres.

On s'interrogera légitimement sur la détermination spatio-temporelle — autrement dit géographique et historique — du point de réfraction de la force cosmique centrifuge évoquée à l'instant.

Si l'on récapitule les différents éléments fournis par Guénon, on peut retracer schématiquement la filiation suivante : d'après lui, l'origine « terrestre » de la contre-initiation doit être recherchée dans la perversion d'une civilisation ayant appartenu à un continent disparu. Or, dans *le Règne de la Quantité*, une note nous invite à nous reporter au chapitre VI de la Genèse, qui décrit effectivement la déchéance de certains anges, les fameux « Veilleurs » du *Livre d'Hénoch*, qui apportent aux hommes des secrets d'ordre inférieur. Furent-ils de ces anges du *Pardes*, qui, selon la Kabbale, « ravagèrent le jardin » et « coupèrent les racines des plantes » ? Il est loisible de le penser, puisque selon le symbolisme inversé de l'Arbre du Monde, les racines sont en haut, dans le Principe, et que les couper (d'une façon tout illusoire bien sûr) revient à invoquer les anges en question non plus comme les intermédiaires célestes ou les attributs divins qu'ils sont en réalité, mais comme des puissances indépendantes, « associées » dès lors à la Puissance divine (ce qui constitue en Islam le crime du *shirk*) et non plus *dérivées* de Celle-ci.

« On pourrait dire... », écrit Guénon dans les *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, « et peu importe que ce soit littéralement ou symboliquement, que, dans ces conditions, celui qui croit faire appel à un ange risque fort de voir au contraire un démon apparaître devant lui. » Quoi qu'il en soit, nous sommes là en présence de l'archétype de ces traditions déviées dont seul subsiste l'aspect magique, après le retrait de l'Esprit. Or, toujours selon la Genèse, c'est la corruption issue de cette chute des anges — en d'autres termes de la perversion d'une lignée spirituelle — qui provoque le Déluge. Comme Guénon nous dit encore que le Déluge biblique doit être très vraisemblablement assimilé au cataclysme qui engloutit l'Atlantide, la conclusion s'impose : les crimes des géants nés du péché des anges déchus réfèrent à la corruption de la tradition atlantéenne, prenant la forme d'une révolte de la caste guerrière nemrodienne contre l'autorité spirituelle. Episode sur lequel, on s'en doute, Evola a jeté un voile pudique. Et cette dégénérescence progressive aboutit finalement à la contre-initiation, ainsi que l'exprime symboliquement le passage du luciférianisme au satanisme. Il ne faut pas oublier en effet que l'apparition sur la terre de la contre-initiation, « incarnant » la force cosmique descendante, ne pouvait se produire qu'en une période relativement éloignée des origines de notre cycle d'humanité, et où les conditions

générales du milieu n'étaient plus incompatibles avec la manifestation — l'épuisement, dirons-nous — des possibilités d'existence les plus inférieures.

La double conclusion à laquelle nous sommes conduits, quant à l'origine atlantéenne de la contre-initiation et quant à sa première manifestation : la révolte des *Kshatriyas* (symbolisés par ces géants qui eux-mêmes ne sont pas sans rapport avec les Titans), cette conclusion, disons-nous, trouve une nouvelle confirmation dans quelques passages de Guénon qui nous permettent de suivre la filiation historique et même géographique de la subversion. Dans son étude sur « le Sanglier et l'Ourse » reprise dans les *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, après avoir rappelé l'assimilation par toutes les traditions, et en particulier par le Celtisme et l'hindouisme, du sanglier à l'autorité spirituelle « primordiale » et de l'ours au pouvoir temporel, il évoque ce que les Celtes appellent précisément la lutte du sanglier et de l'ours — et qui selon lui remonte beaucoup plus loin que le début du Kali-Yuga ou de l'Age Sombre, dont nous sommes censés vivre actuellement les ultimes convulsions.

Quant à la forme que revêtit cette lutte, Guénon apporte des précisions complémentaires : « Chez les Grecs, la révolte des *Kshatriyas* était figurée par la chasse du sanglier de Calydon, qui représente d'ailleurs manifestement une version dans laquelle les *Kshatriyas* eux-mêmes expriment leur prétention de s'attribuer une victoire définitive, puisque le sanglier y est tué par eux ; et Athénée rapporte, suivant des auteurs plus anciens, que ce sanglier était blanc, ce qui l'identifie bien au *Shwêta-varâha* de la tradition hindoue. Ce qui n'est pas moins significatif à notre point de vue, c'est que le premier coup fut porté par Atalante, qui, dit-on, avait été nourrie par une ourse ; et ce nom d'Atalante pourrait indiquer que la révolte eut son commencement, soit dans l'Atlantide elle-même, soit tout au moins parmi les héritiers de sa tradition (...) ».

Maintenant que nous avons étudié la genèse et les grandes étapes historiques, ou plutôt protohistoriques, du processus contre-initiatique, il nous reste à envisager son action concrète. S'il ne nous apprend rien sur les modalités du rattachement à cette structure, Guénon, en revanche, affirme l'existence de centres contre-initiatiques, à l'image du septénaire des centres initiatiques subordonnés au centre suprême de l'Agarttha, et dont ils constituent le reflet maléfique. A ce sujet, l'une des plus singulières indications qu'il ait données se trouve dans une lettre du 25 mars 1937 dans laquelle il dresse une carte de ces centres contre-initiatiques. Il les voyait en effet disposés « suivant une sorte d'arc de cercle entourant l'Europe à une certaine distance (...) ». Il en dénombrait un dans la région du Niger, un au Soudan, deux en Asie Mineure (l'un en Syrie, l'autre en Mésopotamie) et un du côté du Turkestan ; « il devrait donc y en avoir encore deux plus au nord, vers l'Oural ou la partie occidentale de la Sibérie, mais je dois dire que, jusqu'ici, je n'arrive pas à les situer exactement ».

Pour en savoir davantage sur la manière dont « travaillent » ces centres, sans doute faut-il se reporter au chapitre du *Règne de la Quantité* qui traite de l'utilisation et de la manipulation des résidus psychiques — sortes de cadavres subtils, à défaut d'être exquis, que laissent derrière elles les communautés dont l'Esprit, pour une raison ou pour une autre, s'est retiré. Quant à la localisation de ces « tours du diable », elle relève d'une géographie sacrée à rebours que les Anciens n'ignoraient pas, en des temps

où la constitution psycho-physiologique des hommes était moins « épaisse » qu'aujourd'hui, et où les « bouches des enfers », par exemple, n'étaient pas seulement des toponymes d'un romantisme quelque peu frelaté.

Il ne faudrait toutefois pas perdre de vue — avec ces aperçus que nous nous risquons à qualifier de pittoresques — les limites étroites dans lesquelles se déploie ce jeu cosmique de la contre-initiation. Limites désignées implicitement par Guénon lui-même lorsqu'il écrit que la fin d'un monde ne peut jamais être autre chose que la fin d'une illusion.

Il faisait ainsi écho à la spiritualité hindoue — dont l'un des plus éminents représentants, Ramana Maharshi, raconta un jour ceci, en évoquant le combat des *dévas* et des *asuras*, des dieux et des démons :

« Quand Prahlâda était plongé en *samâdhi*, Vishnou pensa : “Quand cet *asura* reste plongé en *samâdhi*, tous les autres *asuras* demeurent en paix. Il n'y a plus de combats, ni d'épreuves, ni de tribulations, ni de recherche de pouvoirs. En l'absence de ces moyens d'accès au pouvoir, les dieux ne règnent plus. Il n'y a plus de création nouvelle ; l'existence elle-même n'a plus de justification. Aussi vais-je faire sortir Prahlâda de son *samâdhi*. Les autres *asuras* pourront alors se réveiller ; leurs tendances naturelles prévaudront, les dieux seront alors contraints de les combattre. Les *asuras* chercheront à développer leur force et adopteront les moyens pour en acquérir davantage. Les *yajnas* se développeront ; les dieux prospéreront. Le processus de la création reprendra, le combat augmentera et je trouverai de quoi m'occuper pleinement”. »

La conclusion logique, qui résout par là même l'éternel problème du Bien et du Mal, c'est encore à Ramana Maharshi que nous l'emprunterons, puisque aussi bien son altissime spiritualité avait été « cautionnée » par Guénon :

« Dieu se projette par phases successives, sous forme de mental, puis d'organes sensoriels, puis de corps physique, puis Il se met à jouer. Qui êtes-vous donc pour prétendre que ce Jeu divin vous dérange ? Qui êtes-vous pour oser contester les œuvres de Dieu ? »

Jean Robin

JULIUS EVOLA ET ERNST JÜNGER : MÉTAPHYSIQUE ET POÉTIQUE

Si nous néglignons l'avertissement de Guénon, selon lequel l'opposition correspondrait au point de vue le plus inférieur et le plus superficiel, il est à craindre qu'en voulant mettre Evola et Jünger dos à dos, nous n'irions pas très loin. Certes, au dernier Gibelin, on pourrait opposer celui qui affirma un jour : « De race et par droit féodal, je suis Guelfe »¹ ; au laissé pour compte de la culture académique italienne on pourrait opposer le lauréat du prix Goethe, et à celui qui accueillit Mussolini libéré au G.Q.G. du Führer, en Prusse Orientale, on pourrait également opposer le confident des conjurés du 20 juillet 1944.

Mais, appliquée à ces deux hommes fondamentalement inclassables, dont l'œuvre, restée à l'écart des systèmes philosophiques, des régimes politiques et de la culture officielle, n'en demeure pas moins incontournable pour toute étude sérieuse des courants de pensée contemporains dits minoritaires, une telle démarche n'aurait d'autre effet que de les marginaliser plus encore — ce qui n'est pas précisément la tâche que s'est fixée le présent colloque.

*
**

Certes, les comparaisons ont des limites. Mais quand bien même, pour reprendre une image d'*Heliopolis*², Evola et Jünger suivraient-ils la loi des parallèles, dont la rencontre a lieu à l'infini, l'observateur le plus superficiel ne peut manquer de relever chez eux un faisceau significatif d'affinités, lesquelles touchent autant au domaine idéal qu'à l'éthique.

Pourfendeurs infatigables du Léviathan et de la plèbe, récusant la souveraineté populaire au nom de la légitimité conservatrice — ou le hiérarchisme au nom de la hiérarchie —, l'un comme l'autre appartiennent à ce petit nombre pour qui l'Idée tient lieu de patrie, « laquelle par nul ennemi ne saurait être occupée ni détruite »³. Et s'ils opposent la prééminence de l'esprit, des vertus ascétiques et du « réalisme héroïque » à l'impasse du subjectivisme *bürgerlich*, ils citent également tous deux le Zarathoustra du meilleur Nietzsche : « Le désert croît, malheur à celui qui recèle des déserts ! ».

Qu'importe que Jünger, servi par un style éblouissant, se soit peu à peu tourné vers la pure littérature tandis qu'Evola, plus doctrinal, se spécialisait dans ce qu'il est convenu d'appeler l'essai. Ce qui compte n'est pas tant le genre que le registre. Du précepte militaire « Qui tient les hauts, tient les bas », l'ancien lieutenant d'artillerie de montagne et l'ex-chef de section de la guerre de matériel du front occidental semblent avoir fait un style de vie : leur lieu, c'est l'altitude — même hauteur du regard, même profondeur des vues. Avec eux, pour citer un passage significatif de *Der Arbeiter*, « on commence à avoir le sens des hautes températures, des froides géométries, de l'incandescence du métal. Le paysage devient plus constructif et plus périlleux, plus froid et plus ardent »⁴.

Mais le trait d'union le plus flagrant entre ces deux incarnations d'une même « race de l'esprit », c'est sans doute la passion du danger, sous toutes ses formes.

Qu'il s'agisse des ascensions solitaires en montagne ; de l'atmosphère raréfiée où se meut l'*Individu absolu* ; des premières lignes de l'art abstrait ou des expériences de magie opérative à la proue du Groupe d'Ur ; ou bien qu'il s'agisse des tranchées bouleversées par les *Orages d'acier*, des articles, aussi dévastateurs que des grenades à main, lancés dans les revues de la *konservative Revolution* ; de la diffusion sous le manteau, en 1943, de *La paix* ou de l'usage des stupéfiants, on y trouve toujours la même pressante question posée au destin par des êtres qui semblent avoir laissé la mort derrière eux, et dont l'invulnérabilité paraît croître en proportion de leur audace.

*
**

Le terrorisme intellectuel a fait de ces deux hommes, auteurs des réquisitoires les plus cohérents du totalitarisme et de la statolâtrie (cf., dans des genres différents, *Les falaises de marbre* et *Traité du rebelle*, ou *Le fascisme vu de droite* et, surtout, *Orientations*), des archétypes du fascisme casqué-botté. A cet égard, il faut remercier Alain de Benoist d'avoir rappelé, dans un article intitulé « Ernst Jünger : la figure du Travailleur »⁵, que la parution de *Der Arbeiter* fut saluée par un certain Thilo von Trotha, dans le quotidien nazi « *Völkische Beobachter* », en ces termes : « Jünger désormais se rapproche de la zone de la balle dans la nuque » (*In die Zone der Kopfschusse*). Quant à Evola, on sait qu'il dut pendant une certaine période, dans l'Italie de 1930, se faire escorter de solides gaillards et que sa revue *La Torre* — dans laquelle il écrivait notamment : « Nous voulons donner à l'étranger l'occasion de juger jusqu'à quel point il y a, dans l'Italie fasciste, des possibilités d'existence pour une pensée rigoureusement impériale et traditionnelle adhérant — quoique libre de tout asservissement politique — à la pure volonté de défendre une idée »⁶ — dut cesser de paraître après six mois d'existence pour « attaques contre le squadrisme ».

Si Evola n'eut pas de mots assez cinglants, dans *Le chemin du Cinabre*, pour fustiger les incapables et les « authentiques gangsters »⁷ auxquels était confiée, en Italie, la « culture fasciste », et dont le seul mérite consistait à « afficher un fanatisme obtus »⁸, Jünger écrivait, quant à lui, avec son sens aigu de la litote, à la première page de *Voyage atlantique* :

« On pénètre dans le vieux monde libéral comme dans un bain tiède et agréable »⁹, en date du 14 avril 1938.

Après la défaite des forces de l'Axe, alors que chacun se terre et que la « rééducation » bat son plein, ces continuels réfractaires à l'ordre établi semblent puiser dans les décombres encore fumants des forces neuves : si Evola écrit *Orientations*, dont les mots d'ordre sans concession tiendront lieu de bréviaire à tant de ces « cerveaux hardis » qu'évoquait en d'autres temps Ernst von Salomon dans *Les Réprouvés*, Jünger porte haut et fier sa germanité, comme un drapeau et un défi.

*
**

Qu'il évoque la guerre, l'insecte ou l'œuvre d'art, il s'agit toujours pour Jünger de déchiffrer le monde et d'y chercher le filon caché qui lui donne un sens, les grandes lois qui le régissent, l'ordre souverain dont il procède. Sans jamais se référer à l'une quelconque des doctrines initiatiques traditionnelles de façon explicite, son œuvre est fréquemment traversée de fulgurantes intuitions : « On verrait toujours revenir le moment — écrit-il par exemple dans *Visite à Godenholm* — où l'Un s'élèverait au-dessus des séparations pour se revêtir de splendeur. Ce secret était indicible, mais tous les mystères rituels l'ébauchaient et parlaient de lui, rien que de lui (...). Le grain de poussière, le ver, l'assassin y prenaient part »¹⁰.

Et certes, comme il le note dans *Heliopolis*, il est des cas où « la poésie va plus avant que la connaissance »¹¹ : le skalde aux pieds ailés peut brûler les étapes, saisir dans un éclair de lucidité supra-rationnelle ce que de longues veilles ne recueilleront que laborieusement. Mais ce sera *toujours* le fruit d'un hasard divin, non les effets d'une méthode, précise et systématique, à laquelle Evola, dans les monographies d'*Introduction à la magie*, exhorte inlassablement le lecteur à recourir.

Bien faits pour séduire les esprits faustiens qui s'imaginent pouvoir, en ce domaine, se frayer un chemin avec leurs seules forces, les itinéraires individuels en ont mené plus d'un, non à l'unification, mais à la dislocation intérieure, et parfois même à la folie, pour avoir oublié que, « avec les seules forces de l'individu humain, on ne saurait dépasser l'individu humain »¹².

C'est pourquoi, quelle que soit la puissance suggestive de formules comme celle-ci : « Toi, suis la règle de Boèce : "Que la terre, vaincue, nous donne les étoiles" » (in *Heliopolis*)¹³, ou comme celle-là : Dût la Terre éclater comme un boulet, notre migration est flamme et blanche ardeur » (in *Les falaises de marbre*)¹⁴, on éprouve parfois la sensation, chez Jünger, que le sol se dérobe sous nos pas. De même que le Schwarzenberg de *Visite à Godenholm*, qui, dans son allégorie du siège — « On a l'impression d'un rituel qui, dans son déploiement ingénieux, n'a d'autre fin que lui-même. Puis le pavillon monte au mât, sur la colline où se tient le chef d'armée. Le but devient évident : c'est sur lui et en lui qu'était fondée l'unité de l'encerclement »¹⁵ — laisse les vraies questions en suspens : "Quel était le chef d'armée, dans ce plan gigantesque ? Le nom de la ville à prendre ?"¹⁶, de même le Nigromontan de *Sur les falaises de marbre* appartient-il à « ces maîtres qui montrent les buts, et non les voies »¹⁷.

Si, comme eux, Jünger indique le Nord métaphysique, il nous laisse souvent sans carte, sans sauf-conduit ni mot de passe.

C'est bien ici qu'apparaît clairement la complémentarité de l'œuvre d'Evola. Conscient de ces « temps de décadence où s'efface la forme en laquelle notre vie profonde doit s'accomplir »¹⁸, évoqués par Jünger, Evola s'est attaché à présenter au public européen un certain nombre de voies initiatiques, aptes à satisfaire la diversité des équations personnelles, au travers d'une série d'ouvrages qui font aujourd'hui autorité. Qu'il traite du Bouddhisme (*La doctrine de l'éveil*), des Tantras (*Le yoga tantrique*), ou bien de l'Hermétisme (*La tradition hermétique*), pour ne citer que ses études systématiques, Evola apparaît comme l'un de ces « nouveaux théologiens, aptes à voir clairement le mal depuis ses apparences les plus extérieures jusqu'à ses racines les plus déliées » et qui travaillent à « rassembler un nouveau trésor de légitimité », auxquels en appelait précisément Jünger dans *Les falaises de marbre*¹⁹.

*
**

L'œuvre de Jünger fut très tôt suivie avec la plus grande attention par Evola, dont on sait tout l'intérêt qu'il portait, à l'instar de beaucoup d'Italiens, au monde germanique. Indépendamment des longues recensions de *Der Arbeiter* et des *Falaises de marbre*, parues dans « Bibliografia fascista » en 1943, du *Nœud gordien* dans les colonnes de la revue « East and West » (1954) ou encore du *Mur du temps* (1959), article repris plus tard dans le recueil *Ricognizioni*, son nom ainsi que certaines expressions typiquement jüngeriennes (« masques métalliques », « réalisme héroïque », « mobilisation totale », la « personne absolue », « l'élémentaire ») reviennent fréquemment dans *Les hommes au milieu des ruines* ou « *Chevaucher le tigre* ».

Coupé, physiquement aussi²⁰, d'un monde auquel il se sentait étranger et qui le lui rendait bien, sans illusions sur les désordres mal contenus de l'après-guerre européen dont s'accommodaient ses contemporains et sur les bruyants retours au catholicisme de certains anticonformistes d'hier, Evola n'a pas toujours été cet impavide « convive de pierre » évoqué par quelques hagiographes zélés. Ainsi manifesta-t-il plus d'une fois son irritation contre les enthousiasmes sans lendemain — « trop souvent abandonnés dans la mansarde dès que "les nécessités de la vie" se présentent »²¹ — affirmant que ce qui importait d'abord, chez un individu, c'était sa « réalité existentielle ». A ses yeux, celle-ci ne pouvait avoir pour corollaire qu'une attitude résolument antibourgeoise, inaccessible aux compromis comme aux conformismes. Si Evola citait volontiers (et, faut-il le dire, *cum grano salis*) la formule de Jünger : « Mieux vaut être un délinquant qu'un bourgeois », il ajoutait cependant que « aujourd'hui, son auteur n'y souscrirait plus, car lui aussi, l'ancien combattant couvert de décorations, s'était normalisé et rééduqué »²².

On le voit, l'attention manifestée par Evola pour l'œuvre de Jünger n'était pas exempte d'une certaine sévérité — une sévérité parfois complaisamment reprise au pied levé par certains « évolomanes » dont, soit dit en passant, on aimerait connaître les états de service personnels en matière de « délinquance ».

Avec une insistance qui a parfois les accents d'une secrète blessure, Evola n'omet jamais, dans les quelques lignes de présentation qui précèdent ses recensions des ouvrages de Jünger postérieurs à 1945, de

signaler leur baisse de tension existentielle, « comme si — écrivit-il par exemple ²³ — la charge spirituelle accumulée en lui par la Grande Guerre, puis appliquée au domaine de l'activité intellectuelle, s'était peu à peu épuisée ». Et dans sa recension du *Nœud gordien*, il va même jusqu'à parler d'une « tendance à un humanisme suspect » ²⁴.

A propos de cet ouvrage, où Jünger oppose de façon assez arbitraire « l'idéal occidental de liberté politique » au « despotisme asiatique », Evola souligne à juste titre que l'Orient eut au contraire « une conception de la liberté si haute, que même le Royaume des Cieux et de l'Être pur y apparaissent comme limités » ²⁵. Dans les continuels va-et-vient qu'effectue dans ce livre Jünger entre politique et éthique, tandis que l'élément religieux et purement spirituel, qui constitue pourtant l'arrière-plan fondamental des civilisations orientales traditionnelles, est quasiment laissé de côté, Evola voit évidemment une limite. Et dans cette confusion d'horizons qui amène par exemple Jünger à présenter « en termes d'antithèses historiques et de civilisations antagoniques ce qui est, au contraire, antithèse de catégories spirituelles universelles » ²⁶, il est en effet difficile de ne pas voir une certaine régression par rapport aux positions atteintes par Jünger dans sa première période.

Bien que *Le mur du temps* témoigne d'un indéniable retour aux orientations de *Der Arbeiter*, cet ouvrage relève d'un domaine différent qui est celui de l'eschatologie et de la métaphysique de l'histoire. Or, en un tel domaine, les spéculations personnelles, quand bien même elles émaneraient d'un esprit subtil et d'un artiste de haut vol, ne sauraient suffire : pour Evola, l'appui d'un savoir objectif et non conditionné, « traditionnel », est ici nécessaire, comme le montre la démarche exemplaire d'un Guénon à propos de problèmes analogues.

Der Arbeiter est évidemment l'ouvrage de Jünger avec lequel Evola se trouva immédiatement de plain-pied. Tout, dans ce livre à la fois glacial et ardent, d'un radicalisme à faire pâlir les plus braves, où il est question de « mobilisation totale » et de « réalisme héroïque » ; n'offrant d'autre alternative que le musée ou l'usine, d'un antibourgeoisisme sans moyens termes où, par-delà le « degré zéro des valeurs », la réalité individuelle est pulvérisée ; qui sonne le glas du monde né de la philosophie des Lumières et en annonce un autre où vie et culte ne feront plus qu'un, où le critère sera désormais l'action objective sans envolées lyriques et dont le condensé s'exprimera physiquement sous la forme d'un Ordre et, géopolitiquement, sous celle d'un « espace impérial » — tout, dans un tel ouvrage, ne pouvait que séduire Evola. De même, comment n'aurait-il pas suivi Jünger dans sa dénonciation de l'erreur consistant à penser que l'on pourrait affronter l'omnipotence de la machine et les destructions de l'élémentaire simplement en faisant appel à la vision du monde et aux valeurs de la civilisation bourgeoise ?

On ne sera donc pas surpris d'apprendre qu'Evola envisagea de traduire en italien *Der Arbeiter*. Cependant, il finit par se résoudre à en faire l'exposé critique dans un petit livre intitulé *L'« Operaio » nel pensiero di Ernst Jünger*, décision qu'il explique en ces termes dans la préface : « En fait, dans ce livre, les parties valables apparaissent mêlées à d'autres qui, pour un lecteur incapable de discrimination, leur porteraient préjudice car elles se ressentent de situations locales, allemandes, et ne tiennent pas compte d'expériences dont, entre-temps, l'aspect problématique est apparu au grand jour » ²⁷.

A cet égard, il est exact que, si l'on considère les convulsions qui ont secoué le monde depuis 1932 et, notamment, l'effondrement des systèmes qui rêvèrent peu ou prou d'unir en un même faisceau, sous les auspices du Travailleur jüngerien, le Spartiate, le Bolchevique et le Prussien, *Der Arbeiter* a fini par échapper à son auteur, du moins en tant que charte d'un nouvel ordre planétaire. Il semble également difficile de ne pas souscrire à l'observation d'Evola selon laquelle le choix, comme figure emblématique du monde en gestation, du Travailleur — et qui était tout autant chez Jünger, il faut le souligner, un *væu* qu'une prémonition — n'est ni fortuit ni neutre : avatar du Quatrième Etat, c'est l'archétype d'une humanité capable d'ascétismes et d'héroïsmes inouïs, mais qui demeure fermée à cette « dimension vers le haut » dont nulle civilisation digne de ce nom ne saurait faire l'économie.

Ces réserves faites, il n'en reste pas moins qu'aux yeux d'Evola, celui pour qui la transcendance n'est pas seulement un mot savant pourra toujours trouver matière à méditer dans le « réalisme héroïque » décrit par Jünger — dans cet « engagement total de la vie, dans le fait d'être totalement en acte et comme un tout dans l'acte, par-delà les liens, les conditionnements et les antagonismes de la vie individuelle »²⁸.

Mais s'il est vrai, et ce sera notre conclusion, que le Travailleur est « le symbole d'un nouveau type humain capable de tourner à son avantage, de transformer en force spirituellement formatrice tout ce que l'époque la plus récente offre d'apparemment destructif et de périlleux »²⁹, qu'est-ce qui le distingue, en dernière analyse, de cet homme différencié auquel s'adresse « *Chevaucher le tigre* », qui peut non seulement « tout approcher, s'abandonner à tout et s'ouvrir à tout sans se perdre »³⁰, mais se révèle, en outre, « prêt à être éventuellement détruit sans pour cela être intérieurement touché »³¹ ?

Gérard Boulanger

NOTES

1. *Soixante-dix s'efface*, Gallimard, 1984, p. 391.
2. *Héliopolis*, Christian Bourgois, 1975, p. 109.
3. *Orientalenti*, éd. Il Cinabro, Catania, 1981, p. 29.
4. In « Nouvelle Ecole », n° 40, automne 1983, p. 35.
5. Cité par Julius Evola in *L'« Operaio » nel pensiero di Ernst Jünger*, éd. Giovanni Volpe, Roma, 1974, p. 45.
6. *Le chemin du Cinabre*, éd. Archè-Arktos, Milano-Carmagnola, 1982, p. 95.
- 7-8. *Ibid.*, p. 96.
9. *Voyage atlantique*, La Table Ronde, 1971, p. 7.
10. *Visite à Godenholm*, Christian Bourgois, 1972, p. 103.
11. *Op. cit.*, p. 20.
12. « *Chevaucher le tigre* », Guy Trédaniel, 1982, p. 266.
13. *Op. cit.*, p. 113.
14. *Sur les falaises de marbre*, Gallimard, 1942, p. 84.
- 15.16. *Op. cit.*, p. 31.
17. *Op. cit.*, p. 15.
18. *Op. cit.*, p. 32.
19. *Op. cit.*, pp. 110-111.
20. Il n'est pas inutile de rappeler qu'en 1945, alors qu'il se trouvait à Vienne, Julius Evola fut atteint, lors d'un bombardement aérien, de graves lésions à la moelle épinière qui

devaient entraîner une paralysie totale des membres inférieurs. C'est donc en reclus, et dans une chaise d'infirmes, qu'il vécut désormais jusqu'à sa mort, survenue en 1974.

21. Propos recueillis par Gianfranco De Turrís et publiés dans « L'Italiano » de novembre 1971. Repris dans *Orientamenti*, *op. cit.*, p. 34.

22. *Ibid.*, p. 34.

23. In *L'« Operaio »*, *op. cit.*, p. 11.

24. *Orient et Occident*, éd. Archè, Milano, 1982, p. 61.

25. *Ibid.*, p. 63.

26. *Ibid.*, p. 62.

27. *L'« Operaio »*, *op. cit.*, p. 11.

28. *Ibid.*, p. 9.

29. *Ibid.*, p. 5.

30. *Op. cit.*, p. 84.

31. *Ibid.*, p. 82.

JULIUS EVOLA ET LA DROITE RADICALE DE L'APRÈS-GUERRE

(traduit de l'italien par Philippe Baillet)

1. On constate au début des années cinquante l'existence, en Italie et au sein du parti néofasciste officiel (le M.S.I., Mouvement Social Italien), d'un courant « spiritualiste-évolien » dont l'inspirateur est Pino Rauti, fondateur en 1956 d'*Ordine Nuovo* et actuellement vice-secrétaire du M.S.I. Ce courant considère Evola comme le plus grand penseur traditionaliste de l'Occident ¹. Après la mort du maître, survenue en 1974, le secrétaire général du M.S.I., Giorgio Almirante, parle d'Evola comme de « notre Marcuse, mais en mieux ». Pourtant, les rapports d'Evola avec la droite parlementaire n'avaient pas été faciles. « Vos chefs sont des imbéciles — c'est un exemple typique des phrases lancées à un groupe de jeunes du M.S.I. venu rendre visite avec déférence à l'oracle —, la violence est la seule solution possible et raisonnable, mais elle réclame l'intelligence, et c'est celle-ci qui manque » ².

L'ascendant d'Evola est en revanche indiscutable sur les personnages et les groupes les plus radicaux : c'est ainsi que Franco Giorgio Freda, l'un des principaux protagonistes de la droite subversive, théoricien, animateur culturel, éditeur, impliqué dans d'innombrables procès pour attentat et massacre, se considère comme un disciple d'Evola, dont il diffuse les idées et publie les ouvrages. *Ordine Nuovo*, qui fut avec *Avanguardia Nazionale* le groupe politique le plus important de la droite extraparlamentaire, fait d'Evola un « mythe » : durant le procès de 1973, qui conduira à la dissolution d'*Ordine Nuovo* et à la condamnation de nombreux chefs et militants de ce mouvement, son *leader* Clemente Graziani déclare avec emphase que c'est à Evola que « nous avons emprunté toute notre orientation doctrinale et existentielle » ³.

Quelles sont les causes d'un tel ascendant ? Quels sont les aspects de la pensée évolienne qui ont le plus fortement influencé la droite radicale italienne de l'après-guerre ? Pour répondre de manière exhaustive à ces questions, il serait nécessaire d'examiner l'ensemble de l'œuvre d'Evola et de la confronter aux vicissitudes de la droite radicale. Un tel travail ne saurait être réalisé ici, pour des raisons de place ; d'ailleurs, il est peut-être irréalisable dans l'absolu, du moins pour le moment, en l'absence de données essentielles qui sont indispensables à la recherche ⁴. On peut toutefois fournir quelques indications générales.

2. La réflexion doit partir d'une analyse de l'attitude évolienne envers le fascisme, tant sur le plan biographique que sur le plan théorico-doctrinal : les ambiguïtés, plus ou moins volontaires, que présente cette attitude, et qui ont été amplifiées par les disciples, expliquent aussi l'existence de plusieurs développements postérieurs.

Du premier point de vue, la donnée la plus apparente, peut-être, et à coup sûr la plus connue, c'est qu'Evola ne fut jamais membre du parti fasciste, avec lequel il eut même certaines difficultés (il fut notamment contraint d'interrompre la publication de sa revue *La Torre*⁵) et dont il critiqua plusieurs aspects, surtout dans *Le fascisme vu de droite*, un essai paru après la guerre (1^{re} éd. italienne : Rome, 1964). Ces éléments sont sans cesse mis en avant par les disciples d'Evola, comme autant de lettres de créance d'a-fascisme, dans l'intention, pour certains d'entre eux, de rejeter l'accusation de reconstitution du parti fasciste (les « nationaux-révolutionnaires »), et pour d'autres (les « nouvelles droites »), de nier le lien entre pensée traditionnelle et fascisme.

Il ne fait pas de doute qu'Evola ne fut guère populaire auprès des bureaucrates du régime, qui n'appréciaient pas son anticonformisme, son goût pour ce qui est ésotérique, son faible sens de l'opportunité politique (dont le meilleur exemple reste l'exaltation du paganisme au moment où Mussolini signait un concordat qui devait faire de l'Eglise catholique un pilier du régime : cf. *Imperialismo pagano*, 1928). Malgré tout cela, Evola fut de 1934 à 1943 responsable de la page culturelle d'un journal influent, *Il Regime Fascista*, appartenant au boss de Crémone, Roberto Farinacci, ancien secrétaire du parti et l'une des figures les plus en vue du fascisme. Cette page fut intitulée par Evola *Diorama filosofico. Problemi dello spirito nell'etica fascista*, et de nombreux penseurs traditionalistes y collaborèrent. Vers la fin du régime, Evola eut la possibilité de rencontrer Mussolini, qui lui fit part de son accord en matière de politique raciale (même si les propositions du premier n'eurent pas de suite)⁶. Cela ne signifie pas, naturellement, qu'Evola fut l'éminence grise du Duce : pourtant, en 1943, il fut l'un des rares à l'accueillir à Rastenburg, au Quartier Général de Hitler (un endroit qui n'était pas précisément ouvert à n'importe qui), où Mussolini avait été emmené après avoir fui l'Italie. Nier que ces comportements soient, pour le moins, « internes » au régime, semble très difficile.

3. Sur le plan théorique, l'attitude d'Evola envers le fascisme doit être replacée dans le cadre général de sa prise de position doctrinale traditionaliste. On sait que pour Evola l'histoire, telle que nous la connaissons, n'est qu'une succession de processus de décadence qui ont subi, au cours des derniers siècles, une accélération exponentielle : « Libéralisme, puis socialisme, puis radicalisme, enfin communisme et bolchevisme ne sont historiquement apparus que comme des degrés d'un même mal, comme des stades dont chacun prépare le suivant dans l'ensemble d'un processus de chute »⁷. Cependant, dans les temps historiques tout ne relève pas de la décadence : des systèmes politiques comme ceux de Sparte, de la Rome archaïque des *patres*, de l'Empire gibelin ont, dans une certaine mesure, contribué à ralentir le déclin, en tentant de réaliser sur le plan historique des ensembles de valeurs en accord avec la Tradition. Selon Evola, une signification analogue peut être attribuée au fascisme, au nazisme et au Japon impérial : malgré

d'indéniables limites, il est clair que ces régimes étaient en train de donner forme à « un bloc de forces, représentant un défi lancé à la civilisation “moderne” : tant à celle des démocraties héritières de la Révolution française, qu'à l'autre, représentant la limite extrême de la dégradation de l'homme occidental : la civilisation collectiviste du Quatrième Etat, la civilisation communiste de l'homme-masse sans visage »⁸.

4. Les aspects en fonction desquels ces régimes passés sont jugés positivement dérivent de cette évaluation fondamentale : en premier lieu la lutte contre les principales *bêtes noires* * de l'univers évolien — à savoir l'égalitarisme, la démocratie, le socialisme, le communisme — et les institutions qui les caractérisent : suffrage universel, parlements, gouvernements représentatifs, partis, syndicats, etc., dans la perspective de réaliser « l'idéal de l'Etat hiérarchique et de la “nation militaire” »⁹. Plus spécifiquement, il s'agissait d'affirmer l'ensemble de valeurs que les sociétés démocratiques modernes nient systématiquement, et tout d'abord la suprématie de l'Etat sur la société civile¹⁰, suprématie qui à son tour exprime le principe plus général de la supériorité du politique sur l'économie. Cette dernière correspond aux dimensions physiques, végétatives, féminines d'une collectivité ; c'est la *matière*, à laquelle l'Etat, en tant qu'incarnation du principe masculin, doit donner une *forme*. Pour Evola l'économie appartient, dans la meilleure des hypothèses, à l'ordre des moyens, tandis que le gouvernement des fins dernières doit être rigoureusement réservé au politique ; dans la pire des hypothèses, celle qui se vérifie dans la société contemporaine, le primat de l'économie constitue une véritable hallucination ou « démonie », dont le consumérisme actuel est l'expression la plus visible et la plus dégradante¹¹.

L'opposé de la société civile, la sphère politique, « se définit au moyen de valeurs hiérarchiques, héroïques et idéales, antihédonistes et, dans une certaine mesure, anti-eudémonistes, qui la situent en dehors du plan de l'existence simplement naturelle et végétative »¹², la projetant vers la transcendance. Nous sommes en présence, on le voit, d'une opposition entre des valeurs héroïco-militaires, d'une part, et des valeurs matérialistes, positivistes, économique-utilitaires, d'autre part : les héros contre les marchands, les guerriers contre les bourgeois, les combattants contre les boutiquiers¹³. C'est un *topos* classique de la *Weltanschauung* antidémocratique, antilibérale, antibourgeoise (« dans le monde de la métapolitique, même le prix des pommes de terre doit être héroïque »¹⁴), auquel la propagande fasciste et nazie donna, comme on sait, une extraordinaire diffusion.

Si ce sont là les principaux aspects positifs du fascisme, Evola découvre les aspects négatifs dans les dérives du régime par rapport à ces principes, et surtout dans les concessions à des poussées venant d'en bas, à commencer par le « ducisme » de Mussolini. On doit saisir ici la présence d'une inclination « sinon démagogique, du moins quelque peu démocratique [par conséquent déplorable], à “aller vers le peuple”, à ne pas dédaigner les applaudissements de la foule »¹⁵. Dans le même esprit, il faut critiquer le recours fasciste à « un nationalisme faisant appel aux simples sentiments de patrie et de peuple »¹⁶ : le couple nation-peuple, né des mouvements révolutionnaires liés aux principes de 1789, est irrémédiablement pollué par son inspiration naturaliste et collectiviste (les « enfants de la patrie »)¹⁷.

* En français dans le texte (N.D.T.).

Une formule comme l'« Etat du travail », apparue çà et là dans le fascisme classique, reprise par la République Sociale Italienne — l'éphémère Etat reconstruit par Mussolini sous la tutelle nazie dans l'Italie du Nord, en 1943, après qu'une conjuration de palais, appuyée par la monarchie, eut renversé le régime —, cette formule est jugée carrément « aberrante ». Le fait que cet Etat soit non seulement républicain, mais encore social, suscite les plus âpres réprimandes d'Evola, qui en exalte par contre *l'esprit combattant et légionnaire*, l'un des grands mythes de la pensée évolienne ¹⁸.

Contre les liens naturalistes et collectivistes, Evola affirme avec solennité la supériorité des liens de type idéal et spirituel : « C'est dans l'Idée que doit être reconnue notre vraie patrie. Ce qui compte aujourd'hui, ce n'est pas le fait d'appartenir à une même terre ou de parler une même langue, c'est le fait de partager la même idée » ¹⁹. Et le lien idéal doit être placé au fondement de l'unité politique qui devra régir l'Etat vrai : « ...ce qui unit et ce qui divise, c'est l'idée, une idée incarnée par une certaine élite et qui tend à se concrétiser dans l'Etat » ²⁰. C'est là un point central dans la doctrine politique évolienne : hostile à toute forme représentative de type naturaliste ou démocratique, comme le parti (y compris le *parti unique*, considéré comme une véritable contradiction dans les termes, à la limite de l'absurde ; cf. *Le fascisme vu de droite*, pp. 55-57), Evola proclame la supériorité d'une élite spirituelle, unie par des liens purement idéaux. La « forme » sera « quelque chose qui ressemble à un Ordre, à une "société d'hommes" détenant le principe de l'*imperium* et considérant (...) que leur honneur se fonde sur la fidélité. [Telle est] la substance de tout organisme politique authentique et solide » ²¹. On a comme prototypes de ce modèle les anciens ordres de chevalerie (l'Ordre Teutonique, l'Ordre du Temple, etc.) ²² ; mais ce modèle s'est incarné récemment dans des formations comme la *Phalange* de José Antonio, la *Légion de l'Archange Michel (Garde de Fer)* du Roumain Corneliu Codreanu (l'une des figures les plus admirées par Evola), et surtout dans la garde d'élite du nazisme, les S.S., auxquels Evola consacre de longues pages pleines d'admiration ²³. Il n'exalte pas seulement le fait que les S.S. pouvaient contrebalancer les aspects les plus plébéiens du nazisme, mais l'*Ordenstaatsgedanke* qu'ils incarnaient (c'est-à-dire l'idée d'un Etat gouverné par un *Ordre*, et non par un parti) et le type d'homme supérieur qu'ils mettaient en avant. Fondamentaux, ici, étaient le retour à d'anciens modèles prussiens (leur fondateur et chef, Heinrich Himmler, s'était inspiré de l'Ordre Teutonique), l'esprit spartiate, la discipline rigoureuse, le sens de la fidélité et de l'honneur, le courage physique, l'éthique d'« une certaine dépersonnalisation poussée parfois jusqu'à des limites inhumaines » ²⁴, dépersonnalisation empruntée, elle, à la Compagnie de Jésus, autre modèle de Himmler.

En général, Evola applique au nazisme le même critère historiographique que celui qu'il avait utilisé pour le fascisme, critère en vertu duquel il faut approuver les aspects du régime en harmonie avec la Tradition, et condamner ceux qui s'en éloignaient. Plus spécialement, Evola partage l'attitude des secteurs de la *konservative Revolution* qui ont collaboré avec Hitler, tout en restant détachés « de nombreux aspects de l'hitlérisme, suspects et dangereux, populistes, plébéiens et fanatiques » ²⁵. Les succès inespérés du Führer rendirent impossible la manifestation immédiate de réserves à son égard : « ...il s'agissait plutôt de tenir les positions, en attendant d'agir de manière adéquate en partant de la base provisoire et imparfaite représentée par l'Etat national-socialiste (...) dans la mesure où

il avait accompli certaines tâches préliminaires en éliminant socialisme, communisme et démocratie »²⁶.

Comme on pouvait le prévoir, parmi les figures du nazisme c'est Hitler qui a droit aux critiques les plus sévères, non seulement pour sa vulgarité de démagogue plébéen (cf. par exemple *Le fascisme vu de droite*, pp. 125-126)²⁷, mais pour son manque de sens des limites, son fanatisme, sa mégalomanie effective, qui finirent par attirer contre lui tout un ensemble de forces qui auraient pu, « en attendant éventuellement des conjonctures plus favorables », être attaquées isolément. Il s'agit cependant de réserves portant sur la méthode, ou la stratégie, mais qui ne remettent pas en cause l'accord complet sur les objectifs fondamentaux du « Nouvel Ordre » hitlérien. Selon Evola, en effet, « aucun prix n'aurait été trop élevé si, à la suite d'une guerre gagnée par quelque prodige (...) on avait eu les résultats suivants : briser l'épine dorsale de l'Union soviétique en provoquant probablement par là même la crise du communisme (...) humilier les Etats-Unis et les chasser de la politique européenne (...) diminuer la puissance britannique mais, assurément (...) dans une mesure bien moindre que ce qui est arrivé à l'Angleterre "victorieuse" qui a vu se désagréger son empire (...) prévenir quand c'était encore possible l'instauration du communisme en Chine (...) empêcher l'insurrection des peuples de couleur et la fin de l'hégémonie européenne »²⁸.

Nous ne sortirons pas de notre sujet en consacrant maintenant quelques pages à la question du *racisme*. Il ne fait pas de doute qu'Evola fut raciste, ne serait-ce que parce qu'il considère la chose comme méritoire. Pour lui, le mythe de la race devait être une arme importante dans le combat du fascisme contre les pires maux de la société moderne : universalisme, individualisme, rationalisme, évolutionnisme, égalitarisme (cf. *Sintesi di dottrina della razza*, pp. 11-24). Mais il repoussait les conceptions purement biologiques de la race, en faveur d'une dimension « spirituelle », intérieure, qui devait toutefois être en harmonie avec les traits somatiques. Sur ce point, le schéma et l'ambiguïté de l'argumentation sont semblables à ceux qui apparaissent dans d'autres domaines, liés à celui-là, de la doctrine évolienne : la supériorité d'un groupe, d'une caste, d'une élite, etc., est affirmée sur des bases purement spirituelles, mais c'est le sang qui transmet de tels caractères (exemple : *Révolte etc.*, pp. 69-71 ; *Sintesi etc.*, pp. 267-281). Les Etats doivent être gouvernés par des élites unies par des valeurs spirituelles, et par elles seules, mais c'est parmi les anciennes aristocraties qu'il faut rechercher ces élites²⁹ ; la virilité est une donnée spirituelle, non biologique, mais une femme virile serait contre-nature, etc. Dans le cas de la race, le point de départ est la notion selon laquelle les êtres humains se composent de trois éléments — corps, âme et esprit —, chacun de ces éléments correspondant à un degré racial et le degré le plus élevé étant, évidemment, le degré spirituel (« race de l'esprit »). L'objectif idéal, c'est l'intégration harmonieuse des trois niveaux ; mais cette intégration est chose rare aujourd'hui, à cause d'un certain nombre de « confusions et croisements », si bien que toute harmonie fait défaut, généralement, entre les composantes physiques, intérieures et spirituelles des individus. Le refus du « fétichisme de la pureté raciale comprise en des termes purement physiques » est à l'origine de la critique évolienne des « variantes du racisme matérialiste et primitiviste apparues en Allemagne », et permet à Evola, si l'on se réfère à ses écrits de l'après-guerre, de prendre ses distances par rapport à

l'« antisémitisme vulgaire » (cf. *Le Chemin du Cinabre*, p. 149 et p. 156) : en effet, il n'y a aucune correspondance nécessaire entre le sang et l'esprit juif, non plus qu'entre l'aryanité physique et l'aryanité spirituelle (*Cinabre*, p. 151).

L'inconvénient de cette distinction entre la dimension « physique » et la dimension « spirituelle » de la race, c'est toutefois qu'ici l'esprit juif est toujours décrit comme le pôle négatif, la force désagrégatrice, destructrice, hostile à tout ce qui est positif, solaire, viril, etc., et qui serait représenté, de manière typique, par l'Aryen : « ...ce style fait de ruse, d'hypocrisie servile et, en même temps, de sournoise et tenace infiltration désagrégatrice, qui restera caractéristique de l'instinct juidaïque en général »³⁰. Affirmer que cet instinct est désormais tout aussi répandu chez les Gentils ne semble pas être précisément une attitude philojudaïque³¹. Le symptôme le plus clair de la dégénérescence de la société moderne, c'est en effet la prévalence, en elle, d'un trait typiquement judaïque, le « mammonisme », à savoir l'adoration de l'argent et la concentration sur les activités économiques. En dépit de sa prise de distance affichée par rapport à l'« antisémitisme vulgaire », ce point de vue n'empêcha pas Evola d'approuver la législation antisémite adoptée par le fascisme, vue comme une « contre-mesure naturelle » provoquée par l'« attitude antifasciste du judaïsme international » (cf. *Cinabre*, p. 147 ; *Le fascisme etc.*, p. 86)³².

Mais on touche au point le plus bas en la matière avec deux articles de l'année 1938 (*jamais réimprimés du vivant d'Evola* et dont la récente traduction française censure pudiquement quelques passages) sur la « tragédie » de la Garde de Fer (ou « Légion de l'Archange Michel ») roumaine. On a déjà dit que le « Capitaine » de la Garde fut l'un des héros d'Evola, et les articles en question sont de véritables hymnes en l'honneur de Codreanu après l'assassinat de ce dernier³³. L'aspect de sa politique le plus apprécié d'Evola est son combat contre la « horde judaïque » (*Tragedia*, p. 11 ; l'expression, qui est de Codreanu, ne figure pas dans la traduction française). Alors qu'il était encore étudiant, raconte Evola, « Codreanu avait déjà su reconnaître ce qu'aurait réellement signifié la victoire du communisme (...) : son asservissement [celui de la Roumanie] (...) à *“la plus ignoble des tyrannies, la tyrannie talmudique, israélite”* » (*Tragedia*, p. 11 ; les mots en italique manquent dans la traduction française, p. 182). Mais « Israël ne pardonne pas à ceux qui savent lui arracher son masque » (passage d'Evola qui manque dans le texte français) : « Et dès ce moment-là, Codreanu devint la bête noire de la presse stipendiée par Israël (...) Voici ce qu'écrivit Codreanu à ce sujet : “En une seule année, j'en ai appris sur l'antisémitisme à un point tel que ceci pourrait remplir la vie de trois hommes” »³⁴. Les actions de ses partisans qui « réduisaient en miettes les imprimeries de feuilles sémites où l'on insultait le Roi, l'Armée et l'Eglise » sont considérées, par Evola, comme de sacrosaintes réactions aux provocations judaïques (*Tragédie*, p. 183). Tout cela parce que, selon Codreanu, « nous perdions notre Patrie (...) [où] allait désormais régner la horde dictatoriale et exterminatrice d'Israël » (*Tragedia*, p. 11)³⁵. D'où le programme de la « campagne antisémite », tracé par Codreanu à la fin de ses études universitaires et soigneusement rapporté par Evola : « a) identifier l'esprit et la mentalité judaïques³⁶ qui se sont insensiblement infiltrés dans les modes de sentir et de penser (...) b) effectuer notre propre désintoxication, éliminer le judaïsme introduit dans notre propre pensée (...) c) prendre conscience des menées israélites

et les démasquer, quel que soit le déguisement dont elles se parent » (*Tragédie*, p. 184)³⁷. D'où aussi le *crescendo* final : « Ce que Codreanu avait vu très justement, c'est que le judaïsme a réussi à dominer à la fois le monde libéral par le biais de la Maçonnerie et la Russie par celui du communisme : "En détruisant communisme et Maçonnerie — écrivait-il — Mussolini a implicitement déclaré ainsi la guerre à l'hébraïsme" ». Et voici la conclusion d'Evola : « Or, le récent virage antisémite du fascisme [à savoir les lois racistes] n'a fait que donner pleinement raison à Codreanu » (*Tragédie*, p. 185). On a là un exemple de « racisme de l'esprit ».

5. Même sur le plan théorique, la position d'Evola à l'égard du fascisme et du nazisme est donc, au mieux, une position de *critique interne* : elle ne mène jamais à l'acceptation de principes libéraux ou démocratiques, et encore moins à l'antifascisme.

Cette leçon est d'une grande importance pour les franges du néofascisme qui se posent de manière non purement instrumentale des questions de type historico-conceptuel sur le passé récent. Surtout dans l'immédiat après-guerre, en effet, le jugement porté sur l'expérience fasciste est évidemment crucial dans ce milieu. Le fascisme représente l'expérience politico-existentielle à laquelle l'écrasante majorité des hommes et des groupes de la droite radicale s'identifie profondément et passionnément. Mais il s'agit d'un phénomène qui s'est achevé par une terrible débâcle historique, qui a en outre suscité la condamnation morale la plus intense qui soit de la part du « monde civil », et des vainqueurs de toute façon. Il est donc nécessaire de faire les comptes avec ce passé, en découvrant les causes de sa défaite face aux « pusillanimes » systèmes démocratiques et collectivistes ; cela, à son tour, exige qu'on s'interroge sur la « vraie nature » du fascisme et sur les facteurs qui lui ont interdit de se réaliser pleinement. La difficulté historiographique objective du problème est aggravée par la fracture intervenue entre le « Ventennio » (1922-1943) et la période de la République Sociale Italienne (1943-1945), avec la série de déchirements et de dissensions qui se vérifient aussi parmi des hommes ayant connu la même expérience. Inévitablement, l'analyse politique recoupe le reflet de vicissitudes personnelles, et se traduit par des autodéfenses passionnées et polémiques contre ceux qui ont fait des choix différents. Il n'est pas rare que le débat dégénère en rixe et l'on s'accuse réciproquement de trahison, de reniement du passé ou carrément (péché capital) d'antifascisme.

Dans ce contexte, la position d'Evola offre un précieux point de référence à ceux qui veulent dépasser la polémique médiocre. Abstraction faite de son indiscutable désintéressement personnel, Evola démontre qu'il est possible de critiquer le fascisme de l'intérieur, tout en restant fidèle à ses idées de fond, sans trahir et sans renier³⁸. En perspective, d'ailleurs, cette prise de distance, partielle et limitée, par rapport au fascisme, sera importante dans les années suivantes, lorsque la droite radicale, dans sa *recherche de mythes*³⁹, commencera à saisir les lacunes du potentiel mythopoiétique du fascisme italien, lacunes dues au fonds irrémédiablement petit-bourgeois et provincial du régime⁴⁰. La contribution d'Evola se traduit ici par l'offre d'une *Weltanschauung* sophistiquée, globalement critique envers le monde moderne hostile, et qui transmet un ensemble cohérent de références mythiques plus « dures », plus « absolues » que celles proposées par le fascisme historique, références qui, comme telles,

répondent particulièrement bien aux besoins du radicalisme de l'après-guerre. On prend avant tout en considération le nazisme : il attire par sa radicalité extrême, son rattachement, direct et immédiat, à la vieille mythologie germanique, nordique et, en général, aryenne, rattachement visible et transmis par un rituel d'une grande efficacité. A cela s'ajoute son effort systématique, et bien mieux réussi que celui du fascisme, de modeler toute la société selon les valeurs d'une éthique militaire, en proposant un style de vie où sévérité, discipline, dureté, sacrifice sont poussés jusqu'à l'ascèse, la « voie héroïque » ; s'ajoute aussi la réalisation affichée de ces modèles dans les principales institutions du régime, de la *Hitlerjugend* à la *Wehrmacht*, pour culminer dans les troupes d'élite et, inévitablement, dans les S.S. Or, cette grille de lecture du nazisme est exactement celle fournie par Evola, comme cela ressort de l'analyse des thèmes dont il a été question au paragraphe précédent. Au même cadre appartient une série d'autres figures et notions, transmises elles aussi par Evola et reçues par le radicalisme de droite contemporain. Trois noyaux, en particulier, sont importants. Il y a d'abord celui représenté par la Garde de Fer de Codreanu, dont on a longuement parlé : on verra plus loin que tout ce qui a trait à la *Légion* est avidement reproduit par les groupes radicaux, et pas seulement italiens⁴¹. Il y a ensuite la référence à la *konservative Revolution*, à ses mythes et à ses auteurs (E. Jünger, E. von Salomon, A. Moeller van den Bruck, etc.), qui arrivent aussi à la droite contemporaine par l'entremise d'Evola. Il y a enfin la référence aux doctrines orientales (hindouisme, bouddhisme zen, Islam), surtout sous leurs aspects guerriers-militaires (*bushidô*, *jihâd*, etc.), dont nous reparlerons.

6. Tout cela concerne les composantes les plus générales et, pour ainsi dire, fondamentales de la contribution évolienne. Mais il y a également des indications opératives. Malgré le ton généralement détaché et dédaigneux de ses écrits, en effet, malgré le niveau « métapolitique » de ses argumentations, Evola estime encore possible, dans l'immédiat après-guerre, de fournir des directives explicites pour l'action.

C'est de 1949 que date la brochure *Orientations*, dédiée à ces « groupes, de jeunes surtout, qui ne s'étaient pas laissés entraîner dans l'écroulement général », (*Cinabre*, p. 162). A ceux-là, *Orientations* devait donner une sorte de catalogue essentiel des « positions à défendre », synthétiquement regroupées dans la phrase par laquelle s'achève le huitième paragraphe de la brochure : « Idée, Ordre, élite, Etat, hommes de l'Ordre — qu'en ces termes soit maintenue la ligne, tant que cela sera possible » (*Orientamenti*, p. 44). Les notions d'*homme différencié* et d'*esprit légionnaire*, qui deviendront des points absolument fondamentaux dans la *Weltanschauung* des groupes les plus radicaux, revêtent ici une importance particulière.

C'est l'époque où Evola croit à la possibilité de rassembler toutes les forces de droite (le M.S.I., les « corps sains » de l'Etat, comme la police et les parachutistes, les groupes de vétérans et d'anciens combattants, etc.) pour s'emparer de la société italienne, récupérer ce qui est encore valable en elle (« sauver ce qui mérite de l'être » ; cf. *Gli uomini e le rovine*, p. 139) et empêcher que tout ne se désagrège. L'ouvrage de 1953, *Les hommes au milieu des ruines*, exprime la volonté d'offrir une doctrine de l'Etat susceptible de soutenir ce projet. De manière significative, Junio Valerio Borghese, héros fameux de la guerre, ancien président du M.S.I., et futur *leader* de plusieurs tentatives de coup d'Etat, en écrit la préface. Les thèmes

du livre sont ceux désormais connus : contre-révolution, affirmation du caractère transcendant du politique et de l'Etat par rapport à la société et à l'économie, nature organique de l'Etat véritable, nécessité d'une conception antibourgeoise, héroïque, guerrière de la vie ; en particulier, dans les conditions présentes, nécessité d'hommes capables de rester debout parmi les ruines et de constituer une élite, un Ordre en rangs serrés, en mesure d'endiguer la dissolution. L'objectif immédiat consiste à « renforcer l'Etat », en le maintenant, malgré tout, à l'intérieur du camp occidental (malgré tout car le matérialisme américain est tout aussi hostile aux valeurs traditionnelles que le collectivisme totalitaire soviétique).

Mais l'hypothèse stratégique de 1953 se révèle bien vite inconsistante. La droite officielle (M.S.I.) s'enfonce dans le marais de la petite politique parlementaire, tandis que dans l'ensemble de la société italienne s'affirment toujours plus les valeurs économiques et matérialistes qui, avec le *boom* des années cinquante, vont donner lieu au triomphe du consumérisme le plus abject. Loin d'être singulière, la condition de l'Italie reflète celle de l'Occident tout entier. L'ouvrage de 1961, *Chevaucher le tigre*, la soumet à un réquisitoire impitoyable. Valeurs, institutions, comportements sont partout corrompus, avilis, dégradés ; cet univers est en train d'atteindre le stade final de son déclin, le *Kali-yuga* des anciens mythes ; rien en lui ne vaut d'être sauvé, la destruction est le destin qu'il a amplement mérité.

Placé devant cette situation, quel comportement doit adopter celui qui ne s'identifie pas à cette société, qui y vit sans en faire intérieurement partie ? Le monde qui va à la ruine, en effet, c'est le monde bourgeois du progrès, de la science, du temps linéaire, de l'histoire. Evola souligne de manière récurrente l'extranéité radicale de l'« homme différencié » (le « nihiliste actif », l'« anarchiste de droite ») par rapport à ce monde. En tant que telle, la morale hétéronome ne peut avoir la moindre signification pour lui, non plus que les notions de récompenses, terrestres ou extraterrestres, de bonheur, de plaisir, de souffrance. Pour un tel homme (le langage sexiste est on ne peut plus approprié dans ce contexte), le seul impératif acceptable, c'est celui dérivant du « *principe d'être purement soi-même* ». A la différence de l'impératif catégorique kantien, celui-ci « ne se fonde pas sur une loi hypothétique et abstraite de la raison pratique (...) mais bien sur l'être spécifique de chacun » ; c'est pour ce motif que le « contenu de la loi de chacun (...) reste et *doit* rester indéterminé »⁴². Comment chacun doit rechercher sa « vraie » nature, comment il doit l'identifier et la mettre à l'épreuve : tels sont les principaux thèmes de l'enquête d'Evola dans *Chevaucher le tigre*.

Une fois que chacun a découvert sa nature authentique, « différenciée », la question reste cependant posée de savoir comment agir dans ce monde étranger. De nouveau, la réponse consiste à suivre sa propre loi intérieure, avec un profond détachement existentiel par rapport à ce qui nous entoure ; mais en même temps, il faut « assumer le défi existentiel, assumer tout ce que la vie peut présenter de négatif, de tragique, de douloureux, de problématique et d'absurde » (*Chevaucher etc.*, p. 75). Tel est le sens réel de l'*amor fati* de Nietzsche : non une obéissance passive à des conditionnements extérieurs, mais l'attitude positive de celui qui affronte chaque expérience « avec le sentiment qu'(il) ne fera jamais autre chose que de suivre sa propre voie » (*Chevaucher etc.*, p. 79). Cette attitude correspond aussi à la notion *konservativrevolutionäre* du « réalisme héroïque » : et ce n'est pas un hasard si Evola écrit un essai sur cette

« bible du réalisme héroïque »⁴³ qu'est *Der Arbeiter* d'E. Jünger⁴⁴. Outre ces notions, des formules de la tradition orientale, comme celle de l'action sans désir ou celle de l'« agir sans agir », sont évoquées par Evola afin de dépasser la contradiction entre action absolue dans le monde et absolu détachement/extranéité de ce monde (cf. par exemple *Chevaucher etc.*, p. 88 ; *Cinabre*, p. 31)⁴⁵.

Plusieurs filons intellectuels confluent dans cette doctrine : la version évolienne de l'Idéalisme allemand, la pensée traditionaliste, les modèles nihilistes et *konservativrevolutionäre*, les enseignements orientaux et l'ésotérisme sont probablement les plus importants⁴⁶. A cela s'ajoutent le style sentencieux, la terminologie mystérieuse, les obscurités souvent intentionnelles : répétons-le, *Chevaucher le tigre* n'est pas — mais de propos délibéré — un livre facile.

On comprend qu'il ait donné lieu à de nombreuses controverses au sein de la secte religieuse des « Témoins de J. Evola ». La divergence la plus forte, peut-être, concerne l'attitude à adopter envers la politique. Evola est très explicite lorsqu'il nie que le monde contemporain contienne quoi que ce soit en faveur duquel il vaudrait la peine de se battre : « ...il n'y a aujourd'hui aucune idée, aucune cause ni aucun but qui mérite que l'on engage son être véritable » (*Chevaucher etc.*, p. 216). Les espérances qui avaient soutenu *Les hommes au milieu des ruines* sont niées ouvertement : « ...les conditions nécessaires pour aboutir à un résultat quelconque, appréciable et concret, dans une lutte de ce genre, font actuellement défaut » (*Chevaucher*, p. 215). Pour l'« homme différencié », le seul choix possible, c'est donc l'« absence d'intérêt et le détachement à l'égard de tout ce qui est aujourd'hui "politique". Son principe sera donc celui que l'antiquité a appelé l'«*apoliteia*» » (*Ibidem*). La négation semble absolue ; mais l'impératif qui suit introduit un sérieux élément d'ambiguïté : « ...ce principe concerne essentiellement l'attitude intérieure (...) L'«*apoliteia*», le détachement, n'entraîne pas des conséquences particulières dans le domaine de l'activité pure et simple (...) [Elle] n'a pas nécessairement pour corollaire un abstentionnisme pratique » (*Chevaucher*, pp. 215-216).

Les sens possibles de la notion d'«*apoliteia*» qui ressortent de ces formulations sont au moins au nombre de deux, nettement opposés entre eux ; et cette opposition peut être vue comme étant à la base de la distinction entre les deux principaux courants de la droite radicale italienne de l'après-guerre. On a d'un côté ceux qui affirment entendre l'«*apoliteia*» dans l'acception littérale de refus de la politique (politique de parti et parlementaire, évidemment) et d'invitation à se concentrer sur des intérêts supérieurs. Bon nombre de ces derniers devaient donner naissance, à la fin des années soixante-dix, à la *nuova destra*, dont la définition ambitieuse (« nouvelle culture ») implique de proclamer le caractère non politique de leur activité. Dans le cadre de la société italienne contemporaine, ce projet, loin de comporter un radical refus du monde, a donné lieu à une tentative d'affirmation d'une base de rencontre avec les représentants de la culture dominante (mais chacun peut voir que cette tentative est non politique en paroles seulement)⁴⁷. Il y a d'autre part ceux qui condamnent comme trahison tout compromis avec le système et proclament que la seule façon, pour l'« homme différencié », de rester fidèle aux lois de sa propre nature, c'est l'engagement politique extrême, sous la forme d'une *militia*, « voie héroïque », « guerre sainte », l'objectif étant la destruction totale du tissu corrompu et décadent de la société moderne. Même les moyens les plus

atroces ne doivent pas, en principe, être rejetés, car « chez un soldat politique, la pureté justifie toute dureté, le désintéret toute ruse, tandis que le caractère impersonnel imprimé à la lutte dissout toute préoccupation moraliste »⁴⁸. C'est surtout de cette tendance qu'on s'occupera dans les paragraphes suivants de cette étude. Mais pour ce faire, il faudra retracer brièvement l'itinéraire de la composante « révolutionnaire » de la droite italienne de l'après-guerre⁴⁹.

7. L'histoire de la droite « révolutionnaire » de l'après-guerre peut être divisée, *grosso modo*, en quatre périodes. La première, qui coïncide avec les années allant de l'immédiat après-guerre au milieu des années cinquante, est la période où le néofascisme, grâce au climat de la Guerre Froide, peut renaître et s'organiser en tant que force anticomuniste. A cette époque apparaissent une multitude de petits groupes et d'organisations militantes, qui sont utilisés comme « gardes blancs » potentiels (et parfois effectifs) contre le « péril rouge ». Au niveau parlementaire, dès 1946 est fondé le principal parti néofasciste, le Mouvement Social Italien.

La seconde période couvre les deux décennies suivantes (jusqu'au milieu des années soixante-dix) et peut à son tour être subdivisée en deux parties. La première, qui va, approximativement, jusqu'au milieu des années soixante (donc jusqu'aux formules de gouvernement dites d'« ouverture à gauche »), est surtout marquée par l'émergence et la consolidation des deux « groupes historiques » de la droite extraparlamentaire, *Ordine Nuovo* et *Avanguardia Nazionale*, qui sont la réponse des jeunes radicaux à l'embourgeoisement et à la « parlementarisation » du M.S.I. La plupart des groupes de la période précédente ont disparu, et ces deux groupes s'assurent une position hégémonique incontestée au sein de l'extrême droite. Leur importance est cruciale : ils participent en effet, sous une forme ouverte ou clandestine, à toutes les phases de la subversion noire et — ce qui peut-être est plus important — constituent un *trait d'union* * fondamental entre les diverses périodes et générations de militants, rattachant par un lien de continuité idéale et opérative qui traverse tous les moments intermédiaires, le néofascisme nostalgique de l'immédiat après-guerre aux plus récentes manifestations du terrorisme « spontanéiste », postérieures à l'année 1977.

Le manque de place ne permet de fournir, sur ces groupes, que les données strictement essentielles⁵⁰. Une première différenciation générale peut être établie à partir du fait qu'*Ordine Nuovo* manifesta un certain intérêt pour la discussion idéologico-doctrinale, tandis qu'*Avanguardia Nazionale* fut un véritable mouvement d'activistes, brutal dans les faits comme dans les mots, avec un faible *penchant* * pour l'élaboration conceptuelle (« Nous sommes pour l'affrontement d'homme à homme. Avant de partir, les nôtres sont préparés moralement, pour qu'ils apprennent à briser les os même de celui qui s'agenouille et pleure »⁵¹). On s'occupera ici surtout du premier groupe.

Fondé en 1956 par l'un des plus proches disciples d'Evola, Pino Rauti (voir *supra*), *Ordine Nuovo*, à commencer par son nom (le mot « ordre », en effet, est compris dans l'acception dont il a été précédemment question), s'inscrit pleinement dans la *Weltanschauung* évolienne. Il s'agit de l'Evola de l'immédiat après-guerre, celui qui croit encore à la possibilité de « sauver ce qui mérite de l'être » au sein de la société italienne, grâce à

* En français dans le texte (N.D.T.).

l'intervention d'une élite debout parmi les ruines. La filiation, on l'a vu, est emphatiquement proclamée par la direction du mouvement : « Le travail d'*Ordine Nuovo*, de 1953 à aujourd'hui, a consisté à transférer sur le plan politique les enseignements de J. Evola (...) *Les hommes au milieu des ruines* (...) peut être considéré comme l'évangile politique de la jeunesse nationale-révolutionnaire »⁵². Le texte qui contient ces affirmations — un mémoire en défense présenté par les responsables d'O.N. au procès de 1973 qui devait se conclure par la dissolution du groupe — n'est en vérité qu'une espèce de manuel condensé de la pensée évolienne. Des concepts comme ceux de tradition, aristocratie, hiérarchie, élitisme, homme différencié, style légionnaire, esprit de combat, ascétisme héroïque et guerrier, et ainsi de suite, abondent dans un texte d'où est rigoureusement banni tout soupçon d'*understatement*, tandis que des termes comme démocratie, égalitarisme, volonté populaire et autres du même genre, ne sont utilisés que pour être exposés à la risée. La référence si insistante à la doctrine évolienne dans un cadre judiciaire peut être vue comme devant servir à la tentative pour rejeter l'accusation de reconstitution du parti fasciste, par la médiation d'un penseur qui se veut clairement afasciste (voir *supra*). Même ainsi, cependant, cette référence s'accorde parfaitement à l'univers idéologique d'O.N., univers qu'éclairent des indicateurs non équivoques, comme les matériaux utilisés dans les cours de formation et les sessions idéologiques pour les militants : les lectures proposées, les titres des thèmes débattus, les sujets des conférences, etc., ne sont que *gradus ad Evolam*⁵³. Ce dernier, de son côté, ne manque pas de donner son austère *imprimatur* : « Le seul groupe qui a tenu ferme doctrinalement sans s'abaisser à des compromis, c'est celui qui a pris le nom d'*Ordine Nuovo* » (*Cinabre*, p. 208).

Cela ne signifie pas, naturellement, qu'O.N. se consacrait exclusivement à l'approfondissement de doctrines ésotériques : ce groupe, de même que la formation jumelle, A.N., est avant tout l'un des principaux responsables de la violence et du « squadrisme » néofascistes durant la période considérée. Un rapport de la préfecture de Rome, rédigé en 1973, contient huit pages d'accusations contre O.N. et ses adhérents, pour des délits qui vont de la tentative d'homicide aux coups et blessures graves⁵⁴. Tout cela s'insère dans une stratégie plus générale, dont l'objectif était la conquête du pouvoir (par le coup d'Etat), menée par une *Sammlung* de la « vraie droite », qui aurait dû inclure les secteurs « durs » du M.S.I., les « corps sains » de l'Etat comme les sections spéciales de la police et les régiments de parachutistes, les groupes d'anciens combattants et les organisations de jeunesse comme troupes de choc. L'analogie avec l'hypothèse stratégique évolienne de 1953 est manifeste, ce qui, cependant, ne veut pas dire qu'Evola était personnellement impliqué dans des conjurations ou des complots, ni même qu'il était au courant de ceux qui se préparaient. Mais sa proximité avec les milieux responsables peut difficilement être niée, à commencer par ses rapports avec J.V. Borghese, dont il a déjà été question (cf. *supra*)⁵⁵.

On entre ainsi dans la période dite de la « stratégie de la tension », qui va environ du milieu des années soixante (« ouverture à gauche ») au milieu des années soixante-dix ; mais c'est surtout entre 1970 et 1974 qu'on a connaissance de plusieurs tentatives, avortées ou ratées, de coup d'Etat, où les militant d'O.N. et d'A.N. jouent invariablement un rôle de premier plan, rôle qui n'exclut pas, d'ailleurs, le recours au terrorisme⁵⁶. Dans

nements de solidarité nationale », à la fin des années soixante-dix, semble englober le Parti Communiste et les modalités traditionnelles d'opposition politique. Face à cette situation, les groupes les plus radicaux dénoncent le caractère obsolète de ces formes d'opposition (y compris la différenciation de classe) et affirment que le conflit oppose désormais les *ins* et les *outs* du système — les chômeurs, les marginaux, les « Indiens métropolitains », l'« autonomie ouvrière organisée », d'une part — et les gens insérés, bien placés, les privilégiés (au nombre desquels figurent maintenant les syndicats et le Parti Communiste), de l'autre ⁶⁰. Une vulgarisation de la théorie marxiste des besoins contribue à obscurcir la distinction entre domaine public et domaine privé, entre revendications politiques et désirs subjectifs, entre actions légales et actions illégales : le concept d'*illégalité diffuse* acquiert un droit de cité et justifie un degré incroyablement élevé de conflictualité urbaine, qui ira jusqu'au désespoir nihiliste et au terrorisme ⁶¹, et qui se prolongera jusqu'à la fin des années soixante-dix.

Tout cela concerne au premier chef la gauche, mais cela a aussi un impact décisif sur la droite radicale, impact qui se combine avec le deuxième facteur déjà mentionné, l'avènement de nouvelles générations de militants. Ceux-ci, nés après 1950, très éloignés de la mémoire historique du fascisme, se sentent beaucoup plus en harmonie avec les *issues*, les types de lutte, les styles de révolte des autres jeunes du même âge qu'eux — même lorsque ces derniers appartiennent à des camps politiques opposés — qu'avec les « nostalgiques ». D'où une autocritique féroce sur le passé récent ⁶², qui n'atteint pas seulement le M.S.I., « traître » et « vendu », mais aussi les monstres sacrés de la droite activiste, les groupes historiques : leur stratégie du coup d'Etat a mené à une avilissante subordination du mouvement à des projets qui impliquaient en réalité le renforcement du système qu'on proclamait vouloir abattre ; la cohabitation avec le pouvoir salit et ne paie pas, parce qu'à l'intérieur de la citadelle il y a toujours des forces capables de manipuler les « révolutionnaires » naïfs. Autre résultat de cette analyse : la chute verticale de l'image des *leaders* historiques, dont on apprend peu à peu quels rapports ambigus ils entretenaient avec certains appareils d'Etat (et surtout avec les services secrets) ⁶³. L'effet est traumatisant pour les jeunes et se répercute dans les groupes, dont la structure verticale et hiérarchique est accusée de manipulation au détriment des militants de base.

Une accusation semblable est lancée contre l'idéologie, contre toute forme d'idéologie, perçue comme mécanisme producteur de mystification et d'illusion. Contre l'idéologie, on proclame avec emphase que l'instrument privilégié de la pratique politique doit être l'*action* (la revue d'un des groupes les plus militants, responsable d'une série de graves attentats à la bombe en 1979, s'appelle précisément *Costruiamo l'azione*). L'action est prise comme but en soi (elle est donc non instrumentale), sans pour autant dégénérer dans le beau geste, purement esthétique : elle doit donc s'enraciner dans les valeurs suprêmes. Mais auxquelles faire référence ? Bon nombre de ces valeurs sont mortes : la Nation (destructrice des cultures populaires) et donc l'Europe ; la race, en raison du tragique écroulement de la race blanche ; la défense de l'Occident, puisqu'on ne trouve plus désormais la moindre trace de ses lointaines origines « aryennes » ; on finit même par douter de la valeur de l'Etat, en raison de l'absence d'hommes à la hauteur pour le diriger. Alors, que reste-t-il ? Il reste la lutte politique, le combat comme valeur existentielle : « Rien ne

sionnante en un bref laps de temps : entre le début de l'année 1980 et le milieu de l'année 1982, ils commettent, outre un nombre énorme de hold-up et de vols (pour l'« autofinancement »), une vingtaine d'homicides, dont sont victimes des représentants des forces de l'ordre, des magistrats enquêteurs, des militants qui ont « trahi » ; pour ne pas parler des 80 morts de l'attentat de Bologne, pour lequel plusieurs membres des N.A.R. sont actuellement inculpés. Le déchaînement de cette violence semble répondre à des poussées et des passions ouvertement *non politiques* : la vengeance ⁷⁰, la purification ⁷¹, et plus encore la lutte armée comme fin en soi.

C'est ainsi que l'un des protagonistes, responsable de nombreux homicides et principal accusé pour le massacre de Bologne, a déclaré : « Ni moi ni mes camarades n'avons un projet politique bien précis où viendrait s'inscrire la lutte armée (...) Ce qui nous a semblé important, c'est la recherche de moyens pour changer l'homme (...) Dans cette perspective, la lutte armée est l'une des routes à suivre (...) Il faudra changer (...) la sensation de la peur, de la peur de la mort, de la perte de la liberté (...) La lutte armée remet précisément en cause la sensation de ces peurs (...) J'ai été amené à pratiquer la lutte armée en raison de mes caractéristiques personnelles (...) C'était la seule chose que je pouvais faire (...) comme acte libérateur » ⁷².

A cause de difficultés qui sont faciles à comprendre, les recherches des sciences sociales sur ces militants en sont encore à la phase embryonnaire. Avoir accès aux protagonistes est chose très compliquée, voire impossible ; les matériaux documentaires sont très minces ; ceux dont on dispose sont pour une bonne part d'origine judiciaire, ce qui en rend l'utilisation très délicate. Souvent en effet, il s'agit de déclarations faites, lors de procès, par des personnes accusées de délits atroces, donc des déclarations qui ne peuvent pas être traitées comme des entretiens normaux, n'impliquant pas de drames personnels pour les intéressés. Il semble en particulier que l'insistance de quelques-uns des principaux protagonistes sur la dimension spontanéiste de leur action, doit être interprétée comme répondant à la ligne de défense qu'ils ont adoptée, ligne qui vise à éloigner l'accusation d'avoir agi dans le cadre de conjurations et de complots fort peu « spontanés », à l'intérieur desquels le recours aux massacres pourrait s'expliquer ⁷³.

Ce n'est évidemment pas le lieu pour aborder des questions de ce genre. A titre d'hypothèse de travail, et donc de manière éminemment provisoire, on peut toutefois estimer que le tableau du spontanéisme armé décrit dans les pages qui précèdent est, dans ses grandes lignes, plausible, surtout si on le rapporte aux militants de base ⁷⁴.

9. En vertu des objectifs de la présente étude, le problème consisterait à établir quels ensembles de valeurs ont orienté, sur le plan concret, l'action des militants, en particulier à établir si et comment la *Weltanschauung* « officielle » a été intériorisée par les individus ; plus spécialement, il faudrait savoir quels instruments de socialisation ont agi, quels passages, quels filtres, quelles « influences » ont joué un rôle important dans la traduction des messages théoriques en indications opératives. A l'intérieur de ce cadre, on doit se demander quel a été le degré de connaissance directe de la pensée évolienne, quels canaux privilégiés l'ont diffusée ou vulgarisée. Malheureusement, tant que ne seront pas disponibles des matériaux

empiriques plus analytiques que les matériaux actuels, ces questions et d'autres du même genre devront rester sans réponse.

Ces dernières considérations n'impliquent pas toutefois qu'il faille renoncer à établir la signification et l'importance de l'œuvre d'Evola pour la droite radicale italienne de l'après-guerre. Celle-ci constitue incontestablement un *unicum* dans le panorama politique contemporain. La présence de minorités antidémocratiques et réactionnaires est un phénomène bien connu dans les systèmes politiques européens, surtout dans ceux où, au XIX^e siècle, de puissants courants romantiques ont construit de fortes bases philosophico-idéologiques pour des orientations irrationalistes, antipositivistes, antimodernistes, comme en France et en Allemagne⁷⁵. Après la guerre, cependant, aucune de ces minorités n'a eu le poids, la continuité, la virulence de la droite radicale italienne. Les facteurs qui peuvent expliquer cette singularité sont nombreux (mais mal explorés), à commencer, évidemment, par la mémoire historique du fascisme. Il est toutefois permis de penser que celle-ci existe aussi en Allemagne ; or, la droite radicale allemande de l'après-guerre n'a pas eu l'importance de sa consœur italienne.

D'autres facteurs se rapportent au faible degré d'efficacité du système politique italien et rendent plus plausibles en Italie qu'ailleurs les attaques contre la « farce démocratique ». L'immobilisme du système des partis, au milieu de turbulentes convulsions sociales et de tensions déchirantes, peut faire apparaître l'opposition radicale antisystémique comme la seule solution possible aux yeux des éléments les plus intolérants et les plus impatientes (y compris à gauche). Il faut ajouter à cela qu'au moins jusqu'au milieu des années soixante-dix, les appareils d'Etat et l'opinion publique conservatrice ont fait preuve de beaucoup de tolérance et de sympathie envers la droite radicale, dont les actions étaient perçues comme pouvant servir à leur objectif : maintenir les forces de gauche et le mouvement des travailleurs loin de la zone du pouvoir.

Un dernier élément a une grande importance. La mémoire historique du fascisme n'implique pas seulement l'identification idéale au passé, et le désir nostalgique de son retour, mais un sens très concret et présent de communauté-identité avec les membres d'un groupe vaincu dans une guerre civile sanglante et victime, ensuite, de l'ostracisme de la rhétorique antifasciste (si pas de la pratique politique concrète de la république). Or, on peut estimer que la présence d'une figure de maître comme Evola, tout à fait incomparable à d'autres dans le panorama européen contemporain, a fourni un apport fondamental au renforcement du sens de l'identité et de la communauté, à la cohésion dans les rangs de la droite radicale. Dans un contexte politico-culturel où le néofascisme n'avait pas droit de cité, où l'on refusait de reconnaître les intellectuels de droite et leurs productions, la pensée d'Evola fut le « ciment essentiel » qui tint unies des générations et des générations de militants, proposant une *Weltanschauung* sophistiquée qui pouvait présenter de plausibles cartes culturelles *high brow* et qui, de plus, offrait une vision globale négative du monde moderne, ennoblissant ainsi la défaite et justifiant l'isolement. On ne saurait trop insister sur l'effet qu'a eu, dans ce contexte, la doctrine évolienne.

Franco Ferraresi
Université de Turin

NOTES

1. Cf. P. Rauti, *Le idee che mossero il mondo*, Europa, Roma 1976, p. 56.
2. Cf. G. Salierno, *Autobiografia di un picchiatore fascista*, Einaudi, Torino 1976, pp. 142-143.
3. C. Graziani, *Processo a Ordine Nuovo, processo alle idee*, « Ordine Nuovo », Roma 1973, p. 26.
4. Cf. à ce sujet les matériaux recueillis dans : F. Ferraresi (éd.), *La destra radicale*, Feltrinelli, Milano 1984, et notamment : F. Ferraresi, *Da Evola a Freda. Le dottrine della destra radicale fino al 1977*, pp. 13-53 ; Idem, *La destra eversiva*, pp. 54-118 ; A. Jellamo, *J. Evola, il pensatore della tradizione*, pp. 215-252. Voir également nos articles *Les références théorico-doctrinales de la droite radicale en Italie*, in *Mots*, 12, mars 1986 ; *The Radical Right in Postwar Italy*, in *Mimeo*, Institute for Advanced Study, Princeton 1986 ; *Julius Evola : Tradition, Reaction, and the Radical Right*, in *Archives Européennes de Sociologie*, XXVIII, 1987, pp. 107-151.
5. Evola avait écrit dans le numéro 5 de cette revue : « Nous ne sommes ni fascistes ni antifascistes. L'antifascisme est une nullité ; mais pour des ennemis irréductibles de toute politique plébéienne et de toute idéologie "nationaliste", de toute intrigue et esprit de parti (...) le fascisme est trop peu (...) Nous voudrions un fascisme plus radical, plus intrépide, un fascisme vraiment absolu, fait de force pure, inaccessible à tout compromis » (cité dans : J. Evola, *Le Chemin du Cinabre*, Archè-Arktos, Milano-Carmagnola 1983, p. 95).
6. « Synthèse d'une doctrine de la race obtint l'approbation officielle et personnelle de Mussolini. Ayant lu le livre, il me fit appeler et en fit l'éloge (...) et me dit que c'était justement d'une doctrine de ce genre qu'il avait besoin (...) En particulier, la théorie de la race aryo-romaine et le mythe qui s'y rapportait pouvaient compléter l'idée romaine proposée, en règle générale, par le fascisme, et donner une base à l'intention de Mussolini, qui était de rectifier et d'élever, avec sa "révolution" et son Etat, le type moyen de l'Italien et de dégager, à partir de lui, un homme nouveau » (*Le Chemin du Cinabre*, cit., p. 153 ; sur le racisme d'Evola, voir tout le chapitre XI, « Le problème de la race », pp. 145-158, du livre précédemment cité). *Synthèse d'une doctrine de la race* est rempli de louanges dithyrambiques pour le fascisme (ex. : pp. 266-270) ; Mussolini autorisa Evola à intituler l'édition allemande *Grundrisse des faschistischen Rassenlehre*, donc à ajouter au titre original l'adjectif « fasciste ».
7. J. Evola, *Orientamenti*, « Imperium », Roma 1950 ; dernière éd., utilisée ici : Il Settimo Sigillo, Roma 1984, pp. 25-26 [Toutes les citations d'*Orientamenti* faites par l'auteur ont été traduites de l'italien, la traduction française existante, parue dans le volume collectif *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, Copernic, Paris 1977, n'étant pas satisfaisante — N.D.T.].
8. *Ibidem*, p. 17.
9. J. Evola, *Il fascismo visto dalla Destra, con note sul Terzo Reich*, Volpe, Roma 1970, p. 22.
10. Cf. J. Evola, *Révolte contre le monde moderne*, éd. de l'Homme, Montréal-Bruxelles 1972, pp. 54-56.
11. Cf. J. Evola, *Les hommes au milieu des ruines*, II^e éd., Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux 1984, pp. 87-102.
12. *Ibidem*, p. 32. Le mythe, compris comme « force galvanisatrice », « idée supérieure animatrice et formatrice », capable de faire de l'Etat « quelque chose de plus qu'une simple structure de l'administration publique » (*Il fascismo etc.*, p. 21), prend une importance cruciale dans cet ordre de phénomènes. Le choix fasciste de la romanité comme mythe fondateur propre est donc considéré avec enthousiasme par Evola, pourtant conscient de certains aspects caricaturaux pris par ce mythe dans la pratique. La Rome d'Evola, répétons-le, est celle, archaïque, des *patres* : elle fait partie d'un itinéraire mythico-historique dont les étapes antérieures sont les migrations achéennes et doriennes, dont l'achèvement en Grèce fut l'Etat spartiate, duquel se rapproche, dans le monde moderne, l'*Etat prussien*, fondé sur des qualités comme l'ordre, la tenue militaire, la discipline, l'amour de l'autorité et du sérieux ; d'où la récurrente affirmation évolienne d'une continuité idéale Sparte-Rome-Prusse. La tentative de Mussolini de réaliser un nouveau type d'Italien, « discipliné, viril, combatif » revenait à lui donner, dans une certaine mesure, « une empreinte prussienne » (*Il fascismo etc.*, p. 123 ; souligné par Evola). Ce furent ces affinités intrinsèques qui constituèrent le vrai fondement de l'« Axe » nazi-fasciste Rome-Berlin, bien au-delà des nécessités diplomatiques contingentes (*Ibidem*).
13. Cf. à ce sujet : N. Bobbio, *L'ideologia del Fascismo*, in G. Casucci (éd.), *Interpretazioni del Fascismo*, Il Mulino, Bologna 1982 ; H. Marcuse, *La lotta contro il*

liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato (1934), aujourd'hui dans : *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1974.

14. P. Viereck, *Metapolitics : From the Romantics to Hitler*, Knopf, New York 1961, p. 243.

15. J. Evola, *Le fascisme vu de droite*, suivi de *Notes sur le Troisième Reich*, éd. « Totalité », Paris 1981, p. 58.

16. J. Evola, *Il fascismo etc.*, cit., p. 32.

17. On remarquera en passant que ce couple de négations est exactement aux antipodes des thèses de Gramsci, qui a privilégié la dimension nationale-populaire.

18. « Pour la première fois peut-être dans toute l'histoire de l'Italie, avec le second fascisme une masse importante d'Italiens choisirent consciemment la voie du combat sur des positions perdues, la voie du sacrifice et de l'impopularité pour obéir aux principes de la fidélité et de l'honneur militaire » (*Le fascisme vu de droite*, cit., p. 95).

19. J. Evola, *Orientamenti*, cit., p. 42.

20. *Ibidem*.

21. J. Evola, *Les hommes au milieu des ruines*, cit., p. 41.

22. Les ordres de chevalerie du Moyen Age furent l'une des grandes références mythiques de la *konservative Revolution* allemande de l'entre-deux-guerres, dont Evola tira une bonne part de son inspiration. Les Ordres, à leur tour, servirent de modèle à un autre grand mythe de l'époque (auquel ils se superposèrent partiellement), le *Bund* ou *Männerbund* immensément populaire : à vrai dire, il est difficile aujourd'hui de comprendre à quel point l'idéal du *Bund* a imprégné la *Weltanschauung* germanique jusqu'au nazisme. Cf. à ce sujet : G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology : Intellectual Origins of the Third Reich*, Grosset and Dunlap, New York 1964 ; F. Ferraresi, *Julius Evola : Tradition, Reaction and the Radical Right*, art. cité, p. 126. Evola tend à utiliser les deux termes (« ordre » et « société d'hommes » — *Bund*) comme désignant le même phénomène : cf. *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano 1941, p. 223 ; *Les hommes au milieu des ruines*, p. 129 ; *Le fascisme etc.*, p. 153.

23. Cf. par exemple *Le fascisme vu de droite*, pp. 152-160 ; *Sintesi etc.*, pp. 224-225.

24. J. Evola, *Le fascisme vu de droite*, cit., p. 155.

25. J. Evola, *Le Chemin du Cinabre*, cit., p. 134.

26. *Ibidem*. La manière dont ont été réalisées ces « tâches préliminaires » ne semble pas troubler excessivement Evola.

27. Dans les conversations privées avec les disciples, le ton semble avoir été différent. Evola leur aurait dit avec solennité, au sujet du Führer : « [Hitler] était un *magister rationalis*, un génie » (G. Salierno, *Autobiografia etc.*, cit., p. 42).

28. J. Evola, *Le fascisme vu de droite*, cit., pp. 100-101.

29. Cf. J. Evola, *Ricognizioni. Uomini e problemi*, Mediterranee, Roma 1974, p. 222 ; *Le Chemin du Cinabre*, cit., pp. 136-137.

30. J. Evola, *Tre aspetti del problema ebraico*, Mediterranee, Roma 1936 ; II^e éd. : Ar, Padova 1978, p. 26.

31. « ...le comportement négatif attribué aux Juifs est désormais présent chez la majorité des "Aryens", sans que ces derniers aient même, comme les premiers, la circonstance atténuante d'une prédisposition héréditaire » (*Cinabre*, p. 151).

32. Dans ses écrits de l'après-guerre, Evola souligne — dans le sens d'une approbation implicite, à ce qu'il semble — que les mesures fascistes ont été beaucoup plus modérées que celles des nazis. En ce qui concerne les massacres commis en Allemagne, « aucune justification, aucune excuse n'est recevable » (*Le fascisme etc.*, p. 143). Il s'empresse d'ajouter que « ni moi, ni mes amis en Allemagne n'étions au courant des excès contre les Juifs, et (...) si nous l'avions été, en aucun cas nous n'aurions pu les approuver » (*Cinabre*, p. 157).

33. « Parmi les nombreux chefs de mouvements nationaux qu'il nous a été donné de rencontrer en Europe, peu — pour ne pas dire aucun — nous ont fait une impression aussi favorable que Codreanu. Il a été un des rares avec qui nous avons pu parler avec une telle (et quasi totale) communion d'idées (...) Et nous pensons que tout fasciste (...) se doit de prendre connaissance (...) des tragiques et douloureuses vicissitudes d'une lutte qui, sur le sol roumain, n'a fait que répéter celle que nous-mêmes avons affrontée au cours de nos révolutions antidémocratiques et antisémites » (J. Evola, *La tragedia della « Guardia di Ferro »*, in *La Vita Italiana*, 309, déc. 1938 ; repris dans *Domani*, I, 2-3, 1978, pp. 7-23 ; trad. fr. : *La tragédie de la « Garde de Fer »*, in *Totalité*, 18-19, été 1984, p. 180 et p. 182).

34. *La tragédie de la « Garde de fer »*, art. cité, p. 182. La traduction modifie le texte italien, qui dit littéralement : « En un an, j'ai appris assez d'antisémitisme pour remplir trois fois ma vie d'homme ».

35. Le texte français traduit *orda* (« horde ») par « ordre » (*Tragédie*, p. 183).

36. Le texte français traduit « judaïques » par « étrangers à notre peuple ».

37. Tout cela s'appuyait sur les révélations sociopolitiques suivantes : «...vastes régions

de Roumanie littéralement colonisées par des populations exclusivement hébraïques (...) la plupart des centres vitaux des grandes villes étaient sous contrôle juif (...) pourcentage alarmant de Juifs dans les écoles (...) ce qui équivalait à préparer leur invasion et leur hégémonie dans le domaine professionnel (...) les dirigeants du présumé "mouvement prolétarien roumain" étaient tous juifs sans exception (...) la majorité des hommes exerçant des responsabilités gouvernementales recevaient des "prêts" des banques juives » (*Tragédie*, p. 184).

38. Il y a aussi un aspect instrumental : en identifiant la position d'Evola à celle d'un théoricien qui ne fut jamais inscrit au parti fasciste ; en soulignant même, et en gonflant, les critiques adressées par Evola au fascisme, les groupes de la droite radicale cherchent à éloigner d'eux l'accusation de reconstitution du parti fasciste. L'autodéfense d'*Ordine Nuovo* durant le procès de l'année 1973 qui mènera à la dissolution du groupe est entièrement fondée sur cette position (voir *infra*).

39. Cf. F. Ferraresi, *Da Evola a Freda*, art. cité, pp. 32-37.

40. Même le principal mythe du fascisme italien, la *romanité*, d'un côté s'avère trop rationnel et en un certain sens « scolastique » pour répondre aux exigences du radicalisme de l'après-guerre, de l'autre se ressent par trop des représentations rhétoriques à la limite de la caricature mises en scène par le régime. Au sein du fascisme, c'est l'aspect combattant qui est naturellement important, aspect présent surtout dans la « sanglante épopée » de la République Sociale Italienne : là encore, cependant, la fin non précisément glorieuse de la R.S.I. et en particulier la fuite de Milan, bien peu héroïque, de la plupart des hiérarques et du Duce lui-même, réduisent beaucoup la potentialité mythopoïétique du phénomène.

41. Un numéro spécial de *Totalité*, la revue évolienne de France, est consacré à « La Garde de Fer. Un mouvement chevaleresque au xx^e siècle », 18-19, été 1984.

42. J. Evola, *Chevaucher le tigre*, Paris 1964 ; II^e éd. : Guy Trédaniel, Paris 1982, p. 54 et p. 58. Souligné dans le texte original.

43. L'expression est due à Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland*, II^e éd., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.

44. Cf. J. Evola, *L'« Operaio » nel pensiero di E. Jünger*, Roma 1960 ; II^e éd. : Volpe, Roma 1974 ; *Le Chemin du Cinabre*, cit., p. 194.

45. L'influence de Guénon dans cet univers conceptuel est très évidente. Voir, par exemple, l'usage de notions comme « le détachement dans l'activité "non agissante" » (*Le Roi du monde*, Gallimard, Paris 1958, p. 80) ou *The Far Eastern Theory of "Non Doing" and the Hindu Theory of "Deliverance" (East and West)*, Luzac & Co., London 1941, p. 94).

46. Pour un examen plus analytique, voir F. Ferraresi, *Julius Evola : Tradition, Reaction, and the Radical Right*, art. cité, pp. 131 sq.

47. Cf. M. Revelli, *La nuova destra*, in F. Ferraresi (éd.), *La destra radicale*, cit., pp. 119-214. Sur les rapports avec le projet homologue de la *nouvelle droite* française, cf. F. Ferraresi, *The Radical Right in Postwar Italy*, art. cité, pp. 140-148.

48. Giorgio Freda, *La disintegrazione del sistema*, Ar, Padova 1969 (II^e éd. : 1978 ; III^e éd. : 1980) ; trad. fr. : *La désintégration du système*, éd. « Totalité », Paris 1980, p. 46.

49. Pour une analyse plus détaillée, voir F. Ferraresi, *La destra eversiva*, in *La destra radicale*, cit. et Idem, *Julius Evola : Tradition, Reaction, and the Radical Right*, art. cité.

50. Pour une analyse plus détaillée, cf. F. Ferraresi, *La destra eversiva*, cit. et *Julius Evola : Tradition, etc.*, cit.

51. Cité dans P. Rosenbaum, *Il nuovo fascismo. Da Salò ad Almirante — Storia del M.S.I.*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 82.

52. C. Graziani, *Op. cit.*, p. 27 et p. 30.

53. Parmi les matériaux destinés à la formation des cadres et examinés par le Tribunal de Rome, on trouve des titres et des thèmes comme : « Révolution traditionnelle et subversion », « Les deux races », « L'assaut de la vraie culture », « Orientations » [Ces trois premiers textes sont en fait des brochures publiées par le « Groupe des "Dioscures" », créé à Rome à la fin des années soixante et très proche d'O.N. Le troisième des textes mentionnés a été traduit en français. Cf. Groupe des « Dioscures », *L'assaut de la vraie culture. Présent et avenir du traditionalisme intégral*, éd. « Totalité », Paris 1979 — N.D.T.]. Et, à partir de *Révolte contre le monde moderne* : « la guerre sainte », « l'opposition de l'Orient et de l'Occident », « la ploutocratie comme force subversive », etc. Cf. F. Ferraresi, *La destra eversiva*, cit., p. 64 et p. 103, note 49.

54. Les tracts et les slogans de lutte correspondent largement à cette image : « Derrière la fière hache d'*Ordine Nuovo* se sont réunis des hommes qui n'ont pas peur, dont la force violente tombera de manière implacable sur le troupeau bêlant et répugnant » ; « Nous brisons les crânes, non les vitrines » ; « *Ordine Nuovo* brise les crânes » (cf. F. Ferraresi, *La destra eversiva*, p. 104, notes 56 et 57).

55. Le *Fronte Nazionale* de J.V. Borghese fut responsable d'une tentative avortée de coup d'Etat en décembre 1970 ; celle-ci réunissait une série de forces de droite articulées sur les

DISCUSSION GÉNÉRALE

— *Jean-Pierre Laurant* : Pourquoi Guénon fut-il le premier à expliciter cette théorie de la « contre-initiation » ?

— *Jean Robin* : Cette question est intimement liée à la fonction que l'orthodoxie guénonienne attribue à René Guénon. Elle s'inscrit dans une fonction eschatologique destinée à redonner à l'Occident la conscience de certaines valeurs spirituelles qu'il était censé avoir perdu depuis la fin du moyen âge et dans cette perspective il était évident que le rôle des forces de la subversion qui l'avaient investi depuis plusieurs siècles devait être mis au jour d'une façon claire, précise, tout en se gardant de couper cette action subversive de ses racines métaphysiques. Et si on n'est pas guénonien, ce qui est le droit le plus strict de tout un chacun, on peut considérer cela comme une fantaisie individuelle qui viendrait se greffer sur le thème catholique très classique de la contre-église, de la synagogue de Satan. J'ajouterai quand même que c'était en l'occurrence une greffe qui ne manquait ni de pertinence, ni d'intelligence et ni d'efficacité puisqu'on a eu beaucoup de mal, me semble-t-il, à réfuter les présupposés guénoniens relatifs justement sinon à l'origine, du moins aux manifestations et à l'action de cette contre-initiation telle qu'il l'a magistralement définie dans *Le Règne de la Quantité et les signes des temps*.

— *Emile Poulat* : Je me demande, moi, si on n'a pas eu tellement de mal à la réfuter par une sorte d'effet de proximité de la matrice catholique de Guénon. Il est resté finalement dans un univers monothéiste avec cet effet de proximité du catholicisme intransigeant du XIX^e siècle ; comme vous dites, après le Syllabus qu'est-ce qu'on peut ajouter ?

— *J.R.* : Et il y a aussi le fait que son maître livre, dans ce domaine-là j'entends, *Le Règne de la Quantité*... révèle un caractère quasi prophétique même si on n'adhère pas aux principes guénoniens métaphysiques, on est bien obligé d'admettre que sur le plan des applications il avait vu juste. Et encore une fois ce caractère détaché, ce caractère que revendique Guénon d'une distance vis-à-vis des combats, des polémiques, de l'effervescence mondaine, mondain dans le sens où les catholiques de la tradition l'entendaient, renforce encore le caractère parfaitement probant et efficace de sa mise au jour justement de la subversion.

— *E.P.* : *Le Règne de la Quantité*, c'est à la fois le super-marché et le sondage.

— *J.R.* : Un chapitre du *Règne de la Quantité* s'appelle : « L'illusion des statistiques ».

Remarque de Gabriele De Fonseca à propos d'Evola et plus particulièrement encore de la communication de Franco Ferraresi.

— En tant que fidèle lecteur d'Evola, j'ai bien aimé ce colloque, mais je voudrais tout de même dire que si je n'avais pas connu ni aimé Evola, j'aurais eu de lui une impression incohérente, confuse, « titanique », ce qui ne correspond pas du tout à la réalité. Pourtant, la plupart des interventions ont été tout à fait agréables et fort bien faites.

— *E.P.* : C'est le propre des colloques. On part toujours avec un sentiment de chaos...

— *G.D.F.* : Je voulais dire qu'il y a deux choses à corriger. Lorsqu'on parle de la différence entre Evola et Guénon, on considère qu'Evola représente la voie du guerrier, Guénon celle du prêtre, mais l'on oublie une chose importante. Evola a toujours considéré, sur un plan mythique et peut-être métahistorique, l'usurpation du guerrier comme une forme de titanisme : c'est le géant qui cherche à conquérir le ciel, etc. Par contre, Evola estime que dans un certain âge de l'humanité, il n'y a qu'une seule possibilité de restauration, restauration héroïque et solaire qui passe par l'action et implique toutes les qualités viriles. C'est très important, car cela permet de comprendre pourquoi il reste attaché à la conception royale, bien que la fonction royale soit en pleine décadence, pourquoi aussi il refuse, par exemple, tout bonapartisme. Il faut aussi revenir sur la notion de personnalité. Evola fait une distinction très nette entre l'individu et la personne. L'individu, c'est quelqu'un qui n'exprime pas quelque chose d'originel ; la personne, au sens étymologique, c'est le masque — je dirais presque le masque rituel —, donc la personne c'est la fonction, la personnalité étant quelque chose qui dérive de cette fonction. On peut dire que Bonaparte, par exemple, a une personnalité de roi, mais qu'il n'en a pas la personne. Evola, lui, penche pour le roi qui n'a plus de personnalité plutôt que pour quelqu'un qui a la personnalité, mais qui n'est pas une personne, donc à qui manquent la fonction, la légitimité métaphysique. Pour revenir à Evola, on pourrait donc se demander : pourquoi a-t-il adhéré au bonapartisme fasciste ? Mais c'est autre chose et la question n'est pas là.

Je reviens à l'intervention de M. Ferraresi. Je ne crois pas qu'on puisse qualifier Evola de personne « astucieuse », car il ne s'est jamais rappelé au bon souvenir du fascisme lorsque celui-ci était au pouvoir, il a surtout parlé du fascisme après la disparition de ce dernier. Il a plutôt fait le contraire de ce que les intellectuels font d'habitude.

Il est exact qu'Evola a beaucoup influencé la « droite radicale », mais je pose la question suivante : *Ordine Nuovo* a-t-il été interdit pour des affaires de terrorisme ou pour des motifs idéologiques ? *Ordine Nuovo* a été interdit en vertu de la loi sur la « reconstitution du parti fasciste dissous ».

— *Franco Ferraresi* : ...pour reconstitution du parti fasciste.

— *G.D.F.* : Deuxième chose : vous êtes un sociologue, je ne vois

donc pas pourquoi vous voulez trouver des raisons spécifiquement idéologiques au terrorisme de droite, alors qu'il apparaît en fait quatre ans après le terrorisme d'extrême gauche, alors que des gens avaient été tués par des militants de gauche, alors que le député socialiste Formica lui-même attribue la responsabilité des massacres à la bombe aux services secrets italiens, bien qu'on ait toujours inculpé des militants de droite. Je pense pour ma part que la lutte armée, à droite, a été une réaction psychologique et sociologique, masquée par l'alibi de la référence à Evola. Car Evola a indirectement permis à la droite radicale de définir une position globale, inconciliable avec le système. Mais cela ne veut pas dire que ce choix opéré par la droite radicale a toujours été bien fait au niveau des individus : les dix ou vingt personnes qui se livrent à des actions terroristes ne doivent pas faire oublier les vingt mille autres qui ont fait un choix différent, et il n'y a aucune raison de penser que ces dernières se sont trompées. Le point fondamental, c'est l'idée de « milice » et de combat telle qu'elle s'exprime chez Evola, et qui a marqué les générations « post-68 », lesquelles ont adopté une conception militante, je dirais quasi religieuse, de la politique. Pour terminer, j'ajouterai qu'Evola n'est pas un politique. Tandis que chez Guénon la doctrine se révèle par l'intermédiaire de quelqu'un qui est objectif, impersonnel, dans le cas d'Evola on a affaire à quelqu'un de très particulier qui se pose des questions existentielles sur les rapports entre la vie de tous les jours et la doctrine. Finalement, on n'arrivera jamais à avoir un cadre complet d'Evola en faisant de lui une interprétation critique, philosophique, en suivant les critères classiques comme on peut le faire avec un Kant. Car Evola n'a jamais aimé les penseurs « professionnels », il a aimé les autres. C'est quelqu'un qu'on ne peut comprendre que grâce à une certaine sensibilité tout à fait particulière.

— *Philippe Baillet* : Ayant été implicitement ou explicitement mis en cause par M. Ferraresi, je voudrais tout de même répondre sur un certain nombre de points très précis. Je ne crois pas du tout avoir eu l'intention « astucieuse » de présenter Evola comme un antifasciste ; de toute façon, même avec la plus grande astuce possible, ça me paraît une chose difficilement réalisable.

— *E.P.* : Un ultra-fasciste...

— *P.B.* : Non plus : ni antifasciste ni ultra, à mon avis. M. Ferraresi a parlé des liens d'Evola avec Farinacci. Je les avais moi-même signalés. M. Ferraresi semble vouloir nous dire que le fait qu'Evola parle toujours à l'intérieur du discours fasciste ou à l'intérieur du discours national-socialiste nous est confirmé, par exemple, par cette édition allemande de *Sintesi di dottrina della razza* qui porte le titre « officiel » de « Fondements de la doctrine raciale fasciste ». Mais encore une fois, loin de confirmer qu'Evola parle en l'occurrence à l'intérieur du discours fasciste, cela nous prouve plutôt le contraire : cela nous prouve qu'il n'accède à l'« officialité » fasciste qu'en 1942, et à ma connaissance ce titre allemand, *Grundrisse des faschistischen Rassenlehre*, où pour la première fois les thèses d'Evola sont présentées comme des thèses fascistes — des thèses de régime, en somme —, et ce, vous l'avez dit vous-même, M. Ferraresi, avec l'accord et sur ordre de Mussolini, eh bien ce titre allemand, nous ne savons pas s'il a été effectivement choisi avec l'accord d'Evola. J'ai montré de toute manière qu'Evola n'accède à l'officialité fasciste qu'au moment, si j'ose dire, où les

carottes sont cuites pour les forces de l'Axe ; concrètement, Evola y parvient très tard.

— *E.P.* : Si vous permettez, j'ai une tierce interprétation : c'est que le titre italien n'est traduisible en allemand...

— *P.B.* : ...en français aussi il est pratiquement intraduisible...

— *E.P.* : ...il n'est traduisible en allemand — dans l'Allemagne nazie — qu'à condition de lui ajouter cette précision, car autrement, étant donné le racisme nazi, c'est en quelque sorte officialiser Evola comme penseur de l'Allemagne nazie — ce qui n'est pas le cas. Et par conséquent cet adjectif me paraît nécessaire pour prévenir une équivoque.

— *P.B.* : Exactement. Il est d'autant plus nécessaire que Mussolini, qui était parfois, je le répète, un habile politicien, avait besoin de se démarquer du racisme national-socialiste et était bien content en l'occurrence d'avoir sous la main les thèses du racisme dit « spiritualiste » d'Evola, « dit spiritualiste » parce qu'en réalité on ne peut pas qualifier l'œuvre d'Evola de « spiritualiste ». C'est un adjectif qui ne veut rien dire. Evola lui-même a pris la peine d'écrire un livre contre le spiritualisme qui s'appelle *Masques et visages du spiritualisme contemporain*. Pour Evola, le spiritualisme c'est ce que Spengler appelle la « seconde religiosité », et c'est ce que Guénon appelle de son côté, bien que ces notions ne se recoupent pas exactement, la « contre-initiation ». Evola est un penseur qui s'appuie sur la métaphysique traditionnelle, ce n'est pas quelqu'un qui se réclame de l'occultisme bric-à-brac du début du siècle ou des années vingt.

Un autre point maintenant. M. Ferraresi m'a reproché, à propos de la fameuse citation du *Chemin du Cinabre* où Evola parle de la fraction des forces conservatrices allemandes qui décida — en s'illusionnant beaucoup, à mon avis, comme le confirma l'histoire — de soutenir le national-socialisme en espérant le dominer à la fin, ou tout au moins le conditionner, de n'avoir pas inclus la phrase où Evola, en somme, semble se féliciter de l'élimination violente de la démocratie, du socialisme et du communisme. Mais que vous répondez sur ce plan-là, sinon pour vous dire avec une extrême franchise qu'il est sans doute très choquant — dans une optique purement universitaire, académique — de voir qu'Evola était un monsieur qui, en même temps qu'il écrivait des travaux savants sur les Tantras et la doctrine de l'Eveil, pouvait faire des conférences devant des S.S. Mais je dirais que cela prouve tout simplement, abstraction faite de tout jugement de valeur, et indirectement ce que vous dites revient à le reconnaître, qu'Evola était quelqu'un de sérieux et de cohérent, qui mettait ses actes en rapport avec ses idées, et non pas simplement un intellectuel au sens moderne du terme. Et cela, on ne peut pas le lui reprocher. En revanche, et c'est là que je serai d'accord avec vous, c'est sur l'antisémitisme, bien que vous n'ayez pas cherché à insister outre mesure sur l'antisémitisme d'Evola. Je reconnais qu'on peut le qualifier d'« antisémite modéré ». Dans *Le Chemin du Cinabre* par exemple, il résume sa position sur la question juive en deux pages et à la fin il dit, ce qui m'étonne quand même un peu de la part de quelqu'un qui a fait une conférence devant les services de Sécurité à Berlin en 1940 et qui a connu les sphères dirigeantes de la S.S., Evola écrit : « Ni moi, ni mes amis allemands (je cite ici de mémoire) n'étions au courant des excès contre les Juifs, et si nous l'avions été, en aucun cas nous n'aurions pu les approuver ». J'avoue, personnellement, que de la part d'un

homme de la stature d'Evola, auquel je m'intéresse depuis quinze ans, j'aurais préféré qu'il s'en tire d'une manière plus honorable, je trouve que là il s'en tire de façon un peu expéditive. Evola aurait pu être un peu plus clair et s'interroger effectivement sur la dimension criminelle du national-socialisme. J'admets sur ce point précis qu'Evola ne semble jamais remettre en question, dans ses textes écrits après 1945, la dimension criminelle du national-socialisme.

Deux autres petits points encore. Vous avez qualifié la brochure *Orientations* de « pamphlet », mais à mon avis ce texte est très loin d'être un pamphlet.

— *E.P.* : C'est le mot italien.

— *P.B.* : En ce cas d'accord, car en fait *Orientations* est un petit compendium qui annonce, en une quarantaine de pages, *Les hommes au milieu des ruines*.

— *E.P.* : Le sens anglais du mot.

— *P.B.* : Une dernière chose en ce qui concerne le terrorisme attribué à la droite radicale. Je répondrai de manière très simple. Evola lui-même a senti au début des années soixante-dix (il y a des textes de lui qui sont là, qui nous le disent très clairement, il y a des entretiens parus dans des revues comme *Il Conciliatore*), que pour un certain nombre de jeunes pas très mûrs qui se réclamaient, à tort ou à raison, de son œuvre, il y avait la possibilité de lectures perverses de celle-ci, la possibilité de glissades vers la lutte armée. Evola a été très clair, il a dit textuellement : « Aujourd'hui, l'idée de tradition est tout ce qu'il peut y avoir de plus révolutionnaire, de plus subversif par rapport à la modernité ; aujourd'hui, il ne s'agirait plus de discuter, mais de tout faire sauter... » Il l'a dit ! Mais pour ajouter aussitôt après : « Il est évident que dans les conditions actuelles une action de ce genre, étant donné les capacités de défense des Etats modernes, se traduirait par un prix trop lourd à payer pour ceux qui se lanceraient dans une action de ce type » (là encore, je cite de mémoire). Evola l'a écrit noir sur blanc ; en outre, et malgré les critiques qu'on peut lui adresser sur d'autres points, j'ai non pas le sentiment mais la certitude qu'un homme de l'envergure morale et spirituelle d'Evola n'aurait en aucun cas approuvé certains actes de terrorisme aveugle comme par exemple le massacre de la gare de Bologne. Encore faut-il préciser, et vous le savez mieux que nous, M. Ferraresi, puisque vous êtes italien, qu'un grand nombre de ces affaires de terrorisme n'ont pas été éclaircies, que bien souvent on a retrouvé comme simple « main-d'œuvre » terroriste à la base des gens qui n'étaient pas des intellectuels, des gens qui, s'ils avaient lu ou cherché à lire Evola, n'en auraient pas compris une ligne : vraiment la basse main-d'œuvre terroriste. Vous savez en outre que dans l'affaire de la bombe déposée le 13 janvier 1981 dans un certain train, le train Tarente-Milan, au terme de l'enquête ce ne sont pas des néofascistes qui ont été inculpés, mais deux officiers supérieurs des services secrets militaires italiens (S.I.S.M.I.), à savoir le général Musumeci et le colonel Belmonte, ainsi que l'agent secret Francesco Paziienza, etc., etc. Vous savez fort bien, M. Ferraresi, que les choses ne sont pas claires du tout. Donc, s'il est vrai que des néofascistes ou des « évoliens » italiens, des évoliens de quatrième zone, des inconscients, ont été manipulés, ont joué un rôle de provocateurs, il n'en demeure pas moins qu'on ne peut pas établir l'équation : « culture évolienne = culture

de la droite radicale = terrorisme ». C'est là un raisonnement simpliste et malhonnête qui est absolument infirmé par les faits.

Réponse de F. Ferraresi :

— J'ai dit en commençant mon intervention que je suis sociologue et politologue, et cela peut expliquer la façon dont je me suis intéressé à Evola. J'avoue que je ne le connaissais pas bien avant d'avoir eu à m'occuper des groupes de la droite radicale italienne. L'une des questions que je me posais était la suivante : comment se fait-il que l'Italie ait connu, pendant une si longue période, une droite radicale subversive ? Il y a plusieurs explications à cela, en rapport avec les problèmes du système politique italien, qui est un système bloqué, où manque une opposition réelle. Il y a des problèmes qui sont liés à l'héritage fasciste, naturellement, à une très lourde hypothèque, mais je crois que l'un des facteurs les plus importants a été la présence de la seule grande figure intellectuelle de droite capable de servir de point de référence intellectuel à des groupes qui étaient mis à l'écart du système politique démocratique, qui n'avaient pas de légitimation culturelle. Evola a fourni à la droite radicale italienne une légitimité culturelle, il a été le ciment de ces groupes-là au moment où ceux-ci étaient rejetés dans un « ghetto » par un certain type d'antifascisme rhétorique et éthique. Je crois aussi que l'esprit de corps, le sens communautaire qui est si fort dans les groupes néofascistes, vient justement de la « marginalisation » qu'ils ont subie pendant longtemps. Mon intérêt pour Evola n'est donc pas un intérêt philologique, je m'intéresse plutôt aux conséquences politiques de ses idées, je n'ai aucun mal à l'admettre. Peut-être l'adjectif « astucieux » que j'ai utilisé est-il trop fort. Je crois qu'Evola a été cohérent, excessivement cohérent pourrait-on dire, il a répété les mêmes choses pendant cinquante ans. Je n'ai personnellement aucun mépris pour lui, je crois qu'il est incontestablement une figure intellectuelle et peut-être politique importante. Ce que je veux dire, c'est que nous pouvons bien sûr examiner un revolver du point de vue esthétique, mais qu'il est important de se rappeler, lorsqu'on parle de la ligne élégante d'un revolver, que c'est une arme qui tue. Dans cette perspective, on peut dire que l'influence politique d'Evola a été une influence néfaste dans l'Italie de l'après-guerre.

On peut étudier sur le plan philologique jusqu'à quel point il était d'accord et jusqu'à quel point il ne l'était pas. Evola a eu des phrases d'une incroyable ambiguïté à propos du Mouvement Social Italien. Il écrivait dans le journal de ce parti, et en même temps il recevait ses jeunes disciples, qui faisaient des pèlerinages chez lui. Il disait : « Vos chefs sont des imbéciles ; le mouvement exige la force, mais la force exige l'intelligence, et il n'y a actuellement personne d'intelligent dans le M.S.I. ». Naturellement, cela ne voulait pas dire : sortez dans la rue et utilisez la violence. Mais recourir à un certain cadre de références, se servir de certains mots devant de jeunes militants extrémistes, c'est quelque chose dont la sagesse n'est pas évidente du tout. Même les citations que vous avez faites sur la violence et le prix à payer pour elle sont à mes yeux très ambiguës si l'on considère le moment et les oreilles qui écoutaient ces paroles dans la situation politique italienne d'alors.

Je suis d'accord pour dire qu'Evola était un « marginal » à l'époque fasciste, qu'il ne comptait pas beaucoup, mais la question c'est encore une fois celle de l'utilisation d'un auteur. Car l'une des façons par lesquelles les

— *Francis Bertin* : Je voudrais apporter quelques compléments à la communication de Ph. Baillet, quelques correctifs à la communication de M. Ferraresi. En particulier donc sur cette équation et ce blocage qui semblent avoir été établis entre Evola d'un côté avec les penseurs de la révolution conservatrice et de l'autre côté les nationaux socialistes. Or, n'est-ce pas, à mon avis, on ne saurait établir la moindre équation, aussi minime qu'elle soit entre les théoriciens de la révolution conservatrice et le national-socialisme — de la *Konservative Revolution*, si vous voulez que j'emploie le terme germanique adéquat — dont les premiers ont perçu d'ailleurs très tôt le caractère à la fois démonique et tellurique du Nazisme. On peut alléguer quelques faits qui peuvent être vérifiés concrètement et qui partent finalement de l'avènement du Nazisme en 1933 jusqu'à sa fin en 1945. C'est ainsi par exemple que Ph. Baill a cité le cas d'Othmar Spann. Qui était Othmar Spann ? C'est un des penseurs les plus éminents du corporatisme chrétien, professeur d'économie politique à l'Université de Vienne et qui fut le théoricien très écouté du régime du Chancelier Dolfuss que l'historiographie marxiste qualifie de « clérico-fasciste ».

— *E.P.* : Il était parent de Martin Spann ?

— *F.B.* : Je l'ignore. Autrement dit Othmar Spahn, théoricien du corporatisme chrétien ou clérico-fasciste, comme l'on veut, selon les options, du chancelier Dolfuss, avait donc pris parti à fond pour le régime de Dolfuss qui s'est vu en butte très tôt aux attaques national-socialistes lesquelles devaient culminer dans les tragiques journées de 1934 quand un groupe d'insurgés et de conspirateurs nazis pénétra à la chancellerie et assassina le chancelier après l'avoir laissé d'ailleurs agoniser pendant plusieurs heures. On pourrait citer aussi le cas de Jünge. Pourquoi le cas de Jünger ? Parce que si on lit ou si on relit le *Journal* de Jünger écrit en grande partie pendant la guerre à Paris on s'aperçoit que très tôt il adopte une position de rupture radicale à l'égard des positions national-socialistes et précisément au nom des théories qu'il développait dans *Der Arbeiter* — et quant au frère de Jünger — écrivain lui aussi — écrivain peut-être mineur par rapport à son aîné — il s'est engagé très tôt dans les rangs de la *Konservative Revolution* et a participé en 1944 au grand complot qui faillit abattre le régime national-socialiste de l'intérieur. Je parle de l'attentat manqué contre Hitler le 20 juillet 1944 — dont tous les tenants et aboutissants remontaient précisément à la Révolution conservatrice ; car qui fut l'exécutant de ce geste ? Ce n'était autre que le colonel comte Klaus von Stauffenberg de vieille noblesse, catholique pratiquant, traditionaliste intransigeant qui avait évolué précédemment dans le cercle de Stephan George et de sa Fraternité de l'Anneau. Et on peut remarquer aussi que, après 1944, où se porte la répression national-socialiste ? Elle se porte précisément sur les élites traditionnelles : c'est-à-dire l'Etat-major, la noblesse, l'armée, les propriétaires fonciers et les rares intellectuels demeurés encore libres ; si on songe que sur les 30 000 arrêtés de l'immense rafle qui a suivi cet attentat manqué plus de la moitié d'entre eux appartenaient à l'armée et à la noblesse ; et que le colonel Klaus von Stauffenberg paya de sa vie le soir même de l'attentat, sommairement fusillé, cette tentative d'avoir voulu renverser le régime nazi ; c'est également quelques mois après qu'est pris le décret, par Adolf Hitler en personne, d'exclure tous les membres de familles ayant régné sur des états allemands de tous les hauts postes d'officiers ; j'ajoute également que l'un

des principaux inspirateurs du complot de juillet 44 qui aurait du devenir chef de l'État, le maréchal von Witzleben appartenait à ce même cercle, en particulier au Herrenklub de Berlin et subit un martyre particulièrement draconien et tragique puisqu'il fut longuement torturé avant d'être pendu par les pieds à la prison de Moabit et que l'un des principaux inspirateurs de ce courant dont on a trop peu parlé aujourd'hui fut le grand poète Stefan George, auquel Hitler dans le but de le rallier aurait voulu confier la présidence d'une académie de la culture allemande. Or non seulement Stefan George refusa cette présidence empoisonnée qui lui avait été offerte par le Führer mais il partit s'exiler en Suisse où le rejoignirent beaucoup de ses disciples qui plus tard rentrèrent en Allemagne où ils formèrent des réseaux clandestins animant en particulier plusieurs feuilles et inspirant indirectement le fameux groupe de résistants traditionalistes de la Rose blanche à Munich — enfin le cas de Sophie et Hans Scholl, le frère et la sœur, animateurs d'un groupe d'étudiants à l'université de Munich — tous deux furent dénoncés aux autorités policières avant d'être décapités à la hache à titre d'exemple.

Donc, je crois qu'en aucun cas et on pourrait d'ailleurs multiplier les exemples — je me borne à citer quelques faits — on ne saurait établir la moindre équation entre le régime national-socialiste dont on ne saura jamais assez dire effectivement le caractère démonique et tellurique et je dirai « contre-initiatique » au sens guénonien et évolien du mot et d'autre part ces théoriciens et ces militants de la révolution conservatrice dont la plupart ont témoigné au nom même de la Tradition et cela n'a rien à voir effectivement avec les contestations d'ordre libéral et démocratique — j'en conviens volontiers — mais dès le début ont pris position de manière radicale contre le régime national-socialiste et pour la plupart l'ont payé de leur liberté et pour certains de leur vie.

— *Gérard Galtier* : J'ai deux remarques assez brèves qui concernent les exposés de ce matin. Je regrette de ne pas avoir pu les faire ce matin car ça n'a pas grand chose à voir avec Evola mais plutôt Guénon.

Tout d'abord sur l'intervention de M. J.P. Laurant sur Guénon et la politique. J'ai noté que dans une lettre citée, Guénon exprime son opposition à la politique de la France qui voulait que le roi du Maroc devienne le nouveau khalife de l'islam sunnite. Il faut se rappeler à ce sujet que depuis la fin de l'empire ottoman l'islam était privé de khalife, comme du reste il l'est encore maintenant. Dans cette lettre Guénon se réfère à un article dont il ne cite pas l'auteur et l'on peut se demander qui est ce fameux auteur. Or il se trouve que l'une des personnalités françaises qui ont le plus œuvré pour l'accession du roi du Maroc au khalifat était l'orientaliste Louis Massignon, aussi je ne serais pas surpris que l'auteur en question soit justement Massignon qu'il est si intéressant de comparer et d'opposer à Guénon dans leurs pensées et leurs actions respectives par rapport à l'Islam.

— *E.P.* : Il est vrai que les « massignoniens » par la critique interne devraient pouvoir confirmer ou infirmer cette hypothèse assez facilement.

— *G.G.* : Le second point que je voudrais aborder concernait l'exposé de M. Jean-Pierre Brach où il demandait si l'on pouvait éclaircir éventuellement les rapports entre la synarchie et la pensée de Guénon. Je n'ai pas de réponse définitive à apporter à cette question mais simplement quelques réflexions personnelles inspirées notamment de l'article « Les

trois voies et les formes initiatiques », repris dans *Initiation et Réalisation Spirituelle*. Je constate que certes Guénon n'a pas utilisé le terme synarchie mais il est intéressant de constater que certains concepts et catégories qu'il utilise proviennent de la pensée synarchique ; il s'agit notamment de la théorie des trois fonctions dont la paternité est actuellement attribuée à Georges Dumézil alors qu'elle me semble venir personnellement de la pensée synarchique — à savoir donc la distinction entre les fonctions religieuses, politiques et économiques — selon la théorie synarchique appliquée au domaine politique ces trois fonctions devaient être exprimées par trois conseils qui devaient remplacer le Sénat et l'Assemblée nationale, c'est-à-dire un conseil culturel qui s'occupait justement notamment des questions religieuses et spirituelles, un conseil qui correspondait aux Brahmanes, un conseil judiciaire qui s'occupait notamment des questions politiques qui correspondait aux Kshâtriyas et un conseil économique. Ce qu'il faut bien voir c'est qu'entre les deux guerres mondiales cette vision trinitaire de la société était un lieu commun chez tous les occultistes et ésotéristes de l'époque. Si vous lisez leurs textes politiques ils se réfèrent tous à cette synarchie. On peut par exemple citer l'ouvrage de Steiner *le Triple aspect de la question sociale* où vous retrouvez cette vision trinitaire. Alors, à mon avis, on peut dire que Guénon sans utiliser le terme synarchie s'y réfère implicitement en posant une hiérarchie entre les trois domaines auxquels se réfère la synarchie c'est-à-dire domaine spirituel, politique et économique qui correspondent respectivement à ce qu'il appelle suivant la terminologie hindoue : Brahmane, Kshâtriya et Vayçia. Il est vrai aussi que Guénon ajoute parfois les Sûdras c'est-à-dire les serfs, ce qui créerait en fait une quadripartition, mais ceci ne semble pas systématique et on constate qu'il met souvent en rapport les trois fonctions avec les trois mondes. C'est-à-dire qu'il divise l'univers en trois mondes et il met ces trois fonctions en rapport avec les trois parties constitutives de l'homme : l'esprit, l'âme et le corps comme on le faisait du reste dans la théorie synarchique.

On peut ajouter enfin qu'un livre récent de Jacques Weiss sur la synarchie s'appelle : *L'Autorité et le Pouvoir* ou quelque chose comme ça, ce qui fait penser justement à l'ouvrage de Guénon *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel* et ce qui montre bien qu'il y a une problématique commune en tous cas au niveau des thèmes entre la synarchie et la pensée de Guénon. Cependant les propositions de la synarchie et celles de Guénon semblent différentes ; parce que Guénon pose explicitement la supériorité de l'autorité spirituelle sur le pouvoir temporel alors que l'un des thèmes essentiels de la synarchie n'est pas la supériorité d'une fonction sur l'autre mais l'harmonie qui doit résulter du partage du pouvoir entre les trois conseils culturel, judiciaire et économique. En effet la pensée synarchique a toujours essayé d'éviter les conflits par cette doctrine du partage du pouvoir notamment entre les trois conseils.

— *E.P.* : Je vous remercie ; mais vous le permettez je vais ajouter mon grain de sel. Personnellement je pense qu'il convient de distinguer deux problèmes très différents :

1° il y a un modèle triadique, triangulaire comme on veut l'appeler, le problème des trois ordres et sa diffusion en France à travers le temps, les siècles et d'autre part les milieux sociaux et l'usage qui en a été fait. Bien avant Dumézil ce modèle était connu, non seulement il était utilisé par la synarchie mais il était classique dans la pensée catholique sociale. On peut le retrouver en remontant le temps. Autrement dit on est là devant quelque

chose de véritablement classique. Le problème posé par Dumézil est un problème totalement différent. C'est un problème d'histoire comparée des religions : il a retrouvé ce modèle dans des situations qui apparemment n'avaient rien de commun et son problème, son génie — si l'on peut dire — ça a été de montrer à partir d'une étude proprement linguistique et non pas simplement idéologique ou historique que des situations qui n'avaient apparemment rien de commun entre l'Inde, l'Iran, le Caucase, la France et finalement relevaient d'une même ère culturelle. Le problème est totalement différent.

Il est important de bien voir que ce n'est pas propre à la synarchie, que c'était un modèle qui débordait largement à l'époque et avant Dumézil le cadre de la synarchie. Le problème étant de savoir où la synarchie pour le mettre en œuvre à sa manière, où en a-t-elle pris l'idée ? Ce qui par conséquent suppose qu'on ait des études plus poussées sur les sources idéologiques, les origines idéologique de la synarchie qui comme vous le savez sont quand même très complexes.

Est-ce que J. P. Brach a quelque chose à rajouter ?

J.P.B. : Je crois comme vous que Dumézil n'a que peu de rapports avec la tripartition inhérente à la doctrine synarchique. D'autre part, il ne faut absolument pas et sous aucun prétexte mélanger, ni chez Guénon ni chez Evola, la question des trois mondes et celle des castes. La question des trois mondes, c'est l'organisation cosmique, disons comologique, classique depuis le néoplatonisme ; la question des quatre castes, elle, est tirée naturellement du système hindou des castes ; on ne peut absolument pas dire qu'il y ait trois castes auxquelles Guénon, de temps à autre, rajouterait une quatrième lorsqu'il a besoin d'en avoir 4, et quand il a besoin d'une trifonctionnalité, en rapport avec les trois mondes, il n'en retiendrait que 3. Le système des castes, ce n'est pas Guénon qui l'a inventé, il est tel qu'il est, et depuis la période primitive de la caste unique à laquelle Guénon aussi bien qu'Evola font allusion, il y a 4 castes, pas une de plus, pas une de moins. Il y a des choses qui prennent leur sens, des « phénomènes sociaux », hors du système des castes — c'est entre autres la question des renonçants, et il y a trois types fondamentaux de cérémonies — dans le détail desquels je ne rentre pas — pour lesquelles on fait exception au système des castes. Par exemple, des gens de castes différentes, qui ne peuvent pas s'approcher normalement, peuvent se trouver à ce moment-là en commun. Toujours est-il que dans le système des castes tel qu'il est et tel qu'on le connaît — l'exposition classique de l'indianiste Hocart, par exemple, si on ne veut pas faire confiance à Guénon, ou celle de Renou : il y a quatre castes, et il ne saurait y en avoir une de plus ou de moins.

Ce matin j'ai fait une allusion extrêmement brève à la question des trois mondes mise en rapport avec le principe supérieur que reconnaissent, et à peu près dans les mêmes termes, aussi bien Guénon qu'Evola, principe supérieur commun tant à l'autorité spirituelle qu'au pouvoir temporel, considérés à ce moment-là comme séparés et l'un en fonction de l'autre, qui est le monde supérieur — le monde céleste. A partir du moment où l'on considère l'autorité spirituelle comme le pôle complémentaire en quelque sorte de l'autorité spirituelle, et donc comme située sur un plan inférieur à celui du principe qui les unit, alors l'autorité spirituelle — selon Guénon et selon différentes doctrines traditionnelles — correspond au plan intermédiaire et, bien entendu, le pouvoir temporel au monde « d'en-bas ». On ne peut pas, en aucune manière, plaquer une trifonctionnalité quelconque,

synarchique, dumézilienne, cosmologique, etc., sur le système des castes. Ce n'est pas le même plan. Il ne s'agit pas de la même chose.

— *E.P.* : Nous voilà au terme de notre Marathon ; je remercie tous ceux qui ont eu la force et le courage d'être fidèles jusqu'au bout. Avec le pouvoir discrétionnaire qui est celui du président je déclare clos ce deuxième colloque et vous invite au troisième.

ETUDES ET CHRONIQUES

QU'EST-CE QU'UNE RÉVOLUTION RELIGIEUSE ?

Daryush Shayegan

Paris, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, 259 p.

Trois ans après l'avènement de la révolution en Iran, Daryush Shayegan publie ses premières réflexions.

Ce livre, écrit-il, c'est « l'histoire de ma conscience malheureuse » (p. 10), l'histoire d'une déchirure.

Penseur, ancien professeur d'indologie et de philosophie comparée à l'université de Téhéran, son objectif est de nous présenter une étude théorique, philosophique et idéologique de la révolution iranienne.

Selon Shayegan, religion et idéologie relèvent de deux constellations différentes. L'intrusion de l'une dans l'autre brise les structures organiques des formes symboliques de l'esprit traditionnel. La sécularisation de son contenu dissimule le fondement réel de la pensée traditionnelle, le désacralise.

« Historiquement, l'âge des religions en tant qu'ordre politique est révolu », dit-il.

« La religion peut encore contribuer à la richesse spirituelle de l'homme, mais ne peut revendiquer la direction de l'ordre social. (...) toute tentative de la réaliser historiquement dans l'ordre public la rabaissera au niveau des idéologies totalitaires » (p. 238). « La séparation du spirituel et du temporel advenue par la modernité (selon l'auteur), est essentielle, y compris pour les civilisations traditionnelles, ne serait-ce que pour sauver ce peu d'héritage qui reste de leur passé » (p. 250).

Afin de mieux saisir l'essence des réflexions de Daryush Shayegan, il est préférable de la situer au sein des facteurs multiples qui ont contribué à la conception de la révolution islamique.

L'occidentalisation de l'Iran

Les civilisations traditionnelles, pour la plupart colonisées, sous le joug de l'ironie de l'histoire, dévastées par « une occidentalisation massive et superficielle » (p. 204), relativement mal informées sur la genèse de la pensée occidentale, ont réagi dans l'ensemble par « deux attitudes extrêmes : une fascination paralysante conduisant à une soumission

inconditionnelle ou un refus catégorique justifiant des retours nostalgiques vers le passé et des mouvements populistes et religieux » (p. 204).

L'histoire de l'Iran du ^{xx}e siècle témoigne de cette double alternative. La révolution de 1905-1909 fut inspirée par les idéologies occidentales, celle de 1977-1979 se réalisa dans un retour à l'âge d'or de l'Islam ¹.

Faire de l'Iran « un Etat moderne comparable aux nations occidentales industrielles les plus avancées » ² correspondait au vœu le plus cher de Mohamad Reza Pahlavi. L'imitation aveugle de l'Occident aboutit à « l'eupéanisation brutale des méthodes d'enseignement », les futurs cadres du pays furent envoyés à l'étranger, dans le but de mieux assimiler les systèmes modernes de travail. De cette logique résultent les futures crises d'identité culturelle ³.

Jalal Al-e Ahmad, romancier et essayiste, un des précurseurs des idéologues shi'ites de la révolution, dans *De la loyauté et de la trahison des intellectuels*, critiqua la fascination du progrès et de la démocratie, importée de l'Occident, origine du dépérissement de la résistance nationale, et de la rupture des intellectuels avec l'Islam.

Ce n'est pas par esprit réactionnaire qu'Al-e Ahmad critiquait l'esprit « laïc » des constitutionnels iraniens, mais par conscience que « le combat doit être celui de l'identité iranienne et islamique face à l'écrasement de l'Occident » ⁴.

Dans ces circonstances, « l'Iran évolue, des mutations s'effectuent, mais elles bousculent souvent des mœurs et des coutumes profondément incrustées depuis des millénaires dans le peuple » ⁵.

La révolution : origines non religieuses et religieuses

I. Origines non religieuses :

De prime abord, il faut insister sur la nature non-traditionaliste des revendications de janvier 1978. La révolution iranienne mit fin au calvaire de la nation, en rejetant en bloc le despotisme qui avait anéanti l'indépendance agricole, soumis l'industrie à l'avidité des multinationales, corrompu l'appareil d'Etat, dilapidé les ressources du pétrole, livré l'armée à un commandement étranger et le peuple aux tortionnaires et à l'oppression. ⁶

« Les principaux slogans (furent) la démocratisation, les élections libres, l'application stricte de la Constitution, la dissolution des chambres corporatives, la moralisation de la vie politique ⁷. La lutte contre la corruption fut la première exigence de l'opinion publique. Ne faudra-t-il pas y voir une des raisons de la coloration religieuse de la révolution iranienne ?

II. Origines religieuses :

A partir de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, nous sommes témoins de la remontée d'une réaction panislamique, face à l'expansionnisme européen.

En Iran, une dizaine d'années avant la révolution, les grands débats portaient déjà sur l'anti-occidentalisme. On cherchait une voie différente de celle que nous suggérait l'Occident.

Plusieurs groupes apparurent dans l'intention de tracer cette voie.

D'après Shayegan, il y eut en premier lieu les guénoniens islamo-iraniens. Tous munis de diplômes obtenus en Europe ou aux Etats-Unis, ils finirent par nier les valeurs issues des cinq derniers siècles de l'Occident, leur opposant les valeurs de l'héritage traditionnel. En deuxième lieu, il y eut le groupe des heideggeriens islamisants. Selon eux, l'occidentalisation représentait le degré ultime de l'oubli de l'être.

En troisième lieu, il y eut le groupe des islamisants idéologues, comme Ali Shari'ati, pour qui l'occidentalisation était la non-reconnaissance du rôle actif de l'Islam dans le cadre de l'histoire. Toutefois, le groupe le plus influent fut celui de la gauche au sens large, constitué du parti Tudeh, des marxistes-léninistes, reconnus sous le nom des *fedâiyân-e-khalq*, et des gauchistes intellectuels, tous en rapport direct ou indirect avec les sources de la culture occidentale.

Par malheur, nous dit Shayegan, « l'occidentalisation était présente dans (leur) façon d'appréhender les choses, dans les catégories qui façonnaient les moules de leur mode perceptif, contre lesquelles (ils voulaient) s'insurger » (p. 136).

Ces idées, sans aucun doute, une fois rassemblées, imprègnent les esprits, contribuent à la conception de la république islamique, au sein de laquelle Khomeyni fait de l'Islam une idéologie, une machine de guerre contre l'Occident.

Selon Daryush Shayegan, ce processus représente une occidentalisation inconsciente de la révolution islamique, de laquelle résulte la désacralisation de l'héritage traditionnel.

Si l'on étudie de près l'évolution de la révolution islamique, on aperçoit l'illusion de la classe politique et intellectuelle directement ou indirectement occidentalisée.

Une fois arrivées à leur but, les autorités religieuses l'écartèrent, puis neutralisèrent son pouvoir.⁸⁻⁹

Ce qui conduisit le peuple iranien à un soulèvement massif, mis à part tous les facteurs qu'on vient d'expliquer, fut un désir accru de changement.

Michel Foucault, lors d'un entretien avec Claire Brière et Pierre Blanchet, explique ce phénomène :

« (...) les Iraniens se disaient (...) il nous faut changer tout dans le pays, l'organisation politique, le système économique, la politique étrangère. Mais surtout, il nous faut changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience. Je crois que c'est là où l'Islam a joué un rôle. (...) La religion était pour eux comme la promesse et la garantie de trouver de quoi changer radicalement leur subjectivité. (...) Dans cette façon qu'ils ont eue de vivre comme force révolutionnaire la religion islamique, il y avait autre chose que la volonté d'obéir plus fidèlement à la loi, il y avait la volonté de renouveler leur existence tout entière en renouant avec une expérience spirituelle qu'ils pensent trouver au cœur même de l'Islam shi'ite ». ¹⁰

Ainsi, le peuple iranien fit de la religion son instrument de lutte, afin de passer de la Résistance à l'Offensive.

La religion et l'Etat

Bernard Lewis, dans l'article intitulé : *Le retour de l'Islam*, rappelle encore une fois les liens étroits de l'Islam et de l'Etat, à l'origine.

« (...) l'Islam, déjà du vivant de son fondateur (...) était l'Etat, et l'identification de la religion et du pouvoir est inscrite de manière indélébile dans la mémoire et la conscience des fidèles, sur la foi de leurs propres textes sacrés, de leur histoire et de leur vécu ». ¹¹

L'unité et la cohésion du pouvoir politique et de l'autorité religieuse cessa d'exister depuis la prise du pouvoir, en l'an 661, par les Omeyyades, qui défavorisèrent le califat (*khilâfa*) au profit de la royauté.

C'est contre cette rupture entre le temporel et le spirituel que « les autorités shi'ites (se sont) constamment insurgées. (...) Le phénomène Khomeyni, se situe dans le prolongement (de cette) lutte séculaire, sourde le plus souvent, et ouverte par intermittence, contre cette perversion du modèle politique et divin originel que représente la monarchie, dont l'une des manifestations contemporaines a été la dynastie Pahlavi » ¹².

Si l'on étudie l'évolution de l'histoire de l'Iran, depuis le xvi^e siècle, où le shi'isme devient religion d'état, sous le règne des Safavides, on constate à la fois la dégradation et le renouvellement du pouvoir shi'ite à travers des périodes différentes. Sous les Safavides, il se créa un mouvement contre toutes formes de réflexions profondes, qu'elles soient ou non philosophiques. Le mouvement populaire perdit son élan révolutionnaire et fut progressivement inapte à toute argumentation idéologique. Le shi'isme officiel avait remplacé le shi'isme authentique.

Le shi'isme, religion de la lutte pour la justice (shi'isme alavite) s'était transformé en « une religion ritualiste et pleurnicharde, jouant le jeu de la domination et du pouvoir » ¹³.

Ali Shari'ati, un des théoriciens les plus influents de la révolution islamique, s'efforça de dégager le shi'isme de sa décrépitude, lui redonner un sens progressiste, libérateur et révolutionnaire, tourné vers l'avenir.

Sa lutte idéologique s'opposait au cléricanisme, lequel dans un autre sens en refusant de s'engager dans un processus révolutionnaire, percevait mal l'aboutissement.

Selon Shari'ati l'« Islam n'est pas seulement une croyance religieuse mais aussi et surtout une école de pensée, une idéologie » (p. 216), dont le but final est le renversement définitif de l'ordre répressif « caïmien ».

L'insurrection de l'ordre « abélien » contre les sujets du mal provoquerait la révolution mondiale dont le glaive vengeur rendrait la justice à tous les peuples de la terre.

Opposé à toute forme de sécularisation du contenu traditionnel, qui provoquerait dénaturation et dégradation, Daryush Shayegan décrit en détail les défauts du raisonnement idéologique de Shari'ati. Il les trouve en premier lieu dans sa « fausse conscience » : « Tous les mobiles de l'histoire sont expliqués à partir d'une prémisse réductionniste : le triomphe messianique de l'ordre « abélien ». Si l'idée force de Shari'ati postule que l'ordre « abélien » triomphera en vertu du déterminisme historique, il en découle, selon l'implacable logique des idéologies, que tout ordre « caïmien » est condamné d'avance, non seulement par « l'oracle » de l'histoire mais par la providence elle-même » (pp. 223-224).

En deuxième lieu, la pensée de Shari'ati définit un exemple typique de la confusion des contextes culturels, telle que la confusion du mythe et de

l'histoire. En accordant l'occultation de l'histoire avec son avènement, Shari'ati fait coïncider la parousie de l'Imâm avec la révolution mondiale.

En troisième lieu, « antimarxiste, Shari'ati consomme copieusement tous les sous-produits du marxisme. Son Islam idéologique trahit, en dépit des motivations religieuses et des tonalités affectives, des catégories platement socio-économiques. Car malgré son anti-occidentalisme, Shari'ati subit l'influence d'une occidentalisation inconsciente : d'une part il n'arrive pas à transcender la vision réductionniste des infra- et des superstructures et, d'autre part, il ne se rend pas compte qu'(en) sociologisant la dimension sacrée de l'Islam dans l'histoire, il la sécularise et l'épuise dans le flux incessant du devenir historique... » (pp. 229-230).

En dehors de ce que la critique de Daryush Shayegan nous suggère, concernant la dégradation, ou l'altération de l'Islam politique, il reste à noter deux dernières réflexions.

Elie Kedourie, dans *L'Islam : religion ou ordre social ?*, rapporte les observations de Muhammad 'Ali Djinnah, chef des musulmans de l'Inde (1876-1948), qui percevait en « Islam plus une "civilisation" et un "ordre social" qu'une religion. « Il était, bien entendu, loin d'être le seul, car les musulmans occidentalisés (ce qui était son cas) estimaient depuis longtemps qu'il fallait transformer l'Islam (...) en un produit ou un agent du changement historique ou en un ciment de la société. En d'autres termes, être musulman non parce que l'Islam était vrai mais parce que, facteur de la solidarité, il maintenait la cohésion des sociétés où il régnait, leur conférant par là même une stature politique »¹⁴.

La dernière réflexion concerne les rapports de l'Islam et l'obscurantisme. Nombreux sont les penseurs qui ont étudié les périodes de la décadence de l'Islam ; Renan, parmi tant d'autres, accuse l'islamisme d'être le responsable de l'extinction de la philosophie arabe.

Bien entendu, un des facteurs principaux de l'obscurantisme se trouve dans l'émergence des régimes religieux totalitaires. On connaît les observations du penseur réformiste syrien, Al-Kawakibi¹⁵, ennemi du despotisme ottoman. Il dénonça cette tyrannie qui, nourrie de la fausse religion, sombre dans l'ignorance totale.

La religion, dans de telles circonstances, est mal comprise, donc mal pratiquée.

La perception intérieure du gouvernement islamique

Afin de mieux déchiffrer le langage nouveau du régime islamique, il est indispensable d'étudier de près les sources véritables des réformes sociale, économique et politique en Iran.

Derrière la régression, l'inflexibilité du régime, le refus de l'Occident, du monde moderne et du progrès, quelle vérité allons-nous découvrir dans l'histoire de ce pays, dissimulée, mal comprise ?

En ce qui concerne les idées de régression, de retour au passé, l'idéal historique se trouve pour l'Islam au temps du Prophète¹⁶ ; or il n'y est point question d'une marche en arrière, au contraire, le retour au passé signifie le retour à l'âge d'or. J. Schacht dans l'article intitulé : *Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la foi religieuse de l'islam*, trouve les raisons de l'immuabilité du droit musulman dans trois facteurs principaux : -

« La recherche d'une autorité décisive, voire métaphysique ; le respect de la tradition comme telle ; la pensée formaliste et littéraliste »¹⁷.

La politique de rejet du gouvernement islamique s'inspire de l'histoire. Le shi'isme engagé, « la foi au salut par l'Islam (furent) renforcés par le constat d'échec des idéologies sécularisées qui règnent sur les pays industriels »¹⁸.

Dans le *Figaro* du 15 octobre 1978, l'Ayatollah Khomeyni livre ses réflexions au sujet du progrès :

« Il n'est pas question de tourner le dos au progrès (...). A notre sens, l'Islam est une religion fondamentalement moderniste. Mais nous sommes ennemis des régimes qui, sous prétexte de modernisme, recourent à la dictature et au despotisme (...). Avant tout, nous pensons que l'oppression n'est pas le moyen de parvenir au progrès »¹⁹. « Les réformes sont impossibles sans indépendance »²⁰.

Le renouveau islamique s'affiche donc comme une réaction contre toutes formes de tentative de modernisation, les jugeant inadaptées à l'environnement culturel de la nation.

Sheykh Fazlollah Nuri, conscient du danger des idées progressistes, copiées de l'Occident, trouvait dans l'Islam un rempart pour préserver l'identité nationale.

« La nouvelle position de l'Islam, engagé à se défendre, réclamait une nouvelle définition pour la modernité, qui depuis 1798, date de l'invasion de Bonaparte en Egypte, était confondue avec l'Occident »²¹.

D'après l'Ayatollah Khomeyni, « la véritable modernisation consiste à former des hommes qui aient le droit de choisir et de critiquer, des combattants qui sachent résister à la domination extérieure, à l'injustice et au pillage » (1964)²².

« Nous ne sommes pas contre la télévision, le cinéma et la modernisation, (dit-il), mais nous sommes contre l'impérialisme. Nous ne sommes pas contre la liberté des femmes, mais contre la prostitution. Nous ne sommes pas contre la coopération, mais nous voulons être maîtres chez nous » (1979)²³.

La perception extérieure du gouvernement islamique

Le gouvernement islamique, dès sa conception, se trouve face au refus de l'Occident ainsi que d'une catégorie de penseurs et d'intellectuels islamiques, reconnaissant mal en la religion le fondement principal de la vie sociale et politique.

Ce refus constitue l'idée de base de l'étude de Daryush Shayegan. Selon l'auteur, ce qui bloque les civilisations traditionnelles, c'est bien la mémoire qu'elles gardent du passé, cette nostalgie les force à reculer devant les altérations de la modernité. « Le sage à l'envers », « qu'il existe sous la forme passive du croyant ou la forme agressive du militant religieux », est cet homme debout à la charnière de deux mondes (p. 166). Son univers est celui où « les miroirs brisés » reflètent l'incompatibilité entre les « images-croyances » et les formes extérieures de l'environnement quotidien. La forme et le contenu n'ayant pas évolué conjointement, se heurtent à un phénomène de décalage, à la fois horizontal dans le sens de l'histoire, puis vertical dans le sens de la non-concordance du regard avec l'image reflétée (p. 164).

D'après Shayegan, afin d'éviter ce déséquilibre au sein des civilisations traditionnelles, il faut savoir faire de « sa foi une affaire privée et non l'acte coercitif d'un ordre public » (p. 165). Tant que les masses poussées et ravivées par les croyances n'ont pas le désir de les mêler aux discours socio-politiques, le danger d'explosion reste lointain. Ceci ne signifie guère « que ces sociétés doivent stagner sous les forces dormantes de la léthargie », au contraire elles ont « le devoir d'évoluer et de participer à la marche de l'humanité » (p. 165).

« La religion peut encore contribuer à la richesse spirituelle de l'homme, mais ne peut revendiquer la direction de l'ordre social. (...) Toute tentative de la réaliser historiquement dans l'ordre public la rabaissera au niveau des idéologies totalitaires » (p. 238). « Car entre la tentation totalisante de la religion et le délire paranoïaque des idéologies, il n'y a que la distance d'un pas. (...) il est plus souhaitable de jeter un regard quelque peu désenchanté sur le monde que de se complaire dans les rêves délirants des utopies révolutionnaires » (p. 250).

Une civilisation traditionnelle ne peut se séculariser qu'en s'idéologisant. « A l'intérieur de ce cadre, le contenu traditionnel peut acquérir une nouvelle résonance mais jamais un sens nouveau » (p. 213).

« (...) Ce faisant la religion tombe dans le piège de la ruse de la raison : voulant se dresser contre l'Occident, elle s'occidentalise ; voulant spiritualiser le monde, elle se sécularise ; et voulant nier l'histoire, elle s'y enlise entièrement » (p. 203).

On retrouve le complément des réflexions de Daryush Shayegan, au sujet de la révolution religieuse, quelques années plus tard, dans un article de la revue *Débat*, intitulé : « La Déchirure ».

« Comment peut-on (...) transposer un modèle vieux de quinze siècles aux conditions de nos sociétés actuelles ? »²⁴, se demande Shayegan. Le retour au temps du Prophète n'est qu'une fiction, une utopie, de cette régression résulte le « rétrécissement de l'espace de liberté »²⁵. Mahmoud Messadi assimile ce retour au passé à l'impossibilité d'insuffler la vie « aux cadavres que l'on sort de la tombe »²⁶.

Selon Rachid Boudjedra « l'Islam est carrément incompatible avec un Etat moderne » Comme preuve, cet auteur cite l'exemple iranien qui est l'échec « total, terrible du système islamique appliqué »²⁷.

Kateb Yacine, Abdelkébir Khatibi, Abdelwahab Meddeb, font tous parti de la lignée d'intellectuels islamiques, refusant l'affinité entre l'Islam et la modernité.

Daryush Shayegan écrit : « Entre l'Islam et la modernité il existe un champ creux que ne peuvent combler ni le retour aux valeurs ancestrales ni la réforme de la "shari'a". Il nous faut changer de registre, de longueur d'onde, évacuer l'espace public de l'emprise des mythologies nostalgiques pour qu'un autre regard et un autre système de valeurs puissent s'y établir »²⁸.

« Ce que dit Rachid Boudjedra sur la littérature arabe moderne comme étant une forme occidentale plaquée sur un réel qui n'a rien d'occidental l'est aussi d'une manière inverse pour la religion. Tant que l'on plaquera l'Islam sur des concepts aussi sécularisés que la démocratie, le socialisme, ou le libéralisme, on aboutira à ces mélanges hybrides, à des cocktails explosifs qui, plutôt que de résoudre nos problèmes, sèmeront la confusion dans les esprits »²⁹.

Shayegan critique ensuite l'intégrisme de l'Islam, rabaisant l'intelli-

gence au niveau des réflexes émotionnels et viscéraux, pour sombrer à la longue dans une décrépitude totale.

Pour terminer, il rejoint l'idée d'Octavio Paz, pour qui l'échec des démocraties provient de « l'absence d'un courant intellectuel critique et moderne »³⁰.

L'Iran, l'Islam, la transition

L'étude de Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?*, porte en son sein, non pas une question unique, mais une formule complexe, de par sa contradiction face à l'origine et l'évolution de la révolution islamique.

Depuis 1979, nous avons vu paraître de multiples ouvrages, dont le but était d'éclaircir surtout les sources de la révolution iranienne. Un grand nombre, dans l'ensemble, doutent de l'identité religieuse à part entière de la révolution.

La religion est un prétexte, un moyen ; les autorités religieuses font figure de déclencheurs de la colère d'un peuple mécontent et malheureux.

S'agit-il vraiment d'une révolution religieuse ? Sinon, nous trouvons-nous face à une révolution « inachevée » ? Où peut-on situer une civilisation traditionnelle telle que l'Iran ?

Elle se trouve « entre le "pas encore" et le "plus jamais" », c'est-à-dire entre « un événement qui se prépare mais qui n'est pas ouvertement déclaré », entre « un ordre qui s'effrite, n'étant pas encore tout à fait effondré », entre « un nihilisme corrosif dont l'avènement reste voilé et une religion dépérissante dont la faillite imminente et le non-renouvellement ultérieur restent tout autant voilés » (p. 125), nous dit Shayegan.

Cette situation est comparable au nihilisme de l'Occident, résultat de la scission entre la foi et la connaissance, dont la phase de l'entre-deux, celle de l'absurde, se résume dans « la confrontation entre l'exigence de clarté de l'homme et l'opacité du monde » (pp. 122-123).

Toute étape transitoire prévoit une mutation, un changement. L'Iran et l'Islam, aujourd'hui, se trouvent face à cette vérité. La révolution islamique se renforcera chaque jour, de plus en plus, ou à défaut elle se dégradera pour céder la place au pouvoir laïque.

Que devient l'Iran dans un régime islamique ? L'autre image de l'Islam

Comment peut-on être iranien, aujourd'hui, dans un régime islamique, qui raisonne plus à l'échelle de l'Islam que de l'Iran ? La philosophie théocratique, en raison de son expansionnisme politique, de son désir d'autonomie défensive, est négatrice du nationalisme iranien.

Yann Richard écrit : « Le Shi'isme n'est pas pensé comme "l'Islam iranien", mais bien plutôt comme l'Islam vrai, le salut proposé à tous les croyants »³¹.

Dans un autre sens, la littérature persane représente un renouvellement culturel de l'Islam. Car elle l'a adopté sans trahir son propre passé historique, religieux et national³².

Face à toutes ces transformations, l'Islam d'aujourd'hui, devenu

politique, a perdu sa sérénité, sa dimension spirituelle et métaphysique ; il ne connaît que « remous et écueils ».

Le but ultime de Seyyed Hoseyn-e Nasr, un des penseurs iraniens contemporains, est d'intégrer l'éthique du soufisme dans la doctrine de l'Islam, puis l'Islam lui-même dans le devenir spirituel et philosophique de l'humanité ; croyant en même temps répondre à l'Occident, malade de la dichotomie entre le spirituel et le temporel. Nasr ne cache pas, à l'occasion, qu'il prend sa revanche sur les orientalistes agnostiques qui ont bâti une image atrophiée de l'Islam ³³.

Le fondement du raisonnement spirituel de Daryush Shayegan se rapproche de celui de Nasr ; cependant, le premier ne manque pas d'insister sur la dimension a-politique de la spiritualité shi'ite. Toutefois, les réalités philosophique, spirituelle et métaphysique se trouvent, hélas, toujours bien loin des réalités politique et sociale de notre monde.

Que la révolution islamique soit une réalité ou une utopie, actuellement, le monde se trouve face à une nouvelle position du Tiers Monde.

L'Utopie est-elle transformée en Réalité ? La révolution islamique est-elle encore aujourd'hui une forme d'occidentalisation inconsciente ? La restera-t-elle toujours, ou retrouvera-t-elle une voie qui lui soit propre ?

Le temps sera le témoin, mais aussi le garant d'éventuelles alliances ou dissensions entre Utopie et Réalité.

Néguine Danechvar

NOTES

1. Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1982, Conclusion, p. 530.

2. Cf. Robert Xuerf, *L'Iran avant le règne des Ayatollahs*, Paris, La Pensée Universelle, 1983.

3. Yann Richard, *Le shi'isme en Iran — Imam et révolution*, Paris, Maisonneuve, 1980, chap. III : Le shi'isme et la laïcisation, p. 63.

4. *Ibid.*, chap. V : Aperçu sur la pensée shi'ite contemporaine — a) critique du shi'isme traditionnel, p. 104.

5. Robert Xuerf, *op. cit.*

6. Cf. Ahmad Farouhy, Jean-Loup Reverier, *L'Iran contre le Shah*, Paris, Jean-Claude Simoën, 1979.

7. Houchang Nahavandi, *L'Iran 1940-1980 — Crise, révolution et tragédie*, Paris, I.R.E.P., 1980, chap. V : Le temps des aveuglements — crise, révolution et tragédie (1^{er} janv. 1978-12 fév. 1979), p. 70.

8. *Ibid.*, chap. VII : La révolution triomphante : les promesses et les actes, p. 98.

9. Ervand Abrahamian, *op. cit.*

10. Claire Brière, Pierre Blanchet, *Iran : la révolution au nom de Dieu*, suivi d'un entretien avec Michel Foucault, Paris, Seuil, collection : L'histoire immédiate, 1979, p. 234.

11. Bernard Lewis, *Islam : le politique et le religieux. I. Le retour de l'Islam*, in *Le Débat*, n° 14, juillet-août 1981, p. 20.

12. Yseult Aude Henry, Mémoire n° 3 : *Pensées politiques de l'Ayatollah Khomeyni* — présentation au travers de ses écrits et de ses discours depuis 1941, Paris, A.D.P.F., 1980, Introduction, p. 9.

13. Yann Richard, *op. cit.*, chap. V : Aperçu de la pensée shi'ite contemporaine ; d) Shi'ites engagés, p. III.

14. Elie Kedourie, *L'Islam d'hier à aujourd'hui*, Paris-Bruxelles, Bordas-Elsevier, 1981 : 12 — L'Islam aujourd'hui — Problèmes et perspectives des xix^e et xx^e siècles — L'Islam : religion ou ordre social, pp. 403-404.

15. R. Brunschvig, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* — Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux 25-29 juin 1956), Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1977 : Problème de la Décadence, p. 39.

- KEDDIE — NIKKI R., *Roots of revolution : an interpretative history of modern Iran*, New Haven and London, Yale University Press, 1981.
- KRAVETZ Marc, *Irano Nox*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1982.
- NAHAVANDI Houchang, *L'Iran : 1940-1980, Crise — révolution et tragédie*, Paris, I.R.E.P., 1980.
- NAHAVANDI Houchang, *Iran : deux rêves brisés*, Paris, Albin Michel, 1981.
- NASR Seyyed Hossein, *Islam — Perspectives et réalités*, Paris, Buchet/Chastel, 1975.
- PAHLAVI Mohammad Reza, *Réponse à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1979.
- POWEL Anton, *L'expansion de l'Islam*, Paris, Gamma, 1980.
- RICHARD Yann, *Le shi'isme en Iran : Imam et révolution*, Paris, Maisonneuve, 1980.
- RIZVI Saiyaid Athar Abbas, *Iran, royalty, religion and revolution*, Australia, Ma'rifat Publishing House, 1980.
- SABLIER Edouard, *L'Iran — La poudrière, les secrets de la révolution islamique*, Paris, Robert Laffont, 1980.
- SAIKAL Amin, *The rise and fall of the Shah*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980.
- SAYEGH Raymond, *Le golfe en ébullition : le Shah d'Iran, La fin d'une dynastie, Khomeiny et l'après-khomeynisme, Le rôle de l'Arabie Séoudite, Les répercussions régionales*, Beyrouth, C.R. Kaslik, 1979.
- SCHUON Frithjof, *Approches du phénomène religieux*, Paris, Le Courrier du Livre, 1984.
- ULKEN Hilmi Ziya, *La pensée de l'Islam*, trad. par Gauthier Dubois, Max Bilen et l'auteur, Istanbul, dépositaire Gürk, 1953.
- VERNOUX Joseph, *L'Iran des Mollah : la révolution introuvable*, Paris, Anthropos, 1981.
- WOODSWORTH CARLSEN Robin, *Seventeen days in Teheran : revolution, evolution and ignorance*, Canada, The Snow Man Press, 1980.
- XUEREF Robert, *L'Iran avant le règne des Ayatollahs*, Paris, La Pensée Universelle, 1983.

ARTICLES

- ALGAR Hamid, « Sources et figures de la révolution islamique en Iran », *Le Débat*, juillet-août 1981, n° 14 (pp. 54-77).
- BEJI Hélé, « L'Occident intérieur », *Le Débat*, novembre-décembre 1986, n° 42 (pp. 145-154).
- KAZENNI Farhad, « Iranian revolution in perspective », n° spécial de *Iranian studies*, vol. XIII, n° 14, 1980.
- LEWIS Bernard, « Le Retour de l'Islam », *Le Débat*, juillet-août 1981, n° 14 (pp. 18-39).
- SHAYEGAN Daryush, « La Déchirure », *Le Débat*, novembre-décembre 1986, n° 42 (pp. 154-173).
- VATIKIOTIS P.J., « Autoritarisme et autocratie au Proche-Orient », *Le Débat*, juillet-août 1981, n° 14 (pp. 39-54).

ARTURO REGHINI *

La « tradition initiatique païenne et impérialiste » et le fascisme face au christianisme et à la démocratie.

En rédigeant cette note pour *Politica Hermetica*, nous avons délibérément laissé de côté les éléments biographiques concernant Arturo Reghini ¹, ainsi que certains détails, pourtant significatifs dans leur aspect souvent pittoresque, qui auraient mérité d'être mentionnés. Nous nous contenterons d'exposer sa pensée dans le cadre strict du thème « René Guénon, Julius Evola : métaphysique et politique » ².

Nous sommes en outre obligé de ne prendre en considération ici que les écrits de Reghini qui ont trait au domaine « politico-métaphysique ». Ceux-ci, il faut le souligner d'emblée, ne sont ni les plus profonds ni les plus soignés, car il s'agit d'articles polémiques, provoqués par des faits contingents. Il ne nous est donc pas possible de nous occuper de ses ouvrages remarquables sur la Franc-Maçonnerie, le pythagorisme, sur l'arithmologie et l'arithmosophie, ainsi que sur la spiritualité païenne. Nous devons également négliger l'itinéraire initiatique de Reghini, pourtant d'un grand intérêt, compte tenu des milieux et des personnages qu'il fréquentait.

Par ailleurs, l'examen de ses textes politico-métaphysiques peu connus nous empêchera de nous livrer à des comparaisons systématiques avec la pensée de René Guénon et avec celle de Julius Evola. Les différences et les convergences ressortiront d'ailleurs nettement d'elles-mêmes. Nous nous sommes cependant parfois permis de souligner ce qui sépare certains aspects de la pensée de Reghini de la perspective traditionnelle telle qu'elle a été exposée par Guénon. En dernier lieu, précisons que, tout bien considéré, nous avons préféré le plus souvent une exposition textuelle, laissant la parole à Reghini lui-même. Il s'agit en effet de textes difficiles à résumer, et les extraits suivants permettront en outre aux lecteurs de se rendre compte de la vivacité — et des excès — du style de Reghini.

*
**

* Florence, 1878-Budrio, près de Bologne, 1946.

En dépit d'une apparente cohérence et d'une fidélité aux mêmes idéaux toute sa vie durant, Reghini se contredit souvent dans ses écrits, ne reculant pas devant les paradoxes les plus choquants. De plus, certaines de ses thèses semblent aller nettement à l'encontre de la pensée traditionnelle, telle que l'a réaffirmée son ami et correspondant René Guénon.

Voici les piliers de son « système » idéologique : 1) le paganisme — joyeux et tolérant³, éclectique et pragmatique, européen — et plus particulièrement le pythagorisme et la tradition des Mystères ; 2) l'impérialisme, envisagé non uniquement comme gibelinisme, avec son corollaire de hiérarchie ; 3) le nationalisme, concept qui s'oppose déjà à l'idée impériale, mais l'un et l'autre ne sont pas sans rapport chez Reghini, quoique de façon arbitraire. Le tout contenu dans une École ou Tradition Italique dont nous parlerons plus loin. On est ici tenté d'ajouter la Maçonnerie mais, en dépit de sa grande importance dans l'œuvre de Reghini, elle n'est finalement, à ses yeux, qu'une dérivation des Mystères païens et des doctrines pythagoriciennes^{3bis}.

A ces trois termes positifs, Reghini oppose systématiquement : 1) le christianisme — triste et intolérant, dogmatique et sentimental, asiatique ; 2) le guelfisme, la démocratie, l'humanitarisme^{3ter}, le socialisme ; 3) l'internationalisme, souvent identifié à celui de l'Église ou des jésuites. A l'intérieur de ces deux couples de « ternaires », les termes sont étroitement liés et interchangeables. Tous les termes négatifs, en particulier, sont la cible fréquente des sarcasmes de Reghini.

Essayons de résumer sa vision métahistorique⁴. La tradition par excellence serait la tradition occidentale, entendue comme une forme appartenant en propre aux peuples européens, donc opposée aux traditions orientales⁵, asiatiques, levantines, sémitiques⁶ — on a ici toutes les nuances de la gamme négative. Cette tradition occidentale remonterait à la tradition hyperboréenne, primordiale, d'où elle descendrait, par le biais du pythagorisme⁷ et du monde grec, puis hellénistique, jusqu'à Rome, sa manifestation la plus haute durant le *kali-yuga*. Vaincue mais non anéantie par le christianisme, la tradition occidentale païenne aurait subsisté comme un puissant courant souterrain, constituant le support de mouvements politico-spirituels comme le gibelinisme au Moyen Age, et la source intarissable où puisaient les organisations initiatiques : hermétistes, Templiers, Fidèles d'Amour, Rose-Croix, Franc-Maçons, etc., avec leurs martyrs persécutés par l'Église.

Cependant, Reghini réduit considérablement la portée de sa vision métahistorique puisqu'en réalité, la véritable tradition occidentale se trouve être l'apanage — exclusif — de l'Italie et des Italiens tout court. Les Celtes, les Germains, les Britanniques (ainsi que leurs descendants actuels) ne sont à ses yeux que des Barbares, au pire sens du terme, et ne comptent pour rien⁸. Rome, pour lui, c'est l'Italie ; le christianisme est l'ennemi de la seule Italie, au moment de la crise puis de l'effondrement de l'Empire ; l'Église, la papauté, telles sont les puissances qui empêcheront l'unification de l'Italie dès le Moyen Age, puis pendant la Renaissance, enfin jusqu'à la prise de Rome en 1870 (et même au-delà), et les puissances non italiennes — tour à tour la France, l'Allemagne, l'Espagne, etc. — sont là pour les aider dans leur œuvre néfaste⁹. Et puisque Reghini range Pythagore parmi les Italiens (il était grec à 100 %, mais peu importe), on voit clairement que la Tradition Italique se ramène en fait à une tradition italienne dans un sens très proche du chauvinisme, en tous cas dans un sens on ne peut plus

moderne et antitraditionnel. Napoléon, lui aussi, est exalté en tant qu'Italien. Entre ces deux cas extrêmes — tant du point de vue chronologique que du point de vue logique —, Reghini fait une place de choix aux Italiens célèbres (et même parfois tristement célèbres aux yeux des hommes de Tradition). Il va jusqu'à affirmer qu'un vrai nationaliste « doit vouloir au-dessus de tout le bien de la nation »¹⁰ — italienne bien entendu. Pourquoi s'en prend-il donc aux pauvres patriotes français de 1789 ?

« Si l'Autriche reste toujours la vieille Autriche cléricale, en très bons termes avec la Compagnie [de Jésus], la France, après avoir failli tomber aux mains des clérico-militaristes à cause de la malheureuse affaire Dreyfus, reste elle aussi l'ennemie de l'Italie, même si elle manœuvre maintenant par l'intermédiaire de la Maçonnerie [du Palais Giustiniani] et de la démocratie »¹¹.

« La papauté est une institution essentiellement internationale, officiellement catholique, et les cléricaux, dans la vie politique de tous les peuples, représentent l'armée de cette institution ; devenir des nationalistes, c'est pour eux perdre leur nature même »¹². Et encore : « Avec Dante, la conception monarchique pythagorico-romaine, devenue la tradition impériale italique, reprend visiblement et intégralement conscience d'elle-même. Cette grande idée relie en effet entre eux Numa, Pythagore, César, Virgile, Auguste, Dante et *les autres grands Italiens* [souligné par nous] venus par la suite »¹³. Reghini n'hésite pas à écrire : « Dante n'était pas catholique et son impérialisme était païen et romain ! »¹⁴, « Dante s'en tenait à la grande et immortelle tradition de l'École Italique, chronologiquement et essentiellement antichrétienne »¹⁵.

Machiavel, quant à lui, est exalté par Reghini parce qu'il a vu le danger représenté par la division politique de l'Italie, alors que les autres peuples se constituaient en unités politiques, et appelle de ses vœux un prince qui voudrait et saurait accomplir l'œuvre d'unification (par les moyens que l'on sait)¹⁶. Mais Reghini regrette que la politique de Machiavel ait été reprise et mise en pratique par la Compagnie de Jésus, aux dépens de l'Italie et de l'idée « impérialiste »¹⁷.

D'autres glorieux Italiens — les « néopythagoriciens méridionaux Bruno, Telesio et Campanella, précurseurs et initiateurs de la philosophie européenne, donnaient naissance à la culture laïque occidentale qui va lentement désinfecter du christianisme la mentalité européenne »¹⁸. Puis vient l'époque de la Révolution française, « résultat, on le sait, de l'œuvre pratique des sociétés secrètes, de la Maçonnerie des Illuminés notamment, toutes animées d'un esprit profondément antichrétien », et il importe d'insister sur « l'œuvre d'un autre très grand Italien (...) Giuseppe Balsamo, plus connu comme comte de Cagliostro, merveilleux représentant de l'ésotérisme italien »^{18bis}.

Mais, ne l'oublions pas, c'était encore « un autre Italien (qui) endiguait et dominait la Révolution française, faisant d'elle l'instrument de l'immense énergie déchaînée pour réaliser l'Empire » : Napoléon I^{er}. « L'aigle romain prenait donc de nouveau son envol avec les légions napoléoniennes de l'Italie revenant à la liberté (...) Après la chute de l'Empire, le christianisme — avec ses branches catholique, luthérienne et gréco-orthodoxe — recommençait, grâce à la Sainte Alliance, à peser sur toute l'Europe. Cependant, deux jeunes gens généreux agitaient dans leur esprit l'antique idée immortelle : Giuseppe Mazzini, le voyant génois, qui disait que l'Italie

était prédestinée par Dieu à dominer sur les peuples, à donner au monde, depuis Rome, la lumière d'une troisième civilisation ; et Giuseppe Garibaldi, qui avait une vision claire de l'importance transcendante de Rome pour le destin de l'Italie »¹⁹.

Et Reghini de s'exclamer : « Oh, puisse l'exemple de ces grands hommes non suspects de christianisme être suivi par les républicains qui ont abandonné le spiritualisme mazzinien pour les théories matérialistes importées d'Allemagne ! ». Et si cette nation est blâmée pour son matérialisme, l'Autriche l'étant pour son cléricisme, la France non plus n'a pas raison de se réjouir, car Mazzini avait « averti les Italiens de ne pas se fier à la France, "dangereuse en raison de la sympathie qu'elle inspire chez nous", et face à l'outrecuidance de laquelle l'Italie est forcée de défendre ses droits et sa destinée »²⁰. La conclusion de l'article n'est pas moins nette : Reghini parle de « l'immuable paganisme de l'impérialisme italien » et d'une « tradition, vieille de trente siècles, purement italique », opposée à « une religion exotique qui n'a cessé d'être, pendant vingt siècles, le malheur de l'Italie »²¹.

Dans un autre article important, « Libertà e gerarchia » (1923)²², Reghini exprime de nouveau sa réprobation de la démocratie. Pour une fois, il n'attribue pas à Jésus la responsabilité de l'idéologie démocratique, mais à ceux qui n'ont pas compris sa doctrine, laquelle était affaire d'une élite, et qui, l'ayant déformée, ont créé le christianisme. Et Reghini d'ajouter que, bien avant ce dernier, il y eut « un Brutus qui a sacrifié la vie de César aux idéologies républicaines, lui interdisant d'accomplir la grande œuvre, conçue à la romaine »²³.

Quant à la prétendue matrice de la démocratie, il faut savoir que « la Maçonnerie anglaise n'a nullement, à ses début (1723), un caractère démocratique (...) Ce n'est qu'en passant en France, en 1730, que le concept de *brotherly love* et d'égalité initiatique fut transféré dans le domaine social ; et dès 1740, le caractère politique, anti-aristocratique, anticlérical, adopté en France par la Franc-Maçonnerie, commença à miner la monarchie, la noblesse et le clergé, au nom de fantastiques droits naturels de l'homme. Le soi-disant trinôme maçonnique [liberté, égalité, fraternité] est un produit tardif de cette tendance (...) qui fut considérée par la suite comme la tendance traditionnelle »²⁴.

En revanche, la Maçonnerie latine, loin de déterminer l'orientation intellectuelle du milieu profane, en subissait et en suivait tous les courants. « Le préjugé du Progrès l'obligeait à se maintenir à la *hauteur des temps*, à ne pas se laisser *dépasser* et faisait oublier et renier la sagesse initiatique traditionnelle de l'Ordre (...) se laissant entraîner par tous les rêves et toutes les folies de l'idéologie ignorante et profane (athéisme, matérialisme, évolutionnisme, socialisme, religion de la Libre Pensée, etc.). »²⁵

« La Maçonnerie (...) est, de par sa nature, immuable (...) au-dessus des idéologies transitoires de *n'importe quel* parti et, comme pour l'Eglise catholique, toute *réforme* et tout *modernisme* sont pour elle un danger mortel »²⁶ ; « Il est donc faux de dire que la Maçonnerie est traditionnellement démocratique »²⁷.

Pour Reghini, « il suffit de remonter aux confréries pythagoriciennes pour trouver des oligarchies ou des aristocraties initiatiques socialement établies. Le meilleur gouvernement est celui des plus sages, donc le gouvernement hiérarchique, au sens étymologique du terme. C'est la conception initiatique pythagoricienne et dantesque, qui fait reposer l'ordre

social monarchique sur l'analogie avec la monade de l'univers. Et c'est vraiment la conception politique, initiatique, italienne, celle que Pythagore, Platon, César, Auguste, Julien, Dante, Campanella et d'autres soutinrent non seulement en théorie, mais tentèrent d'appliquer sur le plan pratique avec des résultats divers »²⁸.

Dans le cadre d'une analyse serrée de la situation italienne préfasciste, Reghini attaque violemment le système tyrannique des partis, lesquels, entrés dans une « folle compétition pour mieux servir monsieur le prolétaire », ont fini par faire « comprendre à la masse elle-même le caractère nécessaire et fatal d'un régime hiérarchique ». La situation était devenue telle que « le choix n'était pas entre le régime démocratique et le régime hiérarchique, mais entre la dictature du prolétariat, la dictature de Don Sturzo et celle de Mussolini. La conscience des Italiens ne pouvait pas hésiter ; et c'est l'instinct collectif du salut national, assisté par l'intuition de ceux qui étaient conscients, qui a donné la victoire au fascisme »²⁹.

Après avoir conclu non sans finesse que « les délices de la liberté ont fait librement désirer un régime fortement hiérarchique »³⁰, Reghini applique à son tour ses principes à la politique contingente, établissant le parallèle suivant : « De même que Dante, attendant le Veltro, invoquait et acceptait Henri [VII de Luxembourg], de même on peut souhaiter la bienvenue à Benito Mussolini (...) même s'il n'est pas un grand initié, même si sa hiérarchie n'est pas parfaite »³¹. Vers la fin de l'article, Reghini affirme qu'il y a correspondance entre la conception du Saint-Empire écossais et celle de Dante³⁴, et que, bien avant la naissance du fascisme, le Maçon R.V. Palermi³³ écrivait et agissait dans une direction bien précise, de même que, depuis 1911, les Maçons du « Rito filosofico Italiano »³⁴ (aujourd'hui Rite Ecossais), « le soussigné n'étant pas, parmi eux, le dernier »³⁵.

Mais la véritable conclusion de l'article est quelque peu voilée par les dernières lignes, qui donnent à penser : « Il ne faut pas oublier qu'il existe un art royal, fondé sur des connaissances ignorées des profanes. [Nous sommes ici en pleine *politica hermetica*]. Le mécanisme pensant de l'homme le rend sensible aux courants de la pensée, et les sages ont donc toujours la possibilité de se faire écouter et d'exercer leur influence. En dernière analyse, au-dessus des hommes et des initiés, il y a les grands *fata*, destins supérieurs aux Dieux mêmes ; les initiés ne peuvent que souhaiter les reconnaître et collaborer consciemment et intelligemment à leur manifestation dans le monde des mortels »³⁶.

Dans un article de Reghini datant de la même année³⁷, il est encore question de Mussolini. Notre auteur se réfère ici au sociologue Vilfredo Pareto — qu'il loue et cite ailleurs également, soit dit en passant —, car celui-ci fut le maître au sens propre de Mussolini, qui avait suivi ses cours à l'université de Lausanne. En outre, Pareto vient alors de faire paraître un article dans la revue *Gerarchia*, dirigée par Mussolini lui-même. Après avoir rappelé les mérites de l'éminent penseur — démolition des erreurs et préjugés, critique de l'humanitarisme et du christianisme, des mythes du progrès et de la liberté, du moralisme protestant, de l'idéologie hegelienne, des positivistes, des folies socialiste et communiste —, Reghini relève que dans son article intitulé « Libertà », Pareto s'en prend surtout au fétiche de la liberté et aux idéologies qui s'y rapportent.

Mais étant donné qu'il n'est nullement nécessaire d'inciter Mussolini à attaquer ce fétiche, Reghini s'arrête surtout sur la partie de l'article où

Pareto fait une mise en garde contre certaines revendications exagérées du parti catholique qui pourraient produire des effets négatifs, analogues aux mouvements cléricaux en France sous la Restauration ou sous la présidence de Mac Mahon. Après avoir opposé la tolérance maçonnique à l'intolérance catholique, Reghini pose comme « très probable l'identité de la pensée du Maître, du moins quant à sa substance, avec celle du Duce », et se refuse à croire que ce dernier puisse abdiquer devant les prétentions cléricales. Il s'indigne de la campagne sournoise menée par les Maçons démocrates contre la branche de la Maçonnerie à laquelle il appartient, celle de Palermi, et contre Mussolini, Maçons qui usent du syllogisme suivant : « Mussolini est un jésuite parce qu'il protège les prêtres et condamne la Maçonnerie pour leur plaisir ; Palermi est un jésuite parce qu'il soutient Mussolini ; l'auteur du présent article est un jésuite parce qu'il soutient Mussolini et Palermi... »³⁸.

Tout cela est faux. « Nous ne pouvons pas accuser Mussolini de jésuitisme sous prétexte qu'il poursuit une politique de conciliation. C'est un homme d'Etat qui, du point de vue de la science ou de l'empirisme politiques, doit tenir compte, pour le bien de la nation, du fait que la religion catholique a de nos jours encore une grande importance en Italie (...) Le peuple, dit-on, a besoin d'une religion ou d'un *ersatz* de religion. Mais si le fanatisme religieux s'accompagne de dogmes, nous avons vu également quels dommages et quels dangers apparaissent lorsqu'on fait appel aux seuls besoins du ventre, les seuls qui soient reconnus par le "déterminisme économique". Des considérations purement sociales et patriotiques suffisent donc à justifier le propos de Mussolini visant à vivifier les valeurs spirituelles, capables de resserrer le tissu social et d'augmenter la force morale de la nation. Et notre Ordre, qui a pour base la connaissance spiritualiste initiatique et le sentiment patriotique, est porté, de par sa nature, à favoriser tout propos de ce genre »³⁹.

Il faut néanmoins tenir compte de la présence en Italie de la « tradition spiritualiste autochtone (...) glorieuse chaîne spirituelle qui va de Pythagore à Caporali⁴⁰, en passant par Virgile, Ovide, Boèce [?], Dante, Bruno, Campanella, et s'est perpétuée jusqu'à nos jours. C'est le spiritualisme des mystères maçonniques, d'origine traditionnellement pythagoricienne »⁴¹. Par conséquent, « l'Empire, pour être digne de ce nom (...) doit se rattacher consciemment à cette vie impériale romaine, païenne, profondément spirituelle, qui, submergée il y a seize siècles par la barbarie nordique et par la démocratie juive, subsiste encore dans les profondeurs de la race. [Et voici que s'impose un grandiose parallèle] : C'est ce que Napoléon sentait et savait, tout en se servant du Concordat »⁴². Finalement, Reghini, avec la caution de l'article de Pareto, prévoit que « l'intolérant fanatisme catholique ne trouvera aucune complicité au sein du gouvernement. C'est pourquoi, en tant qu'Italiens et Libres Maçons, nous donnons notre accord à Benito Mussolini. C'est un grand "bâtitteur", qui doit donc, par essence, se trouver d'accord avec les bâtisseurs que nous sommes »⁴³.

*
**

Le 20 septembre 1925, jour anniversaire de la prise de Rome par Victor-Emmanuel, fête à la fois nationale et maçonnique en Italie, Reghini prononce un discours solennel⁴⁴. Nous ne nous arrêterons pas sur la

mention de Campanella et de sa *Cité du Soleil*, ni sur sa savante et intéressante exégèse de la *Divine Comédie*, du *Banquet*, du *De Monarchia*. Nous relèverons simplement ceci : exaltant la conception impériale dantesque, et plus généralement la conception monarchique et hiérarchique traditionnelle, Reghini affirme qu'elle « se fonde sur la conception moniste initiatique de l'univers. A la monade pythagoricienne correspondent, sur le plan politique, l'unicité et l'unité de la plus haute autorité gouvernementale, à savoir la monarchie au sens étymologique du terme », qu'on retrouve aussi en Orient avec les conceptions islamique (Califat), hindoue (le *Cakravartīn*), et l'idée impériale chez les Chinois et les Japonais ^{44bis}.

Dans une analyse très intéressante, Reghini établit un parallèle entre l'idée impériale qu'il vient de traiter et la conception du « Saint-Empire » propre à des organisations initiatiques plus ou moins légendaires, du moins sur le plan formel, comme les Templiers, les Rose-Croix — il suffit de penser à la figure de l'*Imperator* — et la Maçonnerie Ecossaise ^{44ter}. D'une façon quelque peu inattendue, il revient sur l'Italien Napoléon, « “notre frère et protecteur de l'Ordre”, comme nous le disent les Rituels Ecossais du premier Suprême Conseil d'Italie (1805) » ⁴⁵, qui, « en reconstituant l'Empire, en pliant l'autorité du pape à la sienne, en donnant à son fils le nom augural de Roi de Rome, en faisant célébrer en 1813 l'anniversaire de la destruction du Temple, montra toute sa compréhension de la tâche à accomplir et sembla quasiment s'inspirer de la tradition impériale dantesque lorsqu'au moment du couronnement, par un geste médité, il enleva des mains du prêtre officiant la couronne de fer ⁴⁶ et la posa sur sa tête *avec ses propres mains*, affirmant ainsi que Dieu (et non une quelconque autorité) la lui avait donnée. Napoléon se montra en outre conscient du caractère du Rite Ecossais, dont il favorisa le développement et l'action et honora l'autorité philosophique » ⁴⁷.

Suit une digression sur les écrivains qui calomnient la Maçonnerie et son soi-disant dessein de réaliser un empire maçonnique universel dont le siège serait Rome. Reghini revient sur « notre grand frère Giuseppe Garibaldi » et sur Mazzini, enflammés d'un amour ardent pour la patrie. Pour sa part, parlant au nom des Maçons, il affirme que « nous n'entendons sacrifier d'aucune manière et à aucune autorité » la patrie.

Après avoir réaffirmé l'ardent patriotisme de son obéissance maçonnique, Reghini dévoile cependant son rêve de « voir l'humanité gouvernée par un pouvoir universel et unique, sage et bienfaisant, désigné dans la tradition de l'Ecossisme sous le nom de Saint-Empire », et ajoute : « Ce n'est pas par opportunisme que nous suivons cette ligne impérialiste, car si beaucoup, de nos jours, parlent d'empire, nous pouvons établir que nous avons figuré parmi les précurseurs, et les « “frères” se souviennent de nos paroles et de nos actes depuis tant d'années » ⁴⁸. Bien entendu, cette aspiration traditionnelle et initiatique au Saint-Empire n'a rien à voir avec les courants profanes universalistes comme le socialisme et le bolchevisme. Reghini prend ses distances tant avec les pangermanistes qu'avec les « Sages anciens de Sion », sans oublier l'« impérialisme » catholique. Il regrette, pour la énième fois, avec Machiavel, que l'Italie, à cause de l'action de l'Eglise, ait manqué l'occasion de se constituer en nation au moment même où la France, l'Angleterre, l'Allemagne, l'Espagne le faisaient, sans se douter apparemment que cette évolution a été l'une des causes de la ruine qu'il déplore peu avant.

Examinons maintenant un court article de Reghini sur le « Veltro » ⁴⁹,

dont la concision nuit à la profondeur et met en évidence un certain nombre de « fausses notes ». En voici l'*incipit*, lapidaire, voire didactique : « Les classiques de l'impérialisme, tout à la fois philosophes, politiques et prophètes, sont au nombre de quatre : Virgile, Dante, Machiavel, Mazzini : tous Italiens. Ceux qui ont, le plus consciemment, traduit l'Idée en acte sont au nombre de deux : César et Napoléon. Italiens eux aussi »⁵⁰. Heureusement, le ton s'élève ensuite et une phrase ressort avec force : « Le Veltro dantesque n'est pas spécialement l'empereur Henri ni aucun autre personnage bien précis ; le Veltro est l'homme divin qui, étant donné la constitution du monde, *doit fatalement* se manifester tôt ou tard »⁵¹.

« L'Empereur, celui souhaité par Dante, le Veltro, ne se nourrira ni de terre ni d'étain (*peltro*), mais de Sapience, d'Amour et de Vertu (...) Il devra régner par volonté divine et par droit divin. Oui, par droit divin, ô inconsolables courtisans du peuple souverain ! Et l'apôtre Paul de le confirmer : *Omnis potestas a Deo est.* » Il est seulement dommage que Reghini prête cette idée à Napoléon, qui s'en serait inspiré lors du fameux épisode déjà mentionné de son couronnement comme roi d'Italie. Reghini n'hésite pas à s'appuyer, parce qu'en l'occurrence cela fait son affaire, sur l'avis du catholique Manzoni... C'est tout dire^{51bis}. « Mais quand l'Empereur cède à des sentiments personnels ou prétend faire servir l'empire au bénéfice d'un peuple non prédestiné [lire : non italien], le Destin qui commande aux Dieux s'abat sur lui et son œuvre. Charles Quint perd la raison⁵², une incroyable obstination provoque Waterloo, sur la Marne et le Piave se produisent des miracles ».

Après avoir établi deux pages plus haut un parallèle flatteur et transparent entre la marche sur Rome de César et celle qui a abouti à la prise du pouvoir par le fascisme, Reghini est heureux de pouvoir conclure de la façon suivante : « Aujourd'hui l'Italie va se rétablir. Les vertus antiques réaffleurent. Le sol sacré de la Patrie exprime les superbes légions fascistes qu'aimait Auguste ; les masses vont guérir de la maladie asiatique. *Roma locuta est...* Et en vérité, le peuple saura vivre d'une manière austère, vertueuse, si le Duce a foi et révérence romaines pour les Dieux de la Patrie ; qu'il nous soit permis, en cet anniversaire du jour natal de Rome, de lire les signes, selon les mœurs de nos Pères, et de déclarer auspiceux les présages »⁵³.

*
**

Mais devant la tournure prise par les événements, caractérisés par un rapprochement de plus en plus prononcé entre le régime et le catholicisme, dès le début de l'année 1924 Reghini est contraint de réaffirmer son « *imperialismo pagano* », puis de dénoncer, dans une note intitulée « *Campidoglio e Golgota* », les blâmables démarches entreprises par le Duce. Il intervient énergiquement, reprenant dans l'article « *Nuvole nere* » (Sombres nuages) certains passages, écrits, dit-il, *sub conditione*, de son précédent texte sur le Veltro : « Avec son habituelle ténacité, Mussolini s'est longtemps obstiné dans une politique ouvertement favorable à la religion catholique, à l'Eglise romaine, aux partis et organisations occultes qui lui sont asservis, au point d'exalter le Golgotha aux dépens du Capitole, de sorte que nous avons été obligé de sortir de notre réserve pour lui faire comprendre qu'il a vraiment passé les bornes, même s'il agit dans un but

politique (...) Cette politique de Mussolini, ainsi que l'inconscience et le fanatisme, pour ne pas dire pis, de certains gros bonnets de sa très profane hiérarchie, devaient produire les fruits que nos lecteurs connaissent en partie et qui ont culminé dans la tragédie de Matteoti (...) Mussolini aurait pu trouver dans les tercets de Dante [sur le caractère insatiable de la louve romaine] quelque frein aux amours avec le christianisme. Dans l'attente du Veltro, le grand initié qui sera le salut de l'Italie païenne, il eût été plus prudent de ne pas se fier au Vatican, lequel voulait se venger du fascisme car ce dernier l'a empêché de dominer l'Italie par l'intermédiaire de Don Sturzo. Et voilà un délit politique retentissant qui bouleverse la vie de la nation. Attaqué par les populaires [= catholiques] et par les démocrates de toutes tendances, Mussolini n'aurait que le choix de suivre l'impérialisme gibelin s'il n'existait un parti, nationaliste de nom mais anti-italien de fait, que nous avons identifié, dès 1913, aux jésuites. Par des manœuvres habiles, ceux-ci se préparent à prendre le pouvoir en Italie, de façon directe et exclusive, dans quelques mois ou quelques semaines (...) C'est cette éventualité qui ne peut nous laisser indifférent, du point de vue initiatique également. En effet, les nationalistes, c'est-à-dire les jésuites, commenceraient par attaquer avec rage tout ce qui est authentiquement initiatique et tous les courants païens, classiques. Il suffit de rappeler la campagne contre la Maçonnerie pour prévoir qu'ils décrèteraient l'interdiction légale de toute association plus ou moins initiatique »⁵⁴.

Les inquiétudes de Reghini devaient se révéler bientôt fondées, puisque quelques mois plus tard il lui fallut rendre compte d'une attaque de la revue *Civiltà Cattolica* (organe de la Compagnie de Jésus) contre « La Maçonnerie italienne et la Maçonnerie internationale », attaque déclenchée parallèlement à l'approbation de l'ordre du jour Bodrero lors d'une réunion du Grand Conseil National du Parti Fasciste⁵⁵. Quelques jours auparavant, à la différence de Mussolini, qui ne s'en prenait qu'à la Maçonnerie du Palais Giustiniani, le ministre de l'Intérieur Federzoni passait à l'offensive contre la totalité de la Maçonnerie italienne. Reghini se plaint que « la presse guelfe n'ait pas fait la distinction qui s'imposait, attaquant au contraire toute la Maçonnerie et montrant ainsi que fascisme et antifascisme n'avaient pour elle aucune importance »^{55bis}. Pour obtenir l'appui des nationalistes, « Mussolini, qui avait pourtant reconnu les mérites patriotiques et... fascistes d'une partie de la Maçonnerie, a été contraint de les oublier et de se déclarer hostile à toute la Maçonnerie »⁵⁶. Suit une lourde allusion de Reghini aux hautes personnalité maçonniques du fascisme qui ont approuvé l'ordre du jour Bodrero, à l'unanimité !⁵⁷ A la fin de l'article, Reghini affirme carrément que, contrairement à Marc-Aurèle, Julien, Trajan, Machiavel et Dante, Mussolini est devenu la dupe des guelfes, qui confondent l'universalité de la Rome païenne avec l'internationalisme de l'Eglise de Rome⁵⁸. Et de conclure : « Mussolini sert le parti guelfe. Grand bien lui fasse ! »⁵⁹.

Reghini reviendra sur la question dans l'article « Preti ed Impero », puis en 1925, dans sa nouvelle revue *Ignis*, avec trois brefs articles⁶⁰. En 1927 et 1928, il poursuit sa polémique dans les colonnes de la revue *Ur*, dirigée par Evola, tout en limitant ses critiques aux ennemis de la Tradition Occidentale et de l'idée qu'il s'en fait, idée il est vrai très spéciale. On peut donc dire qu'il renonce dès lors à intervenir directement, par ses écrits, dans la lutte idéologique et politique. Reghini, cependant, n'abandonne pas l'espoir, même après les accords du Latran (11 février 1929), de modifier

dans un sens « gibelin » (compris évidemment à sa façon) la situation italienne. La preuve en est qu'en 1934 il publie un long et savant article dans la revue *Docens*, article intitulé « Il Fascio Littorio »⁶¹, et par lequel il s'efforce d'influer sur les orientations du régime. La conclusion de cet écrit se passe de tout commentaire : « Très heureux de voir les faisceaux des licteurs renouer avec la gloire, faisceaux que nous vénérons profondément, d'un cœur païen, exempt d'infections exotiques, nous leur souhaitons les sorts favorables ; nous souhaitons un retour toujours plus conscient et profond à la romanité, en tout et pour tout, sans *submittere fasces* à des influences adverses ou différentes ».

L'année suivante, son livre *Per la restituzione della Geometria Pitagorica e dei Numeri Pitagorici alla loro forma primitiva* est couronné par l'Académie d'Italie, ce qui est tout de même curieux pour un homme en rupture de ban avec le régime.

*
**

Il eût été certainement intéressant de consacrer un deuxième volet de cette notice aux activités initiatico-politiques de Reghini, aux groupes qu'il fréquentait, aux intérêts qu'il partageait avec René Guénon. Une telle analyse expliquerait bon nombre d'attitudes et d'actions de Reghini et de ses confrères — amis ou ennemis — et dévoilerait encore mieux ses contradictions flagrantes (tant à l'intérieur de sa pensée que par rapport à la pensée traditionnelle), contradictions que nous avons relevées et qui peuvent égarer le profane. Cela permettrait aussi d'éclairer certains aspects, parfois inquiétants, des événements de l'époque — et même d'un passé assez récent. Mais force nous est de constater que cela excéderait les limites de la présente notice. Peut-être une nouvelle occasion se présentera-t-elle pour y revenir.

Laszlo Toth

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages traduits d'Arturo Reghini : *Les Nombres Sacrés dans la tradition pythagoricienne maçonnique*, Archè, Milano 1981 ; *Les Mots Sacrés et de Passe des trois premiers grades et le plus grand mystère maçonnique*, Archè, Milano 1985 ; *Considérations sur le rituel de l'apprenti franc-maçon*, Archè, Milano 1985 ; *Tous les écrits de Ur et Krur (« Introduction à la Magie »)*. *Ur 1927-1928*, Archè, Milano 1986. Sur Arturo Reghini, cf. : Julius Evola, *Le Chemin du Cinabre*, Archè-Arktos, Milano-Carmagnola 1983, pp. 68-70 ; G.M., *Guénon, De Giorgio et la « réorientation » de Julius Evola*, in Guido De Giorgio, *L'instant et l'éternité*, Archè, Milano 1987, pp. 29-32, 41.

NOTES

1. Pour plus de détails, cf. à ce sujet l'Avant-propos aux *Nombres Sacrés dans la tradition pythagoricienne maçonnique*, Archè, Milano 1981.

2. Reghini nous semble se situer précisément à mi-chemin entre ces deux auteurs, comme d'ailleurs Guido De Giorgio, avec qui il était en bons termes, malgré leur opposition irréductible sur des points essentiels.

3. Comme d'ailleurs pour une longue série de Maçons, dont J.M. Ragon, pourtant pris à partie par Reghini. En ce qui concerne la résurrection du pythagorisme dans le cadre d'un néopaganisme, on retrouve sans peine les précurseurs de Reghini chez les Illuminés préromantiques : il suffit de songer à Restif de la Bretonne, Dupont de Nemours, Auguste Gleizes, Fabre d'Olivet. Mais ce sont surtout Quintus Nantius Aucler et sa *Thréicie* qui ont droit aux éloges de Reghini. Ce que ce dernier rejette par-dessus tout dans le christianisme, ce sont les dogmes de la résurrection et de l'immortalité accordées « à tous ».

3 bis. Reghini ne manque pas de nous étonner lorsqu'il parle, à propos des Constitutions d'Anderson, « du sain esprit rationaliste qui animait l'Ordre à ses débuts historiques (1717) » (*Les Mots Sacrés et de Passe etc.*, Archè, Milano 1985). Ce livre contient un long appendice, pp. 259 sq., sur l'opposition Maçonnerie-christianisme.

3 ter. On voit clairement tout ce qu'Evola doit à Reghini en matière d'« impérialisme païen » et de polémique antichrétienne. Mais il faut rappeler qu'Evola, par la suite, a renié son ouvrage homonyme (qui n'a été réédité qu'après sa mort) et atténué son antichristianisme, ce que ne fit jamais Reghini.

4. Cf. par exemple sa longue étude « La Tradition Occidentale », in *Tous les écrits de Ur et Krur*, Archè, Milano 1986, pp. 99-153. Reghini s'en prend surtout aux occultistes français qui, depuis Ragon jusqu'à de Guaïta, en passant par leurs contemporains Marc Saunier et Papus, lui semblent trop peu italo-païens et trop peu antichrétiens pour comprendre sa vision de la Tradition Occidentale.

5. Chez Reghini, l'« Orient » a toujours une connotation négative, sauf lorsqu'il peut servir à appuyer certaines de ses thèses.

6. Dans l'œuvre de Reghini, les passages carrément antisémites, même au sens le plus courant du terme, ne manquent pas. Cf. par ex. « Imperialismo pagano » (1914), où les Juifs sont qualifiés de « petit peuple rapace et hargneux » (repris dans *Atanor*, 1924, p. 76).

7. Les références de Reghini à la tradition pythagoricienne paraissent problématiques à Evola, et ce non seulement à cause du peu de « sympathie » que ce dernier avait pour le pythagorisme.

8. Cf. « La Tradition Occidentale », *art. cité*.

9. En revanche, « le plus grand malheur qui soit arrivé à l'Eglise », c'est « la formation de l'Italie en tant que nation unie et indépendante » (« Imperialismo pagano », in *Atanor*, p. 73).

10. *Id.*, p. 74.

11. Il faut aussi signaler, en passant, une autre prise de position nettement antitraditionnelle de Reghini : dans sa crainte de voir triompher le Parti Populaire Catholique par la mobilisation politique de l'électorat paysan analphabète, qu'il méprise, il montre qu'il partage le préjugé moderne bien connu sur les bienfaits de l'instruction obligatoire totalitaire et sur l'alphabétisation forcée, bien qu'il attaque par ailleurs les « sacro-saints principes de 1789 ».

12. « Imperialismo pagano », p. 72.

13. *Id.*, p. 79.

14. *Ibid.*

15. *Id.*, p. 80.

16. *Id.*, p. 82. En dehors de l'exaltation fort peu traditionnelle des doctrines et de la personne du secrétaire florentin, l'anachronisme manifeste qui consiste à attribuer à cette époque l'idéologie nationaliste est surprenant chez Reghini.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

18 bis. *Ibid.* Reghini a publié dans la revue *Ignis* d'importantes études sur Cagliostro, dont la traduction française est à paraître chez Archè.

19. « Imperialismo pagano », pp. 83-84. Reghini voue un véritable culte à Mazzini et à Garibaldi. Même dans une étude savante, « Del Simbolismo e della Filologia » (1914), reprise dans le recueil, récemment réédité, *Paganesimo Pitagorismo Massoneria* (Furnari 1986), p. 147, il trouve le moyen, en parlant de l'or, « symbole du trésor métaphysique, de la divine lumière », et du son émis par l'or, de célébrer « certaines voix, harmonieuses et pures, mystérieusement charmantes — comme celle qu'avait Garibaldi », et qui sont dites « voix d'or ». Mais dès 1907, devant les Théosophistes, il avait parlé des mystiques et des saints

chrétiens, puis « des miracles accomplis par Mazzini et Garibaldi » (ce dernier, il est vrai, était un grand ami de M^{me} Blavatsky). Cf. « La Vita e lo Spirito », repris dans *Paganesimo etc.*, pp. 22-23. Quant au culte de Napoléon, s'il a d'illustres précédents chez les occultistes — songeons aux Polonais « messianistes » de l'émigration, comme Towianski, au Mapah et à ses disciples Eliphaz Levi et Esquiros —, celui de Reghini, on le voit, est très particulier.

20. *Id.*, p. 84.

21. *Ibid.*

22. Article destiné à répondre à ceux, prochrétiens et prodémocrates, du martiniste italien C. De Simone Minaci (« Il Problema della Libertà » et « Degli Immortali Principii »).

23. Citation extraite du recueil *Paganesimo etc.*, op. cit., p. 67.

24. *Id.*, p. 68.

25. *Ibid.*

26. *Id.*, p. 69.

27. *Ibid.*

28. *Id.*, p. 70.

29. *Id.*, p. 71.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.* Cf. aussi sa réplique très polémique aux attaques provoquées par cet article : « L'iniziazione democratica » (1923), repris dans *Paganesimo etc.*, p. 83.

33. A la suite de la scission qui se produisit en 1908 au sein de la Maçonnerie italienne, Raoul Vittorio Palermi devint le chef de la tendance du Rite Ecossais, dite « de Piazza del Gesù », seule reconnue comme régulière par les loges maçonniques anglo-saxonnes de l'époque. Antidémocrate et profasciste bien avant la prise du pouvoir par Mussolini, cette tendance joua un rôle décisif à l'occasion de la marche sur Rome, de même que Palermi en personne à l'heure cruciale de la crise qui suivit. Le dossier établi sur lui par la police et le « secrétariat particulier du Duce », contient un assez grand nombre de lettres de Palermi à Mussolini. Ces lettres sont caractérisées par une servilité des plus abjectes, servilité qui ne se démentit pas pendant et après la dissolution légale des organisations maçonniques. Cela n'empêcha d'ailleurs pas Palermi, à un certain moment critique, d'encourager un groupe d'« intransigeants » légionnaires fascistes à assassiner Mussolini. A la fin de la seconde Guerre mondiale, Palermi fit revivre son Obédience et publia effrontément un manifeste. Son nom apparut officiellement dans la liste des espions du régime mussolinien, et il est établi qu'il fut membre de l'O.V.R.A., la police politique fasciste.

Un autre personnage, Eduardo Frosini, fondateur en 1909, avec Reghini, du « Rito Filosofico Italiano », fut gnostique, « pythagoricien », mazzinien, nationaliste, impérialiste, et fasciste de la première heure ; il siégea même à la présidence du premier Congrès fasciste (Florence, 1919). Après l'auto-dissolution du « Rito Filosofico Italiano » le 9 février 1919, Frosini passa avec ses fidèles à l'Obédience de Palermi, d'où il fut radié le 17 juin 1921 à cause, semble-t-il, d'une question de candidature politique dans un collège électoral de la Toscane. Frosini passera plus tard à l'Obédience rivale, dite « du Palais Giustiniani », mais n'y restera que jusqu'en 1923. En dépit d'expériences et de sources communes aux deux hommes, ce fut bientôt la guerre entre Frosini et Reghini. Celui-ci aimait surtout mettre en relief l'ignorance abyssale de ce haut dignitaire de diverses organisations « initiatiques », auteur d'un livre intitulé *Massoneria iniziatica*. Selon Reghini, Frosini tenait son titre de « docteur » de l'Académie des Sciences Hermétiques de Paris, sur laquelle le premier était devenu fort sceptique. Cf. A. Reghini, « Due parole al dott. Frosini. La polemica su Zarathustra », in *Rassegna Massonica*, 1921, numéros 8, 9 et 10.

34. Dérivation du Rite National Espagnol, donc rattachée au Rite de Memphis-Misraïm, et non sans relations avec le Martinisme et l'Eglise Gnostique. Sur son fondateur et sur ce Rite italien, cf. la note précédente. Reghini en fut Grand Secrétaire pendant un an.

35. *Paganesimo etc.*, p. 72.

36. *Ibid.* Allusion au « dessein manvantarique » dont parle Guénon ?

37. « L'intolleranza cattolica e lo Stato », paru dans la *Rassegna Massonica*, 1923 ; repris dans *Paganesimo etc.*, p. 159.

38. *Id.*, pp. 161 sq.

39. *Id.*, pp. 162 sq.

40. Esotériste et spécialiste, à l'époque, du pythagorisme. Cependant, dans une lettre de 1914 adressée à la revue théosophiste *Ultra*, Reghini tint à préciser que l'Ecole Italique à laquelle il appartenait n'avait aucun rapport avec celle de Caporali, non plus qu'avec celle de Ciro Formisano (1861-1930), plus connu sous le pseudonyme de « Giuliano Kremmerz ».

41. *Paganesimo etc.*, p. 163.

42. *Id.*, p. 164.

43. *Ibid.*

44. « Per il XX Settembre. Il Santo Impero », paru dans *Era Nuova*, 1925.

Le premier colloque national de l'association « Politica Hermetica » s'est réuni en Mai 1985 autour de la personne et de l'œuvre de Paul Sérant (alias P. Salleron) ; des circonstances indépendantes de notre volonté nous amènent à n'en publier ici que la seule contribution du très regretté Victor Nguyen.

L'OBJET SECRET ET L'OBJET LOCAL DANS L'ŒUVRE DE PAUL SERANT

A parcourir, même à grands pas, cette œuvre, on découvre non moins rapidement que deux thèmes y apparaissent particulièrement récurrents, le premier concernant l'*ésotérisme* et le second le *régionalisme*. Ces thèmes reviennent, en premier lieu, dans les ouvrages qui leur sont directement consacrés, c'est-à-dire, dans le cas de l'*ésotérisme*, *Le Meurtre rituel* (Plon, 1950), *René Guénon* (Ed. de la Colombe, 1953, réédité par le Courrier du Livre, 1977), *Au seuil de l'ésotérisme* (Grasset, 1955, avec une préface de Raymond Abellio sur *l'Esprit moderne et la Tradition*), *Le Mont Saint-Michel et l'Archange de tous les temps* (Ed. S.O.S., 1974), ainsi qu'un essai demeuré inédit, *Esotérisme et initiation*, écrit en 1979 —, et dans le domaine du *régionalisme*, *La France des minorités* (R. Laffont, 1965), *Le Réveil ethnique des provinces de France* (importante conférence prononcée en 1966 sous l'égide du C.E.P.E.C., club de réflexions marqué à droite et assez influent au cours des années charnières cinquante et soixante), *La Bretagne et la France* (Fayard, 1971), *L'Aventure spirituelle des Normands* (R. Laffont, 1981). Mais nous les retrouvons ailleurs et, par exemple dans ces livres mi-témoignage et mi-souvenirs que sont la *Lettre à Louis Pauwels sur les gens inquiets et qui ont bien le droit de l'être* (La Table Ronde, 1972) et *Des choses à dire* (La Table Ronde, 1973). Sans parler bien entendu de ses articles, dans les quotidiens ou dans les revues, puisque Sérant est journaliste de métier. C'est ainsi que les dix ans passés au Service de politique étrangère de *l'Aurore*, de 1970 à 1980, jusqu'à la disparition de ce journal, ont révélé qu'il était un de nos meilleurs connaisseurs des problèmes actuels de la francophonie.

Or, ce double intérêt pour l'esprit de secret et pour l'esprit de lieu, qui se refuse cependant, parce que Paul Sérant, si souvent en avance sur l'événement, demeure à l'écart des modes qui affectent l'*intelligence* française, à sacrifier à l'esprit de secte ou à l'esprit de clan, correspond, une fois remis dans les conditions de son apparition, à ce qu'il est convenu d'appeler désormais, après Jean Fourastié, *les Trente glorieuses*¹. Autrement dit, une période d'euphorie économique en Occident, mais dont le reste du monde connut les retombées, qui permettait d'imaginer que les problèmes politiques les plus graves finiraient toujours par recevoir une solution satisfaisante pour tous, ou presque... Car les adversaires de la pacification universelle diminueraient d'année en année... Ils étaient le

passé irrémédiablement... Véritable utopie du développement, dont les chimères de la détente entre l'Est et l'Ouest furent, en même temps que les illusions de la décolonisation, le mode idéologique le plus répandu.

Au début de la période, notre auteur semble surtout attiré par l'ésotérisme, mais en 1965, année où la tendance économique, nous le savons maintenant, commence à se renverser, il publiait *La France des minorités*, qui ouvrait ses préoccupations aux questions dites *régionales*, sans que la matière occulte se dérobat jamais à sa réflexion. Entre ces diverses dates, ses collaborations de presse (à l'hebdomadaire *Carrefour* et à la *Revue des Deux mondes*, de 1955 à 1966 notamment, ainsi qu'à la revue *Fédération* dont il est secrétaire général en 1952-1954), l'avaient incité à développer une enquête proprement politique, jalonnée par deux essais d'allure prospective, *Gardez-vous à gauche* (Fasquelle, 1956) et *Où va la droite* (préfacé par Marcel Aymé, Plon, 1958), et quelques ouvrages de caractère plus historique, même s'ils portent sur une histoire encore chaude, et quasiment au présent : *Le Romantisme fasciste* (Fasquelle, 1960), *Salazar et son temps* (Les Sept Couleurs, 1961), et *les Vaincus de la Libération* (R. Laffont, 1964). Si ces études diverses l'éloignent de l'ésotérisme sans encore le rapprocher du régionalisme, elles lui permettent toutefois d'apprécier la radicalité de la crise de civilisation mise à nu par les avatars idéologiques du progrès comme par les insuffisances des tentatives faites pour en limiter les effets :

« ...Il ne s'agit pas seulement pour l'humanité contemporaine de contrôler et de planifier la transformation matérielle du globe : il faut surtout l'ordonner à d'autres fins que matérialistes : il faut empêcher le développement matériel de s'annuler par l'absurde, en anéantissant finalement la vie humaine, après avoir détruit les facultés supérieures de l'être humain. Telle est la seule véritable angoisse contemporaine, et c'est l'angoisse métaphysique »².

Diagnostic lucide et à contre-courant, comme tel frappé alors au coin de l'originalité. Mais, il y avait plus que ce constat, la volonté de tracer une autre route :

« A l'uniformisation du monde au nom des critères quantitatifs, et au prix de la destruction de toutes les valeurs aristocratiques, il nous faut opposer l'universalisme transcendant, celui qui respectera les diversités légitimes, seul antidote possible à une tyrannie universelle.

Le grand combat de notre époque n'est donc pas celui qui oppose entre elles les idéologies, les races, les puissances rivales.

C'est celui des petites minorités d'êtres éveillés qui, chez tous les peuples de la terre, préparent en silence la renaissance de l'esprit traditionnel dans des formes adaptées aux exigences du monde présent. La méditation sur les grandes aventures politiques et spirituelles de ce siècle est l'une des armes nécessaires pour un tel combat contre toutes les pressions extérieures »³.

On voit en quel sens intervenait la Tradition à laquelle Sérant avait précédemment attaché sa curiosité. La sémantique de l'*éveil*, la référence à la détermination de *quelques-uns*, le souci d'effacement, autant de signes que la renaissance attendue passerait par l'*initiation* plutôt que par l'activisme. Était-ce pour autant une condamnation de l'action politique ? On n'avait pas manqué de lui adresser ce reproche dès *Au seuil de l'ésotérisme* et il avait dû s'en défendre en précisant qu'il ne rejetait point cette action en soi, mais seulement celle qui oubliait, ou faisait fi, de se

rattacher directement à des principes métaphysiques, en dehors desquels elle ne saurait pourtant conduire qu'à une caricature de l'ordre traditionnel⁴. Et, il est remarquable que semblable profession de foi s'accompagna, par exemple, du souci très positif de moderniser les structures françaises. Dans *Où va la droite*, à la veille de la chute de la Quatrième République, ne rappelait-il pas, entre autres, l'urgence de « mettre fin à la centralisation désastreuse qui dresse une capitale surchargée contre une province désertée »⁵ ? N'était-ce pas déjà le sentiment que le retour à l'Éternel et à l'Immuable postule une révision déchirante des institutions comme des mœurs ? A propos de Salazar, il redira que « le drame de notre temps n'est pas seulement un drame politique », mais qu'il est aussi « un drame métaphysique », et qu'ainsi peut se comprendre la tentative de l'*Estado novo* : la recherche d'une voie qui fasse baisser le tonus idéologique de la vie politique de façon à permettre à l'esprit traditionnel de se faire entendre⁶. Cependant, Sérant ne rencontrait-il pas ici une contradiction majeure, lui qui a toujours mis en évidence que les hommes les plus vivants de notre temps étaient entrés en politique comme en religion, c'est-à-dire avec la même ferveur ? « ...Nul ne parviendra à la connaissance intérieure s'il n'éprouve d'abord une immense exigence d'absolu », constate-t-il au sujet d'Abellio, à cet égard modèle d'une démarche cruciale au carrefour de l'« expérience politique » et de l'« expérience intérieure »⁷. Est-ce à prétendre que l'échec de la première conditionne la réussite de la seconde ? Et à ce coût sociologique, quelle forme politique ou sociale pourra résister ? Or, si justement, « l'esprit traditionnel ne conçoit pas de séparation entre le monde visible et le monde invisible », comment les institutions de ce côté-ci du miroir établiront-elles de vraies correspondances avec leurs répondants de l'autre côté, sans que leur substance spirituelle ne vienne déclasser leur cohérence historique ? Et pour parler net, comment la société préparerait-elle jamais à l'initiation, si l'initiation ne s'établissait qu'aux dépens de la société et à tout le moins en retrait de ses intérêts les plus immédiats ? Après avoir posé les rapports de l'homme avec Dieu (ou avec le divin), n'en vient-on pas inévitablement aux rapports des hommes entre eux, une fois surmontés les achoppements idéologiques caractéristiques selon Sérant de notre civilisation de masse ? De là, une méditation qui porte sur les *signes du temps*, sans néanmoins s'y réduire : « La recherche ésotérique est donc la recherche du sens qu'il convient d'attribuer aux choses, aux représentations, aux phénomènes et aux événements »⁸. Visée à l'unité du créé, réaction au morcellement de la connaissance, *la recherche ésotérique*, retenons l'expression, implicitement moderne, sous la plume de Paul Sérant, qui, par ailleurs la qualifie volontiers de *seule révolte occidentale digne de ce nom* aujourd'hui, implique une réévaluation des catégories d'intégrité et d'identité mises à mal par les ruptures successives de la Civilisation et de la Tradition⁹. Préfaçant *Le Chant du Monde*, le roman de Giono, ne constatera-t-il pas, en 1967, que l'humanisme, et entendons l'humanisme *prométhéen*, a voulu mettre l'homme au centre de tout en oubliant tout ce qui le relie au reste de l'Univers : « Non seulement ces philosophies de l'humain négligent le cosmos pour ne considérer que l'homme, mais l'homme qu'elles honorent est un homme incomplet, un homme mutilé »¹⁰. Métaphysique de l'écologie, qui multiplie les relations là où les idéologies de la modernité avaient privilégié les révolutions et leurs fractures, depuis longtemps familière à Sérant, il suffit de se reporter à la 1^{re} édition de son *René*

de l'existence de tâches qui ne seraient que temporelles. Et la *direction* de son regard en apporte la meilleure des preuves. Son *enquête*, en effet, démarche normale du journaliste, chaque fois se mue bientôt en une *quête*, tant le témoin se transforme en acteur, puisque au fur et à mesure qu'elle avance, la connaissance devient *initiation*, c'est-à-dire mise en pratique d'une expérience non isolable, mais rattachée à un certain *ordre* par le jeu de multiples *correspondances*. Ainsi, Sérant découvrira-t-il, au cœur de la protestation régionaliste, autre chose que les revendications culturelle, politique ou économique qui retiennent la frénésie des media, une véritable permanence, un invariant, héritage direct du paganisme et qui n'est autre que « ...le sens du sacré présent dans l'univers, la piété envers le sol et son mystère, l'amour de la communauté définie par la nature et l'environnement »¹⁴. Et il n'aura de cesse de le répéter : « Quant au régionalisme, il traduit en ce qu'il a de meilleur — tout comme l'ethnisme et l'écologie — une volonté de réconciliation de l'homme avec la terre dont la portée spirituelle ne saurait échapper à l'observateur attentif »¹⁵. Ce qui permet à Sérant, pour l'ésotérisme comme pour le régionalisme, de rouvrir les voies oubliées, de baliser les chemins abandonnés, en nous rappelant que cet abandon et cet oubli sont historiquement situé et datés, et qu'en conséquence, ayant eu un début, ils auront certainement une fin. A l'instar d'Abellio, préfacier d'*Au seuil de l'ésotérisme*, Sérant procède à une désoccultation de l'occulte au sens littéral du terme, à une désoccultation de ce qui a été *occulté*, et que nos sociétés *surinformées* et *hypervisibles* nous interdisent de voir, obéissant à la *censure invisible* de la modernité. Censure de fait et censure d'intention, au demeurant, en ce que cette modernité qui se veut *principe de progrès* en même temps que *principe de réalité*, en mêlant la thèse et l'hypothèse, fabrique incessamment de l'*inactuel* et du *surréal*, qu'elle projette aussitôt hors d'elle-même et de son mouvement, mais qui se constituent en revanche comme son ombre portée.

Faut-il ajouter que le cas français exacerbe les choses, du fait que l'*objet local* y est resté longtemps, et le reste en partie, un *objet secret* ? Sérant, Parisien de Paris, appartenant à une vieille famille parisienne, participe à l'origine, *volens nolens*, de ce patriotisme abstrait applatissant les différences régionales au nom d'une grandeur nationale qui ne saurait être qu'unitaire. Et il comprit seulement en allant habiter Compiègne, une distance de 75 km à peine, que la province commençait aux portes de Paris, que cet écart minime suffisait à créer quasiment une différence de qualité entre les hommes¹⁶. Expérience très éclairante, d'une personne en quelque sorte déplacée, et à qui on le fait sentir, sur un fond de crise nationale, celle de l'Algérie, qui va jeter d'un bord de la Méditerranée à l'autre plusieurs centaines de milliers d'autres personnes encore plus déplacées. Mais comme l'ésotérisme, le régionalisme existe en lui-même, hors des fractures du consensus. Car de même que dans l'objet secret existe un noyau dur qui est l'initiation, de même dans l'objet local, le facteur de cristallisation est constitué par la langue, autrement dit l'indice synthétique le plus évident d'appartenance à une *ethnie*, peuple oublié ou nation qui n'ose point dire son nom, de toute façon communauté historique ayant résisté à l'histoire, plutôt que simple reflet d'une circonscription administrative plus ou moins reconnue par les pouvoirs en place¹⁷. D'où la volonté affichée par Sérant, pour atteindre au plus profond de cet objet local, de toujours donner la parole à ses constituants les plus radicaux, sans doute minoritaires, mais en fonction desquels les autres éléments finissent néanmoins par prendre

essoufflement de l'historicité à poursuivre son processus linéaire et cumulatif. Assisterions-nous à une remontée de formes paniques à caractères cycliques ? En effet, selon le sociologue américain Edward A. Tiryakian, l'occulte plutôt qu'un moteur serait une énergie, pénétrant profondément le sous-sol culturel des sociétés occidentales, qu'il affecterait de mouvements quasi géologiques :

« Il y a des périodes historiques où l'ésotérique et l'occulte "font surface", où ils se manifestent plus ouvertement et ces périodes sont des périodes de changement qui s'accompagnent de tensions sociales et de destructurations, par exemple, à la Renaissance, au romantisme ou encore en notre siècle »²⁶.

Ne pourrait-on en dire autant de l'*ethnique*, tandis que la planète poursuit son unification mais sans qu'on sache, comme le remarque le dissident soviétique Zinoviev, quels sont les peuples, les Etats et les systèmes, qui au terme de l'évolution, s'installeront, et pourrions-nous ajouter, pour combien de temps, les maîtres de la Terre²⁷ ? En prenant possession de cette dernière, la Technique laboure au plus profond. Elle ramène les songes évanouis, les pratiques disparues, les dieux morts, elle réveille aussi les peuples oubliés. Seulement, la Technique ne travaille pas impunément à brouiller les repères. A travers ceux qui balisent son empire, elle engage le monde dans une gigantesque partie de simulation où les rôles sont redistribués au cours d'un échange permanent des identités collectives. Devrions-nous, à la suite de Rilke, tenter de sauver les phénomènes au moment où vacillent les essences ? Dans ce déménagement planétaire, ne prend-on le risque de confondre l'élémentaire avec l'éternel ? Sérant paraît hanté par ce danger, qui nourrit tel chapitre sur le racisme à vaincre dans *Des choses à dire*. Mais, Sérant est tout aussi conscient que le racisme n'appartient à personne : reflet d'un certain rapport des forces, il soulève un anti-racisme gros d'un autre rapport de forces, de valeur contraire au prix d'un retournement actuel qui l'annule²⁸. A ce niveau, une situation de dépendance ne disparaît ici que pour se rétablir ailleurs, d'un aloi identique. N'est-ce pas une des leçons tirée d'une logique de la domination ? L'objet local et l'objet secret nous parlent du rattachement dans le langage des formes que notre technologie spirituelle a dessiné et construit à partir des bribes de la Tradition (ou des traditions) venue(s) jusqu'à nous. Comment oublier, par ailleurs, que le grand mythe de la conscience occidentale touche à l'*errance*, celle de l'âme, celle du voyageur, Ulysse ou Faust, qui ayant rompu historiquement avec l'*origine* ne saurait y retourner qu'au bout d'un long périple à valeur d'apprentissage et d'initiation. En conséquence, la découverte de soi et du monde passe toujours, pour parler comme Heidegger, par la *proximité de la distance*. Sur ce plan, d'Hölderlin à Rilke, l'exil des hommes suit l'exil des dieux, introduisant dans le réel une déficience majeure à laquelle l'art contemporain, depuis le milieu du siècle dernier, a répondu par une esthétique de l'absence, comme si l'évaporation de l'éternel entraînait au bout du compte la dissipation de l'élémentaire. Destruction de l'*apparence*, durant une première longue durée, jalonnée par les Lumières, la modernité selon Jean Baudrillard expose le *sens*, pendant une seconde période, aux effets d'une lumière impitoyable, qui le précipite à son tour dans la fusion dévorante d'une planète embrasée par sa propre unité²⁹. *Surchauffe historique* caractérisant le triomphe de l'*homme-masse*, dont Ortega y Gasset, dès les années trente, dressait la liste des progrès irrésistibles qui ont depuis mordu

sur l'ensemble de l'humanité : « montée du niveau historique », « hauteur du temps », « croissance de la vie », sémantique exprimant la prospective d'un imaginaire sociologique en voie d'emballage³⁰. La *mondialité* serait alors cette modernité descendue du ciel sur la terre, de projet devenu fait et réalité, qui recompose une figure logique familière à la *ratio hermetica* en inversant le faciès de l'Histoire, d'espérance de progrès en menace de régression. Et ne semble-t-il pas que la mondialité, acculturant les modes du développement à des aires sociologiques nouvelles, rende de plus en plus difficile la production du type humain nécessaire aux sacrifices exigés par une modernité désormais dédoublée dans ses effets ? Ce que Sérant, à sa manière, qui rend toujours à l'individu ce qui lui appartient plutôt que d'en accabler la société, présentait voilà trente ans :

« Les jeunes hommes de ce temps abordent la maturité à l'heure où, au sens le plus exact, le plus "scientifique" du terme, c'est l'existence même de la planète qui est en jeu. Ils en éprouvent une sensation dont leurs aînés peuvent difficilement imaginer la violence. Ils se sentent dramatiquement confrontés avec le mystère de la mort, qui peut surgir d'un moment à l'autre. Mais ils découvrent bientôt que le vrai drame ne se joue pas au-dehors ; que c'est en eux et en eux seuls, que la vie et la mort ne cessent de s'affronter »³¹.

Malgré une référence à Gurdjieff, qui suit, le texte rend un son assez bernanosien. Et la distance prise avec Guénon, Sérant, porté aujourd'hui à réévaluer positivement l'influence gurdjieffienne, l'accroîtrait encore. Une fois écarté, à cet égard, tout excès d'optimisme que le reste de son œuvre dément, il nous faut revenir sur le ferment chrétien de sa pensée jamais lasse d'en appeler aux vertus individuelles. Il abonderait avec les Carmélites de Bernanos gardant la Règle autant et sinon plus que la Règle ne les garde³². Serait-ce qu'à l'opposé de Guénon, il accorderait trop à la personne par rapport à la Tradition ? Contradiction de l'ésotérisme et du christianisme ? Mais Sérant n'a-t-il pas défendu sans réticence la possibilité d'un ésotérisme chrétien ? Et le problème ne serait-il pas plus sociologique que doctrinal, rapporté aux pôles principaux vers lesquels Sérant a orienté son œuvre ? Aussi, est-on en droit de se demander si l'objet local et l'objet secret possèdent réellement la consistance qu'il leur prête. L'un et l'autre ne relèvent-ils pas de manières d'être au monde fondées sur la Tradition, modes d'existence que la modernité/mondialité exacerbe et exaspère en les bouleversant, mais qui sont appelées à se consumer après avoir été portées à l'incandescence ? Dans une telle perspective, l'objet secret banalisé au point qu'Abellio a pu prétendre n'avoir fait que tirer les conséquences de *la fin de l'ésotérisme*, invite à s'interroger sur le caractère actuel de l'initiation : quelle validité autre que problématique posséderait-elle lorsque, réduite à la fonction d'une thérapie individuelle parmi d'autres, notre temps l'empêche de relier l'expérience spirituelle à l'*ordo rerum* comme à l'*ordo hominum* ? Quant à l'objet local, la multiplicité de ses faces et de ses arêtes semble bien entretenir une équivoque essentielle sur sa destination. Est-ce que, maintenant, le national n'est pas à son tour ressenti comme une instance locale confrontée à la dimension planétaire ? Y aurait-il une autochtonie qui puisse supporter sans dommage pour son intégrité les influences allogènes, *coloniales*, accusées de l'avoir adultérée ? Est-ce que l'objet local ne rencontre pas dans ses prétentions un autre objet qui se prétend plus local que lui et lui oppose ses propres revendications ? Interrogation plus grave : la région des régionalistes correspond-elle, de

quelque palier qu'on la considère, à une formation historique ou à une cartographie particulière du flux des hommes, des biens et des communications ³³ ? Dans ces hypothèses, ne devons-nous pas soupçonner les types les plus avancés d'une mondialité en difficulté de modernité, de chercher à réinventer un objet secret et un objet local, l'un et l'autre fort dégradés en l'état présent des choses, afin de légitimer les prétentions à l'hégémonie de cette modernité dont la mondialité accélère les effets en étendant les bases ? Pourtant, jusqu'ici, la modernité a procédé par recherche de transparence et principe de déterritorialisation. Elevée à la mondialité qui décuple ses raisons en même temps que ses moyens, essaierait-elle dorénavant de transformer les hantises qu'elle multiplie en contre-feux, du genre de celui dont Baudrillard a démonté le mécanisme historique :

« ...Le fascisme est une résistance à cela, résistance profonde, irrationnelle, démente, peu importe, il n'aurait pas drainé cette énergie massive... s'il n'était pas une résistance à quelque chose de pire encore.. sa terreur est à la mesure de cette *autre terreur qu'est la confusion du réel et du rationnel* qui s'est approfondie en Occident, et elle est une réponse à cela » ³⁴.

Comment oublier qu'en mettant en évidence la relation d'un fascisme à la française avec la catégorie de l'esthétique, en l'occurrence le romantisme, Sérant n'a point entendu racheter par la poétique l'effondrement politique de plusieurs écrivains importants, mais de réintroduire la catégorie de la métaphysique dans l'historicité la plus immédiate : « L'erreur des romantiques, fascistes ou antifascistes, fut de croire que l'ordre politique et social pouvait assurer en lui-même cette finalité de la civilisation », organisée autour de la connaissance et de la contemplation ³⁵. Face à une confusion planétaire, Kali-Yuga des initiés, mais spiritualisation de la Terre selon d'autres, prolifération de l'indifférencié pour beaucoup, qui résulte de l'intense production et productivité du Même par la Technique, le besoin ne se creuse-t-il pas de puissants investissements de symbolique par le truchement de l'objet secret et de l'objet local ? Ceux-ci, mobilisés, demeurent-ils loin d'être manipulés ? Ne sont-ils pas d'abord des objets reconstruits, donc réinterprétés ? A ces interrogations, Paul Sérant apporte une réponse qui le peint tout entier :

« ...Si je suis passé de l'ésotérisme aux conflits idéologiques et à l'histoire contemporaine et de ces derniers au régionalisme et à l'ethnisme, c'est parce que j'étais attentif à mon temps et que je ne voulais pas que la métaphysique devienne pour moi une sorte d'alibi pour ignorer l'histoire » ³⁶.

Et de rappeler l'attention de Guénon qui ne se divisait pas, rapprochement non dénué d'ambiguïté si l'on songe à telle autre profession : « ...Si certains chercheurs ont pour vocation de se consacrer exclusivement aux principes fondamentaux, métaphysiques et religieux, il est permis à d'autres de s'interroger sur les signes des temps » ³⁷. Car cette attention n'a-t-elle pas suffi à lui faire lire dans l'événement que déjà l'Orient n'était plus en Orient, à la différence de Guénon ? Mais si critique suppose recul, Sérant ne juge-t-il pas que la participation conduit à l'aveuglement ? Ne garde-t-il pas souci de se reprendre par quelque côté lors même qu'il paraît s'abandonner à la curiosité ? Il faut bien avouer que le cœur nourricier de cette pensée nous échappe, encore qu'il n'ait point cela qu'à son avis l'Amour seul couronne la Connaissance, remarque fort

peu guénonienne, soit dit en passant ³⁸. Et si le statut de l'objet secret et de l'objet local dans son œuvre provoque une *sociologie des profondeurs* sur laquelle il reste toutefois étonnamment discret (comment les élites qui fixent son attente d'un éveil, à défaut d'une renaissance, ne se rassembleraient-elles pas en société particulière, en *ordre* ?), ne faut-il pas en requérir la cause du côté de son rapport au christianisme dont nous ne savons rien de décisif ? Alors, pudeur à témoigner d'un éloignement de l'institution chrétienne plus grand qu'on ne l'imaginerait ? Ou plutôt, difficultés de l'ésotérisme lorsqu'il se veut chrétien, surtout à l'heure de la sécularisation ? Dans tous les cas, chez Sérant, la religion, quelle qu'elle soit exactement, et son adhésion au Christ ne laisse planer aucun doute, n'exige le tout de l'homme que dans la mesure où elle est très exactement, quant à ses fondements, une religion de la Terre. A ce titre, Bernanos n'y contrarierait pas Teilhard. Et finalement, plus que de Guénon, Paul Sérant se révélerait proche de Rilke écrivant à Witold von Hulewicz :

« Notre tâche est d'imprimer en nous cette terre provisoire et caduque si profondément, si douloureusement et si passionnément que son essence ressuscite "invisible" en nous. *Nous sommes les abeilles de l'Invisible. Nous butinons éperdument le miel du visible pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible* »³⁹.

Or, il est remarquable que Sérant ait explicitement reconnu le paganisme comme propédeutique indispensable à l'approfondissement du christianisme, à l'exemple du philosophe catholique Marcel de Corte : « ...le vrai paganisme, au sens originel du terme, n'est pas une position polémique contre la croyance, il est la relation intime de l'être humain au sol et à son mystère », en témoignant là-dessus : « J'ai vu, ces dernières années, des régionalistes de toutes tendances confessionnelles ou politiques. Quand ils sont sérieux, ils sont païens, même si ce mot ne leur convient pas. Païens parce que reliés à une terre. C'est ce qui me paraît le plus important »⁴⁰. Sa compréhension du phénomène l'engage au plus profond, lorsqu'il déclare que la relation à l'Absolu peut exister autant chez ceux qui nient l'existence de Dieu que parmi ceux qui lui font adhésion ⁴¹. A cette attitude d'ouverture, une intuition intellectuelle prend sa part : « L'ésotérisme admet toutes choses : il se borne à exiger que chaque chose occupe la place que lui assigne la Loi », chaque objet saisi en soi paraissant absurde, « mais n'importe quel objet si humble soit-il, considéré dans l'ensemble de ses rapports avec toutes choses, ...semble participer aux privilèges ineffables de l'Absolu »⁴². Revalorisation du paganisme, du moins du paganisme redéfini, auquel l'objet secret et l'objet local offrent une morphologie sociale appropriée aux angoisses charriées par notre époque : « ...c'est l'Esprit lui-même que le Pouvoir moderne a juré d'anéantir. Mais il ne pourra se donner l'illusion de réussir qu'en libérant des forces qui risquent de détruire l'univers entier »⁴³. Le recours à la piété païenne vise en premier lieu le politique dont la Technique a décuplé la puissance : « ...un régime moderne, quelle que soit l'idéologie qu'il invoque, est obligé, pour être efficace, d'instaurer une terreur mille fois plus cruelle que celle des vieilles tyrannies de jadis »⁴⁴. Devant cette mutation, si Sérant se refuse à l'abdication — le « tout est permis sauf la fuite » jeté par le héros du *Meurtre rituel* au milieu des décombres de son existence a valeur emblématique bien au-delà du passage chez Gurdjieff — il ne lui est plus consenti que la liberté de choisir l'individu contre l'Etat. Un autre de ses personnages romanesques expliquera :

matériau comme reprise d'un imaginaire, ils représentent l'un et l'autre que la Tradition évoque, au regard de l'individu, le désir le plus violemment inavoué de la modernité : toutes choses décantées, réappropriées l'éternel⁵³. Sérant, un autre Cioran, qui aurait, malgré tout, surmonté le nihilisme, en rencontrant Gurdjieff, à jamais ? Sérant, plus voisin de Camus qu'on ne s'y attendrait, mais pour qui, méthodologie de la Tradition guettée par l'obscurcissement, l'initié soustrait moins le relatif de l'absolu que l'inverse⁵⁴. Dans cette perspective, initiation équivaut à *individuation*. Or, Guénon et Jung ont-ils jamais fait bon ménage⁵⁵ ?

Victor Nguyen

NOTES

1. J. Fourastié, *Les Trente glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Fayard, 1979, édition revue et mise à jour, Le Livre de poche, Collection Pluriel, 1980.

2. *Le Romantisme fasciste*, étude sur l'œuvre politique de quelques écrivains français, Fasquelle, 1960, p. 308.

3. *Ibid.*

4. Ce reproche lui fut adressé par Pierre Debray, *Prestiges et périls de l'ésotérisme*, « Aspects de la France », 8 avril 1955. Cf. *Où va la droite*, Plon, 1958, p. 166. D'une manière générale le *Politique d'abord* ne facilita jamais les rapports de Sérant avec l'école maurrassienne, comme le montre son étude sur *Les Dissidents de l'Action Française*, Copernic, 1978. Difficultés qui sans s'y ramener, loin de là, recourent celles de l'ésotérisme avec le christianisme en général et le catholicisme en particulier.

5. *Ibid.*, p. 171.

6. *Salazar et son temps*, Les Sept couleurs, 1961, p. 205.

7. R. Abellio, *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts*, Editions Culture-Art-Loisirs, 1969, Introduction de P. Sérant, p. 10.

8. *Au seuil de l'ésotérisme*, Grasset, 1955, p. 106.

9. *Ibid.*, p. 228.

10. J. Giono, *Le Chant du monde*, Editions Culture-Art-Loisirs, 1967, Introduction de P. Sérant, p. 17. D'où le sentiment que Giono n'atteint, dans son procès, qu'un faux christianisme ayant coupé l'homme des racines de la Création. Et, par ailleurs, l'inquiétude de Sérant était ancienne devant les méfaits de l'industrialisation à outrance : « ...Songeons... aux conséquences de la fertilisation artificielle des sols et de la destruction des forêts, aux troubles atmosphériques attribués aux recherches atomiques, etc., nous sommes loin d'avoir tout vu à cet égard », *Au seuil de l'ésotérisme*, op. cit., pp. 145-146.

11. *Ibid.*, p. 224.

12. *Ibid.*, p. 235.

13. *Lettre à Louis Pauwels sur les gens inquiets et qui ont bien le droit de l'être*, La Table ronde, 1972, p. 44.

14. *Le Réveil ethnique des provinces de France*, C.E.P.E.C., 1966, p. 34.

15. *René Guénon*, 2^e éd. revue et augmentée, Le Courrier du livre, 1977, p. 5.

16. *La Bretagne et la France*, Fayard, 1971, p. 11 sq.

17. Sérant a été fortement marqué par les travaux encore trop méconnus en France de Guy Héraud, le théoricien du fédéralisme ethnique. Cf. l'hommage à ce dernier dans *Des choses à dire*, La Table Ronde, 1973, pp. 213-215.

18. *Au seuil de l'ésotérisme*, op. cit., p. 157. D'où, entre autres, cette question préjudicielle de savoir qui est Français. Ascèse spirituelle, qui influe sur le regard sociologique, l'objet secret modèle alors la compréhension de l'objet local.

19. *La France des minorités*, R. Laffont, 1965, pp. 37-86 et 87-155. De même, rappelle-t-il pp. 244-248, l'action des autonomistes corses de l'avant-guerre, Pietru Rocca et le journal *A Muvra*. Sérant consacrera une étude d'ensemble à cette radicalisation de la protestation régionale, *Les Minorités ethniques devant l'occupation*, in *Les Grandes énigmes de l'Occupation*, Editions de Crémille, François Beauval, 1970, t. I, pp. 71-138.

20. *La France des minorités*, op. cit., pp. 157-187 ; pp. 233-253 ; pp. 189-231.

21. *Ibid.*, pp. 255-318 et 319-353.

22. *Ibid.*, pp. 379-380.

démocratie était la forme de gouvernement qui répondait le mieux aux exigences du monde moderne : mais il vit clairement qu'elle engendrerait le despotisme si le pouvoir de l'Etat n'était pas équilibré par celui des régions et des corps intermédiaires » (*L'Aventure spirituelle des Normands*, Robert Laffont, 1981, p. 265). Position qui serait banale, si Sérant n'éprouvait pas, comme Jünger, le sentiment d'une Terre grosse d'un enfantement titanesque, aux douleurs duquel l'ésotérisme et le régionalisme procurent intelligibilité et résolution : « Quant au paganisme, il ne serait à redouter que s'il conduisait à ressusciter des rites conçus pour une civilisation toute différente de la nôtre. En revanche, on ne peut que se réjouir de voir renaître l'amour du sol et de ses mystères : pour l'avoir perdu, le monde occidental a failli périr en entraînant les autres civilisations dans l'abîme » (*Id.*, p. 264). Mais le processus d'uniformisation de la planète, retourne dialectiquement l'enracinement spirituel en régression néo-païenne, afin d'en surmonter avec plus de légitimité les résistances morales.

52. *Au seuil de l'ésotérisme*, *op. cit.*, p. 237. L'expression *années terribles* figure dans la dédicace des *Inciviques* : « Aux jeunes gens des années terribles » ; preuve s'il en était besoin que Sérant puisa des grands refus dans une Europe en ruines et une France déchirée.

53. En distinguant l'ethnisme du régionalisme, qu'à l'instar de Guy Héraud il redistribue également au sein d'un projet fédéraliste, Sérant, toujours préoccupé des modifications apportées par l'histoire, sans canoniser par ailleurs les mutations nationalitaires, échappe aux critiques formulées par certains chercheurs achoppant sur ce concept d'*ethnie*, cf. *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, sous la direction de Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, La Découverte, 1985. Et ses réticences devant l'œuvre de Guénon, ne procèdent-elles pas du même scrupule qui lui interdit de passer simplement l'historicité aux profits et pertes de la Tradition ?

54. Comment ne pas comparer cette appréciation de Sérant : « ...Ce qui reste surtout des idées de Camus, c'est ce sens du relatif qu'il devait après l'expérience de l'occupation et de ses prolongements, opposer au messianisme révolutionnaire » (Introduction à *La Peste*, Editions Culture-Art-Loisirs, 1966, p. 29), récit de l'échec de l'engagement, dont la guerre d'Algérie et la révolte hongroise de 1956 fournirent la trame, qu'il publia en 1960, dans la *Revue des Deux Mondes* (1^{er} et 15 nov, 1^{er} déc.) : « ...On ne pouvait pas transformer le monde » (1^{er} déc., *op. cit.*, p. 496).

55. La fermeture de Guénon à la pensée jungienne donne justement l'occasion à Sérant de revenir sans indulgence sur un dogmatisme qui lui fait songer à Breton, cf. *Lettre à Louis Pauwels... op. cit.*, p. 174. Au travers du reproche d'avoir ignoré le Christianisme, et donc rabaisé l'Occident par rapport à l'Orient, n'est-ce pas celui de méconnaître, ce faisant l'individu, qu'il lui adresse, l'individu, pierre de touche de l'écriture de Sérant ? De même, lorsqu'il affirme aujourd'hui reconsidérer beaucoup plus positivement l'influence de Gurdjieff, ne doit-on pas replacer cette réévaluation en rapport — avec un développement de la conscience depuis toujours poursuivi par sa réflexion ? On comprend la sérénité d'un prêtre comme l'abbé Henri Stéphane dans sa *Réponse à M. Paul Sérant (Introduction à l'ésotérisme chrétien)*, Dervy-Livres, t. II, 1983, pp.40-61) et la compréhension de Jean Borella sur le même sujet : « Nous dirons que bien des critiques de P. Sérant nous paraissent justifiées et qu'elles... ressortissent... à la simple objectivité » (*Idem*, Postface, p. 332).

PORTRAITS

SUR LA VIE DES SAINTS DE L'AFRIQUE NOIRE

Le cas de Cheikh Hamahoullah

Le Cheikh ¹ Hamahoullah est à peu près inconnu en dehors du monde très restreint des orientalistes et africanistes. Il a fallu attendre 1957, avec la parution du livre ² de Amadou Hampaté Bâ, pour qu'un large public découvre un autre visage de l'Afrique : celui de ses hommes de Dieu.

Après ce premier essai où l'auteur racontait la vie de son maître et la rencontre que ce dernier a eue avec le Cherif ³ Hamahoullah ainsi que les conséquences dramatiques qui en ont résulté (notamment après sa conversion au hamallisme), le dossier des hamallistes se retrouva à nouveau au fond du tiroir.

Il n'en ressortira qu'un quart de siècle plus tard. Ce qui fait dire à Alioune Traorè dans son livre (qui est le deuxième du genre) qu'une « conspiration du silence » semble être entretenue sur le cas du Cheikh Hamahoullah.

Ce que l'on appelle communément le « Hamallisme » n'est pas une nouvelle confrérie (Tariqa ⁴) mais un néologisme forgé par l'administration coloniale et les pourfendeurs du Cheikh.

Cherif Hamahoullah était de la confrérie Tijanya du nom de son fondateur Cheikh Ahmet Tijane, natif d'Algérie (1737-1815) — Le Cheikh se situe donc dans la « continuité spirituelle et historique de la confrérie Tijanya ».

Son école forme une branche de cette Tariqa qui s'est opposée dès sa naissance aux autres branches Tijanya, notamment à la branche omarienne du grand chef religieux El Hadj Omar Tall ⁵.

La vie du Cheikh se confond avec celle des marabouts « résistants » qui connurent souvent la déportation, la diffamation, la haine et parfois la mort dans les geôles françaises et qui « sont devenus des héros et des martyrs pour les peuples africains ».

C'est à juste titre que Alioune Traorè mentionne en tête de liste les deux figures les plus prestigieuses de cette classe maraboutique pour avoir le plus souffert de l'arbitraire des gouvernants. Il s'agit de Cheikh Ahmadou Bamba, maître des Muridu'llah's du Sénégal et Cheikh Hamahoullah dont nous essayons de traiter brièvement la vie.

Il est né en pleine période coloniale en 1882. Dès l'âge de vingt ans il reçut par prédestination la grande et noble mission de « redynamiser la

Tijanya et de la ramener à sa source par des pratiques originelles » qui « consistaient à réciter l'oraison "Perle de la perfection" onze fois au lieu de douze comme l'usage s'en était peu à peu institué ».

L'oraison « Djawheratul-Kamal » fut révélée par le prophète Muhammad à Cheikh Ahmet Tijane lors d'une « vision », un jour de 1771, nous précise Cheikh Hampaté Bâ.

Le Cheikh Ahmet Tijane l'a reçue avec l'ordre de la réciter onze fois. Ce n'est que longtemps après sa mort que « la récitation par douze fois fut introduite par les grands élèves du fondateur ».

Et Hampaté attire notre attention sur la signification dans la symbolique numérologique musulmane de l'importance du nombre onze. « Il est le nombre de la spiritualité pure et de la communion à l'unité du créateur. Il est la clef de la communion mystique. » « Son rôle est aussi grand dans le symbolisme musulman que dans les traditions africaines. » Tandis que le nombre douze qui en est issu, symbolise, lui, l'action dans le monde et le sacrifice.

Ainsi nous sommes en présence d'un différend de chiffres et de nombres qui opposa la branche hamalliste à la branche omarienne et qui était d'ordre strictement religieux, à l'intérieur de la Tijanya.

La piété et le charisme du Cheikh émerveillaient la foule qui devenait de plus en plus nombreuse et ceci au détriment des marabouts locaux implantés de longue date. Les dons et les cadeaux affluèrent à la Zawiya ⁶ du Cheikh et le hamallisme allait s'étendre « des rives du Sénégal et des portes du Sahara au cœur de la forêt ».

Ne pouvant endiguer par voie spirituelle cette force attractive qu'est le hamallisme, il ne restait à la branche omarienne que la diffamation et les campagnes d'intoxication auprès de l'administration coloniale.

Cette branche omarienne était la plus importante en nombre et elle formait la « clientèle de l'administration coloniale ».

Pour bien pénétrer l'atmosphère sociale de l'époque, il est nécessaire de rappeler que nous sommes « en pleine période vichyssoise » en un moment où la France de 1940 était déchirée en vichystes et gaullistes.

L'administration coloniale qui avait bénéficié de la loi d'exception avec plus de pouvoir ne pouvait tolérer un état de « désordre » ou de révolte laissant présager les pires ennuis venant des hamallistes. Et c'est avec une grande facilité qu'elle se laissa convaincre par la branche omarienne et qu'elle « vint à épouser une querelle qui, en fait, ne l'intéressait en rien ». Sans même savoir si le Cheikh avait les revendications politiques dont on l'accusait.

En effet, l'administration coloniale, comme toute bonne administration répressive, avait une façon quasi automatique d'aborder les problèmes par recoupement et de les juger par analogie au détriment d'une enquête approfondie de chaque problème.

Se rappelant du dossier « politique musulman en Algérie », l'administration a soupçonné le Cheikh d'être « l'héritier des idées politiques des Tijanes algériens qui avaient soutenu l'Emir Abd-el-Kader contre les troupes françaises ⁷ ».

Les ennemis du Cheikh avaient tellement bien manœuvré que le hamallisme était devenu l'ennemi à abattre. « La redoutable machine administrative avait commencé à se mettre en marche. »

Mais aussi, l'attitude réservée du Cheikh envers tout pouvoir temporel et notamment celui, injuste, des colons, semblait donner raison aux

administrateurs persuadés d'être en face d'un « nationaliste » qui se prépare à une « guerre sainte » contre les « infidèles ».

Le Cheikh « ignorait la stratégie de l'intrigue et vivait dans un monde étranger aux règles extérieures de la diplomatie. Son attitude de parfaite dignité et d'indépendance d'esprit fut interprétée comme du dédain, voire de l'hostilité ».

Au même moment, les autres marabouts officiels élus au rang de la plus haute « station » (magam) de la sainteté par l'administration coloniale étaient couverts d'éloges et de médailles qu'ils portaient avec orgueil à travers champs pour rendre les visites de courtoisie aux gouvernants qui en « étaient très friands ». Ils étaient les « notables de l'Islam officiel ».

Alors qu'il scrutait son âme et franchissait les étapes mystiques, il était devenu à son insu un « dangereux rebelle » qui, en plus, bénéficiait d'un « succès populaire grandissant et n'attendait que l'heure propice pour déclencher la révolte ».

Dans l'état mystique où il se trouvait, il ne pouvait reconnaître qu'« un seul Pouvoir, le Vrai, Celui d'Allah et une seule loi, la Sharia qui découle de la Parole de Dieu, le Qoran ».

Son attitude remettait en cause l'esprit colonial et sa politique islamique qui se résumait en ceci : « apprivoiser l'Islam, le rendre inoffensif », « l'affaiblir en utilisant les cadres maraboutiques ». En fait de « politique musulmane de la France », nous dirions avec Alioune Traoré qu'il s'agissait de la « politique française des marabouts ».

Afin de minimiser le pouvoir des saints africains noirs, le pouvoir colonial dans un premier temps, faisait appel aux marabouts maghrébins pour « porter la bonne parole chez les musulmans africains » croyant au complexe épidermique des musulmans noirs face aux musulmans arabes.

Après l'échec de cette tentative, « les autorités coloniales se rabattirent de nouveau sur les quelques marabouts locaux qui leur étaient entièrement acquis ». « Les chefs religieux furent chargés de tournées de propagande au cours desquelles ils n'hésitaient pas à traiter d'hérétiques leurs pairs hostiles au colonisateur. »

Ces marabouts officiels et l'administration coloniale reprochaient beaucoup de choses au Cheikh et à ses disciples, notamment de prier la face tournée vers Niora (capitale du Hamallisme) et « non vers la Mecque ». De même, il leur était reproché d'avoir abrégé les prières canoniques, ce que seuls ceux qui sont en état de guerre sainte ou de longs voyages peuvent se permettre. Il fut accusé d'« hostilité envers la France », comme le note Hampaté Bâ.

La réaction de l'administration coloniale fut sévère, il fut condamné à la déportation. Nous notons que le Cheikh n'a rien fait pour adoucir sa situation auprès de l'administration.

Dans son livre, le Cheikh Hampaté Bâ nous raconte ce qu'il appelle « une rixe anodine » survenue en 1923 à Niora (Mali). Le Cheikh fut mandé par le gouverneur qui le reçut d'une façon grossière :

« On dit que tu prétends parler directement avec Dieu. Demande-lui donc, si tu le peux, de me casser la tête avec le toit de mon palais... » s'esclaffait-il. De par l'interprète, le Cheikh répondit au gouverneur qu'il aurait mieux fait de formuler de meilleurs vœux ; de demander à Dieu de vivre longtemps dans sa fonction, « qui est une place excellente, alors qu'il ignore s'il en sera de même dans la vie future ». De même au gouverneur général Boisson qui le menaça des pires souffrances, il répondit ceci :

NOTES

1. Sheik ou cheikh : maître.
2. *Thierno Bokar*, le sage de Badiangara. Thierno Bokar, maître du Cheik Hampaté Bâ fut un moqadem, c'est-à-dire chargé de la direction spirituelle d'une Zawiya par le maître fondateur, du Sheik Hamahoullah.
3. Cherif : descendant du prophète Muhammed (Paix sur lui).
4. Tariqa : littéralement voie, ordre et par extension confrérie.
5. Savant, leader de Jihad et fondateur d'empire dans les régions du Sénégal et du Mali actuels.
6. Zawiya : couvent, école initiatique de soufisme.
7. Il s'agit de la Zawiya de Tlemcen qui a participé à la guerre sainte contre la France. Ce qui n'était pas le cas des Zawiya d'Ain Mahdi et Tamasin qui étaient favorables à la France.

GUIDO DE GIORGIO

Né à San Lupo (province de Bénévent) en 1890, Guido De Giorgio fait des études de philosophie et présente un mémoire d'inspiration « orientaliste » à l'université de Naples. Très jeune encore, il part enseigner l'italien en Tunisie juste avant la Première Guerre mondiale. Sa rencontre avec des représentants de l'ésotérisme islamique, et notamment avec le soufi Kheireddine, sera décisive pour la suite de son itinéraire intellectuel et spirituel. Quelques années après la fin de la Grande Guerre, De Giorgio fait la connaissance de René Guénon à Paris, et plus précisément au Musée Guimet. Des liens d'amitié profonds et durables vont dès lors unir les deux hommes (De Giorgio sera reçu à Blois chez Guénon et celui-ci, dans leur correspondance qui se poursuivra jusqu'à la mort de Guénon, l'appelle « Cher monsieur et ami » ; cf. à ce sujet les 23 lettres de Guénon adressées à De Giorgio entre 1925 et 1930, lettres publiées dans le recueil *L'Instant et l'éternité*).

Vers la fin des années vingt, De Giorgio collabore très occasionnellement aux revues *Ur* et *Krur*, dirigées par Evola, sans pour autant appartenir au « Groupe d'Ur ». Selon le témoignage d'Evola lui-même, il sera l'« animateur invisible » de la revue *La Torre* (10 numéros parus de janvier à juin 1930). Plus tard, De Giorgio donnera des articles au *Diorama filosofico*, feuille spéciale, dirigée par Evola, du quotidien *Il Regime Fascista*. Rebelle à la vie citadine et désireux de mener une existence ascétique et relativement solitaire, De Giorgio se retire vers le milieu des années trente dans un presbytère abandonné des Alpes piémontaises, qu'il transforme en une espèce d'ermitage.

C'est, semble-t-il, durant la Deuxième Guerre mondiale qu'il écrit son principal ouvrage, *La Tradizione Romana*, parcouru d'un souffle peu commun et en qui certains ont vu un « extraordinaire essai d'apologétique contemporaine » (ce manuscrit, comme les autres manuscrits de De Giorgio — à l'exception de ceux restés totalement inédits ou perdus — sera publié à titre posthume).

En 1946, au lendemain de la défaite du fascisme, il compose un pamphlet contre le nouveau régime, *La repubblica dei cialtroni* (La république des goujats), qui ne trouvera pas d'éditeur. Enfin, en 1955, mettant à profit son expérience d'enseignant (De Giorgio avait été

professeur de lettres), il publie une étude sur *La Fonction de l'école* dans une perspective traditionnelle (cf. le recueil *L'Instant et l'éternité*). Guido De Giorgio meurt en 1957 près de Mondovi, dans le Piémont.

Catholique assez singulier, qualifié par Piero Di Vona de « meilleur disciple italien de René Guénon », De Giorgio recourt souvent à une formulation typiquement soufie pour exprimer des vérités très chrétiennes. Il n'est sans doute pas exagéré de dire que c'est avec lui « que, par l'intermédiaire de Guénon (...) la vision islamique de l'absolu a fait sa première apparition en Italie » (Di Vona).

Son « fascisme sacré » largement utopique, appuyé sur une étude approfondie du symbolisme du faisceau et de la hache bipenne, doit mener au rétablissement de la Norme traditionnelle, « de l'équilibre hiérarchique entre la contemplation et l'action, l'intellect et la raison, l'esprit et le sentiment » (Di Vona), sur la base de la primauté absolue de la contemplation et de la connaissance, De Giorgio étant, sur ce point précis, comme sur presque tous les autres, beaucoup plus proche de Guénon que d'Evola. Pour lui, les deux grandes déviations politiques sont le despotisme et le démocratisme, et il est évident que la simple comparaison de son « fascisme sacré » avec le fascisme mussolinien dévoile, par contraste, le caractère parodique de ce dernier. Selon De Giorgio, la seule chance de salut qui s'offre encore à l'Europe, c'est le retour conscient à l'universalité romaine, synthèse vivante de la tradition païenne et de la tradition chrétienne dont Dante a exprimé et transmis dans le poème sacré les valeurs et les significations initiatiques.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages publiés de Guido De Giorgio : *La Tradizione Romana*, Flamen, Milano, 1973 ; *Dio e il Poeta*, La Queste, Milano, 1985 ; *L'Instant et l'éternité, et autres textes sur la Tradition*, Archè, Milano, 1987.

Sur la personne et l'œuvre de Guido De Giorgio, cf. : Julius Evola, *Le Chemin du Cinabre*, Archè-Arktos, Milano-Carmagnola, 1983, pp. 87-88 ; Libero Rupe, *Prefazione*, in *La Tradizione Romana*, cit., pp. XI-XXIX ; Piero Di Vona, *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà*, Società Editrice Napoletana, Napoli, 1985, pp. 187-195 ; G.M., *Guénon, De Giorgio et la « réorientation » de Julius Evola* et Philippe Baillet, *Guido De Giorgio, le voyant solitaire*, tous deux in *L'Instant et l'éternité*, cit. (ainsi que la longue note biographique de l'éditeur).

Ph. B.

COMPTES RENDUS D'OUVRAGES ET NOTES DE LECTURE

Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, 306 p.

La question de l'autonomie du politique constitue l'un des sujets parmi les plus souvent (et depuis longtemps) discutés par les politologues et en exposant les influences de la religion sur l'organisation des sociétés, Marcel Gauchet, avec « *Le désenchantement du monde* », s'inscrit parfaitement au sein de ce type de débat.

Si l'on veut résumer le propos de l'auteur, il s'agit pour lui de montrer qu'après une longue emprise, voire même un déterminisme absolu, la religion est maintenant extérieure au politique et, pourrait-on même avancer, s'en est elle-même exclue de par sa propre logique, laissant les hommes seuls face à leur désormais absolue liberté au regard de l'avenir.

Un tel ouvrage n'eût sans doute pas été possible il y a seulement quelques années tant les débats étaient alors dominés par les problématiques posées par le marxisme, les recherches de ces dernières décennies visant plutôt à affirmer ou infirmer l'autonomie du politique par rapport à l'économique (que cette autonomie soit posée comme relative ou absolue). On se souvient peut-être encore de ces nombreux articles et ouvrages qui s'essayaient à démontrer que les choses n'étaient pas aussi simples que le soutenaient les partisans d'un déterminisme économique sans nuance. On retiendra en tout cas de ces débats que c'est du côté de l'anthropologie que les attaques contre toute forme d'« économisme » ont été les plus originales et les plus nouvelles avec en particulier les recherches de M. Sahlins ou encore de P. Clastres. C'est d'ailleurs grâce aux thèses de ce dernier que les données du problème se sont peu à peu complètement inversées puisque sa principale préoccupation fut de rechercher les origines de l'Etat à travers les comportements politiques et religieux. Dès lors que l'économie n'apparaissait plus déterminante dans le fonctionnement des sociétés étudiées par les anthropologues, il convenait de s'interroger sur le type de rapports que pouvaient entretenir le politique et le religieux.

C'est à notre sens en continuité de cette recherche que s'inscrit l'ouvrage de Marcel Gauchet. Reprenant en effet une thèse souvent affirmée — non toujours démontrée — l'auteur expose l'histoire du

désengagement de Dieu et de la religion dans les affaires des hommes ; « Nous sommes devenus toujours davantage les créateurs de notre propre univers matériel » déclare Marcel Gauchet et ce, au fur et à mesure que le religieux et ses derniers vestiges, les idéologies, ont cessé d'apparaître comme légitimes ou plutôt comme en mesure de légitimer l'organisation des sociétés. Une telle affirmation resterait banale si n'étaient recherchées les causes de cette autonomisation du politique (entendue au sens de l'organisation collective) au-delà de tout à priori idéologique et si cette indépendance n'était démontrée. La question est d'importance en effet car l'autonomie du politique, par rapport à toute forme de croyance, suppose que les hommes se retrouvent en charge d'un futur que nulle théorie ou doctrine n'est en mesure d'imaginer, de prévoir, d'organiser, « un futur radicalement indéterminé dans son contenu ». La thèse de l'imprévisibilité croissante de nos sociétés est aujourd'hui soutenue, on le sait, par nombre d'auteurs qui pour les uns s'appuient sur une relecture de Nietzsche (G. Deleuze, J.F. Lyotard), pour les autres articulent approches libérale et systémique (F. Hayek). Marcel Gauchet insiste toutefois quant à lui sur le fait que si « la trajectoire vivante du religieux est au sein de notre monde pour l'essentiel achevée », cela ne signifie pas pour autant que les croyances individuelles à tel ou tel dogme aient disparu et que, justement, ce n'est pas au « dépérissement de la croyance » que se mesure ce retrait mais à la « recomposition de l'univers humain-social » qui se fait en dehors d'elle et plus encore « à partir et au rebours de sa logique ». Là réside le paradoxe sur lequel s'appuie l'auteur pour soutenir que ce serait grâce à la religion que nous serions dégagés de son emprise. Plus précisément, ce serait le christianisme qui aurait permis ce passage d'un ordre subi à un ordre voulu ; celui-ci aurait porté dès sa naissance le ferment potentiel, le programme de sa propre autodestitution ; il aurait nourri en son sein et secrètement la laïcité démocratique fondée sur l'accomplissement individuel, sur la réalisation pleine et entière de chacun dans ce monde, « l'approfondissement de la plénitude subjective de Dieu (qui) dissout les vestiges de la vision antique d'un cosmos hiérarchisé ». Ainsi, à force d'être un et subjectif, Dieu se serait séparé du social pour laisser la place aux hommes.

Si la thèse peut paraître hardie, elle emprunte néanmoins une trajectoire connue, en particulier celle de nombre de traditionalistes qui à la suite de R. Guénon ou de J. Evola se sont attachés à montrer cet éloignement progressif vis-à-vis d'un ordre social structuré hiérarchiquement à l'image du cosmos, cette distance prise par rapport à un âge d'or initial. Plus encore, les partisans d'une renaissance de la pensée païenne pourront y voir la confirmation de leurs analyses concernant le rôle moteur qu'a joué selon eux le christianisme dans l'avènement du monde moderne. Quant à ceux qui, de la fin du XIX^e siècle aux années trente, affirmaient leur nostalgie du Moyen-âge et rêvaient d'un retour à un monde que des rois inconséquents auraient perverti et par la réforme et par l'absolutisme, portes ouvertes à la révolution, ils ne pourraient qu'aquiescer à l'idée que tout le processus moderne se serait déclenché lorsque « le souverain cesse d'être la vivante incarnation du lien entre ciel et terre », qu'« il ne rend plus charnellement présent l'invisible », qu'« il en figure l'absence » lorsque s'affirme l'absolutisme des rois et par là l'indépendance du politique par rapport au religieux. Car si l'on suit Marcel Gauchet, l'Etat laïque et démocratique trouverait sa source profonde dans la démarche de ces

souverains qui se sont appliqués à renforcer leur emprise sur la société. Inconscients des conséquences de leurs actions, ces monarques n'auraient fait que travailler contre eux-mêmes en désacralisant le pouvoir, en le profanant, en le ramenant à l'échelle humaine. D'ailleurs, selon l'auteur, les théories modernes, individualistes, « apparaissent au moment à peu près où le pouvoir dit "absolu" se met effectivement en place ». A terme, la hiérarchie traditionnelle est remise en cause et « c'est de son ultime légitimité symbolique et religieuse que le pouvoir qui se met à représenter l'identité interne du corps collectif au lieu d'incarner l'Autre à la société atteint et désagrège la hiérarchie comme système ». Plus le souverain affirme son pouvoir personnel, plus se désagrège l'image d'un ordre absolu antérieur aux hommes et plus l'organisation sociale se présente comme le fait des volontés individuelles indépendantes et égales. Ainsi l'autonomisation du politique et l'élargissement de l'appareil administratif qui l'accompagne entraîne une prise de distance de plus en plus marquée vis-à-vis d'une légitimité venue d'en haut, engendrant peu à peu une autre légitimité fondée, elle, sur la représentation. La religion devient alors une affaire personnelle qui ne nécessite plus une soumission collective aux rites et instances supposées concrétiser l'ordre divin. Marcel Gauchet relève ainsi qu'« avec le retrait de Dieu, le monde d'intelligiblement donné qu'il était devient à constituer. Dieu devenu Autre au monde, c'est le monde devenu Autre pour l'homme — doublement : par son objectivité au plan de la représentation et par sa transformabilité au plan de l'action ». Il y a alors renversement terme pour terme de l'organisation antérieure. D'assujettie à la religion, la société est devenue sujette d'elle-même, démocratique, et ce passage à l'« idéal démocratique a eu la monarchie pour matrice ».

Une fois rompue cette correspondance du naturel et du surnaturel, cette vieille alliance, le monde serait devenu organisable et appropriable par les individus eux-mêmes, tâche qu'ils vont réaliser à travers la constitution d'Etats. Marcel Gauchet note cependant que si un monde d'hommes a pris naissance, il est bien loin de ressembler à l'univers contractualisé et individualisé qu'appelaient de leurs vœux les prophètes du libéralisme. C'est autoritairement que s'est d'abord structurée la société et ce avec l'idée qui dominait qu'il convenait de maîtriser l'avenir, de finaliser le futur tout en s'appuyant parallèlement sur un accroissement de la représentation des individus au sein des institutions. Du même coup, « un évidemment progressif de l'ancien rapport d'imposition de sens, au profit de l'installation dans un rapport de correspondance fonctionnelle, de réflexion en acte "s'est concrétisé" sous forme de prise pratique de la saisie du corps social par lui-même, sa possession effectuant de lui-même ». Un pouvoir inappropriable s'est installé (il serait bon de rappeler ici les excellentes analyses de C. Lefort sur ce point in « Permanence du théologico-politique », *Le temps de la réflexion*, Gallimard, 1982) au travers d'institutions qui, à la différence des hommes, ont la caractéristique de leur survivre et de s'affirmer comme les seules « personnes morales » qui comptent vraiment, secrétant de ce fait une impersonnalisation du pouvoir et laissant aux hommes la charge de les faire fonctionner. Tout change et rien ne change en même temps serait-on tenté de penser, cela parce les hommes agissent sur fond de temporalité. Prisonniers du temps et inexorablement poussés à s'ouvrir sur le futur, les individus agissent au travers de leurs systèmes et ce « sur fond de garantie étatique ». C'est un univers désacralisé, désenchanté, mû par une infinité d'oppositions entre

d'erreurs flagrantes de documentation ou de perspective, comme chez certains historiens des sciences encore assez récents. Le gauchissement est plus subtil ; il est le résultat du point de vue d'ensemble et de sa logique interne ; nous venons simplement de constater en deux bons exemples, ce à quoi peut mener une telle méthode, qui a le tort immense de beaucoup apporter avec elle... que l'on retrouve fatalement au terme de l'application. Comme par hasard, on rencontre toujours à la base de ces tentatives des considérations de type mathématique, de même que l'incontournable préoccupation d'antériorité chronologique — la constante de base doit de toute évidence préexister aussi à ce dont elle est principe explicatif, que l'on ait été conscient de son rôle ou non aux différentes époques envisagées. Ajoutons, pour finir, que le dégagement même de ces « structures constantes » à partir du mythe et du code assumés ici comme fondamentaux (et en dehors même du choix de ceux-ci) nous apparaît insuffisamment justifié. Or c'est là-dessus que l'ensemble de l'ouvrage repose ; on aimerait plus et mieux que le simple critère utilitariste évoqué page 20. Il n'est pas si simple de fonder l'arithmétique sur un mythe, ni de décrypter un « code » qui n'en est sans doute pas un, du moins au sens où nous l'entendons ; pas plus qu'il n'est utile ou pertinent, selon nous, de vouloir faire dériver les sciences modernes d'une conception étriquée du Sacré qui réduit arbitrairement ce dernier à un système triédrique de coordonnées d'orientation dans l'espace, et au solide géométrique élémentaire le plus aisé à construire : ancrer l'homme ici-bas, et le réduire ou tout au moins le limiter aux modalités de cette attache-même, c'est là précisément tout l'inverse d'une authentique vision sacrée.

J.P. Brach

André Béjin et Julien Freund (sous la direction de), *Racismes, antiracismes*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, 326 p.

Textes de Julien Freund, Alain Daniélou, Roland J.L. Breton, Thomas Molnar, Michel Maffesoli, Pierre-André Gloor, Claude Polin, Michael Pollak, Alain de Benoist, Pierre-André Taguieff, André Béjin.

L'hétérogénéité politique apparente et la diversité des méthodes et des approches intellectuelles des onze auteurs rassemblés se prête à une réflexion dans la perspective de *Politica Hermetica*. Tout d'abord le constat de l'éclatement des significations, la fréquence des références à Max Weber n'est pas due au hasard, est général, il a provoqué l'effondrement de mythes à peine esquissés, la mort de dieux au berceau. Et pourtant les recouplements sont « anormalement » nombreux entre les multiples modèles ébauchés.

Les interprétations raciales ont fleuri le plus souvent sur les ruines de conceptions plus complexes ; telle coutume rapportée par J. Freund dans son article liminaire de « brûler le Juif éternel » à Villé en Alsace à l'occasion de la bénédiction de l'eau et du feu serait interprétée inmanquablement aujourd'hui comme « raciste » faute de pouvoir donner

un sens au « vieil homme » de l'Ancien Testament. Le racisme dit plus loin C. Polin : « c'est la réfraction de la tradition gréco-chrétienne dans des âmes grossières et non éduquées, c'est la tradition vue par Monsieur Homais ». Ses liens avec la modernité et la « post-modernité » sont relevés par tous, ils vont de la naissance des sciences, de la biologie en particulier vue comme une nouvelle prédestination, aux idées de progrès justifiant la colonisation de peuples inférieurs par les bienfaits de la civilisation nouvelle, tel fut le langage de Jules Ferry repris par Léon Blum comme le souligne A. de Benoist.

Le modèle retourné en antiracisme, véhiculant les mêmes limites et les mêmes erreurs, finit dans la haine de soi sur laquelle conclut A. Béjin. La situation américaine, analysée par T. Molnar, montre une dispersion totale des attitudes et des justifications, autant de groupes humains autant de racismes ou, de façon tout aussi inexplicable, absence de racisme, noyés dans la superficialité de « l'american way of life ». En Europe l'épouvantail du racisme se dresse sur les champs de manœuvre politiques où il a remplacé, comme le remarque P.A. Taguieff, le cléricalisme ou le fascisme. La déchéance du pseudo-mythe ¹ a été accélérée par le constat d'échec d'une science raciale, dans l'Allemagne nazie notamment qu'étudie M. Polak, ballottée entre la psychiatrie politique, l'eugénisme ou l'antisémitisme.

Tant d'impuissance nous dit M. Maffesoli contraste avec l'ouverture et l'accueil chaleureux des étrangers dans les sociétés sûres d'elles-mêmes comme Florence au Quattrocento, la France du XVIII^e siècle, New York plus tard ; il constate, s'appuyant sur E. Poulat, la présence d'un équilibre organique sous-jacent dans la France du XIX^e siècle et le mystère de la « coexistence interclassiste » dans le christianisme. Le sens intérieur faute duquel tout groupe dérive, est affirmé vigoureusement par A. Daniélou dans l'organisation des castes aux Indes où hiérarchie et harmonie sociale furent fondées l'une sur l'autre ; la suppression officielle de ce système a provoqué bien souvent la confiscation des activités et des biens des plus faibles.

Le statut « d'homme véritable » de certaines initiations ou que des groupes ethniques entiers ont pu s'attribuer exclusivement n'a pas projeté les ombres qui s'esquissent au XIX^e siècle et s'épaississent au XX^e. Que s'est-il passé ? L'approche de *Politica Hermetica* peut apporter quelques réponses.

J.P. Laurant.

1. Dans son analyse des éléments constitutifs du racisme, P.A. Taguieff a insisté sur le refus de l'universalité et la non communicabilité, toutes choses difficilement compatibles avec l'existence d'un mythe.

Jeanne Henriette Louis, *L'engrenage de la violence*, La guerre psychologique aux E.-U. pendant la Deuxième Guerre mondiale, Paris, Payot, 1987, 342 p.

Ce travail de thèse sur l'histoire de l'opinion publique américaine face aux menaces de guerre puis à son déroulement et à son épilogue propose de substituer à l'opposition classique interventionisme, isolationisme neutraliste un clivage non-violence, agression qu'elle qu'en soit la forme. L'image mécanique du titre induit à l'idée d'une perversion des modes de pensée et du discours dont les violences physiques suivies de l'écrasement de l'adversaire furent l'aboutissement inéluctable ; elle renvoie indirectement à deux passages symboliques des Ecritures sur le pouvoir de la parole lorsque Jésus (Jean 18, 10-11) invite Pierre à remettre au fourreau l'épée qui servit à trancher l'oreille droite du serviteur du grand-prêtre (la blessure a son importance) et à la vision préparatoire de l'Apocalypse (Ap. 1, 16) où de la bouche du « Fils d'homme » sort une épée effilée. Le symbole est inversé dans ce cas et la nocivité des langages tenus dès la première guerre est, selon J.H.L., le signe d'une véritable perversion spirituelle. La documentation, faite en bonne partie sur archives, est abondante et très soigneusement analysée, elle établit le lien entre l'image falsifiée de l'Allemagne, « les Huns de la Grande Guerre », et le rejet populaire des 14 points de Wilson faisant échouer la réconciliation tout en fondant le repli américain sur un égoïsme inconscient. La vogue de Gandhi aux Etats-Unis et de sa non-violence face à l'Angleterre coloniale contribua également à rendre suspects les efforts de celle-ci pour intéresser les Américains au sort de l'Europe menacée par le totalitarisme : la « politique d'apaisement » hitlérienne y trouva son compte. La défaite brutale de la France, insouciant derrière sa ligne Maginot, provoqua des questionnements plus pertinents comme celui de Niebuhr sur la crise spirituelle et la décadence profonde qui avait pu enfanter chez les peuples chrétiens de telles tyrannies. Mais l'idée prévalut que l'Amérique était menacée à son tour par une « 5^e colonne » qui préparait comme pour la France, son écroulement de l'intérieur. Résister devenait un devoir et à travers la notion de guerre juste, dans le droit fil des traditions américaines, l'intervention se préparait.

La guerre psychologique elle-même pouvait être conçue comme une information démocratique de l'opinion publique sur la juste cause défendue ou comme propagande de guerre pure et simple ; les deux furent menées de front, par des organismes différents. La justification idéologique s'atténua cependant peu à peu, les Japonais, Allemands et Italiens installés aux Etats-Unis furent englobés dans une suspicion générale envers l'ennemi, voire internés pour les premiers, de même que les prisonniers anti-nazis ou antifascistes ne reçurent aucun traitement particulier. Les tractations du gouvernement américain avec Darlan et les autorités vichysoises en Afrique du Nord puis avec Badoglio en Italie déçurent également les tenants d'une croisade des démocraties.

Cette incapacité à bloquer le processus « unidimensionnel de la violence » est répétitive dans l'histoire des Etats-Unis.

La « Sainte Expérience » des Quakers de Pennsylvanie n'avait pu faire prévaloir vis-à-vis des Indiens puis des Français l'incompatibilité de la « lumière intérieure » et de la « guerre extérieure » ; à la royauté mystique de William Penn succéda le nationalisme de B. Franklin puis l'expansion des Anglo-saxons comme « race élue » dans l'ensemble du continent.

Cette perversion initiale a toujours marginalisé, sans les éliminer, mais en déformant leurs propos, les tenants de la non-violence à qui « la dissuasion nucléaire, fille de la guerre psychologique », selon l'expression de l'auteur, donne une nouvelle fois l'occasion de poser la question essentielle c'est-à-dire celle du changement intérieur « par lequel devrait passer tout désir de voir changer le monde extérieur ». Les racines de ces riches et originales analyses ne poussent pas, et pour cause, au-delà du xvii^e siècle, vers des époques où les rapports traditionnels de la méditation, domaine naturel de la non-violence, et de l'action étaient approchés autrement, par la séparation en particulier des pratiquants d'une part, par les sens donnés de l'autre : de la reconquête de Jérusalem pour le chevalier chrétien à la Grande Guerre sainte et au Jihad extérieur en islam. Le livre est également silencieux sur les prises de position face aux violences révolutionnaires et à l'exemple soviétique.

J.P.L.

Michel Bouvier, *L'Etat sans politique*, Tradition et modernité ; préface de Georges Vedel, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1986, 267 p.

La préférence donnée à ce titre neutre sur « l'Etat organique », plus proche apparemment du contenu de ce livre, ou tout autre se référant aux théories organicistes, traduit la présence d'un fil conducteur traversant systèmes de pensée et époques. Il relie des mouvements aussi différents que le traditionalisme monarchiste de la Restauration, les socialismes solidaires et les corporatismes de l'après-guerre 1914-1918 dans une commune recherche de l'unité perdue entre des institutions politiques, la vie économique et sociale et celle de l'esprit.

La rupture de la Révolution française, la loi Le Chapelier de 1791 abolissant les corporations en particulier, a provoqué un déséquilibre jamais rétabli entre les différentes composantes de la société d'une part et les remèdes proposés de l'autre : « le mouvement de va-et-vient qui s'est produit et continue à se produire autour de divers pôles d'intérêt entre socialistes, libertaires, libéraux et traditionalistes est en effet multiple. Et il peut peut-être se résumer en une seule et unique dialectique : tradition/modernité. » D'où les métamorphoses successives de l'ordre organique que M.B. analyse en partant des notions de tradition chez Guénon en particulier où l'Etat, réduit au simple rôle de corps intermédiaire, est intégré dans un ensemble permettant le retour à l'unité ¹ et des modernes logiques des systèmes dans l'approche des sociétés vivantes ².

Le lien peut être ainsi établi entre l'élite au sens où l'entendaient les légitimistes déplorant la disparition des corps intermédiaires et le passage exclusif à l'expression politique et le catholicisme social de La Tour du Pin et Albert de Mun fondant les cercles catholiques ouvriers. La continuité est nettement sensible dans le langage des encycliques de *Mirari vos* condamnant Lamennais en 1832 à *Rerum novarum* de Léon XIII en 1891 : il s'agit bien d'un *aggiornamento* ³.

La vie syndicale s'affirmant peu à peu dans la République, les liens de Durkheim et de Jaurès, les multiples tentatives d'économies solidaristes et de corporatisme ⁴ jusque dans le régime de Vichy sont analysés ensuite dans la même perspective. La naissance d'un droit social « transpersonnel » aboutissement de ce mouvement, voisine avec un constat d'échec des états corporatistes ayant glissé les uns après les autres dans le totalitarisme. Cette approche différencie ce travail des études faites sur les messianismes politiques, religieux ou sociaux qui fleurirent au XIX^e siècle et envisagèrent leurs significations de façon isolée.

Emile Poulat s'est à plusieurs reprises heureusement attaqué, avec un arsenal d'arguments impressionnant, à ce genre de cloison qui coupe toute perspective d'ensemble sur le XIX^e siècle dont les choix commandent toujours le plus grand nombre de nos conceptions ; il a rappelé dans un entretien du Cahier de l'Herne *René Guénon* que : « l'antilibéralisme est un des grands méconnus de l'histoire contemporaine » parce qu'il fut « cantonné dans deux blocs qui permettaient de régler la question avec économie... », d'une part le socialisme, de l'autre l'Eglise romaine ; on ne vit dans l'un que l'anticapitalisme et dans l'autre l'opposition à la laïcité et à la modernité.

Une continuité évidente apparaît bien entre les courants traditionalistes catholiques de la première moitié du XIX^e siècle et les grandes synthèses palingénésiques d'une part et ceux qui se proclamèrent ésotéristes chrétiens ou hérauts de la religion nouvelle à la fin du siècle ou au début du suivant d'autre part ; de « l'intégriste » cardinal Pitra à René Guénon les conceptions du symbolisme paraissent proches transmettant une vérité que la logique fourvoyée ne pouvait plus atteindre. De Bonnetty au temps des *Annales de philosophie chrétienne* au mage Péladan ou au socialiste occultiste Albert Jounet, l'appel à la Kabbale, à un Orient caché, à une connaissance transmise dans le secret des sanctuaires indique le chemin d'un retour, d'une clef de l'universel.

J.P.L.

1. Les travaux de Corbin, Evola, Eliade sont également évoqués à propos du mythe de l'âge d'or.

2. Références à Edgar Morin et Henri Laborit.

3. Un passage important est consacré aux catholiques allemands : von Ketteler, von Vogelsgang.

4. Les noms de Marcel Déat, Montagnon, Marquet apparaissent alors.

Jeanne Henriette Louis, présentation de la collection *Nouveau Monde* récemment créée aux Editions Dervy-livres.

Cette collection est le prolongement de recherches universitaires sur la Deuxième Guerre mondiale présentées dans le livre *L'engrenage de la violence*, de J.H. Louis (tout récemment publié aux Editions Payot). Les causes profondes de cette guerre doivent en effet être recherchées bien avant le XX^e siècle. L'Engrenage de la violence est lancé depuis longtemps,

mais il atteint à présent le seuil critique où nous devons essayer de libérer nos esprits des idéologies qui les accaparent à leur insu dans la perception de l'Histoire. Or il s'avère que l'histoire des Quakers américains à l'époque coloniale, si négligée par les historiens français du xx^e siècle, constitue un morceau très important dans le puzzle qui pourra peut-être dégager les esprits de la confusion. En réintroduisant l'histoire des Quakers dans l'histoire des mentalités en France et dans l'Amérique du Nord britannique aux xvii^e et xviii^e siècle, on peut espérer sortir d'un amalgame idéologique créé par les Révolutions américaine et française au xviii^e siècle.

Le premier ouvrage de la Collection « Nouveau Monde », *Les Quakers en Amérique du Nord au XVII^e siècle et au début du XVIII^e*, est une réédition du livre de Pierre Brodin (historien français) paru en 1935. Cette réédition permet de « faire l'état des lieux » dans la recherche française qui a été pratiquement inexistante dans ce domaine pendant cinquante ans (par contre, des recherches ont eu lieu récemment en France sur la naissance du mouvement quaker en Angleterre). Une bibliographie réactualisée (non exhaustive) des ouvrages parus sur cette question en Angleterre et aux Etats-Unis depuis cinquante ans, indique des pistes pour des recherches futures.

Ce livre montre comment Quakers et Puritains, deux groupes dissidents nés en Grande-Bretagne au xvii^e siècle, se sont retrouvés en Amérique du Nord, les uns comme victimes, les autres comme persécuteurs. Anciens persécutés, les Puritains devenaient une courroie de transmission de la violence. Anciens et nouveaux persécutés, les Quakers, au contraire, prêchaient et pratiquaient la tolérance, le pacifisme et la non-violence. Une colonie d'Amérique du Nord joua un rôle exceptionnel dans l'histoire des Quakers : fondée en 1682 par William Penn pour réaliser son rêve de coexistence pacifique entre Blancs et Indiens, de tolérance religieuse et de « creuset » multinational et pacifiste, la Pennsylvanie accueillit prioritairement des Quakers britanniques ainsi que des pacifistes allemands, suisses et hollandais. C'est par un chapitre sur la Pennsylvanie que Pierre Brodin termine son livre, après avoir relaté le sort des Quakers dans les douze autres colonies. La Pennsylvanie couronne l'ouvrage. Il ne s'agit plus, dès lors, de persécutions, mais de constructions et de créativité.

On aurait pu (ou dû ?) se passionner pour un tel sujet en France depuis longtemps, car de 1689 à 1756, date de la fin de la Sainte Expérience, la Pennsylvanie a tenu tête à la Grande-Bretagne pour se tenir à l'écart des guerres contre l'Amérique française. William Penn lui-même était favorable à une coexistence pacifique de l'Amérique française et de l'Amérique anglaise, ce qui lui valut de nombreuses tribulations de la part de Guillaume et Marie d'Orange, puis de la Reine Anne. D'autre part, William Penn accorda en 1701 à la Pennsylvanie une « Charte des Libertés » qui allait servir de Constitution à la Pennsylvanie coloniale (jusqu'en 1776) qui garantissait la liberté de culte, et la liberté de conscience. C'est sur cette clause de Liberté de conscience que les pacifistes de Pennsylvanie se sont appuyés, longtemps après la mort de William Penn, pour refuser de combattre l'Amérique française, en dépit des pressions exercées sur eux par la Couronne britannique. Or les Français ont toujours ignoré cet aspect de l'histoire. Cultiver ce souvenir, cela aurait été faire preuve d'indépendance vis-à-vis de l'historiographie américaine qui a ses raisons, conscientes et inconscientes, d'avoir une mémoire sélective.

La Collection « Nouveau Monde » a pour objectif de saisir ce fil

d'Ariane que constitue l'histoire de la non-violence, et pour commencer, l'histoire des Quakers, pour révéler des confusions mentales qui ont présidé à la Révolution américaine et à la Révolution française. Elle permettra de voir comment la cloche de Philadelphie, commandée pour fêter le Jubilé (en 1751) de la signature de la Charte des Libertés par William Penn, a été finalement détournée de son objectif premier, et utilisée pour commémorer la Révolution américaine, et comment Benjamin Franklin, francophobe et expansionniste, qui a précipité la Pennsylvanie dans une guerre contre la France en 1756, est parvenu ensuite à passer pour un héros aux yeux des Français pendant deux cents ans. En cela elle apportera par l'Histoire la confirmation de ce que René Guénon a trouvé par sa propre démarche, sur les origines ambiguës de la nation américaine et sur le rôle douteux joué par Benjamin Franklin sur le plan spirituel. Parallèlement, cette Collection exposera le monde intérieur (monde à l'endroit) que les Quakers ont essayé de construire.

Le deuxième ouvrage de la Collection « Nouveau Monde » (à paraître au début de 1988) sera la traduction en français d'un des premiers ouvrages de William Penn, *No Cross, No Crown* (*Sans croix, point de couronne*), qui indique les fondements mystiques de la royauté, et appelle à la royauté spirituelle (est Roi celui qui règne sur sa propre violence). C'est bien une royauté spirituelle que William Penn voulait instaurer en Pennsylvanie, et il y est parvenu pendant quelques décennies. Ce livre peut être utile aux Français, qui n'ont toujours pas défini clairement leur rapport au concept de royauté. Les numéros trois et quatre de la Collection feront connaître les recherches récentes d'historiens français sur le début du mouvement quaker en Angleterre. Le numéro cinq doit être, en principe, un livre de J.H. Louis sur Philadelphie, ville des Révélations (ou Apocalypse). L'ensemble de ces ouvrages devrait permettre de projeter un éclairage nouveau sur la Révolution américaine et la Révolution française, ainsi que sur les rapports idéologiques qui se sont tissés entre la France et les Etats-Unis.

J. Henriette Louis

« *Brainwashing* » : a myth exploited by the new *Therapeutic inquisition*

Pleasantville (N.Y.) / Mount Kisco (N.Y.), The American Society for the Defense of Tradition, Family and Property / The Foundation for a Christian Civilization, 1985, 76 p.

Norbert Thiel, *Der kampf gegen neue religiöse bewegungen. Anti-« sekten »-kampagne und religionsfreiheit in der bundesrepublik deutschland*, Mörfelden-Walldorf, Kando-Verlag, 1986, 263 p.

S'il existe un « phénomène des sectes au xx^e siècle » pour reprendre le titre d'un ouvrage déjà ancien de Maurice Colinon, il y a au moins autant un

« phénomène du phénomène des sectes » — phénomène médiatique et social. Vers 1960, qui écrivait sur les sectes ? Soit des auteurs catholiques ou protestants qui examinaient ces mouvements pour tenter d'y répondre (exemple : *L'Offensive des Sectes* du R.P. Chéry), soit des journalistes qui exploitaient le sujet sous l'angle du pittoresque et du bizarre (on se souvient des divertissantes *Nuits secrètes de Paris* de Guy Breton). Mais le développement de nouveaux mouvements religieux et les inquiétudes que leur activité a fait naître (dès le début des années 1970) chez des parents de jeunes adeptes, ont changé tout cela : en exagérant à peine, on pourrait dire que le phénomène des sectes, dans l'esprit du grand public, trouve aujourd'hui sa place dans la vaste catégorie des « problèmes » contemporains, à côté de la drogue ou du SIDA ! Dans le chapitre 8 de son livre, Norbert Thiel raconte comment, ces dernières années, des villages allemands ont été mis en état d'ébullition par la simple menace de propriétaires futés de vendre un terrain ou une maison à une « secte »... afin de faire monter les prix ou avec d'autres arrière-pensées du même ordre !

Les observateurs sont surtout frappés par l'*élargissement* rapide du nombre de groupes controversés. N. Thiel (qui, il faut le préciser, s'occupe des relations publiques de l'Église de l'Unification en Allemagne) en donne la démonstration convaincante (chapitre 3) : d'une part, la liste des *Jugendreligionen* (expression allemande popularisée par le pasteur F.-W. Haack et correspondant plus ou moins à celle de « nouvelles sectes » en français) critiquées est en constante augmentation ; d'autre part, les controverses tendent à englober aussi des sectes d'implantation plus ancienne.

Conséquence inattendue de cet élargissement : les controverses touchent aussi des groupes situés dans l'orbite du catholicisme. Après l'Opus Dei (que n'a pas épargné le débat sur les *Jugendreligionen* outre-Rhin), c'est au tour de mouvements catholiques traditionalistes de se retrouver la cible d'associations « anti-sectes ».

Le volume « *Brainwashing* » constitue un bon résumé des réflexions critiques de psychologues, sociologues et autres spécialistes méfiants à l'égard des rumeurs de « lavage de cerveau » qui circulent au sujet des nouveaux mouvements religieux. Cela ne suffirait pas pour que ce livre mérite d'être signalé ici à l'attention de nos lecteurs. Mais c'est l'origine de ce petit ouvrage qui fait tout son intérêt : il a en effet été rédigé et publié par les soins de la T.F.P. (Tradition — Famille — Propriété), mouvement catholique d'un anticommunisme et d'un traditionalisme militants, fondé au Brésil en 1960 à l'initiative de Plinio Corrêa de Oliveira (né en 1908).

Il peut paraître surprenant de voir un groupe catholique d'orientation traditionaliste publier un volume qu'auraient pu tout aussi bien signer des moonistes ou des scientologues. Souvenons-nous pourtant qu'en France aussi, au moment de la publication du rapport Vivien (*Les Sectes en France. Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulation ?*, Paris, La Documentation Française, 1985), les critiques sans doute les plus nettes (en dehors de celles des groupes concernés) étaient venues de milieux appartenant à la même famille politico-religieuse (cf. *Présent*, 11 avril 1985), enclins à interpréter la campagne « anti-sectes » comme une manœuvre de la « secte maçonnique ».

Bien sûr, ces voix critiques ne se réjouissent pas du développement des sectes. Dans l'avant-propos de « *Brainwashing* », P. Corrêa de Oliveira

parle d'« organisations extravagantes ». Mais en même temps, il estime qu'il ne faut pas « octroyer à l'Etat le droit d'entrer dans ces matières (hormis le cas d'actes clairement illégaux) : les Etats modernes séculiers ne manqueraient en effet pas d'utiliser le combat « anti-sectes » pour développer leurs tendances totalitaires et finiraient peut-être par s'arroger le droit « de juger l'Eglise elle-même ». Le maître à penser de la T.F.P. pense donc que « les extravagances inquiétantes de tant de sectes, dans les circonstances actuelles, doivent être combattues par les moyens de la persuasion, et leurs malheureux adeptes reconduits à l'unique vrai bercail des âmes qu'est la Sainte Eglise ». Car tous ces phénomènes ne sont qu'expression du désordre d'une société a religieuse.

Tout en concédant une certaine légitimité aux motivations originelles des groupes « anti-sectes », P. Corrêa de Oliveira discerne en eux une redoutable propension à vouloir couler la société dans le moule d'une « opinion officielle » et seule admise : selon lui, le « despotisme orwellien » ne serait pas loin. Il s'étonne en outre de voir les groupes « anti-sectes » lancer leurs attaques dans toutes les directions — sauf contre le socialisme et le communisme. « Pour quelle raison s'abstiennent-ils de considérer ceux-ci comme des sectes philosophiques ? » Il en conclut que, dans la pratique, les groupes « anti-sectes » sont complémentaires du socialo-communisme.

Les dernières lignes de l'avant-propos fournissent l'explication de la curieuse initiative de la T.F.P. : les catholiques de gauche classeraient dans la catégorie des « sectes » beaucoup de groupes fidèles aux enseignements traditionnels du Magistère, et les accuseraient même de laver le cerveau de leurs membres ¹. La T.F.P. entend donc repousser cette offensive.

De fait, nous avons sous les yeux le bulletin « rentrée 1982 » de la paroisse parisienne Saint-Eustache des Halles et nous y trouvons un dossier sur les sectes, dont près de la moitié est constituée par le témoignage d'« un père de famille » dont le fils aîné a adhéré à la T.F.P. (elle n'est pas mentionnée nominalemt, mais la description est transparente) ².

Plus récemment, en France toujours, l'Abbé Georges de Nantes et son mouvement de « Contre-réforme catholique » ont été accusés de constituer une secte — cela à l'initiative d'un père de trois membres de cette communauté, fondateur (en 1984) d'une association intitulée « Espoir et dialogue », qui collabore avec l'A.D.F.I. (Association pour la défense de la famille et de l'individu, principale association « anti-sectes » française, créée au milieu des années 1970). Les critiques ? Manipulation mentale, sectarisme, totalitarisme, escroquerie spirituelle, etc. Réplique de l'Abbé de Nantes : « Puisque le mot de “secte” et la chose elle-même sont odieux à l'opinion, ceux (...) qui ont décidé de se débarrasser de nous (...) ont tout naturellement pensé à cette homicide accusation de “secte” ». (*Contre-Réforme catholique*, n° 222, mai 1986.) La rumeur « C'est une secte ! », explique-t-il, permet d'« exciter le peuple contre des gens qui ne pensent pas comme il faut qu'on pense ». Et de dénoncer « la manœuvre générale orchestrée par la grande secte moderniste ici, et là maçonnique » (*idem*, n° 225, août-sept. 1986). On a ainsi déjà pu voir des membres de la C.R.C. aller porter la contradiction à des conférenciers de l'A.D.F.I...

Depuis quelques années, nous assistons donc à des évolutions aussi rapides qu'inattendues dans la définition et la perception de ce qu'est une « secte ». Qui aurait pu penser, il y a une quinzaine d'années seulement, que des nouveaux mouvements religieux et des cercles traditionalistes se

retrouveraient sous le feu des mêmes critiques, diffusées par les mêmes associations ? Nous ne sommes sans doute pas, sur ce terrain qui évolue rapidement, au bout de nos surprises...

Jean-François Mayer

1. Dans une perspective comparative, il est intéressant de signaler qu'en Israël, des groupes de parents utilisent les mêmes arguments contre les « nouvelles sectes » pour s'en prendre violemment à des milieux ultra-orthodoxes qui s'efforcent de ramener de jeunes juifs sécularisés aux pratiques les plus strictes du judaïsme. Que l'on découvre des accusations toujours aussi semblables dans des contextes et face à des groupes aussi divers incite d'une part à s'interroger sur le rôle des moyens de communication pour diffuser à l'échelle internationale des grilles explicatives stéréotypées, d'autre part à se demander dans quelle mesure il s'agit au fond de réactions de la société moderne face à *tout* type d'engagement religieux tant soit peu *intensif* ? Cela sans exclure l'éventuelle réalité de certains faits reprochés.

2. Dans le n° 1/5 (1985) du *Bulletin des 15 T.F.P.*, nous trouvons mention d'accusations du type « lavage de cerveau » et « secte » émises par des parents de membres de la T.F.P. au Venezuela (pp. 11-12).

Jacques Lemaire, *Les origines françaises de l'antimaçonnisme, (1774-1797)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1985, 134 p.

J.L. est un médiéviste curieux de l'*Aufklärung*, dans la tradition de son université où, par ailleurs, l'érudition s'allie volontiers à la polémique. Antimaçonnisme, les dictionnaires ignorent le mot, pourtant bienvenu, fort commode et très clair. Il a deux versants : l'un totalitaire ou autoritaire, plus exactement « laïque » (Hitler, Mussolini, marxisme léninisme), préoccupé d'entraver « la substance de foyers de réflexion indépendants du pouvoir » ; l'autre conservateur et « catholique » (Franco, Salazar, Pétain), stimulé par le « mythe séculaire du *complot* des francs-maçons contre l'Eglise et contre l'Etat ». L'A. s'attache à suivre les origines, la genèse et la diffusion de ce mythe, à partir des célèbres *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (5 vol., 1797-1799) de l'abbé Augustin Barruel (1741-1820), récemment réédités (Editions de Chiré, 2 vol., 1974), son traitement par l'historiographie contemporaine (Mathiez, Lefebvre et Soboul), par les partisans contemporains de la *laïcité* (qui « n'ont pas pu résister » à son attrait), par le P. Michel Riquet (et « son plaidoyer maladroit »), etc.

L'ouvrage se termine par une bibliographie de 169 titres en quatre groupes, dont le premier en compte 63 : « Ecrits du XVIII^e siècle qui concernent ou évoquent la franc-maçonnerie », documentation de base de ses quatre chapitres (1744-1894). Est-ce une liste exhaustive ? La bibliothèque de George Sand contenait plusieurs livres ici ignorés. Par cette analyse systématique du matériel d'époque, il sera désormais indispensable. Il développe deux grandes thèses, qui seront aussi objet de discussion. Les adversaires de la maçonnerie se sont mépris sur ses buts et ses activités « faute d'avoir compris la nature essentiellement symbolique du discours maçonnique » (p. 108) : mais n'est-ce pas un peu comme si l'on parlait de « la nature essentiellement religieuse du discours catholique » ? Par

ailleurs, la maçonnerie a souvent été « tenue, par erreur, pour la championne des idées de l'*Aufklärung* » (p. 14), d'où suit une mythique « complicité spirituelle entre les loges et les serviteurs des Lumières » (p. 28). Qu'il faille distinguer, entre autres, « deux voies initiatiques radicalement divergentes », le martinisme et l'illuminisme bavarois, c'est certain. La question ouverte, qui n'est pas traitée ici, reste la définition plus ou moins extensive des Lumières, de la Philosophie, de l'*Aufklärung*, la mesure de leur rupture avec le passé (c'est-à-dire de leur nouveauté radicale), la part qui leur revient dans cette grandiose *révolution* de quarante années qui a bouleversé non seulement la France, mais l'Europe et l'Amérique. La thèse — ou le mythe — du *complot* en est une explication facile ; elle renvoie pourtant à autre chose qu'à un « délire » (p. 31) : à ce *sentiment de ne pas comprendre* qu'éprouvèrent alors bien des contemporains devant l'ampleur inattendue, imprévisible, impossible à maîtriser prise par le cours des événements.

Emile Poulat
(E.H.E.S.S. et C.N.R.S. Paris)

Jean-Pierre Baud, *Le procès de l'alchimie*, Strasbourg, Ceidic-Publications, 1983, 125 p.

En 1984, France-Inter et *La Croix* s'étaient aventurés aux frontières de la science — « Boulevard de l'étrange » —, et Olivier Fournaris s'y était inquiété de l'alchimie : vérité ou escroquerie ? Il avait enquêté et rendu son verdict : on y rencontre quelques savants, rares, mais surtout de nombreux charlatans (*La Croix-L'événement*, 2 août 1984). Croyons-le et méfions-nous.

Mais alors, ces alchimistes sans titre à notre confiance, quelle confiance faire au titre dont ils se parent ? Va-t-on croire sur parole à leur savoir en ce domaine quand on nie leur pouvoir ? Autrement dit, qu'est-ce que l'alchimie, qu'en savent-ils, et est-ce bien à eux qu'il faut le demander ?

L'alchimie nous est instinctivement suspecte, ce qui la rejette dans le vaste domaine de ces choses qu'on n'enseigne plus et justifie notre ignorance à son sujet. Il y a pourtant toujours eu des savants et des philosophes pour s'y intéresser. Grand chimiste et grand rationaliste, Marcelin Berthelot — l'ami de Claude Bernard — lui a consacré une grosse étude : il y voyait l'enfance de la science, la chimie se dégageant de ses langes comme d'un état préscientifique. S'ils avaient encore eu la parole, les vieux alchimistes n'auraient pas été très flattés de cette réduction au rôle de précurseurs : un peu comme Engels pouvait voir dans le christianisme primitif l'annonce de la société communiste. Leur ambition avait d'autres horizons : elle se serait mieux reconnue dans la plongée de Gaston Bachelard au sein de son imaginaire luxuriant.

Si l'alchimie a précédé la science, elle a longtemps coexisté avec l'Eglise. Comment donc ? Pas facile de répondre. Nous avons énergiquement simplifié l'histoire : l'Eglise a condamné l'alchimie, point final. Mais avant ce point final, qui ne fut d'ailleurs pas final ? Essayons de rouvrir le dossier. Il en vaut la peine.

L'Eglise a bien condamné l'alchimie, mais plus tard qu'on ne le dit et pour d'autres raisons qu'on ne s'en est persuadé, à la suite d'une incroyable manipulation de textes. Le point de départ, c'est la société féodale, avec ses trois ordres (depuis Dumézil, plus personne n'en ignore : *oratores*, *bellatores*, *laboratores*, prêtres, guerriers et paysans), où il n'y a aucune place pour les *doctores* et bien d'autres. Le savoir universitaire devra faire violence à cet ordre pour s'imposer à lui, parallèlement au mouvement communal. De celui-ci naîtront les bourgeois, cette espèce nouvelle qui utilisera la monarchie (et réciproquement), mais aura besoin d'une grande révolution pour triompher de l'ordre ancien.

Le savoir universitaire prendra une voie plus rapide, plus ambiguë aussi : celle des clercs, qui l'institue en dépendance et sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique. Parmi tous les savoirs disponibles, cette autorité trie donc en les hiérarchisant, des plus utiles au moins utiles pour elle. Au sommet, la théologie, science divine et clé de voûte de l'ensemble ; puis le droit, science du pouvoir dont dépend le respect de l'ordre public, partagé entre l'Etat et l'Eglise (celle-ci aura donc son droit et sa police, les inquisiteurs, gens souvent de grand savoir mais qui ne sont pas docteurs) ; enfin ce qu'on appelait les arts (lettres et philosophie), préparation aux précédents. Les sciences, comme nous disons, mettront du temps à se faire admettre : elles sont arabes et suspectes, et de plus — par leur appel à l'expérience — manuelles. Quant à la médecine, elle rejoint le lot des savoirs pratiques nécessaires à la vie quotidienne et à la production agricole. Ainsi s'institue une coupure majeure entre deux types de savoir, selon qu'ils relèvent des *oratores*, des clercs, ou des *laboratores*, des travailleurs : une culture savante et une culture populaire, tandis qu'autour des *bellatores*, les seigneurs, s'élabore une culture courtoise (souvent négligée dans le schéma), porteuse d'avenir.

Et l'alchimie ? Sa situation sera longtemps hybride et indécise. Elle touche aux deux extrêmes de la culture sans s'identifier à aucun des deux types. Elle se refuse à toute vulgarisation, mais elle est manuelle : dans son laboratoire, l'alchimiste travaille sans gants, à mains nues et sales. Elle en appelle à une cosmologie que partageront longtemps les théologiens, même les plus grands : elle a ainsi bénéficié de leur complaisance, et même de leur connivence, sans mériter pour autant leur considération.

Toute égalité refusée, l'alchimie n'a posé aux théologiens qu'un cas de conscience, relevant de la vie pratique et de la morale des affaires. Un alchimiste peut-il vendre comme de l'or ce qui ne serait qu'un vil métal ? Et s'il a réussi à en fabriquer, peut-il vendre de l'or artificiel au prix et pour la qualité de l'or naturel ? (On se pose la même question aujourd'hui avec les pierres précieuses synthétiques.)

C'est par ce biais que les autorités — civiles et religieuses — s'inquiéteront. L'alchimiste n'est-il pas un faux-monnayeur réel ou possible ? Son exemple n'encourage-t-il pas les vrais faux-monnayeurs ? et ne soupçonne-t-on pas la papauté en Avignon, qu'on dit si riche, de recourir à l'alchimie ? Jean XXII prendra donc un décret contre elle, par mesure de précaution.

Le décret passera inaperçu. On le redécouvrira bien plus tard, dans un autre climat, pour un autre usage, compris d'une autre façon. Plus besoin de se demander si l'alchimie est licite : on a un texte pontifical qui le nie ; il suffit donc d'aligner la doctrine sur ce texte. C'est la période où la répression de la sorcellerie prend l'ampleur d'une épidémie, entraînant sur

son passage la dénonciation de l'astrologie et le développement d'une démonologie qui prélude au satanisme du XIX^e siècle.

L'épidémie se calmera, mais en rapport avec le développement d'un esprit scientifique nouveau, d'où naîtra la chimie moderne. Sous la pression s'impose la nécessité de réécrire toute cette histoire : l'Eglise a toujours condamné l'alchimie et les théologiens se sont toujours montrés sans faiblesse à son égard. Science divine, culture populaire ; la science expérimentale met peu à peu en place une légalité intermédiaire qui finira par devenir dominante et révolutionnera la hiérarchie des savoirs universitaires. La corporation des distillateurs, créée en 1634, sera une manière de légaliser la situation des alchimistes. Quant à l'alchimie, dans tout cela, elle s'*occulte* : elle devient *hermétique* au sens moderne du mot. Restent enfin les rapports entre *docteurs* et *inquisiteurs*, qui seraient une autre histoire.

On a eu tort d'oublier, comme toujours, une fois de plus.

Emile Poulat

García Bazán F., Velloso C., Vedoya L.A., Blaser A., Cattedra O, René Guénon o la tradición viviente, Buenos Aires, Hastinapura, 1985, 206 p.

Il s'agit d'un ouvrage collectif qui présente Guénon et son œuvre aux lecteurs hispanophones. Ses auteurs sont tous issus, voire enseignants à l'Ecole d'Etudes Orientales de l'*Universidad del Salvador* de Buenos Aires.

Le directeur de cette publication, Francisco García Bazán¹, professeur de philosophie de cette Ecole, chercheur et auteur d'ouvrages dans le domaine de la philosophie comparée, le gnosticisme, le néoplatonisme et le védanta, ouvre et clôt le recueil avec, respectivement, une biographie de Guénon (chapitre I) et une étude de sa postérité intellectuelle (chapitre VII). Il connaît visiblement tout de son sujet et s'est servi de la totalité des travaux parus jusqu'en 1984. Il est également l'auteur du deuxième chapitre du livre (« *La tradición perenne* ») où il définit la Tradition du point de vue de Guénon et de la patristique. Il traite aussi des applications de la doctrine métaphysique aux sciences. Il envisage enfin l'initiation et son rapport avec la philosophie contemplative, avec une référence privilégiée à la théurgie néoplatonicienne. Ceci constitue la partie la plus riche de l'ouvrage. Un extrait de ce chapitre a été traduit en français et publié dans le Dossier H consacré à Guénon².

Le reste du livre présente l'œuvre de Guénon de manière thématique.

Les chapitres III et IV : « La métaphysique de l'histoire », par le philosophe Carlos Velloso, et « Sagesse et ordre politique », par le juriste Luis Vedoya, privilégient des aspects souvent méconnus de l'œuvre de Guénon : l'histoire conçue comme objet de connaissance métaphysique, en tant que symbole d'une Réalité supérieure au temps, et l'organisation politique des sociétés traditionnelles. L'absence d'une conception autoritariste et théocratique dans la correcte division des fonctions est soulignée clairement.

Il faut attendre les chapitres V et VI pour voir expliciter les bases ultimes de l'œuvre de Guénon. Ils ont été rédigés par deux orientalistes :

« Initiation et réalisation spirituelle », par Alicia Blaser, traite de la réalisation métaphysique par l'identification entre être et connaissance ainsi que de la disqualification initiatique de l'homme dans les sociétés occidentales ; « La lumière d'Orient », par Olivia Cattedra, résume les doctrines hindoues et souligne enfin le rôle capital du védanta non-dualiste de Çankara comme référence ordonnatrice de la pensée guénonienne.

Il serait inutile de résumer davantage un livre qui se présente lui-même comme une série de résumés des aspects principaux de l'œuvre de Guénon, souvent heureusement synthétisés. Cependant on ne peut pas considérer que les auteurs aient réalisé une introduction idéale : les principes védantins en tant que tels ne sont explicités qu'à la fin, les définitions des concepts fondamentaux ne sont pas clairement hiérarchisées et souvent des expressions (comme les « plans de réflexions ») sont considérées comme allant de soi, alors qu'il faudrait avoir lu des livres de Guénon non traduits en espagnol pour les comprendre pleinement. Ceci doit nous rappeler qu'il est sans doute significatif que la première tentative de cette envergure pour présenter l'œuvre de Guénon soit née dans un pays non francophone. Cela est dû probablement en partie à l'absence d'une traduction intégrale en langue espagnole.

Une autre raison qui nous empêche de considérer ce travail comme une simple introduction est le fait de l'importance accordée à l'application des doctrines traditionnelles, selon Guénon, à l'histoire, à la politique et aux sciences. Fort probablement c'est là que se situe l'intérêt des auteurs, mais la diffusion restreinte de Guénon ne leur a pas permis de traiter ces aspects sans présenter l'ensemble de l'œuvre. Il en est résulté inévitablement un déséquilibre dans un travail dont le but le plus explicite serait de servir comme outil d'approche à l'œuvre de Guénon.

D'autre part, si *René Guénon o la Tradición viviente* étaye chacune de ses propositions par des renvois très précis au *corpus* guénonien, ses auteurs ne font aucunement œuvre critique. Orientalistes, ils ne confrontent Guénon à aucune autre source qu'à celles mentionnées explicitement par lui. Il est à craindre qu'une telle prudence ne soit le résultat d'un parti pris : celui de ménager aussi bien l'orientalisme universitaire que les milieux de stricte observance guénonienne. Toutefois, leur démarche est d'autant plus remarquable et courageuse si l'on pense au vieux contentieux entre Guénon et les orientalistes.

Bernardo Schiavetta

1. Voir ci-dessous notre article sur García Bazán et la présence de l'œuvre de Guénon en Argentine.

2. *Les Dossiers H. René Guénon*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1984.

Peu après cette publication par Eudeba, au cours du Deuxième Congrès National de Philosophie, on parle de Guénon dans une communication portant sur les aspects gnostiques de la pensée contemporaine. Son auteur, García Bazán, né en Espagne, mais venu très jeune en Argentine et naturalisé argentin, est actuellement professeur de philosophie à l'Ecole d'Etudes Orientales de l'*Universidad del Salvador*, l'une des deux universités catholiques de Buenos Aires.

Depuis lors, García Bazán a fait paraître régulièrement des articles sur René Guénon, principalement dans le supplément littéraire du grand quotidien *La Nación* (comparable au *Figaro* à bien des égards). Deux de ces articles retracent son influence sur certains intellectuels argentins comme César Pico, José María de Estrada, Mario Pinto, Rodolfo Martínez Espinosa et Armando Asti Vera ⁹.

Finalement, ce n'est qu'en 1984 que le public de langue française peut saisir un indice montrant la pénétration des idées de René Guénon en Argentine, et ceci précisément grâce à un article de García Bazán et aux lettres de Guénon à Martínez Espinosa, publiés dans le *Dossier H* consacré à Guénon. Cette parution fut le résultat de la prise de contact d'André Coyné avec le journal *La Nación*, lors d'un voyage en Argentine ¹⁰. Il est regrettable que la bibliographie d'Aymon de Lestrangé, parue dans le même volume, n'ait pu retenir que certaines traductions des livres de Guénon, faute d'avoir eu connaissance des articles sur Guénon publiés en espagnol.

L'article de García Bazán dans le *Dossier H* est extrait d'un livre, sous presse à l'époque, et paru en mai 1985 : *René Guénon o la Tradición viviente* ¹¹.

Un aspect très intéressant qui se dégage à la lecture de ce travail, c'est l'intérêt porté par le groupe que dirige García Bazán à l'application de la doctrine métaphysique dans le champ socioculturel ; en effet le livre comporte un chapitre sur la « sagesse et l'ordre politique » et un autre sur la signification symbolique de l'histoire. Par ailleurs García Bazán lui-même souligne l'importance que Guénon accordait à la franc-maçonnerie comme véhicule des reliquats initiatiques. Bien que les auteurs restent sur un plan très abstrait, la présence de ces éléments est sans doute significative dans le contexte d'un pays où les contacts entre la politique et l'ésotérisme (au sens très large) ne sont pas rares. Rappelons pour mémoire les rapports allégués entre l'entourage de Perón et l'occultisme, les ramifications argentines de l'affaire de la loge P2, la publication courante d'une revue anti-maçonnique et la traduction récente d'ouvrages anti-maçonniques du XIX^e siècle, ainsi que l'existence d'un parti politique, le Parti Humaniste, inspiré directement par l'enseignement de « Silo ».

En définitive, si actuellement l'Argentine connaît, comme tout l'Occident, le développement d'importants courants « néo-spiritualistes », ce qui précède témoigne aussi de l'audience croissante que l'on prête à Guénon, et ce pays doit compter désormais parmi les foyers où l'on peut s'attendre à d'importants développements de l'influence guénonienne.

B.S.

1. Lettres à R. Martínez Espinosa, in *Les Dossiers H. René Guénon*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1984, pp. 286-289.
2. Cf. García Bazán F. et coll. *René Guénon o la Tradición viviente*, Buenos Aires, Hastinapura, 1985, p. 175, n° 23.
3. *Le Règne de la quantité et les signes des temps* est parvenu à M. Valsan par cette voie (communication personnelle de J.-P. Laurant).
4. Voir ci-dessus la liste des œuvres de R. Guénon traduites en espagnol.
5. Asti Vera Armando, « René Guénon, el último metafísico de Occidente » in Guénon, *Símbolos fundamentales de la Ciencia sagrada*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.
6. Castellani L., *El Apokalypsis*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1963 (Guénon est cité à la page 372).
7. Cf. García Bazan F., *op. cit.*, pp. 175-176, n° 27.
8. *Ibid.*, p. 176, n° 29.
9. Voir ci-dessus, la liste des travaux de García Bazán sur Guénon.
10. Cf. *Dossiers H*, *op. cit.*, pp. 286-287.
11. Cf. note 2.

ÉCHOS ACTIVITÉS

Le centenaire de la naissance de René Guénon fut l'occasion d'un nombre important de manifestations.

Dans l'ordre chronologique :

— le centre de méditation bouddhique Karma Ling, installé dans l'ancienne chartreuse de Saint-Hugon près de Chambéry a réuni à l'initiative de Lama Denis et de J.-P. Schnetzler, autour de la notion « d'unité transcendante des religions » les 26, 27, 28 septembre :

. Paul Barba-Negra : « les règles universelles de l'architecture, de la géographie sacrée et leur oubli moderne »

. Jean-Pierre Laurant : « les obstacles culturels »

. le père Jean-Yves Leloup : « le Saint-Esprit, inspirateur de vérité et d'unité dans le Christianisme »

. Michel Michel : « le scandale du pluralisme religieux et les figures de la confrontation »

. Jean-Pierre Schnetzler : « les obstacles psychologiques »

. Serigne Amadou Dramé : « la perspective de l'Islam »

. Lama Denis Teundroup : « l'expérience mystique transcendante et sa réalisation, perspective bouddhiste »

. Isaac Tordjmann : « le point de vue israélite ».

— L'association *Vers la Tradition* a organisé du 14 au 16 novembre 1986 des « journées traditionnelles de Reims » à l'occasion du centenaire de la naissance de René Guénon sous le titre « Autorité spirituelle et pouvoir politique (une cité traditionnelle est-elle encore possible ?) », présidence d'honneur de Jean Tourniac. Avec la participation de :

. Roland Goffin : « réflexions pour une conception traditionnelle de la Cité »

. Henri Hartung : « une cité traditionnelle vivante : Ramana Maharshi »

. Kheireddine Badawi : « la cité islamique »

. Jean-Pierre Laurant : « les récits de voyageurs dans quelques écrits et correspondances de René Guénon »

. projection du film « Reims, cathédrale du sacré » suivie d'une discussion avec Paul Barba-Negra, Patrick Demouy, l'abbé Jean Goy, Jean Hani.

SOMMAIRE

Editorial : notre projet, Victor Nguyen 3

Actes du colloque : « Métaphysique et politique : René Guénon, Julius Evola » E.P.H.E. 5^e section, Paris, Sorbonne, le 25 octobre 1986 sous la présidence d'Emile Poulat

— Jean-Pierre Brach : « Métaphysique et politique », exposé introductif 5

— Pierre-André Taguieff : « J. Evola penseur de la décadence : une métaphysique de l'histoire dans la perspective traditionnelle et l'hypercritique de la modernité » 11

— Philippe Baillet : « Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme » 49

— Jean-Pierre Laurant : « Lecture de quelques textes "politiques" de René Guénon » 72

— Jean Robin : « La "contre-initiation" selon R. Guénon et J. Evola » 81

— Gérard Boulanger : « Julius Evola et Ernst Jünger : métaphysique et poétique » 88

— Franco Ferraresi : « J. Evola et la droite radicale de l'après-guerre » 95

— Discussion générale 119

Etudes et chroniques :

— Néguine Danechvar : « Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?* » 132

— Laszlo Toth : « Arturo Reghini » 143

— Victor Nguyen : « L'objet secret et l'objet local dans l'œuvre de Paul Sérant » 157

Portraits :

— Serigne Ahmadou Dramè : « Sur la vie des Saints de l'Afrique noire, le cas de Cheikh Hamahoullah » 171

— Philippe Baillet : « Guido De Giorgio » 175

— Philippe Baillet : « A.K. Coomaraswamy » 177

Compte rendus d'ouvrages et notes de lecture :

— Michel Bouvier : M. Gauchet, <i>Le désenchantement du monde</i>	179
— J.-P. Brach : V. Ch. Morazé, <i>Les origines sacrées des sciences modernes</i>	182
— J.-P. Laurant : A. Béjin-J. Freund, <i>Racismes, antiracismes ; H. Louis, L'engrenage de la violence ; M. Bouvier, L'Etat sans politique</i>	184
— H. Louis : présentation de la collection « Nouveau Monde »	188
— J.-F. Mayer : N. Thiel, <i>Der Kampf gegen neue religiöse Bewegungen ; « Brainwashing » : A Myth exploited by the new « Therapeutic Inquisition »</i>	190
— E. Poulat : J. Lemaire, <i>Les origines françaises de l'anti-maçonnisme ; J.P. Baud, Le procès de l'alchimie</i>	193
— B. Schiavetta : F.-G. Bazan, <i>Rene Guenon o la tradicion viviente ; Garcia Bazan et la présence de Guénon en Argentine</i>	196

Echos :

<u>Guénon, les colloques du centenaire. Colloque de Lyon sur le Secret</u>	
<u>Les projets de Politica Hermetica : vendredi 4 décembre 1987 :</u>	
<u>Doctrines de la race et tradition</u>	201

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE SZIKRA
90200 GIROMAGNY
DÉPÔT LÉGAL : NOVEMBRE 1987
IMPRIMÉ EN FRANCE

Des religions nouvelles aux gnosés scientifiques et de l'imaginaire artistique à la littérature: l'occulte foisonne. La résurgence permanente des doctrines secrètes n'a cependant provoqué que peu de recherches sérieuses et de rares publications.

Plus spécialement, les rapports de l'ésotérisme avec la politique ont été ignorés ou réduits à de vagues mythes comme ceux de la Synarchie ou du complot maçonnique et jésuitique.

Politica Hermetica se propose de rassembler autour d'un thème étudié lors d'un colloque annuel de l'association universitaire du même nom des articles, des chroniques, des comptes rendus bibliographiques. La revue comme l'association n'engage ni ne s'engage, sinon à comprendre.