

POLITICA HERMETICA

N° 2 - 1988

Doctrines de la Race
et Tradition



L'Age d'Homme

POLITICA HERMETICA

Portraits :

— Serigne Dramé : « Un Cheikh soufi au Sénégal : Ahmadu Bamba »	117
— Jean-François Maillard : « Un éveilleur : Jean Carteret »	123

Notes bibliographiques :

— Roberti Fondi, <i>La révolution organiciste</i>	128
— Nicholas Goodrick-Clarke, <i>The Occult Roots of Nazism</i>	129
— Pierre-André Taguieff, <i>La force du préjugé</i>	132
— <i>Punto y Coma</i> , revue dirigée par I.J. Palacios, Madrid	133
— Henry Montaignu, <i>La couronne de feu</i>	135
— William Penn, <i>Sans croix, point de couronne</i>	139
— Guido DE GIORGIO, <i>L'instant et l'éternité</i>	140
— Julius Evola, <i>Écrits sur la Franc-Maçonnerie</i>	141
— Giuliano Kremmerz, <i>La Magia della Myriam et le Corpus Philosophorum Totius Magiae</i>	142
— Émile Poulat, <i>Poussières de raison</i>	143
— Arturo Reghini, <i>Le faisceau des lecteurs</i>	144

EDITORIAL

DOCTRINES DE LA RACE ET TRADITION

Le balancement pluriel/singulier de ce second titre renvoie au projet de la revue d'identifier, à travers des expressions intellectuelles, politiques ou religieuses diverses, la permanence d'une vision unitaire du monde, d'un sens sacré, caché, rejeté par la sécularisation sans être aboli.

Au mythe adamique d'une origine unique — monogénique — répété avec les fils de Noé, la découverte d'autres civilisations et les sciences nouvelles surimposèrent au XIX^e siècle des stratifications multiples d'explication : Des doctrines de la race s'esquissent au moment où se brouille l'empreinte de la tradition dans les esprits occidentaux. D'où la confusion qui présida à leur naissance, accompagna leur développement et fausse aujourd'hui leur interprétation.

Que penser de la revue d'anthropologie qui, à l'époque de Mistral, parlait de mesures opérées sur des crânes « d'individus de pure race marseillaise » ? Peut-on ignorer la distinction historique entre antijudaïsme et antisémitisme ? De la notion de race élue à celle de la mission d'un peuple, d'une race de l'esprit à une élite de la connaissance, les clivages et les distinctions ont suivi des lignes inattendues et laissé des traces peu aisées à relever.

Les occultistes du XIX^e siècle furent loin d'être les seuls à chercher du côté du destin des nations l'objet d'un savoir réservé. Coup de sonde dans un domaine presque indéchiffrable à force d'être piétiné, ce numéro qui serait à compléter par une étude sémantique et lexicale des termes de race, racisme (voir le travail de P.-A. Taguieff : *La force du préjugé* dans les comptes rendus bibliographiques) s'est efforcé d'analyser ce qui était impliqué dans l'apparition de doctrines qui, en s'arrachant au mythe, l'ont contrefait.

POLITICA HERMETICA.

This One



GWDQ-6YQ-AN4Y

ACTE DU III^e COLLOQUE DE POLITICA HERMETICA : « DOCTRINES DE LA RACE ET TRADITION »

PARIS, le vendredi 4 décembre 1987
sous la présidence d'Emile Poulat

LES CHEVALIERS DE LA TABLE RONDE ET LE SANG-LUMIÈRE

En décor idéal de l'imaginaire européen du XII^e siècle finissant et du début du XIII^e siècle, des conteurs, héritiers de traditions celtiques diversement christianisées, ont déployé la fresque d'un royaume exemplaire : celui du roi Arthur. S'étendant sur une Brittonia mythique, ce royaume a pour centre symbolique l'Ordre chevaleresque de la Table Ronde. Au fil des récits, on découvre que nombre de personnages arthuriens présentent des caractères physiques similaires, comme s'ils appartenaient à un même rameau ethnique nettement typé. De fait, toutes les descriptions valorisent la prestance des héros, soulignant leur taille élancée, leur profil digne de la statuaire dorique — « nez droit et fin »¹ — et surtout, d'une façon constante, ce que l'on pourrait désigner comme une sorte de luminosité corporelle manifestée par des yeux clairs, « riants et vifs »², accompagnant une carnation d'une blancheur d'« ivoire », de « neige fraîchement tombée », de « lys » ou d'« hermine ». Mais, principalement, les récits insistent sur l'exceptionnelle blondeur de ces personnages. C'est ainsi que, dans *Le Conte du Graal*, réhaussant la beauté de demoiselle Blanchefleur, ses cheveux semblent « entièrement faits d'or pur, tant ils étaient d'un blond éclatant »³. Tristan aussi est blond et plus encore Iseut dont la fabuleuse chevelure rivalise avec l'éclat solaire⁴.

Par-delà les métaphores poétiques, ces blondeurs d'or ont valeur de symbole⁵. En fait, chevaliers, dames et demoiselles, tout en incarnant les plus beaux fleurons de l'ethnie occidentale, semblent issus d'une humanité hors du commun. Et nous devinons que leurs particularités physiques seraient comme les reflets corporels d'une autre luminosité.

Pareille blondeur, comparée à l'or, métal voué au soleil, énoncerait donc une surnature. Illustrant cela, le fait que les cheveux du chevalier Cligès « semblaient de l'or »⁶, car ce héros est fils de demoiselle Soredamor. « La première partie de mon nom », dit-elle, « contient la couleur de l'or, ce n'est pas sans signification : les meilleurs sont les plus

blonds. » Voilà une affirmation conférant sans ambiguïté une signification élitiste à la blondeur. Et cette belle demoiselle d'en expliciter ainsi la teneur en commentant son nom emblématique : « une moitié de mon nom dore l'autre d'une dorure éclatante et blonde et Soredamor signifie "surdorée d'amour" (...). Amour m'a comblé en répandant à profusion sur moi l'éclat de son or »⁷. Ici, Amour manifeste une puissance surnaturelle qui valorise électivement un être. Le mot *amor* pouvant, comme le rappellent René Guénon et Julius Evola, signifier non-mort (le a devenant privatif) et donc immortalité⁸. D'autant plus qu'une synonymie s'établit entre la blondeur et l'or, métal soustrait aux effets du temps et, ainsi, symboliquement reflet de l'Eternité.

Une blondeur exceptionnelle serait-elle parfois révélatrice d'un « pouvoir » surnaturel ? On peut le croire à la lecture d'un épisode tiré du *Chevalier de la Charrette*. Lancelot découvre sur la pierre d'une fontaine un peigne retenant encore des cheveux de celle qu'il aime, la reine Guenièvre : « L'or purifié cent fois et cent fois affiné au feu serait plus obscur que la nuit auprès du jour le plus brillant de cet été si l'on regardait côte à côte et l'or et les cheveux »⁹. Conjoignant la métallurgie et l'alchimie, cette image d'un or qu'affine la flamme se révèle d'importance, car on songe au terme dont usera plus tard Chrétien de Troyes pour souligner la qualité par lequel prend forme le Graal : « de fin or esmeré estoit »¹⁰. Non seulement il s'agit d'un or affiné mais encore il est *esmeré* (épuré). Et de ce précieux réceptacle va jaillir un phénomène lumineux comparé au soleil par son intensité. Semblablement, la blondeur de la reine aimée irradie comme un jour d'été. Lancelot place les cheveux « entre sa chemise et sa chair, près de son cœur ». Ainsi, « il se jugeait désormais à l'abri (...) de tous les maux » ; et voilà qu'« Il dédaigne aussi bien saint Martin et saint Jacques (...) tant il a foi en ces cheveux »¹¹. Ce geste ne résulte pas d'un fétichisme amoureux mais bien de l'intégration corporelle — au niveau du cœur, ou plutôt de ce que l'on pourrait nommer un « centre subtil » ainsi localisé — d'un « pouvoir » surnaturel... « Pouvoir » supérieur à l'évocation de la grande figure synonyme de pèlerinage, Jacques, ou du saint patron des Gaules, Martin.

Dans le récit d'inspiration cistercienne, *La Queste del Saint Graal*, une chevelure blonde, appartenant à la sœur de Perceval et coupée le jour de la Pentecôte, se charge d'un « pouvoir » par la signification même de ce jour dédié au feu spirituel. En effet, cette parure dorée devient le baudrier d'une épée fabuleuse destinée au chevalier parfait, Galaad. Epée ne révélant toute sa valeur que par ce baudrier. Ici, ajoutons deux données d'importance. La première nous rappelle que Galaad fait son entrée à la cour arthurienne un jour de Pentecôte ; et ce, en armure vermeille car, dit le conte, de même que Jésus-Christ « parut en semblance de feu », Galaad « se montra en armes vermeilles qui est couleur de feu »¹². La seconde donnée concerne le fourreau de l'épée : façonné dans le bois de l'Arbre de Vie dressé au centre du Paradis terrestre, il suscite, par sa couleur vermeille et son nom, « Mémoire-du-sang », le souvenir d'Abel le juste. Abel dont la fumée des sacrifices montait « droit au ciel »¹³ ; et cette rectitude traduit le même principe d'axialité et de jonction entre Terre et Ciel que l'Arbre de Vie ou les langues de feu lors de la Pentecôte. En conséquence, les blonds cheveux, tressés en baudrier lors de cette fête et destinés à un fourreau dont le matériau issu de l'Arbre est couleur du feu spirituel, constituent un symbole évocateur de luminosité céleste. Et, en lettres d'azur et d'or —

teintes ouraniennes et solaires — ce fourreau avertit : « Celui qui me portera sera beaucoup plus preux et plus sûr que nul autre », et « s'il me porte en étant pur il pourra aller partout sans péril ». Cela, « Tant qu'il sera ceint du baudrier auquel je pendrai »¹⁴. Semblablement à celle de Guenièvre, une telle blondeur protectrice est comparable à la Lumière de Gloire — ou *Xvarnah* — du mazdéisme, manifestant un « pouvoir » protecteur et victorial.

Toujours dans *La Queste del Saint Graal*, le chevalier vermeil, Galaad, fils du blond Lancelot¹⁵ et de la porteuse du précieux vase rayonnant comme un soleil¹⁶, dit à un jeune prince : « puisque vous voici chevalier et que vous êtes de sang royal, veillez donc pour l'honneur de votre lignage à bien observer la loi de chevalerie. Car dès qu'un fils de roi est fait chevalier, il doit l'emporter en valeur sur tous les autres comme le soleil parmi les étoiles »¹⁷. Notons au passage que la mention du « sang royal » se conjoint à l'image de l'astre du jour éclipsant les étoiles et qui intervient chez Chrétien de Troyes pour métaphoriser la radiance du Graal¹⁸. Or le surnom de Gauvain — « soleil de la chevalerie »¹⁹ — est plus qu'une métaphore, car les capacités du héros s'accroissent au fur et à mesure que l'astre du jour monte vers le zénith. Dans ce cas précis, la dignité solaire de ce chevalier se manifeste aussi par un « pouvoir » surnaturel.

L'évocation métaphorique d'une dignité solaire dans un récit, approximativement daté de 1150 et donc antérieur aux œuvres de Chrétien de Troyes, mérite notre attention. Il s'agit du conte intitulé *Floire et Blanchefleur*, narrant les aventures d'un garçon et d'une fille nés le même jour et présentant les mêmes caractères physiologiques, comme le montre la description valorisant la blancheur de leur épiderme et leur éclatante blondeur. Surtout, l'on nous dit que le visage de Floire « ressemble à un soleil lorsqu'il paraît dans son vif éclat »²⁰. En outre, il est question de statues d'or figurant les deux héros mais animées — comme des automates — par un dispositif captant les quatre vents ; ce qui confère à cette duplication du couple façonné dans le métal solaire allusif à l'Eternité une position centrale. Car, dès lors que les vents venus des points cardinaux convergent vers ces statues, nous devinons qu'elles se dressent *in medio mundi*. sur le chef doré de Floire « il y avait une escarboucle étincelante. Par nuit noire elle éclairait une lieue à la ronde »²¹. La minéralogie des féeries médiévales définissent l'escarboucle comme un rubis qui resplendit surnaturellement au cœur de la nuit. Alain de Lille, contemporain de Chrétien de Troyes, la présente comme la pierre du soleil. Dérivé du latin *carbunculus*, petit charbon, le mot escarboucle réunit splendeur solaire et ignition ; et, ainsi placée sur le chef de Floire, pareille pierre évoque le feu du Saint-Esprit. Or, un demi-siècle plus tard, Wolfram von Eschenbach, dans son *Parzival*, présente Amfortas, le roi du Graal, coiffé d'un bonnet à la pointe duquel resplendit « un rubis clair et brillant »²². De plus, on nous dit qu'une escarboucle prise à la racine du trophée frontal d'une licorne est introduite dans la blessure d'Amfortas, sise aux parties viriles. Ajoutons à cela que Wolfram compare le cœur d'une vraie femme à un rubis, « pierre aux heureuses et secrètes vertus »²³, et qu'un héros arbore une escarboucle au centre de son écu, emplacement appelé en héraldique « le cœur » ; là où, justement, se déploie le meuble dénommé « rai d'escarboucle ». Ces emplacements corporels — sexuel, cardiaque, frontal et coronal — rappellent singulièrement les « chakram » dans la Tradition tantrique de l'Inde, signes de « pouvoirs » surnaturels et constitutifs de ce que Mircéa

Eliade nomme la « physiologie mystique »²⁴.

Dans certains récits, l'escarboucle transcrit minéralement la dignité solaire d'un personnage. Ainsi pour Fenice (c'est-à-dire Phénix), fille de l'empereur d'Allemagne, car « l'éclat de sa beauté (...) répand une clarté plus grande que celle de quatre escarboucles » ; et, avec Cligès, « ils étaient si beaux tous deux (...) qu'un rayon émanait de leur beauté dont le palais resplendissait comme le soleil à son lever clair et vermeil »²⁵. Pour le chevalier Erec et sa compagne Enide — d'une blondeur telle « que les cheveux d'Iseut (...) si blonds et dorés qu'ils fussent, n'étaient rien auprès de celle-ci »²⁶ — la dignité prend forme de couronnes, offertes par le roi Arthur, « tout étincelantes d'escarboucles ; car il y en avait quatre sur chacune »²⁷. Cette quadruple clarté se retrouve dans un autre récit de Chrétien de Troyes, *Yvain ou le Chevalier au Lion*. Le preux Yvain découvre à la fontaine de Barenton une sorte de monument constitué par une dalle d'émeraude que supportent quatre rubis géants, « plus flamboyants et plus vermeils que n'est au matin le soleil lorsqu'il paraît à l'Orient »²⁸. Et si l'on verse de l'eau sur l'émeraude éclate un orage inouï. On dirait que cet acte libère une puissance génératrice de chaos. Voilà qui préfigure la « Fontaine Terrible », évoquée par l'alchimiste Bernard de Trévise. Fontaine aux redoutables eaux destructrices mais qui, au porteur de la dignité royale, confère « la victoire sur toute chose »²⁹. Maître de Barenton, Yvain épouse la « dame de la Fontaine », princesse dont la blondeur « passe l'or fin »³⁰, et s'orne d'un diadème de rubis³¹.

A la suite de l'Yvain, Chrétien de Troyes composa le *Perceval*, récit dans lequel messire Gauvain découvre le Château de la Merveille. Au centre — au cœur — de cette demeure, conçue par un magicien astrologue, on admire un lit dont chacune des quatre colonnes d'or dressées aux angles s'orne d'une escarboucle resplendissante. S'étendre sur ce lit risque d'être fatal, car des centaines de flèches fusent d'arcs et d'arbalètes tirant magiquement. Cette grêle de fer frappant le lit pourrait, comme la tempête de Barenton, traduire la brutale émergence d'une puissance originelle, dénommée par les alchimistes « Basilic Philosophal », que, par exemple, métaphorise la « Fontaine Terrible ». Energie sans limites, antérieure à toute forme et, de la sorte, pouvant anéantir les multiples structures constitutives de la Création... Et particulièrement ce « moi-je » inhérent à l'humaine condition. Or c'est précisément l'individu dominé par ce « moi-je » qui doit périr sous les flèches. Tout au contraire, un être alliant hardiesse et générosité, parmi d'autres qualités, non seulement sort vivant de l'épreuve mais encore devient le seigneur du lieu. Ainsi pour Gauvain, « soleil de la chevalerie », et, comme tel, astralement relié à l'escarboucle.

Dès lors que cette gemme rouge est la pierre du soleil, on devine pourquoi dans certains récits elle parachève un édifice dressé au centre d'une cité en illuminant les lieux d'un midi permanent. C'est le cas pour la Babylone imaginaire où s'aventure Floire, et pour la cité de l'« Ile d'Or », où règne une magicienne superbement blonde, dans le conte intitulé *Le Bel Inconnu*. L'anthropomorphisation d'un édifice, fréquente dans les sociétés de type traditionnel³², permet de voir en ces fabuleuses escarboucles ainsi placées une allusion au centre coronal. Semblablement, dans *le roman de la Rose*, la Fontaine de vie où « brille une escarboucle admirable », image le centre subtil du cœur. Nous apprenons qu'« il n'y a d'autre soleil qui rayonne que cette escarboucle flamboyante » ; car, et la suite s'avère d'une extrême importance, « c'est un soleil qui se tient au même point sans passer

par les signes du zodiaque, ni par les heures qui mesurent le jour ». Ceux qui se mirent dans l'eau ont la connaissance de toute chose et surtout d'eux-mêmes, échappant à jamais à l'illusion « tant il sont clairvoyants et savants »³³. Sachons enfin que boire à la fontaine rend immortel. En cette gemme-soleil, abolissant le Temps et l'illusion, conférant la clairvoyance et l'omniscience tandis que les eaux ont pouvoir d'immortalité, devinons le *summum* des potentialités de la « physiologie mystique » : le « Soi » où s'opère l'union avec le divin. Postérieure d'un siècle au *Conte du Graal*, cette image de la Fontaine de vie qu'illumine un soleil spirituel pourrait apparaître comme une autre formulation du précieux vase.

Lorsque, chez Chrétien de Troyes, Perceval arrive au château du roi Pêcheur, on l'introduit dans une salle parfaitement carrée dont le centre est occupé par une cheminée monumentale que délimitent quatre colonnes d'airain. Pour Pierre Gallais, ce foyer central symbolise le cœur au milieu de la poitrine³⁴. Ici un grand brasier remplace les flamboyantes escarboucles, mais le chiffre quatre, présent dans d'autres récits de l'auteur, apparaît avec le nombre de colonnes. Et la radiance du Graal suscite la mention du soleil. Dans la *Seconde Continuation* (dite du pseudo Wauchier de Denain) le Graal s'illumine d'« un flamboiement vermeil »³⁵. Le précieux vase ayant recueilli le sang du Crucifié, ne dirait-on pas que ce sang se change en astre du jour ou en flamboiement ? Dans ces conditions, la luminosité du Graal, évocatrice du soleil (et du feu du Saint-Esprit dans *La Queste*), se révèle équivalente à celle de l'escarboucle. Et, par la couleur vermeille, elle aussi (toujours dans *La Queste*) directement associée au Saint-Esprit³⁶, un lien s'établit avec le rouge de l'escarboucle et du sang. De plus, on devine que cette gemme, précisément par son éclat rouge, traduit ce que l'on pourrait nommer la polarisation solaire du principe viril corporéifié, à savoir le sang. Dès lors que, traditionnellement, ce liquide est perçu comme le véhicule des passions, il s'agit donc, par une ascèse, de purifier le sang, de l'assainir de ce qui en constitue le « venin », ou feu passionnel, de l'apaiser afin qu'il devienne le miroir de la lumière divine, voire qu'il soit transmué en cette lumière. D'où, en alchimie, l'image du sang changé en « lampe de vie »³⁷.

La chevalerie pourrait être définie comme un *ethos* qui, vécu avec intensité, conduirait à un état supérieur d'existence ; état dont Perceval et Galaad incarnent les figures exemplaires. Aussi, lorsque, dans *La Queste del Saint Graal*, les douze meilleurs preux — leur nombre évoque les apôtres et les signes du zodiaque — s'assemblent, c'est autour d'une table d'argent ; autrement dit autour d'un miroir reflétant symboliquement le ciel. Le Christ, leur apparaissant, les appelle très significativement « Mes chevaliers, mes sergents »³⁸. Alors, au même titre que les apôtres, de tels preux sont ses « loyaux fils ». Et le Christ d'en révéler la raison : « vous qui dans cette vie mortelle êtes devenus créatures spirituelles (...) il convient que vous voyiez une part de mes mystères et de mes secrets puisque vos exploits vous ont conduits à ma table »³⁹. L'héroïsme de ces chevaliers a véritablement valeur d'ascèse et leur confère partiellement accès aux mystères christiques. Des douze chevaliers présents, seul Galaad, « aussi pur que peut l'être un homme terrestre »⁴⁰, aura le privilège de contempler l'intérieur du vase miraculeux. A cette vision il s'écrie : « je vois à découvert ce que langue ne saurait décrire ni cœur penser. Je contemple ici l'origine des grandes hardiesses et la raison des prouesses »⁴¹. Ce passage est d'une importance capitale car il clôt le cycle du Graal en affirmant que le

sang-lumière est véritablement la source de tout héroïsme spirituellement polarisé. L'élite chevaleresque est donc rassemblée par ce sang-lumière. Mais il faut savoir que *La Queste del Saint Graal*, et plus encore les récits antérieurs témoignent qu'une symbiose s'est opérée entre des thèmes chrétiens et d'autres thèmes issus du paganisme celtique.

La couleur vermeille, le feu du Saint-Esprit, l'escarboucle, la signifiante de l'or et le substitut corporel de ce métal solaire, l'éclatante blondeur parant les figures chevaleresques, sont donc référentielles à la « physiologie mystique ». Physiologie révélant les potentialités transmutatoires du corps de chair. La valeur chevaleresque constituant le gage de cette transmutation. Une constellation équivalente d'images et de concepts se retrouve avec Cuchulainn, grande figure héroïque de l'épopée irlandaise. On nous le présente arborant une chevelure dont la triple teinte semble marquer une graduation vers la luminosité solaire : ses cheveux sont noirs au ras du crâne, roux au milieu et enfin blonds. A cela s'ajoute le fait que, lorsqu'une fureur sacrée investit ce héros, ses cheveux perlent de sang ou émettent des étincelles. Et, comme pour augmenter ces étrangetés capillaires, il pare son chef de cent chaînes d'escarboucles. De plus, avec Cuchulainn la « physiologie mystique » a modifié les normes biologiques du héros car on lui découvre sept doigts à chaque main, sept pupilles dans chaque œil et sept pierres précieuses dans chaque pupille. Le septénaire sacré — comprenons la force vitale universelle manifestée sous ses sept spécificités — s'inscrit dans la corporéité du héros. L'irruption d'une force magico-guerrière provoque surnaturellement le jaillissement du sang ou d'un flamboiement que la profusion rouge et lumineuse des escarboucles synthétise emblématiquement. Ainsi, avec ce héros, apparaît le fait selon lequel toute particularité du corps physique reflète une composante de la « physiologie mystique ». Et le sang qui flue dans la chair et se répand en rosée sur la blondeur alterne avec le jaillissement lumineux des étincelles. Nous savons que Cuchulainn est le fils du dieu Lug, voire l'incarnation du dieu lui-même. Dans ces conditions, la surnature de ce héros et les signes singularisant sa morphologie transcrivent une essence divine. Lug, le dieu omniscient, appartenait aux Tuatha de Danann, peuple féérique qui occupait d'énigmatiques « îles du Nord »⁴² avant de s'établir en Irlande. Ces îles, qu'il serait vain de tenter de localiser sur l'espace cartographique, doivent être perçues comme allusives à une terre originelle, semblable à l'Hyperborée — ou à l'« Ultima Thulé » — dans la Tradition grecque. A ce propos, une rencontre d'images s'opère entre la lumière d'Apollon hyperboréen, manifestée par le soleil de minuit éclairant le septentrion, et l'escarboucle illuminant la nuit comme en plein jour.

Par-delà la spécificité littéraire des récits chevaleresques, et en fonction du rapport s'établissant entre la blondeur, l'or, le soleil, l'escarboucle et le sang-lumière, on pourrait dire que les caractéristiques ethniques d'un nombre important de personnages arthuriens semblent évoquer ce que d'aucuns nommeraient une « race originelle », quasi divine, régnant en un âge d'or, symbolisé par leur blondeur, sur une terre du septentrion. A ce propos, rappelons, d'une part, que Léto, mère d'Apollon, vint du pays des Hyperboréens⁴³ sur l'île de Délos — resplendissante d'or à la naissance de ce dieu⁴⁴ — et, d'autre part, que les chevelures blondes sont fréquentes chez les Tuatha de Danann⁴⁵.

Parallèlement à leur type ethnique référentiel à une éventuelle « race originelle », les personnages arthuriens seraient porteurs d'un potentiel vital

supérieur. Potentiel manifesté extérieurement par l'exemplarité chevaleresque — cette « courtoisie » qui distingue seigneurs, dames et demoiselles dignes de leur noblesse — et, ésotériquement, par une constellation de symboles ouraniens et solaires destinés à rappeler l'existence d'une « physiologie mystique » siège d'états supra-humains. Dans ces conditions, la blondeur si caractéristique de tous ces personnages, en traduisant leur surnature, rappelle que cette autre physiologie est tangentielle au non-conditionné par le Temps. Alors, en tant que signe électif de la Lumière de Gloire, l'or des chevelures semble briller comme un reflet d'Eternité.

Paul-Georges Sansonetti
E.P.H.E., 5^e section.

NOTES

1. Dans *Le Conte du Graal*, de Chrétien de Troyes, traduction en français moderne par Jacques Ribard, éd. Honoré Champion (Paris, 1979), p. 48.
2. Traduction de « vair et riant », cf. le vers 1821 dans *Le Conte du Graal*, de l'édition William Roach ; ou encore, dans *Le Bel Inconnu*, édition de G. Perrie William, vers 141, 1549, 2235, où le mot *vair* intervient comme adjectif pour préciser la brillance et la vivacité du regard.
3. *Le Conte du Graal*, *op. cit.*, p. 48.
4. *Le Roman de Tristan et Iseut*, traduction en français moderne par Joseph Bedier, éd. 10-18 (Paris, 1981), pp. 167, et 37, 55, 153.
5. Et symbole de luminosité : « Qu'il s'agisse de la blancheur ou de la blondeur, c'est toujours la lumière qui est ainsi valorisée. La beauté physique éclatante, support incontesté, à cette époque, de la beauté morale, est signe d'élection aristocratique » dit Jacques Ribard dans *Le Moyen Age, littérature et symbolisme*, éd. Honoré Champion (Paris, 1984), p. 41.
6. *Cligès*, traduction en français moderne par Alexandre Micha, éd. Honoré Champion (Paris, 1982), p. 82.
7. *Ibid.*, pp. 36-37.
8. Ainsi René Guénon dans *Aperçus sur l'Esoterisme Chrétien*, éd. Traditionnelles (Paris, 1954), p. 51.
9. *Le Chevalier de la Charrette*, traduction en français moderne par Jean Frappier, éd. Honoré Champion (Paris, 1982), p. 60.
10. *Le Conte du Graal*, vers 3233 de l'édition William Roach.
11. *Le Chevalier de la Charrette*, *op. cit.*, p. 60.
12. *La Quête du Graal*, édition présentée et établie par Albert Beguin et Yves Bonnefoy, éd. du Seuil (Paris, 1965), p. 123.
13. *Ibid.*, p. 260.
14. *Ibid.*, p. 238.
15. *Lancelot*, texte présenté et traduit en français moderne par Alexandre Micha, éd. 10-18 (Paris, 1983 et 1984), tome 1 p. 44 et tome 2, p. 156.
16. *La Quête du Graal*, *op. cit.*, pp. 63 et 284.
17. *Ibid.*, p. 87.
18. *Le Conte du Graal*, *op. cit.*, p. 70.
19. Dans *Yvain, le Chevalier au Lion*, traduction en français moderne par Claude Buridant et Jean Troitin, éd. Honoré Champion (Paris, 1982), p. 65.
20. Traduction en français moderne par Jean-Luc Leclanche, éd. Honoré Champion (Paris, 1986), pp. 51-52.
21. *Ibid.*, pp. 22-23.
22. Traduction Ernest Tonnelat, éd. Aubier Montaigne (Paris, 1977), tome 1, p. 202. Cf. aussi tome 2, pp. 47-48.
23. *Ibid.*, tome 1, pp. 4-5.
24. Dans *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, éd. Payot (Paris, 1968), p. 239.
25. *Op. cit.*, p. 81.
26. *Erec et Enide*, traduction en français moderne par René Louis, éd. Honoré Champion (Paris, 1982), p. 11.

27. *Ibid.*, p. 180.
28. *Op. cit.*, p. 12.
29. Cf. Julius Evola, *La Tradition Hermétique*, éd. Traditionnelles (Paris, 1978), p. 43.
30. *Op. cit.*, p. 39.
31. *Ibid.*, p. 64.
32. Cf. Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, éd. Gallimard (Paris, 1969), p. 146.
33. Traduction en français moderne par André Mary, éd. Gallimard (Paris, 1969), pp. 343-44.
34. Dans *Perceval et l'Initiation*, éd. du Sirac (Paris, 1972), p. 286.
35. Vers 25609-21 de l'édition William Roach.
36. *Op. cit.*, p. 123.
37. Cf. *La Tradition Hermétique*, *op. cit.*, p. 141.
38. *Op. cit.*, p. 299.
39. *Ibid.*, pp. 299-300.
40. *Ibid.*, p. 300.
41. *Ibid.*, p. 307.
42. Cf. Jean Marx, *Les Littératures Celtiques*, éd. P.U.F. (Paris, 1967), p. 54.
43. Cf. Charles Kerényi, *La Mythologie des Grecs*, éd. Payot (Paris, 1952), p. 130.
44. *Ibid.*, p. 133.
45. Cf. Jean Marx, *op. cit.*, pp. 38 et 62.

DISCUSSION

— *Emile Poulat* : Cette pensée, je la vois constituée à partir de trois domaines : premièrement, le christianisme ; deuxièmement, ce que nos vieux chroniqueurs appelaient la matière de Bretagne, éventuellement la matière d'Irlande, c'est-à-dire les légendes de la Table ronde, d'Arthur, etc. ; et troisièmement ce domaine de l'alchimie qui, apparemment, est quand même quelque chose de plus tardif, en tout cas venu d'ailleurs. On peut donc se demander comment tous ces éléments ont réussi à composer ensemble. A ce plan je voudrais attirer votre attention sur un point : comment sur ce cycle arthurien, cette matière de Bretagne, ce légendaire chrétien nous avons tendance à regarder cela comme quelque chose d'exotique, d'extraordinaire sans voir que, nous autres Français de l'intérieur, si j'ose dire, ou Français de Gaule, Gaulois si vous voulez, nous avons fait la même chose. Je voudrais rappeler sur le plan historique toute l'importance de la chrétienté celtique, cette chrétienté dont nous n'avons plus qu'une idée extrêmement vague alors qu'en fait il est arrivé un moment où, par son effort missionnaire, elle a pratiquement réussi à évangéliser, à christianiser une partie importante de l'Europe. Or cette chrétienté celtique a eu effectivement sa matière bretonne qui est entrée en composition avec les croyances chrétiennes. Relisez maintenant le livre de Colette Beaune, *Naissance de la nation de France*, vous y verrez comment les catholiques gaulois, la première Eglise gallicane, si j'ose dire, a déjà eu elle-même son propre légendaire puisant un peu aux mêmes sources c'est-à-dire aussi au Paradis terrestre et puisant également jusqu'à Troie, jusque dans la matière grecque. Il y a donc là des phénomènes très importants.

Reste, une question importante, c'est ce problème de la symbolique des couleurs. Il est frappant de voir comment le mot blond, blondeur est revenu souvent. Or, vous l'avez remarqué vous-mêmes, le blond n'est pas une couleur, n'appartient pas à la thématique traditionnelle des couleurs. En fait la fortune de ce blond vient de ce qu'il participe à deux autres réalités : d'une part le blanc et d'autre part l'or. Or, entre le blanc et l'or, il y a une affinité, la lumière et le soleil. Dans la voie qui nous est offerte, je pense qu'on n'a pas suffisamment encore exploré l'importance de cette symbolique des couleurs dans la tradition chrétienne, et en particulier des formes qu'elle a pu prendre soit dans la tradition proprement française soit dans la tradition celtique ou bretonne. J'ai noté beaucoup de choses qui

seraient passionnantes. En particulier, je suis frappé de voir qu'il y a une exaltation de la blondeur et des blonds jusqu'à aboutir à une véritable physiologie, non pas une physiologie biologique qui est un phénomène tout à fait contemporain, désacralisé, détraditionnalisé si j'ose dire, mais une véritable physiologie sacrée si je puis employer ce terme à la suite de Migne et du siècle dernier.

Voilà quelques réflexions qui m'ont été suggérées ; je ne sais pas si M. Sansonetti veut ajouter quelque chose avant que la salle, les auditeurs puissent poser leurs questions.

Paul Barrucand : Je voudrais apporter quelques informations à propos d'un petit village de Bretagne qui s'appelle Trehorenteuc lequel est à la limite des départements d'Ille-et-Vilaine et des Côtes-du-Nord, sur les limites de la forêt de Brocéliande. Une décoration qui a été faite sur les instructions du Recteur, l'abbé Gillard, il s'agit là d'une documentation iconographique extrêmement intéressante. Je voudrais poser une question : qu'en est-il à propos de la chrétienté celtique d'un personnage qui est représenté sur un des tableaux de Tréparec où tous les éléments que vous avez décrits se trouvent. il s'appelle Eon de L'Etoile et est représenté sous les traits du Bateleur du tarot, c'est-à-dire un personnage devant une table, entourée d'un certain nombre d'objets.

Paul-Georges Sansonetti : La question soulevée par M. est importante parce que effectivement à l'époque qui nous occupe ; on parle de blondeur, de certaines figures du tarot ; le Tarot n'existe pas à l'époque de Chrestien de Troyes. Mais il y a des séquences des romans de chevalerie et je pense en particulier au début d'*Yvain, le Chevalier au Lion* on a pratiquement là la lame 19 qui est représentée, donc couleur, blondeur, symbolique des métaux, tout cela renvoie à une archétypologie, à des séquences archétypologiques, et il est possible que ce personnage du Bateleur, c'est-à-dire celui qui a tout en main, qui va commencer l'œuvre, que sa figure soit représentée à ce moment-là, au fond cela n'a rien d'étonnant, j'allais dire il y a une normalité à ce niveau. Et quant au personnage lui-même, je cède la parole à notre spécialiste *Geneviève Beduneau* : *Eon de l'Etoile* est lié à une tentative de récréation de l'église gnostique mais pour les points de détails je n'ai pas de documents...

E. P. : La question reste ouverte...

P. B. : A propos du Tarot dans l'œuvre d'Aleister Crowley, l'identification de la case O, la dernière lame au personnage du Perceval, est affirmée à plusieurs reprises, il l'appelle le fol, l'idiot... est-ce une idée propre à des courants occultistes du XIX^e siècle, comme Crowley, ou une chose plus ancienne ?

P.-G. S. : Le point d'interférence c'est Richard Wagner : « la folle chasse ». Maintenant nous n'avons pas le temps de développer mais la folie de Perceval, c'est sa naïveté qui est un mythe, il n'est au courant de rien en matière de chevalerie, alors il fait des bêtises mais *felix culpa*...

E. P. : Est-ce que votre « folle chasse » n'a pas un rapport avec la tradition ? « fol de Dieu »...

P.-G. S. : en Islam ?

E. P. : Non, dans la tradition orthodoxe et même dans la tradition médiévale occidentale, il y avait toute une tradition de folie divine, folie de Dieu et pour Dieu.

P.-G. S. : S'il y a une « folle chasse », une folie, elle se situe en marge même du monde arthurien qui est un monde exemplaire mais il y a un état qui va être encore supérieur et qui alors là est une image ancienne du monde du Graal et ça impliquerait de développer ce que j'ai escamoté par manque de temps et que Julius Evola appelle « l'impersonnalité active » des chevaliers du Graal : Perceval n'a pas de nom, pas encore de nom, il se fait appeler le Chevalier vermeil, au moment de la Pentecôte, Yvain fils de roi a nom de lignage, mais se fait appeler le Chevalier au Lion, image héraldique, le fils de Gauvain est le Bel Inconnu, Gauvain lui-même, Gawain en gallois est le guerrier, l'Oiseau solaire, donc il faut abolir la personnalité humaine, siège de l'ego, pas autre chose.

Geneviève Beduneau : Dans l'iconographie orthodoxe on représente le prophète avec un bonnet blanc conique surmonté d'une pierre brute, c'est l'indication non seulement d'un état mais d'une fonction, la fonction prophétique.

P.-G. S. : Ça rejoint toute la symbolique du bonnet phrygien.. Mithra, le guerrier sans sommeil...

E. P. : En France, en Allemagne, en Italie... nous n'avons pas encore l'histoire sémantique du mot race. Je ne connais aucun véritable travail qui nous donne l'histoire du mot, de la notion, de ses emplois, et c'est capital si l'on veut éviter les divagations. N'oubliez pas que la France est un pays qui a connu trois races de rois : cela nous laisse rêveur si l'on veut les interpréter à partir d'une théorie raciste au sens contemporain du mot. Deuxième point qui me semble important, c'est le débat qui a été soulevé ici à partir des thèses de saint Augustin, du pape Paul III, la question des pré-adamites, etc. Effectivement le texte de saint Augustin est assez étonnant en raison de sa postérité iconographique au Moyen Age. Saint Augustin affirmant que peu importe la forme extérieure, la morphologie extérieure des hommes, à partir du moment où ils descendent tous d'Adam, c'est-à-dire d'un père unique ; le Moyen Age va s'en donner à cœur joie en imaginant des êtres humains tous extraordinaires, mais peu importe : s'il est vrai qu'ils descendent tous d'Adam, tout est sauf et tous peuvent être sauvés. Et là-dessus va se développer au XIX^e siècle un débat fondamental sur ce qu'est la vraie science, précisément autour des préadamites, autour du polygénisme, etc. Les milieux catholiques, en particulier (dans les milieux protestants ce serait plus complexe), défendent la réalité d'Adam et du monogénisme qui représente la vraie science en raison de ses conséquences c'est-à-dire l'affirmation de l'unité du genre humain. Et tous ceux qui affirment les préadamites et le polygénisme aboutissent pratiquement à l'exclusion de cette unité du genre humain une partie importante des hommes réellement existants. Donc ce ne peut être que de la mauvaise et de la fausse science. Vous voyez comment le débat se noue, lié à tout un ensemble de problèmes, théologiques et pratiques. Par exemple, quand des ethnologues ou anthropologues se sont proménés dans les forêts africaines et qu'ils ont découvert des êtres dont ils pouvaient se demander si c'étaient des singes supérieurs ou des sous-hommes, ils ont raisonné avec leur formation anthropologique, ils se sont posés bien des questions d'ordre

scientifique. Les missionnaires eux n'avaient pas de cas de conscience : ils avaient le sentiment de répondre scientifiquement, de trancher scientifiquement le problème par le baptême. Le baptême c'était oui ou c'était non. Si on baptisait, c'est que c'était un homme, point final. Et c'est pour ça que si Paracelse estimait que les Américains n'étaient pas des hommes (c'est ce qu'on nous a expliqué), pour les Franciscains qui ont évangélisé le Mexique, alors là il n'y avait aucun problème. C'étaient des hommes, la preuve c'est qu'ils parlaient ensemble, qu'ils pouvaient discuter, etc. Donc on les baptisait. Vous voyez comment cet univers religieux, théologique en même temps, entraînait une certaine conception de la science et un jugement sur la science qui était en train de naître sous le nom de moderne.

EXISTE-T-IL UNE DOCTRINE TRADITIONNELLE DE LA RACE ?

La réponse à cette interrogation ne peut être que négative en ce qui concerne le monde ancien, même en faisant abstraction de la notion biologique de race, qui, évidemment, n'existait pas.

Nous ne trouvons pas non plus dans le monde moderne une doctrine traditionnelle de la race.

Ce que nous trouvons, c'est la formation, la stratification et le développement de diverses doctrines déviantes, par rapport aux traditions sur lesquelles elles prétendent s'appuyer ; doctrines qui aboutiront aux formulations extrêmes du racisme de l'époque contemporaine telles que nous les connaissons.

On veut que l'ère moderne commence par la découverte de l'Amérique. Or cet événement a précisément une importance capitale pour notre sujet ; il accéléra la dissolution de l'ordre féodal ¹ entamée depuis longtemps.

Du point de vue de l'histoire des idées, l'importance décisive de l'Occident extrême est comparable à ce qu'on appelle la *Renaissance orientale* ² ; nous vivons, en fait, les développements extrêmes des idéologies qui en dérivent.

Les théories et les arguments

Le point de départ, à des manœuvres dont l'enjeu était bien plus important, était généralement le **problème du « sauvage »**, problème accentué à dessein qui deviendra une préoccupation constante chez des personnages comme Paracelse, Vanini ³, La Mothe Le Vayer ⁴, La Peyrère. Le thème des monstres ⁵ y était lié ainsi que la recherche morbide des êtres intermédiaires, pour montrer combien la frontière est insaisissable entre l'homme et le singe.

Du point de vue de l'orthodoxie chrétienne, le problème avait été correctement posé et résolu par saint Augustin : les créatures à l'aspect humain des îles lointaines « ou bien ne sont pas des hommes ou bien, s'il s'agit d'hommes, ils dérivent d'Adam », pour étranges que soient la forme et la couleur de leurs corps » ⁶. Une bulle de Paul III s'y rapporte

implicitement, en excluant qu'on puisse classer les *indios* « *muta animalia* » et confirmant leur origine adamite.

Paracelse, qui en 1520 avait repris et développé à sa façon⁸ l'alternative augustinienne, semble vouloir, vers 1537-38, réfuter la bulle papale à peine publiée⁹. Pour lui, d'une part, les Américains sont d'« autres créatures »¹⁰ comme les nymphes, les pygmées, les sylphes, les salamandres, les géants « qui sont en toute chose *semblables* aux hommes, l'âme exceptée »¹¹ ; leur origine : *ex materia putrida*, par l'influx des astres¹². D'autre part, il avait tracé l'image de l'Américain « descendant d'un autre Adam », « non marqué par l'image de Dieu », pour lequel il n'y a pas de Rédemption¹³.

Paracelse évoque ici la théorie de la **génération spontanée**, *ex putredine*, enracinée dans l'aristotélisme padouan¹⁴, promue, avec diverses nuances, par Cardan, Della Porta, Pomponace, Césalpin, Vanini, Louis Le Roy et surtout Bruno. Longtemps considérée par ses partisans comme une théorie « scientifique »¹⁵, elle s'effondra vers la fin du XVII^e siècle parce que la génération spontanée des animaux parfaits était devenue « scientifiquement » irrecevable¹⁶.

Giordano Bruno poussera cette thèse à l'extrême. De toute façon anticréationniste, pour lui la nature est, partout et toujours, animée et capable de produire *toute espèce* d'être vivant : « de là surgissent le serpent, le poisson, le rat, la grenouille coassante, de là aussi le cerf, le canard, l'ours, le lion et l'homme »¹⁷. D'ailleurs, l'âme de celui-ci « n'(en) diffère qu'en figuration (...) ». Celle de l'homme et celle des bêtes ne sont autre en substance et sont « la même en essence, et n'importe quelle chose qu'on trouve animée ou pourvue d'âme... »¹⁸. La terre et le soleil, dans une étreinte continuelle, produisent sans cesse les êtres vivants¹⁹.

Il y eut une variante intéressante de la théorie de la génération spontanée, suivant laquelle celle-ci se produirait non *ex putredine* mais *ex semine* d'espèces animales proches de l'homme (les singes). La professèrent Cardan, puis Vanini surtout²⁰, qui alla jusqu'à écrire que les « Nègres » dérivent des singes.

Néanmoins, c'est grâce à elle qu'une troisième **théorie, dite polygéniste**²¹, apparut. Celle-ci eut une grande importance et fut partagée par nombre de philosophes et savants. Une lutte s'engagea avec la théorie monogéniste qui dura plusieurs siècles.

La théorie polygéniste nie, plus ou moins explicitement, la nécessité de la Rédemption. Là encore, si le premier à l'avoir formulée complètement est Paracelse²², Giordano Bruno en fut le champion. De plus, son polygénisme a pu se fonder, comme on l'a vu, sur la théorie de la génération spontanée d'une part et sur l'idée préadamite de l'autre. Pour Bruno (comme pour Paracelse) il y a impossibilité à rapporter à un prototype unique la variété des formes humaines ; il reprend également de Paracelse l'énumération, voire les termes des « races » du monde intermédiaire (Pygmées, Géants ou « race de Neptune »), outre les différentes races humaines ; mais, contrairement à Paracelse, il a soin de ne pas priver ces êtres d'une âme humaine. En fait, c'est ainsi que la théorie polygéniste peut revêtir une signification incompatible avec le christianisme.

La Mothe Le Vayer va apporter sa pierre à l'édifice polygéniste. Les « sauvages », les monstres, les êtres intermédiaires constituent également son point de départ. Et tout pyrrhonien qu'il était, La Mothe accepta, sans difficulté, l'existence de peuplades monstrueuses légendaires, considérées

comme *humaines* tels les stéganopodes, les acéphales, les monocles ²⁴, etc. Mais si les « sauvages » ne sont pas des monstres mais des hommes..., quelle est leur origine ? Tombés du Ciel, de la Lune (Héraclite) ou par la pluie (Avicenne) ²⁵. Il s'abstint d'une réponse explicite sous prétexte de vouloir « pratiquer les lois de l'époque sceptique » ²⁶, tout en sous-entendant une solution polygéniste, voir non-adamite. Si l'on accueille dans l'espèce humaine les monstres de l'Antiquité : stéganopodes, etc., à plus forte raison doit-on y comprendre les « Américains » et les « Nègres ».

Sur les pas de Paracelse et de Bruno, La Mothe suggéra prudemment cette solution polygéniste au double étai. Si Montaigne maintient d'une part l'uniformité de la nature humaine sous la variété des coutumes, pour La Mothe leur variété renvoie, au contraire, à celle de la *nature* ²⁷ : ce qui entraîna que « Théophraste Paracelse imagina la création d'un second Adam pour l'Amérique ». D'autre part il y avait la difficulté d'expliquer le peuplement du Nouveau Monde par d'autres raisons que l'autochtonie ²⁸.

Le polygénisme continua son chemin, mêlé au préadamitisme, combattant le monogénisme, conflit avivé par les Encyclopédistes. Son représentant le plus savant dans la deuxième moitié du XVIII^e et le début du XIX^e siècles fut Meiners tandis que J.-J. Virey, anthropologue français, sera son premier défenseur scientifique. C'est à lui qu'on doit la première classification polygéniste. Considérant en zoologue les différences entre les races humaines il les classa en deux grands groupes : le blanc et le noir. Ce dernier étant plus proche des animaux et inapte à la civilisation. J.-B. Marcelin, Bory de Saint-Vincent ²⁹ et Auguste Desmoulins suivront. Dans les 3^e et 4^e décennies du XIX^e siècle le nombre des polygénistes et de leurs publications alla en augmentant et vers la moitié du siècle ils parvinrent à triompher ³⁰.

La **théorie des préadamites** ne surgit pas du néant ni à l'improviste : Zwingli avait déjà parlé de « deux Adam », ancêtres respectivement des bons païens et des hébreux ³¹ ; Reuchlin avait divulgué une tradition cabalistique, suivant laquelle Dieu aurait créé deux Adam, un Adam terrestre tiré de la terre et un autre céleste du ciel ³² ; Paracelse, comme nous avons vu, et Bruno, la partagèrent. Ce dernier dit en effet : « Quand la terre mère (*genitrix*) enfanta les animaux, à trois peuples furent donnés trois patriarches, dont le premier fut Enoch, le deuxième Léviathan et le troisième Adam ; ainsi croyait la plus grande partie du peuple hébreu, dont la sainte génération dérive d'un seul » ³³, et « ...nous croyons fermement (que toute sorte d'homme dérive) de trois (progéniteurs) », « ce n'est que le peuple le meilleur, celui des Hébreux, qu'on fait dériver d'un progéniteur unique, et les autres peuples des deux autres, qui furent créés avant » ³⁴. Il remarque que les trois patriarches apparurent « lorsque la terre mère enfanta les animaux » ³⁵.

Ce sera cependant La Peyrère ³⁶ qui énoncera cette théorie en 1655 ³⁷ de la façon retentissante que l'on sait. De plus, son exploit est une version biblique du polygénisme, c'est-à-dire qu'il prétend s'appuyer sur les Ecritures pour les ruiner de l'intérieur.

Si l'on réussissait à démontrer que tous les hommes ne dérivent pas d'Adam, le mythe de la rédemption universelle s'effondrerait définitivement ³⁸.

La Peyrère se base surtout sur le passage de saint Paul, Romains 5, 13 : « jusqu'à la Loi, le péché était dans le monde. Mais le péché n'était pas imputé, parce que la Loi n'existait pas ». Cette loi ne pouvait être celle de

Moïse (voir l'exemple de Caïn), mais bien celle d'Adam ³⁹ : donc il y avait des hommes avant Adam, dont le péché n'était pas imputé ⁴⁰. La Peyrère estime que sa théorie est confirmée par les deux récits différents de la création : a) l'homme fut créé mâle *et* femelle et de la même manière que les autres animaux ; b) Adam fut créé, puis Eve et cet Adam fut formé par les mains de Dieu lui-même ⁴¹ qui lui insuffla son esprit.

Par le biais de la distinction artificielle entre plan naturel et plan mystique ⁴², le *péché naturel*, dérivant de la corruptibilité est donc non imputable ⁴³ ; c'est à cause de cette corruption que Dieu fit la seconde création ⁴⁴, spirituelle (*electio in mysterio*) réservée à Adam et au peuple élu ⁴⁵, mais ensuite élargie à tout le monde (*electio in Deo, ab aeterno*) ⁴⁶ ; le péché originel, *péché légal* d'Adam, loin d'être cause de corruption de la nature humaine, devient cause de salut pour les hommes !

Sa théorie aurait été un instrument infiniment plus persuasif si La Peyrère avait eu le temps et la possibilité de tirer profit des critiques que lui prodiguait amicalement Richard Simon ⁴⁷.

Les *Prae-Adamitae* provoquèrent trente-six écrits de censure échelonnés sur quarante-quatre ans ⁴⁸ ; son auteur, à l'instigation du Grand Condé, rétracta sa thèse, en se convertissant en apparence au catholicisme romain.

Cependant cette doctrine suscita non seulement la sympathie de ses contemporains ⁴⁹ mais fut partagée par Goethe ou Bory de Saint-Vincent (1780-1846) ⁵⁰.

Entre-temps, La Peyrère trouvera à la fin du xvii^e siècle des continuateurs plus ou moins directs, avec des nuances diverses, surtout dans les milieux libertin et déiste anglais ⁵¹ : Thomas Burnet ⁵², Charles Blount ⁵³ et le « Master of Arts » L.P. Celui-ci ne se souciant plus de conserver un apparent respect pour la Bible, invoque la « franchise chrétienne » et « la liberté philosophique, fondée sur la nature elle-même » pour critiquer la « tradition judaïque » et rejeter les « vieux arguments tirés de résidus orientaux ou des mauvaises herbes rabbiniques » ⁵⁴.

Cependant l'*Espion turc*, dans sa propagande vulgarisatrice du préadamitisme, est encore plus radical : les chrétiens et les Hébreux auraient corrompu la vérité par maintes erreurs, tandis que les « Eclairés de Dieu » auraient toujours enseigné que la terre était habitée longtemps avant l'apparition d'Adam, et tous les sages d'Occident croient qu'il y a eu dans le monde une suite de générations durant un nombre indéterminé de siècles ⁵⁵.

L'auteur anonyme s'appuie non seulement sur les chronologies assyrienne, égyptienne et chinoise, mais aussi hindoue, la plus ancienne, mettant en évidence la doctrine des quatre âges, dont — disent les brahmines — trois, et une bonne partie du quatrième, sont déjà passés ⁵⁶.

Ch. Hamilton Smith envisagea trois créations successives ⁵⁷, alors que L.J. Rodolphe Agassiz parlera de huit centres créationnels distincts ou provinces zoologiques ; P.B. Randolph, l'occultiste métis, publia en 1863 son propre *Pre-Adamite Man...* ⁵⁸

Boris Mouravieff est un rejeton encore plus tardif — dans le camp ésotérique. Il dit en effet qu'« alors que l'homme pré-adamique n'avait été pourvu que d'une nature unique, d'essence humaine, l'homme adamique fut doté d'une nature *humaine* et *divine*. Et plus loin il attribue le « mélange des deux races humaines à la suite de la chute d'Adam » et du « processus de création des deux humanités » ⁵⁹.

Au terme de cette évolution, Karl Weinländer nous apprend que les

racés principales sont le produit de diverses créations en temps et lieux différents. Il en donne même l'ordre évolutif et hiérarchique à la fois : animaux humains, hommes archaïques, géants, nains, proto-australien, Nègres, Malais, Indiens, Mongols et, à la fin, la race aryenne comme « image de Dieu » (ce savant était religieux). Quant aux métis, aux bâtards, étant le résultat de croisements, ils sont venus à l'existence contre la volonté de Dieu ⁶⁰.

Une variante tardive et peu connue se présente dans les premières décennies du XVIII^e siècle : la théorie des *Co-Adamites* ⁶¹.

La **théorie raciale** a pour date de naissance officielle le 24 avril 1864 : une étude paraît alors dans le *Journal des Scavans* ⁶². Son auteur, médecin, grand voyageur, le « joli philosophe » du cercle libertin ⁶³, François Bernier, n'ose pas la signer, suivant la coutume des « esprits forts », surtout après le scandale des *Prae-Adamitae*. Son texte est spécifiquement « raciste » en ce sens, que son sujet est un nouvel ordonnancement de la Terre selon les différentes races qui l'habitent, ce qui est le premier essai de ce genre. Bernier cependant est fort habile à éviter des déclarations explicitement polygénistes et à occulter les liens étroits entre préadamitisme et théorie raciale. De plus, sa conception repose déjà sur des bases biologiques et d'hérédité ⁶⁴.

Une première formulation de cette théorie, la **hiérarchie des races**, est due à Sir William Petty. Il parle en effet d'une « échelle des créatures », à perfection croissante, donc liée à l'idée des progrès et d'évolution ⁶⁵. Toutefois, étant donné que les *Petty Papers* ⁶⁶ restèrent inédits jusqu'en 1927, ce fut l'orientaliste et disciple de Kant, Meiners (1747-1810) ⁶⁷ qui introduisit scientifiquement (Voltaire l'avait déjà vulgarisée ⁶⁸) cette idée de valeur hiérarchique des races, base de toute l'histoire de la civilisation. Polygéniste déclaré, il affirme que l'« humanité aussi a son échelle » et que, finalement, il n'y a que deux grandes races : la caucasienne (blanche), l'autre embrassant tous les autres peuples.

Hegel reprend à son compte l'idée d'échelle des races ; pour lui aussi la perfection est atteinte par la race caucasienne, car « c'est là seulement que l'esprit parvient à l'unité absolue avec soi-même, c'est là seulement qu'il se pose en complète antithèse avec la naturalité » ⁶⁹.

Il convient de mettre en évidence l'idée de biologie raciale ⁷⁰ et de **race historique** déjà présente chez Buffon, Herder et Meiners réintroduite par les Thierry qui en feront la base de leurs ouvrages ; Gobineau et amené à la question raciale par le truchement de l'histoire ⁷¹. Ce qui chez Herder et Meiners était vague, devient chez Thierry la « race historique », notion pourtant non moins confuse ⁷².

Le thème de la « **lutte des races** » provient aussi des Thierry ; son théoricien le plus fameux, L. Gumplowitz, propose dans son *Rassenkampf* (1883) une explication alternative à celle de Marx de la lutte des classes, des mouvements de la société, de la formation et de la dissolution des Etats.

Le **thème aryen** surgit avec l'apparition de l'indianisme et de la Perse, en Allemagne principalement. Un précurseur français de Gobineau, le franc-maçon Victor Courtet de l'Isle ⁷³, soutient que le type idéal de l'humanité est le Germain du Nord.

Le langage, plus encore que la biologie, fut une « arme de guerre de Klaproth à Gobineau » ⁷⁴. Dès lors en 1813, l'Anglais Thomas Young « risque ce terme d'indo-européen » ⁷⁵, celui-ci devient bientôt indo-germain, en 1823, grâce au Rose-Croix Klaproth et au « terrain bien

préparé » par le baron d'Eckstein, côtoyant lui aussi les Rose-Croix et la *Tugendbund*. Celui qu'on avait appelé le « baron Bouddha » créa avec le *Catholique* une réplique parisienne du *Katholik* de Görres, auquel il collabora.

Alors que F. Schlegel, dans son *Essai* de 1808 sur l'Inde, avait identifié les « races germaniques » aux Aryens, Hegel, en 1830, n'admettait dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* que monde oriental, monde grec, monde romain, monde germanique : les Aryens, Alexandre, César, Charlemagne ⁷⁶.

Un rôle important est joué par « la fameuse théorie » des “trois âges” ou des “quatre âges” de l'humanité, déjà centrale dans le système d'Herder ; ils « sont le passe-partout de toute une pensée d'époque » car « en tous ces âges n'a cessé d'agir une même race, la seule vraiment reçue à la cour de l'esprit » ⁷⁷. L'Allemagne est appelée alors « l'Inde de l'Occident » ⁷⁸.

Michelet, qui exalte Herder, Creuzer, Görres (« le plus grand génie de l'Allemagne » ⁷⁹) et subit l'influence de Grimm, conçoit sa *Bible de l'humanité* comme une réponse à la *Vie de Jésus* de Renan, en opposant les « antiquités aryennes » à la prépondérance des origines sémitiques ⁸⁰.

Cependant, des théories raciales ont surgi à la même époque proclamant la supériorité des Germains. Par exemple Carl Gustav Carus (1789-1869), médecin à Dresde, affirmait l'inégalité des races et, en mettant en rapport le sens esthétique et les attitudes spirituelles avec les périodes du jour, il divisait l'humanité en quatre classes : les peuples du jour (Européens), les crépusculaires de l'Est (Asiatiques), les crépusculaires de l'Ouest (Américains), les nocturnes (Nègres). De toutes les espèces humaines, ajoutait-il, le rang le plus élevé est celui des Germains ⁸¹. G. Klemm, ne distinguait dans les dix tomes de son ouvrage que deux groupes : les races actives et les races passives. Les premières ne comptaient que les Européens et les autres étaient considérées comme sans valeur. Parmi les « actifs », il établissait une hiérarchie au sommet de laquelle il plaçait les Germains ⁸².

Le grand Schopenhauer prétendait pourtant, à propos de Bruno et de Spinoza, que « pour des génies de ce genre, la vraie patrie c'était les bords sacrés du Gange » ⁸³ ; en réalité, « il vise à dissocier les deux Testaments, à dégager d'un accaparement judaïque une pureté aryenne reconnaissable dans la tradition chrétienne » ⁸⁴ tout en dénonçant le « fanatisme des religions monothéistes issues du judaïsme » ⁸⁵. « L'action de Schopenhauer est parallèle à celle de Gobineau, dont il considère le célèbre *Essai* de 1854, comme une œuvre capitale » ⁸⁶.

Dernier en date Richard Wagner a fait de sa tétralogie le plus influent vulgarisateur moderne du paganisme nordique ⁸⁷.

La **problématique du « Nègre »** est débattue assez tardivement malgré des précurseurs comme Bruno ⁸⁸, Vanini ⁸⁹ et sir Th. Browne ⁹⁰ ; cependant elle fournira l'impulsion décisive à la formulation de la théorie raciale. Une étude de Malpighi ⁹¹, publiée en 1669, croit démontrer l'existence d'un *vascular plexus*, qui deviendra avec le *reticulum mucosum* de F. Ruysch ⁹², l'argument favori des « racistes » comme Voltaire. Cette « découverte » fut la base « scientifique » des polygénistes puis des racistes de l'époque ; l'*Espion Turc*, par exemple, l'utilise pour prouver l'impossibilité que Noirs et Blancs puissent être dérivés tous les deux du même ancêtre Adam ⁹³.

« La question de l'origine des Nègres est destinée à côtoyer la question américaine et à devenir, avec celle-ci, l'élément caractéristique et déterminant du courant polygénisto-naturaliste »⁹⁴, représenté par les libertins tardifs comme le baron de Lahontan⁹⁵ et Simon Tyssot de Patot, et débouchant sur Voltaire. Ce dernier légitima l'esclavage par la hiérarchie naturelle entre les diverses races : « les Nègres sont les esclaves des autres hommes »⁹⁶ — et cela sans même la « circonstance atténuante » de la malédiction biblique, croyance qu'il rejetait comme tant d'autres.

Cependant, le premier à nous fournir des observations fiables sur des dissections de Noirs fut von Sömmering (1755-1830), professeur à Cassel, puis à Mayence. Il osa affirmer que « parmi les Noirs, il y en a qui sont plus proches de leurs frères blancs, dépassant même certains d'entre eux quant à l'intelligence »⁹⁷. Conclusion courageuse car l'opinion publique contestait le statut d'homme accordé aux Noirs. En revanche, les recherches de son collègue de Manchester, Charles White (1728-1813) aboutirent à l'affirmation que les Noirs occupaient une place intermédiaire entre le singe et l'homme⁹⁸.

Utilisation des sources et filiations

Les auteurs païens invoqués comme autorités pour étayer la théorie polygéniste sont toujours les mêmes : Diodore de Sicile, Pyrrhon, Epicure jusqu'à Platon et Aristote.

Cependant une filiation importante est passée longtemps inaperçue⁹⁹, celle qui remonte à Julien l'Apostat et à Porphyre¹⁰⁰. Vincentius Rumpf, dans sa *Dissertatio critica de hominibus orbis nostri incolis specie et ortu avito inter se non differentibus*, Hamburgi 1721, fut le premier à déceler ce noble ancêtre et à discerner nettement la filiation Julien¹⁰¹ — Paracelse¹⁰² — La Mothe Le Vayer¹⁰³ — Bruno¹⁰⁴ — La Peyrière¹⁰⁵. Depuis, aucun auteur n'a retrouvé cette unité de vision ; on s'est borné à distinguer des analogies entre Paracelse et La Peyrière (T. Spitzel¹⁰⁶, J.H. Heidegger¹⁰⁷, D. Hartnaccius¹⁰⁸, entre celui-ci et Bruno (Veysseyres de La Croze¹⁰⁹), ou encore entre Julien et Bruno¹¹⁰.

En considérant la filiation juive, Rumpf¹¹¹ avait repéré aussi la source d'une « tradition » juive invoquée par Bruno et que les modernes, oublieux, avaient cherchée en vain¹¹² : il s'agit d'un passage du IV^e Livre d'*Esdras*¹¹³ (livre supprimé dans les éditions de la Bible postérieures au Concile de Trente). Il a été souligné¹¹⁴ que Bruno suit encore une fois Paracelse. La Mothe Le Vayer et La Peyrière¹¹⁵ n'ont pas agi autrement.

Laszlo Toth.

NOTES

1. N'oublions pas que cet ordre persistait encore et que la colonisation espagnole du Nouveau Monde même était réglée par l'une de ses institutions : l'*encomienda*. D'ailleurs G. Bruno est scandalisé que les missions osent nier les « patrii genii » de ces peuplades (par ailleurs méprisées par lui) et leur imposer un unique « dieu-tyran universel » (*La Cena delle Ceneri in Dialoghi italiani*, p. 51). Cela est en contradiction avec son postulat de la diversité d'origine des hommes que de vouloir « unir dans un corps politique unique (*politeia*), les différents mondes (*corpora mundorum*) » suivant l'idéal aristotélicien (*De Immenso et*

innumerabilibus in Opera latine conscripta, Neapoli 1884, I, II, p. 282 [1^{re} édition : Francfort 1591], 1. VII, C.XVI).

Chose assez frappante, c'est avec la dissolution de l'ordre féodal dans l'Espagne, où autrefois, cohabitaient harmonieusement les trois « familles » abrahamiques, que surgit soudainement et avec force le souci d'affirmer sa propre *limpieza de sangre*. On en a un écho jusque dans ce document inégalé qu'est le *Don Quichotte*. Et, détail singulier, ce n'est pas le « chevalier à la triste figure », le *bellator* qui s'en vante, mais bien le paysan Sancho Panza, le *laborator*.

2. Titre de l'étude fondamentale de Raymond Schwab ; l'expression a été utilisée la première fois par Edgard Quinet comme titre d'un chapitre de son *Génie des Religions* (1841) lorsque le phénomène était en plein épanouissement.

3. Le « bon sauvage » attendra encore quelque temps pour naître.

La « bestialité » des indios avait été déjà invoquée par les *conquistadores* pour justifier leur exploitation inhumaine ; cependant ceux-ci ne niaient pas pour autant leur statut d'hommes : pour eux il s'agissait plutôt d'hommes déçus, ou encore nés esclaves, au sens tantôt aristotélien, tantôt biblique (descendants de Cham, ou de Chus, etc.). Sur tout cela voir Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale*, Firenze 1977, ouvrage remarquable et très bien documenté, auquel nous sommes largement redevable.

C'est la rûe des *homines feri et (aut) sylvestres* : J. Bontius en 1642 (*De medicina Indorum*, Lugd. Batav.) appelle *homo sylvestris* l'orang-outan, tandis que N. Tulpius un an avant (*Observationes medicae*, Amst.) avait appelé *satyrus indicus* le chimpanzé. E. Tysson (*Orang-Outang sive Homo sylvestris*, 1699), en décrivant la dissection d'un « pygmaeus », nomme celui-ci *homo sylvestris* et le place entre l'homme et le singe. Une trace de cette nomenclature équivoque restera jusque dans la classification rigoureuse de Linné, qui pourtant était un croyant sincère et partageait la théorie monogéniste : dans le cadre du genre « Homo », il distingue entre un « homo sapiens » et un « homo sylvestris » ou « troglodytes », pour lequel il entendait le singe anthropomorphe (dont l'illustration représenta plutôt un homme poilu qu'un véritable singe anthropoïde).

La Mothe Le Vayer, l'un des héros de la « tétrade » libertine, si bien décrite par Pintard, a la chance incroyable de pouvoir étudier le cas d'un couple trouvé « à portée de main » (tout près de Grenoble).

4. Auteur d'un *Amphitheatrum Aeternae Providentiae, divino-magicum, christiano-physicum, necnon astrologico-catholicum ; etc.* (Lyon 1615), et du bien plus (tristement) célèbre *De admirandis Naturae deaeque mortalium arcanis* (Paris 1616). Sur cet aventurier blasphémateur, disciple de Pomponace, voir G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano* 1983², chapitre « Vel Deus, vel Vaninus ». Vanini était le premier qui osa affirmer (en 1616) non seulement que les Nègres descendaient des singes, mais que les premiers hommes marchaient courbés, à la manière des quadrupèdes, et que la position debout est due à l'artifice (*industria*) chez les enfants (et abandonné, par conséquent, dans la vieillesse). De plus, il enseigne, en véritable précurseur, que dans la nature il y a une gradation s'étendant de l'être le plus simple à celui le plus élevé. Contre lui, comme contre les « esprits forts » de son temps, tonnera le Père Garasse.

5. Pour Paracelse — comme pour Brahe — les monstres terrestres avaient leurs pendants dans les cieux : c'étaient les « *penates* » (Cf. Ch. Webster, *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science*, Cambridge 1982, ch. « Prophecy », passim). Dans le *De Nymphis*, il parle encore des monstres en connexion avec les sorcières et leurs unions illicites avec des incubes et succubes ou des animaux impurs, par quoi « pouvaient s'engendrer des monstres méprisables » (*Sämmtliche Werke, op. cit.*, I, t. XIV, pp. 141-143).

Après Konrad Gesner (*Historia animalium*, 1551/1558) et Ulisse Aldrovandi (*Monstrorum historia*, 1572), Le Vayer écrira lui aussi son brave opuscule « des Monstres » (*Opuscule etc.*, in *Œuvres* t. III, partie I^{re}, Dresde 1756, pp. 165-84). Il place le couple de sauvages du Dauphiné « qu'on veut avoir été vûs parmi ces montagnes, qui ne sont pas fort éloignés de Grenoble » au « rang des véritables monstres » et avance l'hypothèse qu'ils puissent « pouvoir venir d'un accouplement illicite » (pp. 168-169, bestialité). Et d'étaler son érudition classique en matière. Paracelse s'était occupé de tels accouplements (entre hommes et animaux, outre que entre hommes et êtres élémentales comme nymphes, sylphes, etc.), en concluant qu'en « naît un homme et non un animal » : en effet, il est bien « possible (...) pour la nature faire naître des hommes des animaux, et cela a des causes naturelles » (*De Natura Libri novem*, 1. I, in *Operum Medico-Chemicorum sive Paradoxorum*, t. VI, p. 201, Francofurti 1603). La Mothe, en la prêtant encore à ses autorités grecques, énonce la théorie (déjà présente chez Vanini) selon laquelle « les hommes (...) ne venoient pas au commencement dans la perfection où nous les voyons » mais en de formes monstrueuses ; « enfin, après beaucoup de manquements surmontés et rectifiés, la Nature est venue à bout des premiers hommes... que les Grecs nommèrent *Autochthones* » (« Des Monstres » p. 172 ; cf. E. Montanari, *Il mito*

dell'autoctonia, Roma 1981²). Il ajoute plus loin « que si dans les pures termes de la Nature l'on a cru qu'elle pouvait hors de la voie ordinaire engendrer des créatures raisonnables, il n'y a pas beaucoup de quoi s'étonner qu'elle en donne d'autres au monde [comme celles signalées par "nôtre cher Gassendus"], qui pour avoir quelque chose de notre figure, sont pourtant d'un ordre inférieur, par le défaut de la vraie forme qui constitue nôtre espèce » (*ibid.*, p. 172). La Mothe est heureux qu'« ...on trouvait parfois plus de différence d'homme à homme que d'eux (les Sauvages) à nous » (p. 171).

Voltaire ne manquera pas, lui non plus, d'exploiter ce thème. Voir dans son *Essai sur les mœurs*, Paris 1832, vol. VII, p. 12 : « Il est parlé de satyres dans presque tous les auteurs anciens. Je ne vois pas que leur existence soit impossible, on étouffe encore en Calabre quelques monstres mis au monde par des femmes. Il n'est pas improbable que dans les pays chauds des singes aient subjugués des filles », « (...) il est à présumer que des espèces monstrueuses ont pu naître de ces amours abominables ».

6. *De toutes façons* intermédiaires : que ce soient des êtres « élémentaires » à la Paracelse, des singes anthropoïdes, des « sylvestres », des monstres, ou des simples « sauvages ».

C'est la vogue des monstres, mais aussi celle des singes judicieux et raisonnables : Gassendi, dans sa biographie de l'érudit Peiresc (*De vita Peireskij*, 1. V, in *Opera omnia*, Lugd. 1658, pp. 314-315, première éd. 1641), dit que celui-ci fut frappé par la description de Girard de Saint-Amant d'animaux trouvés à Java « qui seraient de nature intermédiaire entre les hommes et les singes », et que lui-même reporta un récit de voyage dans la Guinée, où il existe des singes « à la longue barbe blanche » qui ont beaucoup de jugement.

Déjà Gesner avait décrit un type supérieur de primate comme un animal « si intelligent qu'on dirait que certains hommes, à cet égard, lui sont inférieurs : sans doute pas d'entre nos concitoyens, mais d'entre les barbares habitant les régions au climat inhospital, comme les Ethiopiens, les Numides, les Lappons » (*op. cit.*, 1. I, p. 970).

7. *De Civ. Dei*, I, XVI, ch. VIII.

8. *Liber de Generatione rerum sensibilibum in ratione in Operum Medico-Chemicorum sive Paradoxorum*, cit., t. I.

9. *Astronomia Magna sive tota Philosophia sagax, Maioris et Minoris Mundi in Operum...*, ib. 1605, pp. 91 sqq., t. X, ch. II ; *explicatio totius Astronomiae in Operum...*, cit., t. XI, pp. 1 sqq.

10. *Explicatio*, cit., p. 19.

11. *Liber de Nymphis, Sylphis, Pigmaeis et Salamandris, et ceteris spiritibus in Operum*, cit., t. IX, p. 39.

Dans la traduction de René Schwaeblié dans *La Voie* (1904, pp. 441-462) nous retrouvons les passages suivants : « Ces êtres, bien qu'ayant apparence humaine, ne descendent point d'Adam... » (p. 441) « ...le Christ étant né et mort pour racheter les êtres ayant une âme et qui descendent d'Adam, n'a point racheté ces créatures qui n'ont point d'âme et ne descendent point d'Adam » (p. 444) ; « ...comme les hommes, ils en ont les mœurs, les gestes, le langage ; comme eux (...) ils vivent sous la loi commune, travaillent de leurs mains, tissent leurs vêtements, se gouvernent avec sagesse et justice, font preuve en tout de raison. Pour être hommes il ne leur manque que l'âme » (p. 445). Un siècle plus tard, Hermann Conring dans *De Hermetica Medicina* (Helmstadii 1659) dénoncera ces opinions de Paracelse, que « les Américains ne sont pas engendrés par Adam, ou joints à nous par un lien de sang, mais descendent d'un autre Adam », comme des « inventions impies du genre de celles qu'autrefois imaginèrent les pires hérétiques » (pp. 349-350 et 351). On ne doit pas oublier le rôle que jouent ces sylphes, salamandres, etc., lors de la vogue rosicrucienne où, avec le *Comte de Gabalis* de l'abbé Montfaucon de Villars et *La Chiave del Gabinetto* du médecin-alchimiste lombard G. F. Borri, tout cela deviendra monnaie courante.

12. *Explicatio*, l.c.

13. *Liber de Nymphis*, l.c., cf. la trad. de Schwaeblié (*La Voie*, p. 444) mentionnée *supra*.

14. Théorie cependant limitée chez les Anciens aux époques post-cataclysmiques (déluges), et, chez Aristote notamment, aux animaux imparfaits.

15. Notamment par Bruno.

A la génération spontanée se rattache (cf. aussi T. Campanella, *Quod remiscetur et convertuntur ad Dominum universi fines terrae* (ps. XXI), Padova 1939, le thème de la génération des *homunculi*, dont avait déjà parlé au XIII^e siècle Arnauld de Villeneuve (cf. A. Kircher, *Mundus Subterraneus*... Amstelodami 1678, p. 295). Paracelse, on le sait, le reprend, et en parle en termes positifs, dans le cadre des générations des pygmées, géants, nymphes, bref, des « hommes non-adamites » (*De Natura rerum libri novem*, in *Operum*, cit., Francofurti 1605, pp. 203 sqq.). Tommaso Garzoni (*La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Venezia 1587, p. 418) rapporte qu'un ami de Giulio Camillo Delminio « forma, par le moyen d'alambics, un enfant de chair, auquel il donna son souffle, quoiqu'il n'arrivât à le garder que pour un instant ».

16. C'est surtout dans le camp protestant que se levèrent ses adversaires : Du Bartas et du Plessis Mornay (qui avait dénoncé aussi l'hétérodoxie de Postel), et ce sont les arguments de celui-ci que Bruno réfute dans quelques pages du *Spaccio*. Cependant, sa réfutation s'étend explicitement à la doctrine « mythique » de la Bible.

17. *De Immenso*, cit., I, VII, chap. XVIII.

18. *Cabala del Cavallo Pegaseo* in *Dialoghi Italiani*, éd. Gentile-Aquilecchia, Firenze 1958. « Or, cet esprit — ajoute Bruno — selon le destin ou la providence, ordre ou chance, se joindra tantôt à une espèce de corps, tantôt à une autre, et selon la diversité des complexions et des membres, aura divers grades et perfections d'intelligence et d'opérations. C'est pourquoi ce même esprit ou âme, qui était dans l'araignée, et y avait telle industrie et tels griffes et membres en nombre et forme donnés, une fois parvenu à la génération humaine, acquiert une autre intelligence, d'autres instruments, attitudes et actes. » (p. 885) « Si par exemple à un serpent croissaient des bras, des jambes et d'autres organes humains, il œuvrerait et marcherait pas autrement qu'un homme, car il ne serait autre qu'un homme. » « (...) Plusieurs animaux peuvent avoir plus d'intelligence et beaucoup plus de lumière intellectuelle que l'homme (...), mais, faute d'instruments, il lui échoit d'en être inférieur... » (p. 886). C'est un bien long chemin — dans l'espace d'un siècle — depuis l'exaltation de la « dignité de l'homme » par Pic de la Mirandole !

19. *De Immenso* in *Op. lat. cit.*, I, II, pp. 178-9.

20. Vanini se posa en apologiste de Cardan contre les attaques de Scaliger.

21. Campanella dans son *Atheismus triumphatus* (1631) critique systématiquement la génération spontanée et ses développements polygénistes, pour réaffirmer le monogénisme biblique.

22. En connexion avec le problème de l'origine des Américains (G. Gliozzi, *op. cit.*, p. 307). En 1721, V. Rumpf avait indiqué les passages les plus significatifs de l'œuvre de Paracelse (voir *infra*, note 117). A l'époque contemporaine, T. Bendyshe, *The History of Anthropology* (London 1865) le fit avec plus de précision. M. Bataillon (*L'unité du genre humain*), l'ignorant, a mis en doute la conception polygéniste chez Paracelse. En revanche, D. C. Allen (*The Legend of Noah*, Urbana 1963², p. 133) en cite trois d'après l'édition de Genève des *Opera* ; cf. également J. S. Slotkin, *Reading in Early Anthropology*, London 1965, pp. 42-43 ; Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari 1972, p. 80.

23. *De Immenso* in *Op. lat., cit.*, I, II, p. 282.

24. « Des Monstres », cit., p. 178. Dans un autre *Opuscule* (« De la grandeur et de la petitesse des Corps » in *Œuvres*, t. III, partie I, pp. 96-97), à propos d'un passage de *Genèse* VI, 4 où il est question de géants, il se montre sceptique, quoique se déclarant verbalement « déférent » à l'égard du texte sacré qu'il veut discréditer.

25. *Ibid.*, p. 180.

26. *Ibid.*, p. 181.

27. *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler, « n'avoir pas le sens commun »*, in *Œuvres*, t. V, partie II, éd. de Dresde 1757, notamment les pp. 141-146.

« Les premières découvertes de l'Amérique y firent voir une si grande différence de mœurs comparées aux nôtres, qu'il semblait qu'il y eût là quelque autre humanité que la nôtre, et que ce fût une nouvelle Nature. » (p. 144)

28. « Remarques géographiques » in *Œuvres*, t. VI, partie II, Dresde 1758, pp. 356-57.

La Mothe prétend justifier et même louer l'entreprise de La Peyrère, en disant : « C'est ce qui a fait mettre aussi depuis peu sur le tapis ces Préadamites, pour accorder beaucoup d'histoires profanes avec notre Sainte Chronologie, et pour se démêler des difficultés qui naissent de ce qui se voit dans de nouveaux mondes » (p. 357). [C'est nous qui soulignons.]

La Mothe refuse toutes les hypothèses avancées à ce sujet par les auteurs monogénistes ; voir sa *Géographie du Prince*, chap. XXI, « De l'Amérique » in *Œuvres*, cit., t. I, partie II Dresde, 1756, pp. 35-38.

29. Voir *infra* note 79.

30. Un rôle non négligeable a été joué par l'« école américaine », dont des représentants éminents furent S.G. Morton (1799-1851) et les extrémistes Nott et Gliddon (*Types of Mankind*, 1854 ; *Indigenous Races of the Earth*, 1868). Nott avait été engagé, en 1844, par le ministre américain des Affaires étrangères qui voulait, s'appuyant sur l'école polygéniste, être en mesure de répondre à l'offensive diplomatique de l'Angleterre et de la France, exigeant l'abolition de l'esclavage aux Etats-Unis.

31. *Christianae Fidei brevis et clara expositio* (1536) in *H. Zwingli's sämtliche Werke*, Zurich 1828-42, vol. IV, p. 65, cité par L. Caperan, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse 1934, p. 234. Calvin étendait la doctrine de la prédestination (le salut ou la perte) des individus aux peuples.

32. *De arte cabalistica* (1517) publié en appendice à G. Pico della Mirandola, *Opera Omnia*, Basileae 1557, t. I, pp. 750-51, *Index Rerum* ; voir également l'*Index* du Pistorius, *Artis cabalisticæ...* 1578, s.v. Adam : « alter de terra terrenus, alter de coelo coelestis ».

33. *De Monade, Numero et Figura*, in *Op. lat., cit.*, I, II, p. 363.

34. *De Immenso*, in *Op. lat., cit.*, I, II, p. 284. Il ajoute tout de suite : « la religion des Chinois, récemment découverte, compte trois ancêtres de noms différents, remontant à il y a vingt mille ans » : d'une part pour affaiblir la tradition hébraïque orthodoxe qui reconnaît en Adam le père de toute l'humanité, et, d'autre part, pour montrer que la Bible n'est que l'histoire locale du seul peuple hébreu, avant lequel ont vécu et se sont multipliés les ancêtres des autres branches de l'humanité.

35. *De Monade*. Puisque notre colloque se situe dans le cadre de « *Politica Hermetica* », n'oublions pas ce que M.I. Couliano a mis en évidence — si besoin en était — dans son livre *Eros et magie à la Renaissance*, c'est-à-dire que le pouvoir politique était aussi un objectif du mage Renaissant, comme le montre bien le *De vinculis* de Bruno, traité qui en suggère à la fois les moyens et les techniques.

36. D.C. Allen dit généreusement : « In every sense of the word La Peyrère was the father of modern prehistory. » (*The Legend of Noah, cit.*, p. 133.)

37. Dans ce même milieu, surtout du libertinage érudit sous la Régence, et avant même cette date, la théorie avait déjà circulé, avec le manuscrit de La Peyrère, entre les mains de La Mothe Le Vayer, Gassendi, Mersenne, Guy Patin, Christine de Suède — qui, poussée par Bourdelot et Saumaise, en encouragera la publication —, et Grotius qui la réfutera.

38. Ce que lui écrit Richard Simon à propos de sa théorie des deux Messies, enseignée dans *Du Rappel des Juifs*, son premier ouvrage, est autant valable pour les *Prae-Adamitae* : « Il me paroît même que vos reflexions vont à ruiner entièrement la Religion Chrétienne, laquelle est fondée sur la vérité d'un seul Messie. » (*Lettres choisies, cit.*, tome II, pp. 12-13) — « et d'un seul Adam » faudrait-il ajouter.

39. *Prae-Adamitae, sive Exercitatio*, etc., 1655 (mais rédigé en 1642 au plus tard, cf. *infra*, note 62).

40. *Ibid.*, chap. VIII.

41. *Systema Theologicum ex Preadamitarum hypothese, Pars Prima* (1655), I, II, chap. X.

42. *Ibid.*, I, I, chap. IV-V.

43. *Ibid.*, I, I, chap. II.

44. *Ibid.*, I, I, chap. VI.

45. *Ibid.*, I, II, chap. I-II.

46. *Ibid.*, I, I, chap. X.

47. Sur le thème pré-adamite cf. les lettres du 20 mai et du 4 juin 1670 (et la lettre VI du tome III de 1671 [pp. 41-2]). Dans la lettre de 1671, Simon met en doute la valeur documentaire de Flavius-Josèphe et d'autres textes de la littérature juive (pp. 42-51). Voici quelques sages indications données à La Peyrère : « Si vous voulez ajouter foi aux Juifs Cabalistes, vous donnerez à Adam une femme avant Eve, qui n'est point selon eux la première femme qui ait été dans le Monde. Ils en nomment une autre, appelée *Lilith*, laquelle donna bien de la peine au bon Père Adam ; et enfin elle le quitta pour se retirer dans l'Air. » « Ces mêmes Juifs Cabalistes mettent un autre Monde avant Adam, et pour le prouver s'appuyent sur le premier mot de la *Genèse* qui commence par la lettre *Beth*, laquelle étant la seconde lettre de l'Alphabet, ils en concluent, qu'Adam n'a été que le premier homme de ce second Monde... » (*Lettres...*, *cit.*, t. II, Lettre I, p. 4). Il dit encore que les membres de la secte chaldaïque des « Sabaites », dont parle longuement Maimonide, tout en croyant dans l'éternité du monde, et n'admettant d'autres dieux que les astres, regardaient Adam « comme un de leurs Patriarches », mais supposaient « qu'[il...] étoit venu au Monde de la même manière que les autres hommes, savoir d'un homme et d'une femme ». (*Op. cit.*, t. II, Lettre III ; p. 21). Simon lui fournit aussi des indications exactes sur les prétendus livres d'Adam (Lettres I, p. 5 et Lettre III, p. 19) et dit qu'aussi les Mahométains ont « emprunté des Juifs Cabalistes ces sortes de fictions » (Lettre I, p. 6), en lui promettant : « Monsieur Hardi que vous connoissez vous nommera des Auteurs Mahometans qui marquent les noms de ceux qui ont vécu avant Adam ; ainsi il y a bien plus de Préadamites que vous ne l'avez crû jusqu'à présent » (p. 10).

48. Cf. Allen, *The Legend of Noah, cit.*, p. 136.

49. Mersenne, Saumaise probablement, La Mothe Le Vayer et Gassendi surtout. Les ouvrages de ces deux écrivains libertins sont les seuls, parmi les modernes, à être utilisés par La Peyrère, qui appelle Gassendi « *vir summus* » (*Systema...*, *cit.*, I, IV, p. 210, où il reporte l'explication naturaliste de l'épisode biblique de l'arrêt du soleil par Josué). A la Mothe, dont il cite l'argument principal de son *De la vertu des Payens* (*Op. cit.*, I, V, chap. IX, p. 315), La Peyrère dédiera une *Relation du Groenland à Monsieur de La Mothe le Vayer*, Paris 1647, où il s'évertue à prouver l'existence des pré-adamites, tout en évitant de les mentionner comme tels.

Hans-Joachim Schoeps fait remarquer que certaines racines du racisme se retrouvent chez La Peyrère (*Philosemitismus im Barock-Religions*, etc., Tubingen 1952), qui prétend s'appuyer sur des sources juives.

50. *Espèces du genre Homme* (1825) ; *L'Homme. Essai zoologique sur le genre humain* (1827).

51. Cependant, La Peyrère lui-même se serait « inspiré » en Angleterre ; cf. R. Simon, *Lettres, cit.*, t. II, Lettre IV, pp. 26-7, relatant le bruit d'après lequel La Peyrère « n'étoit point le pere de cet ouvrage. Il prétendoit qu'il l'avoit composé sur les Mémoires d'un de ses frères qui étoit mort en Angleterre ». D'ailleurs, les idées préadamites y étaient bien enracinées. L'année même où La Peyrère présentait à Richelieu le ms. de ses *Prae-Adamitae* (1642), il fut publié en Angleterre la *Religio Medici* de Thomas Browne, célèbre médecin, sceptique malicieux à l'égard de la Bible. Dans un deuxième ouvrage, *Pseudodoxia Epidemica* (London 1646), il parle explicitement des « hommes non-adamites, ou natures intermédiaires entre les hommes et les esprits » (book IV, XI ; cf. éd. R. Robbins, Oxford 1981, t. I, pp. 332-333). La Peyrère avait fait un voyage en Angleterre pour le compte de Condé en 1551. A propos du milieu britannique, il est très significatif que la traduction anglaise de son œuvre sur les pré-adamites parut presque simultanément à l'édition française. D'ailleurs, Francis Bacon, en définissant les Américains « des gens simples et sauvages », avait déjà ajouté entre parenthèses : « bien différentes de Noé et de ses fils, qui appartenaient à une famille élue de la terre » (*New Atlantis*, composé en 1624 et imprimé en 1627).

52. *Telluris theoria sacra*, Londini 1618 et *Archaeologiae Philosophicae : Sive Doctrina antiqua de rerum originibus*, 1692. La dérivation de La Peyrère de ses argumentations a été soulignée par D.R. Mc Kee, *Isaac La Peyrère, a Precursor of Eighteenth-Century Critical Deists* (1944).

53. *The Oracles of Reason* (London 1693). U. Bonanate souligne l'influence de La Peyrère, dont Blount (*Charles Blount, Libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, Firenze 1972) cite continuellement la traduction anglaise du *Systema*, sans toutefois en nommer l'auteur. Il considère les livres de Moïse comme « une pieuse allégorie » au niveau d'un peuple inculte comme le peuple hébreu.

54. *Two Essays, sent in a Letter from Oxford, to a Nobleman in London. The First, concerning some Errors about the Creation, General Flood, and the Peopling of the World. In two Parts. The Second, concerning the Rise, Progress and Destruction of Fables and Romances...*, London 1695, pp. 16 et 23. L'auteur avertit (page I) d'avoir écrit ses *essays* en défense d'une « religion rationnelle » contre « le fanatisme de la bigoterie », et il trouve que les athées, tout bien considéré, n'existent quasiment pas (page V). Au contraire, John Harris, de la Royal Society (*Remarks on some Late Papers, Relating to the Universal Deluge : And to the Natural History of the Earth*, London 1697), en dénonce avec vigueur les dangereuses implications religieuses et politiques : « Le pamphlet a été approuvé généralement par des hommes aux principes dissolus qui, en utilisant leurs maigres réserves de philosophie uniquement pour le scepticisme et l'infidélité, sont toujours d'accord avec quiconque s'évertue (...) à dévaluer l'autorité des Écritures Saintes » (Préface) et, faisant allusion à d'autres auteurs « du même acabit », c'est-à-dire du milieu déiste, il en souligne l'« enthousiasme pour toute forme de paganisme et d'idolâtrie » (p. 11).

55. *L'espion dans les Cours des Princes chrétiens (Suite de l'Espion turc)*, Amsterdam 1696 (1^{re} éd., Paris 1684), t. III, pp. 106.

56. *Ibid.*, pp. 106-108.

57. N'arrivant pas à accepter une dérivation « interne » des trois races si différentes que l'euro péenne, la mongole et la noire, dans un temps aussi court que celui « que les Écritures accordent » (*The Natural History of human species*, Edinburgh 1848). Il est pourtant parmi les polygénistes les plus modérés. Plus radical est Robert Knox (*The Races of Man*, 1850).

58. *Pre-Adamite Man, demonstrating the Existence of the Human Race upon the Earth 100 000 thousand Years ago !* Toledo, Ohio, 1888⁴ (1^{re} édition 1863). Ces idées, qui circulaient dans la « Hermetic Brotherhood of Luxor », dont l'auteur était un membre influent, devaient passer chez d'autres occultistes postérieurs. On sera peut-être surpris de les retrouver dans l'étonnant compte rendu de la 14^e et la 18^e conférences de l'Ordre du Temple Renové (cf. J.-P. Laurant, *Le sens caché dans l'œuvre de René Guénon*, Lausanne 1975, pp. 48-49), où il n'est pas seulement question de l'origine des différentes races, mais aussi de leur provenance, car « la Terre n'est pas la seule planète physique où vivent des êtres humains ».

59. *Gnôsis*, Paris 1962, t. III. *Ibid.*, p. 155.

60. *Rassenkunde, Rassenpädagogik und Rassenpolitik*, cité par L. Bartucz, *Fajkértés. Fajkutatás*, Budapest s.d. (mais peu après 1939).

61. *Co-Adamitae : or, Men besides Adam*, London 1732.

« Dieu... appela Adam à gouverner (le monde)... mais accompagné par une suite du même genre (*kind*) que lui (p. 1), dont on retrouve la descendance par ex. dans l'épisode de Caïn) ; « de même que les oiseaux de l'air eurent l'aigle royal, les bêtes, le lion princier », de même « selon cet ordre naturel, Adam devait commander quelques-uns de sa propre espèce ». Par la justification de la suprématie et de la domination d'Adam et de sa descendance (étendue des Juifs aux Européens) sur les non-adamites, on introduit le principe de hiérarchie (« naturelle »), qui marque le passage de la théorie pré-adamite à celle de la race.

62. *Nouvelle division de la Terre, par les différentes Espèces ou Races d'hommes qui l'habitent, etc.* Cet écrit a été signalé la première fois comme le premier document de la théorie raciale par Bendyshe, *op. cit.*, p. 360.

63. R. Pintard (*op. cit.*) nous donne un portrait très vivant de Bernier jeune, ami de Chapelle, « instigateur » de Gassendi (même contre son gré) et provocateur de la colère de J.B. Morin, avant son départ pour les Indes, tandis que R. Schwab (*op. cit.*) nous parle de sa carrière de médecin et savant en Inde. Mais c'est encore R. Pintard qui relate un épisode très caractéristique : « Bernier, qui vient de revenir en France » visite le vieux maître libertin La Mothe, qui, « affaibli, ayant déjà la mort sur les lèvres, alors que le temps risque de lui manquer pour s'occuper des affaires de sa conscience », n'a rien de mieux et de plus urgent à faire que de demander au voyageur : « Quelles nouvelles avez-vous du Grand-Mogol ? »

64. L'importance de cet écrit n'échappa pas à Leibniz.

65. Non seulement il y a une échelle des êtres inférieurs à l'homme et une échelle des êtres supérieurs (créatures angéliques), mais aussi une hiérarchie à l'intérieur de l'humanité elle-même. Une hiérarchie spirituelle et morale. Et « si l'homme est à tel point amélioré dans les divers siècles passés et dans les âges du monde, combien pourrait-il progresser depuis le niveau inférieur (où il se trouve à présent) vers le sommet de la grande échelle ! ».

Pourtant cette conception dynamique ne doit pas tromper : en réalité la hiérarchie des races humaines est figée dans l'échelle évolutive, avec le « Nègre » du Cap de Bonne-Espérance au niveau le plus bas (« le plus proche des bêtes de toutes les espèces d'hommes connus par nos voyageurs »). Il parle aussi explicitement de races, et en analogie avec celles du chien.

66. *The Petty Papers*, éd. Marquisot Landsdowne, London 1927, vol. I, p. 24.

67. *Grundriss der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt 1810 et, surtout, *Untersuchungen über die verschiedenen Menschnaturen, etc.*, Tübingen 1811-15.

68. *Essai sur les mœurs*, CXLV. Voir *infra*, note 105.

69. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817).

70. Schwab, *op. cit.*, p. 323, remarque la « prodigieuse coïncidence des nouveautés biologiques avec celle de l'histoire. On pourra écrire, un jour, que ce que Lamarck a fait pour les espèces vivantes, Gobineau l'a fait pour les races humaines », ainsi que le parallélisme entre la linguistique et la biologie (les indianistes de Calcutta étaient eux-mêmes biologistes ou mathématiciens pour la plupart). « Le nom *biologie* est de Lamarck (1802, *Recherches sur l'organisation des corps vivants*) » (p. 324).

Plus loin (p. 419), dans le paragraphe « De la biologie à la mystique sociale », Schwab reporte que Michelet notait dans son Journal les liaisons entre embryogénie et histoire des langues.

71. W. Scheidt (1925) a tout à fait raison lorsqu'il dit que l'« essai » de Gobineau en fait n'est pas une « doctrine de la race, mais histoire de la culture, laquelle, pour expliquer les causes principales des événements historiques, s'appuie sur la théorie raciale. Et ce qu'il appelle race, c'est le plus souvent une vague « race historique à la Thierry » (cité par Bartucz, *op. cit.*, p. 190). Cependant Disraeli 10 ans avant Gobineau avait écrit : « La race c'est tout, il n'y a d'autre vérité en dehors d'elle, et toute race exposant inconsidérément son sang à des mélanges doit périr. » (*Coningsby*, 1844.) Encore R. Schwab, *op. cit.* (p. 451), signale que Gobineau avait fondé en 1844 « un groupement de jeunes sous le vocable "Les cousins d'Isis" qui fait penser à Novalis et à Herder ». Ce serait une piste à suivre.

72. Avec Auguste Desmoulins (*Histoire naturelle des races humaines du Nord-Est de l'Europe, de l'Asie Boréale et Orientale, et de l'Afrique Australe*, Paris 1826), on en est à l'anthropologie raciale et à la biologie raciale.

73. *La science politique fondée sur la science de l'homme, ou étude des races humaines sous le rapport philosophique, historique et social*, Paris 1838.

74. R. Schwab, *op. cit.*, p. 198. Salomon Reinach admire sans réserve la *Grammaire composée* de Bopp, en disant que « la conception de l'unité indo-européenne date de ce livre de génie ».

75. *Ibidem*.

76. *Ibid.* p. 228.

77. *Ibid.* p. 229.

78. *Ibid.* p. 387.

79. *Ibid.* p. 415.

80. *Ibid.* p. 417.

81. *Ueber ungleiche Befähigung verschiedener Menschheitstämme für höhere geistige Entwicklung*, Leipzig 1849.

82. *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*, Leipzig 1843-52.

83. Schwab, *op. cit.*, p. 448.

84. *Ibid.* « l'anti-occidentalisme se fortifie en contre-bibliisme ».

85. *Ibid.*, p. 449.

86. *Ibid.*, p. 451. Cf. p. 447 : dans le tome III du *Monde comme Volonté...*, « en 1844, l'Inde y devient une massue pour exterminer tous les monstres (...) surtout, pire ennemie s'il se peut, la tradition sémitique ».

87. Peter Viereck, *Metapolitics. From the Romantics to Hitler*, New York 1941 (tr. it. Torino 1948, p. 135). Cf. les pages révélatrices que lui consacre R. Schwab, *op. cit.*, chap. « Le bouddhisme de Wagner », pp. 459 et sqq. ; notamment pp. 459-460.

88. Cf. *De Immenso* in *Op. lat. cit.*, I, II, p. 284 : « Aucune personne sensée ne met en connexion le genre des Ethiopiens avec ce progéniteur *protoplasten* (= Adam). »

89. *De Admirandis Naturae, etc., cit.*, p. 233 : « Seuls les Éthiopiens dérivent du genre et de la semence des singes, puisque chez les uns et les autres on observe la même couleur. »

90. *Pseudodoxia Epidemica, op. cit.*, book VI, ch. X « Of the Blackness of Negroes », où il énumère quatre objections contre l'explication climatique de la couleur des Nègres.

Mais dès 1561 *Cosmographicae disciplinae... compendium*, pp. 33 sqq., Postel avait soutenu que la couleur des Ethiopiens est une conséquence de la malédiction qui frappa Chus, pour avoir été conçu dans l'arche, contre la volonté de Noé. Génébrard, quant à lui, utilisera cette opinion pour rejeter la théorie climatique et réaffirmer que « l'origine de la négritude... provient de la race et du sang de Chus » (*Chronographiae libri quatuor*, 1580, l. I, a.m. 1656, p. 26).

91. M. Malpighius et C. Fracassatus, *Epistolae Anatomicae*, Amsterdolami, pp. 60-61. En réalité, l'anatomiste n'avait pas conduit ses expériences que sur des organes d'animaux, en se limitant à faire des conjectures sur la cause de la couleur des Ethiopiens.

92. J.N. Pechlin, *De habitu et colore Aethiopum, qui vulgo nigritate, liber*, Kiloni, 1677.

Voltaire, *Essai sur les mœurs*, « Introduction », Paris, 1832, « Introduction », t. I, p. 12 : « Il n'y a point de voyageur instruit qui, en passant par Leyde, n'ait vu la partie du *reticulum mucosum* d'un Nègre disséqué par le célèbre Ruysch » ; et au ch. CXLI, vol. VII, p. 147 : « Le célèbre Ruysch fut le premier de nos jours qui, en disséquant un Nègre à Amsterdam, fut assez adroit pour enlever tout ce réseau muqueux : le czar Pierre l'acheta ; mais Ruysch en conserva une petite partie, que j'ai vue... » Avant, il avait affirmé : « La race des Nègres est une espèce d'hommes différente de la nôtre, comme la race des épagneuls l'est des lévriers : la membrane muqueuse... chez eux (est) noire... » (p. 146) ; et encore, au ch. CXLV : « La membrane muqueuse des Nègres, reconnue noire, et qui est la cause de leur couleur, est une preuve manifeste qu'il y a dans chaque espèce d'hommes, comme dans les plantes, un principe qui les différencie. La nature a subordonné à ce principe ces différents degrés de génie et ces caractères des nations qu'on voit si rarement changer. C'est par là que les Nègres sont les esclaves des autres hommes. On les achète sur les côtes d'Afrique comme des bêtes... » (pp. 186-187). A propos des Américains, il dit qu'« On a connu en général que l'entendement humain n'est pas si formé dans le nouveau monde que dans l'ancien... » (ch. CXLVI, p. 203). Tout le chapitre « De l'Amérique » est une polémique contre le père Lafiteau (pp. 43 et sqq.).

93. *Op. cit.*, suite de *l'Espion Turc*, Amsterdam 1696, pp. 352 sq.

94. Gliozzi, *op. cit.*, p. 609.

95. Il dissimule ses opinions à la façon des libertins, sous la fiction d'un « médecin portugais » (*Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale*, La Haye 1703) et *Mémoires de l'Amérique septentrionale ou la suite des Voyages de M. Le Baron de Lahontan*, La Haye 1703.

96. *Essai sur les mœurs*, ch. CXLV, *op. cit.*, t. VII, p. 187. Cf. CXLI, *cit.*, t. VII, p. 147. « [Les Nègres de la Guinée] sont originaires de cette partie de l'Afrique comme les éléphants et les singes ; (...) ils se croient nés en Guinée pour être vendus aux Blancs et pour les servir. » Il ajoute : « ...si leur intelligence n'est pas d'une autre espèce que notre entendement, elle est fort inférieure... ».

Et le grand démocrate Benjamin Franklin n'avait-il pas défini le Nègre « un animal, qui mange autant qu'il peut et travaille aussi peu que possible » ?

97. *Über die körperliche Verschiedenheit des Negers von den Europäern* (1785).

98. *Account of the regular graduation in Man, different animals and vegetables*, London 1799.

99. Les rares auteurs qui en parlent sont : Luigi Firpo (*Il processo di Giordano Bruno*, Napoli 1949, p. 84) par le biais d'une tradition pré-adamite d'origine rabbinique, et Fulvio Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1968, p. 141 ; G. Gliozzi, *op. cit.* qui examine critiquement toute la question (pp. 343-345).

100. En effet, il y a ce fragment du *Contra Galilaeos* (Neumann 186) : « Si donc Dieu, ainsi qu'il décréta la confusion de langues, et leur dissonance, a voulu de même une différence dans les conditions politiques des nations, il n'a pas fait cela par un simple décret, mais il nous a créés en vue de cette différence. C'est-à-dire, il fallait préalablement que différentes natures fussent introduites en ceux qui se comporteraient différemment. On observe cela même dans les corps, si nous considérons combien, à cet égard aussi, différent les Germains et les Scythes des Libyens et des Ethiopiens. » (Cf. la traduction italienne d'A. Rostagni.)

101. Rumpf, *Dissertatio, etc.*, cité *infra*, pp. 4-6. « (Julien) est parmi ceux qui prétendent

que Dieu produisit non pas un, mais plusieurs hommes... simultanément » (p. 4).

102. *Ibid.*, p. 9.

103. Un lien assez direct entre Paracelse et l'école des libertins érudits du XVII^e siècle a été remarqué par Charles Webster (*From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science*, Cambridge 1982, Introduction) : « ...des preuves serrées démontrent que l'atomisme de Gassendi devait beaucoup à un célèbre cercle de chimistes français engagés à combattre le galiénisme parisien. [Citation en note de H. Metzger, *Les doctrines chimiques en France au début du XVII^e à la fin du XVIII^e siècle*, Paris 1928 et de O.R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi*, s'Gravenhage 1971, pp. 236-274, *passim*]).

104. *Ibid.*, pp. 8-11. Il range Bruno avec Paracelse parmi ceux qui, « poussés par les formes diverses des hommes et par la différente conformation des corps, ou par la distance de régions hors d'atteinte aux premiers âges à cause de la mer très vaste, nient la possibilité que tous les hommes dérivent d'un unique ancêtre commun » (p. 8).

105. *Ibid.* pp. 7-8.

106. *Elevatio Relationis Montezianianae de repertis in America Tribubus Israeliticis... in... Spe Israelis Conquistorum* (écrite contre Aron Levi alias Antonio de Montezinos et Menasseh ben Israel, qui s'appuyaient sur le livre IV d'Esdras) Basileae 1661, p. 35, pense que La Peyrère n'a fait que « développer, par des arguments à lui, les sottises [de Paracelse] ». Spitzel, en fait, y saisit d'emblée la résurgence de vieilles idées anticréationnistes (l'éternité du monde, la génération spontanée, etc.).

107. *De Historia Sacra patriarcharum Exercitationes Selectae*, Amsterlodami 1667, Exerc. XXII, § XV, p. 668 : « Nous ne nous arrêtons pas ici sur l'infamie de Paracelse ou de La Peyrère, le premier desquels affirma que furent créés deux Adam, un en Asie, l'autre en Amérique ; le second, avec une balourdise analogue [*simili stupore*], nia que les Américains dérivent de la famille noachite. »

108. *Continuatio Historiae Ecclesiasticae Joannis Micraelii*, Lipsiae et Francofurti 1699², pp. 2186-2216 (notamment p. 2190). Cependant, Hartnaccius remonte plus loin : entre autres, aux théories d'Avicenne sur la génération spontanée de l'homme, reprises par Césalpin ; filiation qui, à travers Paracelse, arrive jusqu'à la Peyrère.

Les amis et les sympathisants de La Peyrère établirent également ce parallèle entre celui-ci et Paracelse : La Mothe Le Vayer (*Remarques géographiques*, cit., p. 357) et Guy Patin (*Lettres de G. P.*, etc., nouvelle édition augmentée, etc., par J.H. Reveillé-Parise. Paris 1846, t. I, p. 297, lettre de 1643).

109. *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, Cologne 1711, p. 295.

110. F. Papi, *op. cit.*

111. *Op. cit.*, p. 9.

112. L. Firpo, *op. cit.*, p. 84, dit que la tradition pré-adamite juive avait été transmise à Bruno par le truchement de Julien d'Apostat ; P. Papi, *op. cit.*, avance l'hypothèse que Bruno ait tiré son pré-adamitisme de deux sources juives, Maïmonide et Jehudah Levi ben Samuel.

113. (VI, 49-52.) Il y est question de la création, dans la cinquième journée, de deux âmes (*duas animas*), nommées respectivement Hénoch et Léviathan. Adam ne fut créé que le sixième jour. « (...) C'est de lui que nous descendons tous, et le peuple élu par Toi », dit en réalité le texte. D'après Rumpf, le mot *animae* se réfère à des bêtes, et non pas à des hommes, comme l'interprète, en polygéniste, Bruno. Il ajoute qu'on trouve des traces de cette « fable judaïque », parmi les divers commentaires rabbiniques, dans le Targum de Jonathan ben Uziel sur la *Genèse* et sur *Esther*, et dans le traité *Babha Bathra*, du Talmud de Jérusalem.

114. Gliozzi, *op. cit.*, p. 347.

115. Par exemple, là où il dit que « le rabbi Moses ben-Maymon lui aussi cite d'ouvrages de ces devanciers qui parlent d'un précepteur d'Adam lui-même, qu'on dit s'appeler *Somboscer* ». Or, un autre critique de La Peyrère, Johann Hilpert (*Disquisitio de Praeadamitis*, Helmstadii ; Amstelodami et Ultrajecti 1656) a repéré la source réelle de son adversaire : l'*Historia Orientalis...* de Henricus Hottingerus (chez celui-ci on a « *Jabbuschar* »).

F. Papi a démontré (*Antropologia e civiltà nel pensiero di G. Bruno*, *op. cit.*, p. 137) que l'erreur de La Peyrère est probablement due à l'obscurité du passage d'Hottingerus (p. 187) où il entremêle deux traditions différentes. L'une, rapportée, à juste titre, à Maïmonide (cf. *Guide des égarés*, trad. S. Munk, t. III, p. 222), concerne la secte des Sabéens qu'il dit croire maintes choses ridicules et absurdes, notamment la génération d'Adam par un homme et une femme. L'autre relate une croyance des Nabatéens, qui parlent justement de Jambuschar, Zagrih et Roan, et « disent qu'ils vécurent avant Adam, et que Jambuschar fut le précepteur du premier homme ». En réalité, cet information se trouve dans le *Liber Cosri Continens Colloquium seu disputationem de religione (El Chazari)*, de Jehudah Levi Ben Samuel. Basileae 1660 (p. 27).

L'ANTISÉMITISME CATHOLIQUE CONTRE-RÉVOLUTIONNAIRE

Je commencerai d'une manière un peu provoquante ou provocatoire, en disant que l'antisémitisme catholique contre-révolutionnaire n'existe pas. C'est une proposition dont on peut discuter longtemps, ou refuser de discuter au nom d'une évidence contraire. Je suis donc condamné à l'expliquer, en avançant deux raisons.

La première, c'est qu'à l'époque où on l'envisage, en gros à quelques exceptions près un petit peu partout, on peut dire que tout le monde est plus ou moins antisémite. Et quand je dis tout le monde, je me permets de rectifier un petit peu ce que P.A. Taguieff a dit tout à l'heure sans insister ; même les milieux socialistes ont été atteints par l'antisémitisme, et assez largement. Autrement dit de la droite à la gauche, de l'extrême gauche à l'extrême droite, on trouve partout des personnes, des tendances, des expressions antisémites.

Deuxièmement, l'antisémitisme catholique contre-révolutionnaire n'existe pas parce que, en réalité, ce qui existe c'est un antijudaïsme catholique. Il me paraît important d'introduire cette distinction de vocabulaire non pas parce qu'elle me convient, mais parce qu'elle est dans tous mes textes, dans tous mes auteurs. Mes textes, mes auteurs refusent de se dire et de se laisser dire antisémites quand ils sont catholiques. Et ils prennent soin d'introduire les nuances, les distinctions nécessaires.

J'ajouterai une troisième précision qui a, je crois, son importance : quand je parle d'antisémitisme ou d'antijudaïsme catholique, je parle bien entendu du catholicisme en tant qu'institution, Eglise, appareil, doctrine. Vous pensez bien que je n'entends pas du tout par là garantir le comportement de chacun de ses fidèles, parce qu'aucune organisation ne peut se porter garant du comportement de chacun de ses membres. Autrement dit ni un parti, ni une Eglise ne sont une armée ; et d'ailleurs, comme vous le savez, même dans une armée il se passe parfois de drôles de choses. Il convient de bien distinguer l'antisémitisme éventuel, l'antijudaïsme en tous cas des catholiques, et d'autre part ce qu'on peut appeler un antisémitisme catholique c'est-à-dire imputable à un appareil, à une Eglise, à une institution, à une doctrine. N'oubliez pas que je me présente en apologiste : je ne défends rien ni personne, j'essaie de vous faire part de ce que j'ai découvert, observé, analysé depuis trente, trente-cinq ans que je travaille dans ce domaine, non pas spécialement l'antisémitisme, mais dans

le vaste champ de l'Église occidentale, moderne et contemporaine.

Je vais vous présenter une petite bibliothèque. Voici d'abord Jeannine Verdès-Leroux : *Scandale financier et Antisémitisme catholique*. Il est bien évident qu'elle n'introduit pas la distinction : c'est son affaire ce n'est pas la mienne. Elle a étudié le krach de l'Union générale, une banque catholique du milieu du XIX^e siècle, dont la déconfiture a été imputée aux agissements juifs. Il y avait là un élément pour l'antisémitisme : ce qui a permis à Jeannine Verdès-Leroux, ma collègue au CNRS, de faire une enquête sur la genèse réelle du scandale, puis sur la reconstruction du scandale tel que la presse en a parlé et tel qu'elle l'a exploité, et enfin de montrer les séquelles de ce scandale. Ce livre a été publié aux éditions du Centurion en 1969. Vous avez là une étude de cas.

Second livre : *La Croix et les Juifs*, de Pierre Sorlin, publié chez Grasset en 1967 ; c'est sa thèse complémentaire, une étude du quotidien *La Croix*, dirigé à l'époque par les Assomptionnistes et qui est très révélateur de la position catholique moyenne et en général populaire, étant donné que les Assomptionnistes visaient un milieu populaire même s'ils ne l'atteignaient guère. Je pense que Pierre Sorlin a parfois forcé la chose : quand il n'a pas de documents, il ne craint pas de donner un coup de pouce comme on dit, mais enfin il est bien vrai qu'il y a là dans *La Croix*, à l'époque une violence antijuive, antisémite si vous voulez, qui est incontestable et dont nous n'avons plus aucune idée : en particulier par la voie des caricatures. Je ne cherche pas à excuser *La Croix*, mais on doit rappeler que la violence de la presse à la fin du XIX^e siècle et à la veille de la guerre de 1914 est quelque chose dont nous n'avons plus idée : nous avons une presse aujourd'hui très aseptisée par rapport à ce que pouvait être la violence de ces débats. C'est assez extraordinaire. *La Croix* n'échappait pas à ce qui était le climat du temps et ne le cherchait pas. C'est regrettable à nos yeux quand on se présente avec la croix en tête du journal. Ce livre est assez révélateur sur toute une mentalité catholique, mais est-ce qu'on peut y voir de l'antisémitisme catholique contre-révolutionnaire ? C'est là un vaste problème, car où commence la contre-révolution et où finit-elle ? Ceux qu'on appelle aujourd'hui les contre-révolutionnaires semblent cantonnés à l'extrémité du spectre politique, alors que pendant longtemps, comme vous le savez, c'est la totalité du catholicisme officiel et dominant que j'ai appelé intransigeant qui se voulait anti-moderne et contre-révolutionnaire sans compromis possible. Par conséquent si l'aspect contre-révolutionnaire s'est rétréci comme une peau de chagrin à mesure que le catholicisme opérait un véritable ralliement à la fois à la République et en tout cas à la société, dans cette mesure même il a été l'objet d'un conflit interne, d'un grand débat où les derniers contre-révolutionnaires se sont opposés à ceux qu'on appelait les démocrates. Il y a eu là un véritable schisme interne.

Un troisième livre que je vous signale, c'est Pierre Pierrard : *Juifs et catholiques français*, publié chez Fayard en 1970 et qui précise « de Drumont à Jules Isaac, 1886-1945 ». Comme vous le savez, Pierre Pierrard est professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris ; il a longtemps été directeur chez Larousse de la documentation historique ; il est aujourd'hui président des Amitiés judéo-chrétiennes. Il raconte avec beaucoup d'information ce que beaucoup de gens savent, mais il a le mérite d'en faire une synthèse claire et de la rendre communicable au grand public. Le livre est orienté par ses propres inclinations, mais cela n'enlève rien à la richesse de l'information.

Il reste trois livres, l'un qui est de moi : *Catholicisme, démocratie et socialisme* où j'aurai l'occasion de vous présenter mon personnage, mon paradigme, si l'on peut dire, Mgr Benigni, le fondateur de la Sapinière, le *Sodalitium pianum*, c'est-à-dire cette « société secrète » qui opérait sous Pie X et qui avait constitué, a-t-on dit, un véritable réseau anti-moderniste d'espionnage international au profit du Saint-Siège. On présentait Mgr Benigni comme un personnage violemment antisémite. Effectivement il a tout pour apparaître comme antisémite, étant donné que dès sa jeunesse il a commencé à travailler sur le meurtre rituel, qui est demeuré l'obsession de toute sa vie et dont la mythologie tient une place considérable à cette époque ; il y a le sang, il y a l'Eucharistie, il y a le blasphème, etc. Beaucoup de choses jouent là-dedans qui mériteraient une analyse poussée de mentalité, et non pas limitée à une critique de réalité. Toujours est-il que le meurtre rituel a été une des grandes obsessions de Mgr Benigni, ce qui déjà nous permet de situer le personnage. C'est un homme extraordinaire d'ailleurs, au bord de la génialité, voire de l'anormalité dans la mesure et en ce sens où l'on a affaire à des personnages excessifs que personne ne réussit véritablement à contrôler, où eux-mêmes non plus ne se contrôlent pas. D'ailleurs cela ne lui a pas réussi : le Saint-Siège l'a mis sur a touche. Alors Mgr Benigni s'est trouvé de plus en plus dans l'opposition jusqu'à devenir un des agents d'information de la police politique du régime fasciste.

Voici donc un personnage idéal pour étudier l'antisémitisme catholique. Or, l'extraordinaire, c'est que ce personnage que je vous présentais comme extrémiste n'arrête pas de se déclarer contre le nationalisme païen. Autrement dit, ce « catholique d'abord » se déclare contre le fascisme quand celui-ci est anticlérical, s'y rallie quand il modifie sa politique religieuse mais, tout en offrant ses services au régime, il refusera toujours de se dire fasciste catholique. Il peut faire alliance avec lui, mais il sait tout ce qui l'en sépare. Deuxièmement il n'arrête pas de protester contre l'antisémitisme sans cesser de mener une lutte acharnée contre les Juifs. Sa judéophobie atteint un degré que l'on peut considérer comme maladif, mais il entend qu'on ne la confonde pas avec l'antisémitisme. Toute sa foi et tout son être refusent le racisme, en raison de l'universalisme catholique : dans l'Eglise, par le baptême, il y a place pour les tribus du monde entier, de tous pays, de toutes couleurs, de toutes races, y compris pour les Juifs dès lors qu'ils se convertissent. On a des textes assez étonnants. Toujours est-il qu'à partir d'un personnage comme celui-là nous sommes conduits à nous interroger sur les raisons qui peuvent déterminer cet antijudaïsme.

Mgr Benigni a publié pendant deux années, en 1920-1921, un Bulletin photocopie qui se trouvait d'ailleurs sur le bureau du ministre des Affaires étrangères le comte Sforza. C'était pratiquement une feuille de dénonciation des Juifs qui, dans le monde entier, occupaient des postes importants dans les affaires et dans la finance internationale.

Si l'on cherche les raisons, on est amené à plusieurs ordres de considérations. Voici d'abord un document, quatre conférences du cardinal Faulhaber, archevêque de Munich (Avent 1933), publiées aux Nouvelles Éditions latines par et chez Fernand Sorlot en 1934-35. Ce sont des sermons publics faits dans sa cathédrale, et comme la cathédrale était trop petite, on l'avait reliée par un système de sonorisation à trois autres églises : *Juifs et Chrétiens devant le racisme*, sous-titré *Judentum, Christentum, Germanentum* et traduit de l'allemand par l'abbé Raymond Dulac, lequel était réputé pour être un intégriste de toujours et qui est mort récemment. On est là

devant un secteur politiquement très marqué, qui dès 1934 apparaît aussi sympathisant au régime mussolinien que très résolument hostile au nazisme. Alors quelle est la position du cardinal Faulhaber ? Elle nous semble aujourd'hui d'une ambiguïté étonnante mais en même temps d'une fermeté incontestable. Il dénonce dans le néo-paganisme d'Hitler, avant même *Mit brennender Sorge*, l'encyclique de Pie XI, une véritable révolution religieuse qui ne craint pas de s'attaquer à la personne même du Christ. « Devant de tels discours », je cite Faulhaber, « devant de tels mouvements, un évêque n'a pas le droit de se taire. » Et c'est là l'ambiguïté : « Si la lutte raciste à laquelle le terrain religieux doit être étranger » — c'est là où notre sensibilité contemporaine a beaucoup évolué — « se mue en une lutte contre la religion », — « si le mouvement contre les Juifs d'aujourd'hui vient s'attaquer aux Écritures saintes de l'Ancien Testament et au Christianisme lui-même, un évêque n'a pas le droit de se taire. » Vous voyez cette position bien caractérisée : « Dans le peuple allemand, des esprits travaillent à créer à côté des deux confessions chrétiennes une religion germano-nordique. Le sermon d'aujourd'hui ne vise pas à accuser ou à attaquer le germanisme mais à défendre le christianisme. Et l'on ne défendra le christianisme qu'en défendant les valeurs religieuses d'Israël et de l'Ancien Testament. » Pour bien entendre la position du cardinal Faulhaber, je crois qu'il est très important de bien montrer que cet antijudaïsme catholique s'enracine quand même dans la conscience d'un patrimoine commun, même si l'Eglise romaine se présente comme le *Verus Israël* et si elle pense avoir des griefs à faire valoir contre les Juifs.

Les Juifs, quels sont-ils ? On pourrait avancer des différences de culture, de civilisation : par exemple les Askenazim qui étaient venus d'Europe orientale ont été très mal supportés en France, « tous ces Juifs orientaux » par rapport aux Sefardim acculturés depuis longtemps. Laissons ici de côté ces aspects, ces réactions je dirai presque épidermiques de population à population. Je suis frappé par autre chose, la place que tient le problème de l'argent. Il me semble qu'il y a là-dedans deux problèmes emboîtés. Cela nous renvoie au phénomène de la richesse, non seulement au phénomène des banques, mais à tout le système de pensée qui en juge.

Sur cette question, je verse au dossier un dernier livre beaucoup plus ancien et que vous ne trouverez pas dans le commerce. Il s'intitule *La France et le Code Napoléon*, et il a été publié en 1882 par un M. Coquille, rédacteur à *l'Univers*, le quotidien de Louis Veuillot. C'est fort intéressant de voir comment en 1882, à une époque où il n'y avait pas encore l'affaire Dreyfus, où on ne parlait pas encore d'antisémitisme, ce collaborateur de *l'Univers* se positionnait devant le problème. Reportez-vous à deux chapitres : le chap. 30 qui est intitulé « le prêt », et le chap. 31 qui est intitulé « les créanciers ». C'est par là que je commence : « L'argent a une puissance de destruction » dont il est impossible de ne pas tenir compte. Il faut voir comment dans tout le système mental catholique de cette époque il y a véritablement un rapport à l'argent qui est très mal vécu, et surtout à l'argent dans notre monde actuel. Je vous renvoie aux travaux de Max Weber, à *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : l'argent étant compris comme le symbole de l'économie moderne.

Suivons Coquille. En 1789 la France était dans un grand embarras financier : nous étions allés fomenter la révolution en Amérique et nous en

rapportions une révolution. Louis XVI avait trop dépensé, à qui a-t-il emprunté ? aux banquiers juifs. Dans l'organisation de la société au Moyen Age, bien entendu, les Juifs prêtaient de l'argent, mais la main-d'œuvre restait maîtresse du marché. Depuis la Révolution française et le Code civil, une inversion s'est produite. L'industrie moderne sacrifie l'ouvrier à la production, l'industrie protestante différait dans son principe de l'industrie catholique. Vous voyez comment le complot judéo-protestant est en train de se nouer avec à l'arrière-plan les francs-maçons, l'occultisme, etc. La classe ouvrière de France se retrouva en 1789 en lutte avec le système protestant d'inspiration libérale et individualiste. Je l'ai expliqué dans ce livre que j'ai intitulé *Église contre bourgeoisie* (1977). Il a d'abord étonné en France, mais non ailleurs. En Allemagne les réactions ont été : « c'est une évidence... ».

Au XVIII^e siècle on mettait en doute qu'un roi dut payer les dettes de son prédécesseur : pourquoi, à plus forte raison, ne mettrait-on pas en doute qu'un catholique ou qu'un citoyen français soit obligé de payer les dettes contractées auprès d'un Juif ? Dans le système de l'emprunt incessant, on peut prophétiser le moment où les dettes publiques se solderont par une catastrophe comme en 1789. Vous avez là une grande attention à ces mécanismes économiques où les milieux catholiques ont le sentiment d'être les victimes et les exploités. Avec Mgr Benigni une nouvelle étape est franchie. Quand survient la révolution bolchevique, qu'est-ce qu'on y trouve ? toujours des Juifs. Quand on regarde la politique de Wilson et des Anglo-Saxons, qu'est-ce qu'on y trouve ? encore des Juifs. Où qu'on regarde, du côté du capitalisme international, du côté du bolchevisme révolutionnaire, partout on trouve la subversion, et partout au cœur de la subversion, on trouve le Juif. Voilà le mécanisme tel qu'il s'est monté, mais en l'occurrence, si la judéophobie peut devenir obsessionnelle, fantasmatique, voire délirante, dans tous les cas on se refuse à faire intervenir la notion de *race*, laquelle, au sens moderne du mot, est considérée comme étrangère et contraire à la pensée chrétienne.

(Une question) : Mgr Jouin ?

— Mgr Jouin faisait de la judéophobie, il refusait l'antisémitisme, et son collaborateur l'abbé Roger Duguet, c'est-à-dire Paul Boulain, avait publié des *Cahiers anti-judéo-maçonniques* au titre délibérément choisi.

Émile Poulat
E.H.E.S.S. - C.N.R.S.

RACISME ET ANTISÉMITISME

Emile Poulat :

Je n'ai pas besoin de vous présenter Léon Poliakov : vous savez la part importante qu'il a prise depuis, je n'ose pas dire quarante ans, dans l'histoire de l'antisémitisme, sur lequel il a publié avec patience plusieurs ouvrages qui ont fait date et également ses prises de position en matière de lutte contre le racisme. Il a été également amené à intervenir dans de grands débats qui agitent nos contemporains et s'ils avaient mis plus de méthode à son exemple, je pense qu'on aurait moins divagué.

Alors je suis heureux de lui donner la parole précisément sur le thème qui a été au cœur de sa vie scientifique : Racisme et antisémitisme.

L. Poliakov :

Je crois que ce matin on a parlé de l'impropriété du terme racisme. Je vais commencer par l'impropriété du terme antisémitisme. D'abord bien sûr, l'espèce humaine ne se laisse pas partager en « races », mais s'il y avait eu une race sémite, ce sont les Arabes qui auraient été de purs Sémites. Tout est embrouillé par la polyvalence démagogique du terme antisémitisme qui couvre toute la période chrétienne. A partir du moment où les Juifs se convertissaient, ils étaient légalement non-Juifs, malgré cela on parle de l'antisémitisme racial ce qui est une redondance, une tautologie.

Maintenant quant au terme racisme et je m'excuse auprès de P.A. Taguieff si je répète des choses qu'il a déjà dites ce matin, ce terme a été forgé il y a un demi-siècle seulement ; donc il est non seulement impropre parce que la race n'existe pas mais aussi parce que son étymologie fait croire au grand public que les races existent bel et bien. Cette observation a été faite il y a plus de dix ans à un colloque organisé par Colette Guillaumin et par mon ami Gavin Langmuir de Stanford qui fait la même observation. Je résume : bien sûr les sciences humaines ne professent plus que les facteurs de la différence sociale soient des caractères physiques mais elles enregistrent pourtant les phénomènes sociaux du racisme comme étant directement dépendants des caractères physiques ce qui revient à rendre à ceux-ci un caractère causal. Donc à cause du terme la perception de la race est prise dans un sens immédiat en tant qu'enregistrement d'un caractère physique réel. Cette contradiction est au centre de tous les travaux sur la question. Tout se passe comme si les chercheurs ne croyant

pas à la race pour leur part supposaient qu'elle est complètement réelle pour les groupes qui produisent les conduites racistes. Et donc mon ami Gavin arrivait aux mêmes conclusions ; je cite encore : « bien que l'erreur des racistes concerne la race, le processus produisant l'erreur est indépendant de l'existence des races ». En conséquence puisque la race n'a rien à voir avec le processus produisant l'erreur, ce processus ne peut être légitimement décrit comme racisme. Se servir de ce terme c'est se constituer l'otage de ceux qui commettent l'erreur. C'est s'avérer impuissants à nous débarrasser du mythe raciste. C'est comme ça, et malgré tout on ne va pas contre l'usage de la langue, on parle de racisme ; il n'y a pas moyen de sortir de là. A l'issue de ce Colloque qui remonte à 1975 où ces choses ont été dites, nous respirions tous un robuste optimisme. Pour ma part, j'ai déchanté depuis ; il y a quelques mois en tenant compte des recherches de P.A. Taguieff, je le félicitai de rejeter en logicien un bloc d'idées reçues, de mettre en question les connotations, je le suis sur ce point, du mot racisme afin d'éviter le piège des représentations d'idéologies dominantes associées au racisme dans le langage ordinaire. Donc il dressait un barrage contre les passions et les indignations aussi légitimes qu'elles puissent être. Et je conclus qu'il faut dire que son implacable critique est d'un accès souvent difficile mais que le lecteur est récompensé par la satisfaction de participer à une belle opération de démythification tout azimuth.

J'en viens maintenant à la relation si ce n'est au contraste entre racisme et antisémitisme. J'en suis venu à penser qu'il n'y a entre ces deux notions qu'une convergence sémantique remontant à l'époque où on croyait à l'existence et à la hiérarchie des races humaines tout comme on croyait au XIX^e siècle à l'existence d'un éther intersidéral. Ce que les deux « ismes » ont en commun c'est qu'ils servent à désigner des haines collectives qui génèrent des persécutions et des massacres. Pourquoi ces haines existent-elles ? C'est une question énorme. Chacun propose son interprétation, chaque discipline a la sienne et ce n'est pas la peine que j'insiste là-dessus, ça nous ferait perdre trop de temps. Voilà donc les différences ou les contrastes entre les deux « ismes ». L'antisémitisme remonte au moins au dernier siècle préchrétien, *le Livre d'Esther* en témoigne, je suppose que tout le monde le connaît ; ensuite les intellectuels antiques, surtout romains n'étaient pas tendres pour les Juifs, mais chez eux c'est le mépris, une stupéfaction méprisante qui domine. La diabolisation du Juif n'apparaît qu'avec le christianisme, on la voit poindre dans l'Évangile selon Jean, elle reste une trame centrale pour aboutir à Hitler. On peut poser aussi une parenté ambivalente entre diabolisation et déification.

Au contraire le racisme ne se développe qu'au début des temps modernes dans la foulée des grandes découvertes et il correspond surtout à une *bestialisation*. Et pour conclure concrètement il me semble possible de constater ceci : de nos jours, en Occident, en France par exemple, l'antisémitisme qui n'a pas disparu, n'est professé que dans des secteurs plus ou moins marginaux ; le racisme, notamment à l'encontre des Arabes et des Noirs, sévit d'une façon bien plus cruelle, ouverte. On s'en prend donc spécialement à des Africains. Je ne m'attarderai pas sur le racisme que, dans l'ensemble, on connaît.

J'avais développé, il y a plus de vingt ans, dans ma grande thèse d'Etat, trois éléments essentiels de l'évolution de l'image du Juif que je remets un peu en question aujourd'hui ; surtout le premier : l'existence de l'Etat juif. Avec cet Etat disparaissait le spectre d'un peuple errant, d'un peuple à nul

autre pareil. Je pense, pour ma part, que ce facteur joue encore aujourd'hui, sans en être tout à fait certain ; il me semble, cependant, que les discussions sur l'Etat d'Israël, l'inexistence d'un Etat palestinien, sont des domaines qui me paraissent intéresser surtout les intellectuels, tandis que le grand public n'y regarde pas de si près. A l'opposé, l'autre facteur, c'est-à-dire une normalisation des Juifs, ces ci-devant fantômes demeure ?

Le deuxième facteur, on peut le résumer très rapidement, c'est simplement le revirement total des Églises, qui, de facto, avant la Deuxième Guerre mondiale, d'une façon plus atténuée qu'au moment de l'affaire Dreyfus, maintenaient, dans l'ensemble, l'enseignement du mépris, tandis que maintenant on sait qu'après le Concile Vatican II et la modification du catéchisme avec l'Église de France à la pointe, il y a enfin un revirement total.

Et le troisième facteur me paraissait être celui-ci : je vais le résumer dans une blague plus ou moins bonne à propos du sens courant dans lequel on emploie les termes Juif et antisémite : tout le monde est devenu Juif de nos jours ; je m'explique, le Juif était urbanisé, le Juif était critique, le Juif était démystificateur, le Juif était dans les métiers tertiaires, etc. Et bien nous sommes dans une société où c'est le cas, sinon de tout le monde, du moins pratiquement de la majorité. Et c'est en ce sens que le Juif détone infiniment moins. Voilà les trois grands facteurs que je perçois. Il peut y en avoir d'autres.

Mais peut-être pourrait-on discuter le cas de l'Etat d'Israël, par exemple.

E. Poulat :

Je remercie L. Poliakov.

Pour ma part, j'ai été très sensible à une réflexion qu'il a faite et qui m'a suggéré ceci : il nous a dit : le racisme ne se répand que dans les temps modernes et il note à ce propos qu'une bestialisation a succédé à une diabolisation. Je dirai que la formule me paraît excellente, et rejoint parfaitement ce qui nous a été exposé ce matin, par P.A. Taguieff sur cette laïcisation et idéologisation de la notion de race mais je voudrais l'intégrer dans une ou d'autres perspectives. Tout d'abord bestialisation/diabolisation cela me rappelle une vieille trilogie qui remonte au Moyen Age, très utilisée, et encore très employée à la Renaissance, c'est la trilogie : divinitas/humanitas/feritas. Feritas : bestialisation. Diabolisation, Léon Poliakov nous l'a dit, c'est aussi divinisation, nous sommes au niveau du divin. Et alors je dirai qu'aujourd'hui, à notre époque, le grand problème qui se pose, c'est peut-être socialement l'humanisation du Juif. Après, précisément ces deux phases de diabolisation et bestialisation. Je voudrais attirer l'attention sur quelque chose qui touche nos mentalités. Quand nous parlons de diabolisation, en fait il m'apparaît que dans notre tradition occidentale, je ne sais pas s'il faut dire dans notre tradition chrétienne, l'expression diabolisation, diable, est un terme profondément équivoque. Je dirai, qu'en gros, nous avons tendance à plonger dans un manichéisme, dans un univers en quelque sorte dualiste. Le Diable et le Bon Dieu, c'est-à-dire le tout bien et le tout mal, d'un côté Dieu, de l'autre le Diable, les deux cités, etc. On voit très bien comment à partir de saint Augustin, même des dérives sont possibles dans ce dualisme qui prend facilement un caractère manichéen. Ceci m'apparaît finalement une infidélité à la tradition biblique, où véritablement le Diabolos c'est tout à fait autre chose.

C'est l'adversaire inséparable de l'homme dans sa condition terrestre, c'est-à-dire qu'on ne conçoit pas l'homme sans un affrontement avec un adversaire et cet adversaire nous pouvons le concevoir tantôt sous forme diabolique tantôt c'est une forme évidemment très commode, ce diable pouvant être éventuellement chacun d'entre nous, nous-mêmes, et Dieu sait que chacun d'entre nous n'a souvent de pire ennemi que lui-même, je suis à moi-même mon pire adversaire, donc je me débats avec moi-même comme je me débats avec le Diable ; je dirai que nous avons le type inversé de cette même image c'est dans l'Ancien Testament lui-même la lutte de Jacob avec l'Ange, c'est aussi une lutte diabolique car Jacob n'en a jamais fini avec l'Ange. Je dirai là que dans cette lutte sans fin, sans autre fin que ma mort, sans autre fin que la fin de l'histoire, là nous sommes en dehors de toute perspective manichéenne. Nous avons peut-être beaucoup à réfléchir de ce côté-là.

P.A. Taguieff :

A propos de diabolisation et l'on peut dire aussi bien démonisation, je ne sais pas si vous vous souvenez de cette fameuse remarque d'Albert Einstein : Dieu est certes subtil mais il n'est jamais bas. Norbert Wiener, dans *Cybernétique et société*, en 1949, reprend ce thème en distinguant deux types de démons : un démon manichéen et un démon augustinien. Le démon manichéen est précisément celui à qui faisait référence Einstein. Si le savant, le scientifique, est face à la nature comme vis-à-vis d'un démon manichéen il est foutu d'avance car vous avez affaire à un dieu qui va changer les lois de la nature à chaque instant dès que le pauvre savant avec son labeur éternel, avec sa patience d'ange, si je puis dire, a trouvé la moindre loi, donc nous sommes foutus, nous ne pouvons rien connaître ; par contre, la science moderne est compatible avec un démon augustinien : c'est-à-dire précisément avec un adversaire qui est relativement loyal, qui n'est pas un tricheur. Face à un dieu inversé tricheur nous sommes foutus ; face à quelqu'un qui est dur évidemment à vaincre mais qui accepte un certain nombre de présupposés communs avec moi, et bien je peux faire de la science, je peux le déchiffrer, je peux déchiffrer le monde dont il incarne les lois. Il me semble que si l'on revient à la question de l'antisémitisme il y a quelque chose d'essentiel dans l'exposé de Léon Poliakov, c'est la notion de supériorité négative avec la diabolisation.

Voilà pourquoi la fameuse lutte contre le racisme et l'antisémitisme avec sa petite conjonction et qui laisse entendre que l'on est sur le même terrain est à vrai dire une imposture.

J'en voudrais pour preuve la disjonction qui s'est faite à partir de 1975 lors de la fameuse condamnation de l'Etat d'Israël par l'ONU. Au nom de l'antiracisme, une nouvelle forme de judéophobie s'est fait jour au plan mondial. Nous avons affaire aujourd'hui dans les formes virulentes de la judéophobie à un antiracisme antijuif.

Voilà pourquoi, à mon avis, la formule « lutte contre le racisme et l'antisémitisme » est littéralement un écran, c'est à la fois une commémoration de la lutte antihitlérienne, or nous sommes aujourd'hui dans un contexte totalement différent et deuxièmement cet écran, ce masque, nous empêche d'étudier précisément les nouvelles formes de judéophobie encore une fois centrées, il faut bien le dire, sur un antisémitisme qui n'a rien à voir avec la légitime critique des actes d'un Etat.

LE DESTIN SACRÉ DES PEUPLES RACE ET OCCULTISME AU XIX^e SIÈCLE : L'EXEMPLE DU HIÉRON DE PARAY-LE-MONIAL

Esotérisme, occultisme et sciences occultes se sont formulés et ont tenté de définir leur champ dans l'ambiance des réactions intellectuelles aux excès de la Révolution et de l'Empire. Après ruptures et séparations, après la consommation de l'éclatement du politique, du religieux et de l'économique, ces inspirés d'un genre nouveau ont échafaudé des systèmes de retour à l'unité et à l'universalité fondés sur la conscience du caractère irréparable de certaines coupures jointes à la certitude de la venue de temps nouveaux. « Nous sommes tous plus ou moins jacobins » a pu déclarer Joseph de Maistre ¹ tout en annonçant « un événement immense » d'ordre religieux. Il fut une référence commune aux occultistes partisans et ennemis de la Révolution.

Les peuples, tout d'abord, ne pouvaient être vus avec le même œil que par le passé ; cependant l'échec de l'exemple libérateur de la nation française, sorte de nouvelle alliance d'un peuple avec la raison, fut attribué par eux à l'insuffisance de l'éducation populaire et au caractère partiel, tronqué, des vérités nouvelles amputées du passé, déracinées des anciennes traditions populaires. Les révélations nouvelles supposaient une éducation des yeux pour voir et des oreilles pour entendre. C'est ainsi qu'à l'aube du XIX^e siècle les sciences en gestation leur parurent devoir justifier le passé. Pour les uns, la géologie naissante constatait partout l'invasion des eaux du déluge ; la science historique confirmait par l'archéologie, la linguistique et l'ensemble des méthodes critiques, l'universalité des vérités chrétiennes préfigurées dans les livres sacrés de l'Orient, dans les textes de l'Antiquité, ou inscrites de temps immémorial dans les symboles des monuments, voire de la nature.

Pour les autres, l'élargissement du champ du savoir ramenait à l'Antiquité et à un fond originel commun à l'ensemble de l'humanité : Creuzer régnait dans les années 1820. ²

Cependant, l'ère nouvelle tardant à venir, certains thèmes qui avaient été conçus, comme le note Paul Bénichou ³, pour accompagner le siècle, tendirent à se couvrir du manteau du secret ou à lancer l'anathème contre une évolution qui leur échappait. L'unité profonde des traditions chinoises, hindoues, juives et chrétiennes n'apparaissant pas au grand jour de la

critique, devint l'objet d'un secret, d'un savoir réservé à quelques-uns dans l'attente de temps meilleurs, bref d'un ésotérisme.

Le peuple-prêtre pour transfigurer le monde

Au droit des peuples, ésotéristes et occultistes ajoutèrent une mission, rattachant l'histoire au plan divin sous l'action d'un peuple-prêtre, race élue telle que la présentait Eliphas Lévi dans le discours préliminaire de *Dogme et rituel de la haute magie* : « Oui nous appelons la Révolution française une expérience divine, parce que Dieu, à cette époque, permit au génie humain de se mesurer contre Lui... »⁴. De l'épreuve sortira l'achèvement de l'histoire dans la réconciliation générale et l'extension du sacerdoce à l'ensemble de l'humanité avec le pontife de la nouvelle loi et le règne de Marie, la femme régénérée qui réunira le dernier des papes avec le Juif errant : « Repose-toi donc Aaswérus, dans l'espérance de ce bel avenir ; car c'est ici le terme de ton douloureux voyage... »⁵. Ce discours devait beaucoup à celui des premiers socialistes auxquels appartient le diacre Louis Constant avant de devenir le mage Eliphas Lévi. Désiré Laverdant, par exemple, attendait comme J. de Maistre « l'événement immense » qui allait réconcilier en France Juifs et Chrétiens⁶ : les premiers échos en seraient perçus par le prêtre et l'ouvrier.

L'expression de race gauloise fut également utilisée couramment dans le sens mythique d'une incarnation du génie de l'égalité contre la noblesse franque au début du siècle, de la race de l'esprit à la fin contre la barbarie germanique mère de l'hypercritique, du matérialisme historique et autres fausses sciences réductrices. L'occultiste Sédir⁷ affirmait au début de la Grande Guerre : « C'est la patrie de la science matérielle qui nous a attaqués »⁸. Au moment de la défection russe, il publia une plaquette sur *Le martyr de la Pologne* reprenant certains thèmes du messianisme polonais du début du siècle et développant l'idée de la pureté de la race slave polonaise face aux Russes dégénérés, pureté d'un peuple-hostie, image du sacrifice collectif. Une preuve de ce destin unique se trouvait dans l'accueil par ce pays des Juifs persécutés dans le reste de l'Europe centrale. La même plaquette faisait d'Enoch et d'Elie les fondateurs de la tradition rosicrucienne.

Sacraliser les sciences

La même argumentation scientifique, à peu près, fut utilisée dans les « raisonnements de type ésotérique » au début et à la fin du siècle. Elle est fondée sur le récit de la dispersion de la descendance de Noé dans Gn. 10 à partir d'un berceau unique telle qu'on la voit utilisée par François Lenormant, contre la thèse polygéniste, en 1859, dans *L'histoire ancienne de l'Orient*⁹, régulièrement rééditée jusqu'en 1882. Le livre II, consacré aux races humaines, affirmait que la science avait démontré les migrations à partir d'un point central : « La tradition religieuse et la philosophie spiritualiste affirment l'unité spécifique du genre humain... », ainsi étayée, la thèse du couple unique primordial permettait de conserver la question de la rédemption globale de l'humanité au centre des problèmes. Le lien entre le monde sémitique de la Bible et celui des Indo-Européens se trouvait dans

l'identification Japhet/Iapetos : « La Bible accepte le titan Yapétos de la légende grecque en lui conservant son nom d'origine aryenne, sous la forme Yaphet, comme fils de Noé et le père d'une des grandes races humaines, celle des Aryas... »¹⁰. Parmi les fils de Yaphet, la consonance de Madaï et Mèdes, Thiras et Thraces ou Askhena et Ascanie¹¹, permettait un rapprochement des mythologies. Le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux¹² reprit la thèse de Lenormant appuyée par des citations d'Horace, d'Apollodore et de la *Théogonie* d'Hésiode, il insistait sur l'unité familiale : « Chacun eut son pays, sa langue et sa nation selon son clan. »¹³

La pensée ésotérique, s'opposant en même temps à la nouvelle histoire scientifique, édifia de vastes synthèses pour la rattacher au plan divin. Une Nouvelle épopée sacrée avait été exposée dans *L'histoire philosophique du genre humain* de Fabre d'Olivet¹⁴ reprise à la fin du siècle par Saint-Yves d'Alveydre dans la *Mission des Juifs*¹⁵ par exemple. Le cycle de l'humanité primitive ou de Ram (8600 à 3500 av. J.-C.) avait été interrompu par le schisme d'Irschou dont descendit la lignée nemrodienne et les Iduméens en correspondance avec les hérésies orientales de Kanada. A cette historisation de la chute correspondait une réaction orthodoxe concomitante : les vérités, devenues objet d'un ésotérisme furent transmises par Fo-Hi en Chine, les cultes isiaques en Égypte, les Abrahamides orthodoxes dans le monde sémitique fuyant la tyrannie assyrienne... Les César, Moïse, Orphée, les druides, Jésus eurent en commun d'avoir été initiés à la doctrine orthodoxe et d'avoir connu l'ésotérisme. Cette projection générale dans le temps historique permet à la race de l'esprit de se reconnaître à l'occasion d'un événement ou de l'établissement d'un régime, d'une institution... Saint-Yves d'Alveydre influença fortement la seconde renaissance occultiste des années 1880 et Péladan pouvait écrire dans *L'occulte catholique* : « Tel prince persan, tel kabbaliste de Jérusalem, tel bramahchari de Bénarès, est mon vrai compagnon, tandis que j'ignore la peuplade sauvage à laquelle appartient le président de la République française. »

Les thèmes constitutifs de cette supériorité des derniers représentants de la race primordiale se retrouvent dans une entreprise curieuse, au carrefour du catholicisme, de l'ésotérisme, des sciences occultes et d'un nationalisme ultraconservateur : le Hiéron de Paray-le-Monial.

Une nouvelle Ville des expiations

Comme Ballanche à Lyon après la Révolution mais penchant pour les idées politiques de Maistre, Alexis de Sarachaga (1840-1918), fondateur du Hiéron en 1883¹⁶ voulut étendre la réparation des maux de la modernité aux domaines moral, politique, social et scientifique. Catholique intransigeant, exalté même, le culte du Sacré-Cœur lui parut contenir le secret ésotérique d'un retour à une théocratie étendu jusqu'à l'ordre de la nature dont il allait modifier les lois. Le « Val d'Or éduen » de Paray, lieu prédestiné de toute éternité par la Vierge qui devait enfanter¹⁷ serait le point de départ de la reconquête de la vraie race française.

Curieuse destinée que celle de cet orphelin de haute noblesse, héritier par son père d'un majorat au pays basque et lié par sa mère à la cour impériale de Russie¹⁸ ; après une enfance aventureuse, il servit à Madrid aux Affaires étrangères sous les ordres de Merry del Val¹⁹ puis à Paris où il s'enflamma pour la cause naundorfiste enfin à Saint-Pétersbourg où la

découverte d'un enfant mort de froid sur son seuil provoqua le choc de sa conversion au culte social du Sacré-Cœur. C'est par hasard, demandant un prêtre, qu'il rencontra à Paray le père jésuite Drevon²⁰ (1820-1880), organisateur du grand pèlerinage national de réparation dans l'ambiance de la Restauration d'un pouvoir légitime sous-tendu par le mythe du Grand Monarque²¹. Ils unirent leur mission jusqu'à la mort du père²² : la béatification en 1861 de Marguerite-Marie Alacoque qui avait échoué dans son projet de consécration de la France au Sacré-Cœur montrait que les temps étaient mûrs. La Révolution française avait sanctionné les déviations de l'Etat chrétien, la réparation constituait l'alternative à la subversion laïque et révolutionnaire moderne.

L'Institut des fastes eucharistiques, installé dans un Temple-Musée, le Hiéron, collationnait, classait et interprétait les miracles annonçant le règne social de N.S.J.C. (1883). Il entreprit également de reconstituer par des sessions et des publications un cycle de formation complet, divisé en trivium et quadrivium, restituant un accès à la synthèse divine après l'éclatement du savoir au XIX^e siècle. Un *Règne social de Jésus-Christ* parut de 1886 à 1888, suivi d'un *Novissimum organum* en 1895, à l'image du *Novum organum* de Francis Bacon après le défi de la Renaissance, puis d'un *Politicon* en 1905 et d'un *Pam-Epopeïon* en 1907. Les changements de titres scandaient la rénovation qui, sur un cycle de six ans, ferait admettre les nouveaux principes en se fondant sur Descartes et Le Play²³. De nombreux prêtres, des religieux, des archéologues catholiques symbolisants suivirent les conférences annuelles « pour la science totale émanant de la cité des justes »²⁴. Sarachaga était commandeur de l'Ordre de St Pie IX et la Société des Fastes participa en 1895 au Congrès eucharistique de Turin, elle reçut à cette occasion un Bref de Léon XIII : « Mais ce qui a mis le comble à notre joie c'est l'introduction dans cette capitale de la Société des fastes eucharistiques... »²⁵.

Après la guerre, les Noailat, successeurs d'A. de S., mort à Marseille en 1918 où il vivait depuis 1914 à la suite de son mariage avec sa femme de chambre qui aurait provoqué quelques remous²⁶, accentuèrent le côté porte-parole de la hiérarchie ecclésiastique de la revue *Au Christ roi*, transformée, pour une part en bulletin des missions jusqu'à la consécration officielle de la fête du Christ-Roi par Pie XI en 1925 : « Quas primas... »

Cependant le Hiéron concevait toujours son œuvre en continuité avec les fondateurs : « Nous voyons dans les hautes vertus et les saintes hardiesses du père Drevon, dans la piété fervente et le surnaturel détachement de M. de Sarachaga, des sources de grâces ouvertes sur ce qu'ils ont entrepris avec des vues si désintéressées et que, selon leurs exemples, nous continuons pour la seule gloire de Dieu. »²⁷. Un œil restait tourné du côté de l'ésotérisme et l'on retrouve en 1926-1927 la signature de René Guénon parmi les collaborateurs²⁸ ; le père Félix Anizan O.M.I., reprenant dans sa revue *Regnabit*, pour le rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur avec l'iconographe L.A. Charbonneau-Lassay les thèmes du Hiéron. Paul Le Cour²⁹, fasciné par l'ésotérisme chrétien du Hiéron, fit à plusieurs reprises le voyage de Paray et entreprit une correspondance de plusieurs années³⁰ avec M^{lle} Lépine-Authelain, secrétaire de l'association, pour tenter de retrouver les origines initiatiques présumées de l'entreprise et ses éventuelles attaches templières ; il se heurta à la rigoureuse orthodoxie de M^{lle} Lépine qui allait de pair avec un indéfectible attachement à la pensée d'A. de Sarachaga.

Les théories historiques du Hiéron : universalisme et race élue

L'unité primitive, la révélation primordiale sont encore visibles dans des symboles transmis d'âge en âge par les monuments de main d'homme, le choix des sites géographiques dans la nature, éclairés par les récits bibliques qui constituent avec le symbolisme la clef de l'histoire universelle.

Reprenant l'affirmation de Frédéric de Rougemont dans *Le peuple primitif*³¹ : « Il n'y eut primitivement qu'un seul peuple... », le Hiéron fit dériver des dix patriarches la totalité de l'évolution humaine et s'attacha à démontrer l'universalité du déluge³². L'absence de tradition diluvienne chez les Noirs et les Jaunes avait pu accréditer l'idée que Dieu avait introduit des distinctions entre ceux qui avaient été l'objet d'un jugement, sauvés ou condamnés, et ceux qui n'en étaient même pas dignes : les races inférieures. S. s'insurgea contre cette thèse reprenant le schéma de la dispersion, il établit des cartes mondiales des tribulations des peuples en lutte pour la conservation de la tradition adamique primordiale et il insista sur le rôle des femmes étrangères dans la continuité du sang adamique particulièrement, de Judith à Rebecca et Esther préfigurant la Vierge dont le règne était annoncé dans le secret des écoles initiatiques traditionnelles qu'il appelle esséno-éduennes. C'est le même secret qui fut conservé par Fo-Hi en Chine invoquant la Vierge sans tache qui devait enfanter : « Oh Isis ! flambeau de notre race... »³³ et par la « grande théocali atlante » dans la Thulé d'Amérique ; même si les liens conscients avec un centre spirituel étaient coupés, le dépôt n'en demeurait pas moins. Le peuple égyptien, les pharaons détenaient « les Arcana Verbi » et la barque d'Isis symbolisait les tribulations de l'Arche.³⁴ De la même façon les Basques avaient joué un rôle central dans la transmission de la tradition.

Dans le monde méditerranéen, elle se maintint jusqu'au règne de Salomon et à la guerre de Troie dans les deux branches sémitique et celto-éduenne dont l'histoire fut commune jusqu'à la victoire générale de la subversion³⁵. Le silence sur la continuité de la gnose adamique tenait soit à l'évidence des règles admises et, le plus souvent, non écrites soit à la prudence des sages des âges post-diluviens face à la montée de l'incompréhension universelle. Ce consensus explique le fonctionnement relativement harmonieux et respectueux de l'indépendance des cités dans la Grèce des amphictionies et l'accueil fait aux Grecs fondateurs de Marseille³⁶ par les Gaulois dépendants du centre spirituel du Val d'Or éduen ; ce même centre devait communiquer à Pithéas les secrets celto-ligures de la navigation destinés à donner aux races grecques³⁷ la domination des mers.

Le complot éternel

La révolte permanente est le fait d'une race maudite, caste vouée au mal dont l'action subversive agit à l'intérieur de chaque peuple provoquant les déséquilibres qui sont le vrai moteur de l'histoire ; contre-savoir, mauvaise kabbale qui, elle aussi, se formule dans le secret comme science occulte et possède de nombreux traits de ce que Guénon a appelé contre-initiation.

A la fois symbole vivant et signe de reconnaissance, la racine

linguistique Rotsch ³⁸ désigne l'esprit de révolte. Les Rothschild juifs dont les ancêtres ont voulu utiliser Moïse pour un projet de domination universelle tout comme les Ricci ligures, les Richard ou Riquier gallo-celtes, les Zaratch-Ag basques (Saragosse), les Al Ratschild arabes. Leur contre-savoir, père des sciences modernes, est désigné par l'expression de « kabbale jébuzéenne » ³⁹, du nom de ce peuple qui occupait indûment Jérusalem, la ville de David, dont ils furent expulsés par ce dernier. Mais dans l'ensemble la mauvaise kabbale l'emporta sur les bonnes sciences occultes : la kabbale éduenne, faussant puis éliminant les traditions séthiques. Rabbi Azchias fut le dernier représentant chez les Juifs de la tradition celto-druidique adamique comme disparurent par la suite dans l'Occident chrétien les écoles orthodoxes du Palais à Byzance et à Aix-la-Chapelle. A Marseille après la lutte des Phéniciens contre les Grecs, César renversa finalement l'ordre traditionnel, dilapidant l'or des sanctuaires pour acheter la conscience des tribus gauloises au profit d'un « simulacre d'ordre divin universel » ⁴⁰ puis massacra les Druides.

L'unité et la continuité de l'action du mal se rattache au même projet de révolte du bouddhisme contre l'autorité traditionnelle, de l'individualisme de la Révolution française ou des systèmes intellectuels de Kant, Feuerbach, Hegel, Marx et Jaurès. Elle permet également de reconstituer le cheminement de la contre-vérité et d'identifier les centres d'origine, par exemple Lhassa, centre démoniaque du Tibet, Nouméa et les Canaques lucifériens, l'île de Pâques où la barque d'Isis avait été rejetée. Nouvel avatar, le bonnet rouge à Marseille avec Gambetta, Combes, Brisson, Clémenceau, appartiennent bien aux « Zabeïstes agnostes et socialistes parlementaires... (qui) vont hurler l'Internationale sur les tables du logis dont les maîtres se sont absents... ⁴¹ ». Leur but est la république universelle sans Dieu ni maître : l'universalisme de la confusion.

La « chasse subtile » des symboles

L'essentiel de l'argumentation est pris dans le traditionalisme catholique du début du siècle, dans la conception des symboles véhicules d'une présence spirituelle réelle et signes d'orthodoxie tels que J.B. Pitra présente l'Ichthus, le poisson symbolique anagramme du Christ ⁴², à la fois reconnaissance entre les premiers chrétiens et héritage de la révélation primordiale à travers les figures de Dagon ou de l'Oannès babylonien, véritable symbole palingénésique que l'on retrouve à Marseille dans la forme allusive de certains mégalithes comme le dolmen de la Sainte-Baume ⁴³ aussi bien que dans l'inscription funéraire d'Autun. Les roches cambriennes et le déluge, toujours selon A. de S. cachaient les traces du paradis terrestre que la présence du chrisme et de l'Ichthus invitent à rechercher à cet endroit : véritable archéologie sacrée préalable à l'établissement du temple delphinal de Massilia ⁴⁴ lui-même signe de la restauration de toutes choses. L'argumentation devait rencontrer les recherches faites autour d'Autun par les chanoines savants de la cathédrale, depuis E. Thomas au XVII^e siècle au vicaire général Devoucoux en passant par J.B. Pitra, traducteur de l'inscription d'Abercius. Devoucoux penchait pour la continuité, dans l'implantation des lieux sacrés, des secrets de construction depuis la ville gréco-romaine sous la garde de l'antique mont Beuvray aux églises chrétiennes. La bonne kabbale s'était maintenue

autour d'Autun de façon assez mystérieuse. P. Le Cour, intrigué par la permanence de cette école d'interprétation dans la ville, pressa M^{lle} Lépine⁴⁵ de questions dans ses lettres et partit, sans succès, à la recherche d'un certain « Mathema » qui aurait été dépositaire des secrets.

Sarachaga put recevoir le renfort d'autres isolés comme Emile Soldi qui publia entre 1897 et 1909 les résultats de plusieurs missions scientifiques, commandées par le ministère de l'Instruction publique, sous le titre de *La langue sacrée*⁴⁶. Le but de l'entreprise était de dévoiler le secret des signes magiques, des symboles géométriques les plus simples qui constituent la clef du langage universel. Soldi avait étudié les hiéroglyphes en Égypte et confrontait leur sens aux symboles géométriques de la coiffe de Pont-L'Abbé en Bretagne ; jusqu'à la Renaissance la langue sacrée avait été partout comprise conformément à la tradition antérieure à la dispersion des peuples issus de Noé. L'unité du symbolisme contredisait pour lui les thèses officielles de la diversité des races⁴⁷ et il laissa paraître sa colère dans l'introduction contre M. Gumplowicz de l'université de Gratz qui avait publié une *Lutte des races*⁴⁸ : « Dix-huit siècles après "aimez-vous les uns les autres" ! » Sa démonstration associait les occultistes contemporains aux initiés du passé et il se référa en 1900 en particulier au *Politicon* et au *Novissimum Organum* de Sarachaga et à ses collaborateurs, F. de Rosnay et Francis André⁴⁹.

La race japhétique, passée à Lucifer, assiégeait les derniers témoins de la vérité ; tel Vercingétorix cerné dans Alésia, cet autre nom de l'initiatique Eleusis, par les légions infernales, le fondateur du Val d'Or éduen a vécu les lois laïques, l'expulsion des congrégations et la séparation de l'Église et de l'État. Il savait le rejet inévitable de ses idées, l'échec de son action et le sacrifice de sa vie. Le « récitant » du *Pam-Epopeïon*, Spiridion de Mazargues, en avait conscience qui faisait appel au témoignage des pierres après le reniement général : « Lapidés clamabunt » et l'anneau, symbole de sa mission qui lui fut remis par ses maîtres mystérieux sur un paquebot, tomba à l'eau lorsqu'il regagna sa chaloupe⁵⁰.

L'initié chrétien, contre tout et contre tous, savait le chemin de l'universalité du salut et de la réconciliation finale des races humaines. Les sciences modernes, malgré elles, n'avaient jamais ajouté qu'un chapitre à l'histoire commune de la chute : on n'est jamais trahi que par les siens.

J.P. Laurant

E.P.H.E. 5^e section.

NOTES

1. Lettre à Ballanche citée par P. Moreau : F. Denis, *Journal*, 1829-1848, Paris, Plon, 1932, p. 47.
2. *Symbolik und mytologie der alten Voelker...*, Leipzig, Heyer und Leske, 1819-1823, 6 vol. Traduit par J.D. Guigniault, 1825-1851.
3. *Le temps des prophètes*, Paris, Gallimard NRF, 1977.
4. Paris, Baillière, 1856 ; p. 18 de l'éd. Chacornac, 1930.
5. *Ibid.*, p. 58.
6. *La déroute des Césars*.
7. Yvon Le Loup (1871-1926).
8. *L'Initiation*, 1916.
9. Paris, Levy, 1859-1882.
10. *Ibid.*, p. 54.

11. Par Gomer, fils de Japhet.
12. A l'article Japhet.
13. Gn. 10, 5.
14. Paris, Brière, 1824, 2 vol.
15. *Mission des Juifs par l'auteur de la mission des souverains*, Paris, Calmann Levy, 1884.
16. Société du Règne social de Jésus-Christ.
17. Voir F. de Rosnay, *Petite histoire de Paray-le-Monial*, Paris, Retaux, 1900.
18. Son père était apparenté à sainte Thérèse d'Avila, sa mère, née de Lobanoff de Rostoff était grande maîtresse de l'impératrice ; les renseignements biographiques, très rares, sur son enfance furent transmis par sa sœur, la baronne de Truchsess et publiés par Simonde de Ponvert-Noaillat dans la revue *Au Christ Roi* de sept.-oct. 1926 à juil.-août 1927 et repris par Paul Le Cour dans *Atlantis*, juin 1929 ; M.F. James lui a consacré une notice dans *Esotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et christianisme aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, NEL, 1981.
19. Le père du cardinal.
20. Voir M.F. James, *ibid.*
21. L'abbé Cucherat, aumônier des Visitandines de Paray-le-Monial, écrivit au cardinal Pitra, après le drame de la Commune de Paris, une lettre allant dans ce sens, celui-ci répondit avec une prudente sympathie (lettre conservée à l'Abbaye Sainte-Marie à Paris).
22. Survenue à Rome et qui laissa A. de S. quelque temps désemparé ; il errait dans les rues et se plongeait dans d'interminables dévotions d'une église à l'autre. Le frère du père Drevon, rencontré par hasard, le ramena à sa mission à Paray.
23. Les lois providentielles s'identifiant toutes aux lois sociologiques. Voir *N.O.*, 1895, n° 1.
24. *Ibid.* Sont signalés les noms de : dom Mayeul de Cluny, les pères Roy, Crétin, Vincent ; S. de Ponvert-Noaillat cite Grimouard de St Laurent, Barbier de Montault, Mgr Gauthey, les pères jésuites Lachaise, Fristot, Zolle, dom Vincente de la Fuente.
25. *N.O.*, 1895, p. 95.
26. Les articles de S. de P.N. ne font aucune allusion à cet événement et reconnaissent en A. de S. leur maître à penser sans réserve, toutefois, le dernier article de la biographie prévue ne parut jamais.
27. S. de P.N., *Au Christ Roi*, sept.-oct. 1926.
28. « Le Christ prêtre et roi », mai-juin 1926 repris in *Études traditionnelles*, janv.-fév. 1952.
29. 1871-1954, voir J. d'Arès, *Atlantis*, mai-août 1971.
30. Correspondance allant de 1923 à 1926, interrompue par la mort accidentelle de M^{lle} Lépine.
31. Paris, 1855, 2 vol. Le succès du livre avait été considérable.
32. Les références vont de la fin du XVIII^e siècle aux contemporains de S. : Bailly, Paravey pour la Chine, Bonnetty, l'abbé Jallabert : *Le catholicisme avant J.-C.* L'abbé Ansault : *La croix avant J.-C.*, Paris, Retaux, 1894 qui s'écriait à propos des pré-supposés de l'archéologie égyptienne avec Monge : « Ce n'est pas pour relever la croix en Égypte alors qu'on l'abattait en France. » On trouve également Migne, l'abbé Auber et son *Histoire du Symbolisme*, l'*Histoire de l'antique cité d'Autun* de E. Thomas, rééditée par l'abbé Devoucoux en 1845 avec de curieuses notes ésotérisantes, Emile Mâle et Emile Soldi : *La langue sacrée* dont nous parlerons plus loin.
33. *N.O.*, n° 1, 1895 sous la rubrique : « L'indicateur messianique ».
34. On retrouve là les spéculations courantes sur Paris, Bar/Isis, Issoire, Issy ; sur les fonctions d'Enoch et Elie et le livre de Seth.
35. S. donne à ce centre le titre de : « trust celto-éduen de Gomer ».
36. Phocée, nous dit S., signifie : Lumière créée, symbole de ce feu lumière, « Aor-Agni » que l'on retrouve dans toutes les traditions et pour lequel se passionna P. Le Cour.
37. Il utilise également l'expression de « races latinisées ».
38. *N.O.*, p. 183.
39. Voir 2 Samuel 5, 2-10. Il l'appelle également « Kabbale jébuzéenne occidentale » ou « tarasque de l'occultisme luciférien » ou « gnose babelienne ».
40. Voir *Pam-Epopeion*, p. 34.
41. *Ibid.*
42. Voir les débats sur l'inscription d'Abercius et le poisson symbolique d'Autun dans le monde savant du milieu du siècle. Ichthus : *J.-C. Theou uios sôter* : J.-C. fils du Dieu sauveur.
43. S. rattachait la forme des domens au poisson connu des druides.
44. Il voyait dans le pont transbordeur du Vieux-Port une figuration de l'antique principe d'Aor-Agni.
45. Elle le renvoya également au père Anizan et à *Regnabit*.
46. Paris, A. Heymann, 1897 ; t. 2 en 1899 ; t. 3 en 1900 chez Leroux ; t. 4 en 1903 chez

Leroux également.

47. S. pensait qu'une réaction aurait lieu contre l'hypercritique historique comme celle-ci s'était imposée contre les excès du Romantisme.

48. Traduite en français en 1893.

49. M^{me} Bessonnet-Favre. S. faisait de son côté référence aux travaux de Soldi comme on l'a vu.

50. Il était monté à bord coiffé d'une casquette de yachtman marquée "Pam-Epopeïon trust", il avait alors rencontré deux charmantes jeunes filles (bien qu'elles fussent plusieurs fois centenaires) qui partaient pour l'Orient.

LE MYTHE D'UNE RACE IDÉALE DANS LA LITTÉRATURE DÉCADENTE

La décadence à l'instar de tout phénomène cosmologique de nature cyclique engendre un mouvement contradictoire composé de deux facteurs opposés dont l'un vise à la destruction tandis que l'autre recrée. Ainsi, la fin de siècle implique une « fin de race » imposant la suppression de l'individu, aussi bien que la naissance d'une nouvelle espèce. Cette nouvelle race, au terme du XIX^e siècle, serait issue d'un état psychologique nihiliste dont l'essence idéaliste aspire à la déification de l'homme. Blasé d'une existence qu'il méprise, enfermé dans une cérébralité intense, l'homme fin de siècle se dispense comme automatiquement des responsabilités sociales et politiques, considérées comme étant exclusivement inhérentes à l'univers qu'il rejette. L'éthique de cet idéalisme, de ce choix existentiel est utopique dans la mesure où il entend réaliser l'idéal en le faisant disparaître en tant que tel.

On doit la conception d'une race idéale à une lignée d'auteurs fin de siècle, principalement occultistes, dont le rêve hantait les confins du réel. L'idéalisme constitue la négation du réel par l'idée, ainsi le pensé se distingue du vécu, comme l'esprit de la matière. Issue de l'isolement de l'esprit, de l'orgueil, l'idéalité se fonde en premier lieu en un espace de subjectivité et d'intériorité intense, elle sépare ensuite les idées de la Réalité sensible, pour en faire une Réalité suprême. L'idéalisme sur le plan psychologique refuse d'affronter le monde, rejette la déception, recherche la sécurité dans l'introspection et le culte du moi. Se déliant des contraintes, il rejoint la liberté totale et infinie dans un monde intérieur sans limite, sans règle et sans obstacle. Ainsi, l'idéalisme forme l'état d'esprit à travers lequel l'homme se console de son impuissance à maîtriser le devenir et les contradictions. L'éthique de l'idéalisme dès lors consiste à imposer au réel des idéaux appelés à le supplanter.

En 1883, dans *Essais de psychologie contemporaine*, Paul Bourget écrit : « D'un bout à l'autre de l'Europe, la société contemporaine présente les mêmes symptômes, nuancés suivant les races, de cette mélancolie et de ce désaccord. une nausée universelle devant les insuffisances de ce monde soulève le cœur des Slaves, des Germains et des Latins. Elle se manifeste chez les premiers par le nihilisme, chez les seconds par le pessimisme, chez nous-mêmes par de solitaires et bizarres névroses. »¹ Cette pensée nous renvoie à l'expérience de Cioran : « Je ne lutte pas contre le monde (...). Je lutte contre une force plus grande, contre ma fatigue du monde. »²

L'homme fin de siècle dissimule sa lassitude, sa profonde tristesse, son désarroi sous une forme d'orgueil et d'ironie. Charles Maurras écrit : « La prose est l'expression naturelle du monde, qui n'est probablement qu'une vaste ironie. »³. Ce regard blessé s'étend jusqu'à ne voir dans la création du monde et de l'homme qu'une comédie. » Le « spleen moderne » selon Anatole Baju « est plus noir, plus intense, plus irrémédiable, puisqu'il porte à maudire l'existence, appeler la mort et souhaiter le néant »⁵. Cette volupté de mourir est cependant ambiguë, car s'écartant de l'idée du néant, elle devient dans une inspiration mystique, le désir de l'autre rive, l'attente de la vie. Période de « négations savantes », la Décadence se dresse contre l'existence. Léon Bloy écrit dans *Le Désespéré* : « (on vit) le chaos et la destruction, espérant à rebours »⁶.

D'après Nietzsche, « un nihiliste est un homme qui juge que le monde tel qu'il est ne devrait pas exister, et que le monde tel qu'il devrait être n'existe pas. Ce qu'il y a de pathétique dans le nihilisme c'est de savoir que "tout est vain", tout en estimant que le néant du nihilisme est perçu comme un néant de "valeur", et non comme un néant d'"être" »⁷. Enraciné dans l'idéal métaphysique, le nihilisme s'oriente vers une possibilité de dépassement, qui se réalise dans une volonté de puissance, une forme d'héroïsme. « Mikhaïl Bakounine aide à comprendre cette relance de la négation en affirmation quand il avertit fièrement que « la passion de la destruction est une passion créatrice. » Dégoûté et déçu du monde qui l'entoure, l'homme fin de siècle s'isole, puis forme de son imaginaire une barrière face à une réalité non désirée. « Rêver de ce que l'on n'a pas n'allège pas la souffrance, mais l'accroît et empêche que l'on s'habitue à la détresse », écrit Bloch⁹. Ainsi, le rêve, cette force qui nous porte vers l'idéal, selon Freud, devient moyen de réalisation fictive de désirs refoulés, donne accès à une partie du « moi réel »¹⁰. Aussi se retrouve-t-on, par le biais de cette recherche d'une existence idéale, face à l'émergence d'un monde nouveau, fictif et imaginaire.

« Le phénomène de Décadence, selon Julien Freund, est à la fois d'observation cosmologique, organique et historique. »¹¹. Mythe de l'éternel retour, dans l'espace d'un temps circulaire, la Décadence est contrainte de suivre les mouvements cycliques de la nature. Ce « retour aux origines, d'un recouvrement d'une situation primordiale, selon Mircea Eliade, dénote (...), le désir de recommencer l'histoire, la nostalgie de revivre la béatitude et l'exaltation créatrice des "commencements", (...) »¹².

« Une forme quelle qu'elle soit, du fait même qu'elle existe comme telle et qu'elle dure, s'affaiblit et s'use ; pour reprendre de la vigueur, il lui faut être réabsorbée dans l'amorphe, ne serait-ce qu'un seul instant ; être réintégrée dans l'unité primordiale dont elle est issue ; en d'autres termes, rentrer dans le "chaos" (sur le plan cosmique), dans l'"orgie" (sur le plan social), dans les "ténèbres" (pour les semences), ou dans l'"eau" (pour le baptême) (...) »¹³. Condition même de la croissance, la décadence n'exclut point une renaissance. Cependant, du fait qu'elle se situe entre la fin et le commencement d'une ère, elle est mobile, double, instable et confuse. Période de transition, la décadence s'épuise en se développant, afin de permettre l'avènement d'autres formes, d'autres valeurs et normes. Etape transitoire de réflexion, elle représente une période de transformation, elle est l'« indicateur de l'ouverture d'une nouvelle ère idéologique »¹⁴.

A partir d'un monde nouveau, se crée une civilisation, une race

nouvelle. D'après Gobineau, « une civilisation s'altère, change, se transforme à mesure que la race subit elle-même de tels effets ; (...) c'est dans la civilisation que se continue, pendant une durée plus ou moins longue, l'impulsion donnée par une race (...), le genre d'ordre établi dans une société est le fait qui accuse le mieux les aptitudes particulières et le degré d'élévation des peuples ; c'est le miroir le plus clair où ils puissent refléter leur individualité »¹⁵.

Accablée par le pessimisme et une forme d'idéalisme narcissique, la nouvelle race de la décadence emprunte à la décadence même l'instabilité et la confusion de sa nature. Cette race idéaliste, cérébrale, narcissique et stérile se trouve façonnée dans la figure de l'Androgyne, qui dans sa nature à la fois double et ambiguë, confuse et transitoire, aspire à cette unité originelle, à l'instar de la décadence qui se perpétue dans cet éternel retour nostalgique aux origines. L'Androgyne « ce cauchemar des décadences », « vampire suprême des civilisations vieilles »¹⁶ emprunte son ambiguïté à son étymologie duelle, en laquelle réside l'union paradoxale du masculin et du féminin. Ludwig Paneth dans *La symbolique des nombres dans l'inconscient* remarque (...) que le nombre « deux » semble introduire un déséquilibre, un désordre par rapport à l'unité, et que ceci s'exprime dans la fréquente parenté linguistique du mot « deux » et du verbe « douter » : « Partout où le "deux" apparaît, la situation cesse d'être simple, elle devient ambiguë, (...) »¹⁷.

L'androgyne mythique est né du passage du système matriarcal au système patriarcal. « Les déesses à barbe telles qu'Aphrodite de Chypre et les dieux efféminés, comme Dionysos, correspondent à des périodes de transition dans la société. »¹⁸ Figure des états de crise, l'Androgyne crée ou supprime chez l'homme ou la femme le désir d'appartenir à l'autre sexe. Le déclin d'une société, sur le plan humain, aboutit à une altération physique dont l'une des principales caractéristiques est l'indétermination sexuelle. L'Androgyne dans l'esprit décadent est un être efféminé, victime d'une civilisation vaincue. On remarque dans la littérature fin de siècle, la disposition du sentiment viril au profit d'une certaine forme de dominante féminine. Cette transformation crée une situation contradictoire, aboutit à l'apparition de couples, ou d'individualités, particuliers à une modernité fin de siècle. L'antinomie de l'Androgyne se manifeste en même temps dans ce mouvement double, faible et régénérateur qui porte à se dresser contre l'angoisse de la mort ou contre cette humiliation de se trouver diminué, dégradé. La décadence s'identifie également à la dispersion, à l'émiettement, à la scission et à l'impuissance, pour se fondre enfin dans la richesse d'une harmonie, devenue la cristallisation, la quintessence d'un état, d'une extase. L'Androgyne aspire à la même unité originelle et cosmique, douée d'une force surnaturelle de destruction et de résurrection. La décadence n'existe et ne se justifie que dans le temps, conscience du déclin. « Reprise à la lumière des prophéties du *Livre de Daniel* et de *L'Apocalypse de saint Jean*, l'idée de décadence se gonfle de remords. Si les ennemis extérieurs demeurent les barbares, les ennemis intérieurs deviennent les péchés, et sortant du domaine des prévisions profanes et des propositions pratiques, elle s'alourdit de tout le poids d'une faute, elle inspire alors un sentiment de certitude eschatologique qui commande l'attente passive du jugement dernier. »¹⁹ La décadence et l'Androgyne se partagent ce châtimeur qu'est la chute survenue avec le temps et le péché, et dont la conséquence est le Moi divisé, désuni, sexué. « (...) Cette conscience de la durée, (...) paraît

franchir la barrière métaphysique de l'homme achevé, du premier Adam qui a su qu'il fallait payer de la mort la conscience de la liberté. »²⁰

La plénitude se réalise par la conjonction des contraires. « Unir les contraires, c'est par définition faire qu'ils ne soient plus des contraires, c'est les dépasser en tant que tels. Dans l'unité retrouvée les contraires seront "transcendés". Cependant comme le fait observer Mircea Eliade, "en transcendant les contraires, on n'aboutit pas toujours au même mode d'être"²¹. C'est pourquoi la notion de "Coincidentia oppositorum" nous semble devoir toujours être redéfinie suivant le contexte dans lequel elle apparaît. »²²

« Pour le courant qui rassemble platoniciens grecs, kabbalistes juifs, Pères orientaux, théosophes d'Occident et philosophes russes en une problématique commune, le mythe de l'androgynie marque toujours le souci d'une indivision normative de l'homme, antérieure et supérieure à sa division en deux sexes. Ce mythe de l'androgynie qu'on n'a pas tort d'envisager comme étant le "seul grand mythe anthropologique sur lequel puisse être fondée la métaphysique anthropologique"²³ se nourrit, séparément ou conjointement, de l'exégèse typologique de la *Genèse* (I, 27) et de l'allégorie du *Banquet* (192) de Platon afin d'explicitier la bipolarisation des sexes. Ce souci de l'indivision normative de l'homme laisse volontiers affleurer la nostalgie d'une origine vierge qui se transpose alors en aiguillon pour la reconquête d'un état qui est moins perdu qu'occulté ; car on peut dire que l'androgynie n'est finale que parce qu'elle est à jamais initiale. »²⁴

Situé entre la vie et la mort, l'Androgynie est en même temps le renoncement à la vie, le degré zéro du désir, de même que la force vitale, cette revanche de l'éternité contre le temps.

Certains rituels de travestissement témoignent de ce souci protecteur de la vie, devenue résistance à l'usure du temps, désir de l'immortalité. Vers la fin du XIX^e siècle, une nouvelle race émerge de la crise.

Le pessimisme, l'idéalisme, la lutte des sexes, la misogynie et le féminisme sont pour une grande part à l'origine de sa naissance.

Cette nouvelle race androgynie s'oriente successivement vers le narcissisme, l'homosexualité, l'esthétisme et le mysticisme.

L'Androgynie, de par sa nature contradictoire s'assimile à la confusion des époques de la décadence. Représentant à la fois le « négatif de la sexualité et l'hypersexualité, de par ce dérèglement sexuel, il est propice à régénérer la structure sociale »²⁵.

En 1910, on retrouve cette idée sous une autre forme dans la théorie d'Adler sur l'hermaphrodisme psychologique. D'après lui, l'expérience avait montré la grande fréquence chez les névrosés des caractéristiques sexuelles secondaires du sexe opposé.

A la fin du siècle, le refoulement de l'instinct aboutit à la névrose. L'amour devient une illusion, sujet de mépris.

Emile Goudeau écrit dans *Fleurs de bitume* :

« O terre pleine de désastres,
laisse-moi fuir loin de l'amour. »²⁶

La haine de l'amour se transforme en refus de procréer. Cioran dans le *Précis de décomposition* écrit : « Celui qui, ayant usé ses appétits, s'approche d'une forme limite de détachement, ne veut plus se perpétuer ;

il déteste se survivre dans un autre, auquel d'ailleurs il n'aurait plus rien à transmettre, l'« espèce » l'effraye ; c'est un monstre, et les monstres n'engendrent plus. »²⁷

Du dégoût de l'homme pour la femme et de la femme pour l'homme se dégage une stratégie d'élimination. La femme se transforme, devient amère, narcissique, amazone et homosexuelle. L'homme aussi se transforme ; cependant, n'ayant pas le pouvoir de débarrasser son imaginaire de l'idée de la féminité, il modifie ses rapports. La femme-mensonge, cette femme qui ne représente que le vide et le néant, sublimée, idéalisée, devient sainte et mystique, objet des amours platoniques. Ce refus de l'amour en vient dès lors à la contemplation narcissique, à une recherche androgynique de l'autre en soi, pour aboutir à un état d'auto-suffisance. La déception de l'autre sexe, cette envie de se réfugier en soi, dans une enceinte identique à un soi idéalisé, entraîne l'homme fin de siècle vers l'homosexualité. Individualiste et idéaliste, l'homosexualité à la fin du siècle s'oriente vers l'auto-suffisance, dans l'œuvre de Jane de la Vaudère, pour se trouver dans l'abstraction totale, celle de l'étreinte de deux esprits. Dès 1892²⁸, Péladan place au-dessus de la beauté de la femme, création de la nature, la beauté de l'Androgyne, création de l'art : « L'art a créé un être surnaturel, l'Androgyne, auprès duquel Vénus disparaît. »²⁹ Ailleurs, dans ses conférences florentines de 1910 sur Léonard de Vinci, il réaffirme la perfection formelle de l'Androgyne : « L'Androgyne est le sexe artistique par excellence, il confond les deux principes, le féminin et le masculin, et les équilibre l'un par l'autre. Toute figure exclusivement féminine manque de force... Dans "La Joconde" l'autorité cérébrale de l'homme de génie se confond avec la volupté de la (...) femme, c'est de l'androgynisme moral. »³⁰ Contrairement à l'esthétique wildienne qui cherche le beau dans le monde phénoménal, celle de Péladan part en quête d'une élévation spirituelle, d'une perfection intellectuelle.

« La corporéité spirituelle et l'androgynie figurent parmi les fondements capitaux de l'anthropologie "idéaliste". »³¹ Le philosophe russe Nicolas Berdiaev soutient expressément que la transfiguration, divinisation de la nature humaine, qu'elle soit masculine ou féminine, signifie toujours le passage à la nature virginalę androgyne³². La mysticité fin de siècle est en premier lieu, une obsession de la chasteté, le rejet de la sexualité. De cette mystique de la chair se dégage l'orgueil de corps stérile. Jules Bois écrit dans *Prière* :

« Mon cœur, que l'idéal fleurit loin des caresses,
En l'arsenal de Dieu choisit ses seules armes
Et délaisse toutes amours, toutes faiblesses »³³.

Dans l'œuvre de Joséphin Péladan, le mysticisme et l'esthétisme se rejoignent dans une éthique de spiritualité conforme aux besoins de l'esprit fin de siècle. Il écrit dans la *Queste du Graal* : « Volontaire stérile, j'ai haussé mon désir jusqu'aux chimères. Féconde de l'esprit et le giron fermé, j'applique de Platon la parole sereine, androgyne mystique épris d'œuvrer le beau. »³⁴ L'attitude de l'idéalisme n'empêche pas la réalité d'exister, l'homme qui rêve s'y heurte et se brise.

Tout idéaliste est condamné à l'échec, car la fin qui détermine la négation du réel, ne correspond point à la non-existence du réel. Cependant, cette tentative héroïque de soumettre le réel en lui demeurant étranger, différencie l'idéalisme pratique du réalisme pratique.

Seul, l'idéalisme éthique ne se sent pas condamné par son échec, car l'essentiel réside en la volonté de réaliser l'idéal, de le vivre dans la pensée.

La race idéale de la fin de siècle, conçue dans l'imaginaire d'un peuple blasé, connut-elle la béatitude originelle ?

Solitaire, isolée, contre-nature et stérile, elle ne vécut sans doute qu'une plénitude cérébrale et sans écho.

Néguine Danechvar.

NOTES

1. Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Plon, 1901, T. I, p. 13.
2. « Éloge d'un prétendu pessimiste, les paradoxes de Cioran », *Le Monde (des livres)*, 26 octobre 1979, p. 19.
3. Charles Maurras, *Ironie et Poésie*, Paris, Pigeonnier, 1923, p. 30.
4. Arsène Houssaye, *Les Comédiens sans le savoir*, Paris, La Librairie, Illustrée, 1886, pp. 7, 8.
5. Anatole Baju, *L'École décadente*, Paris, Léon Vanier, 1887, p. 7.
6. Léon Bloy, *Le Désespéré*, Paris, Tresse et Stock, 1887, p. 40.
7. Friedrich Nietzsche, *Volonté de puissance*, traduit par G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1937, t. II, p. 11.
8. Jean Granier, art. « nihilisme », *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1985, p. 33.
9. Ernst Bloch, *Le Principe espérance II — Les épures d'un monde meilleur*, Paris, Gallimard, 1982, p. 11.
10. Georges Romey, *Rêver pour renaitre*, Paris, Robert Laffont, 1982, p. 36.
11. Julien Freund, *La Décadence — Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Éditions Sirey, 1984, p. 5.
12. Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971, p. 167.
13. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 107-108.
14. Pierre-André Taguieff, « L'idée de décadence et le déclin de l'Europe », *Politique Aujourd'hui*, Actes du VI^e séminaire international de l'Institut socialiste d'Études et de Recherche, juin 1985, numéro hors-série, p. 24.
15. Joseph Arthur Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Belfond, 1967, p. 121.
16. Joséphin Péladan, *La Décadence latine, Le Vice suprême*, Paris, 1926, pp. 133 et 185.
17. Jean Libis, *Le Mythe de l'Androgyne*, Paris, Berg International, 1980, p. 74.
18. Robert Graves, *Les Mythes grecs*, traduit de l'anglais par Mounir Hafez, Paris, Fayard, 1967, pp. 65, 188.
19. Bernard Valade, art. « Décadence (idée de) », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1984, p. 1016.
20. Pierre Chaunu, *Histoire et Décadence*, Paris, Perrin, 1981, p. 28.
21. Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris, Gallimard, 1972, p. 153, n° 86, *ibid.*, n° 125-127 (sur Böhme).
22. Pierre Deghaye, « L'homme virginal selon Jakob Böhme », *Cahiers de l'Hermétisme, l'Androgyne*, Paris, Albin Michel, 1986, p. 156.
23. N. Berdiaev, *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, Paris, « Je sers », 1935, p. 92.
24. Francis Bertin, « Corps spirituel et androgynie chez Jean Scot Erigène », *Cahiers de l'Hermétisme, L'Androgyne*, *op. cit.*, p. 74.
25. Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, chap. IV : Le sacré de transgression : Théorie de la fête, pp. 123 à 162.
26. Emile Goudeau, *Fleurs de bitume*, Paris, Paul Ollendorff, 1885, p. 80.
27. E.M. Cioran, *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, 1949, p. 179.
28. Joséphin Péladan, *Amphithéâtre des Sciences mortes, t. II : Comment on devient fée, Erotique*, Paris, Chamuel, 1893.
29. Joséphin Péladan, *ibid.*, p. 305.
30. Joséphin Péladan, *Épilogue à Léonardo da Vinci*, conférence fiorentine, Milan, 1910, cité par Mario Praz, *La Chair, la mort et le diable...*, Paris, Denoël, 1977.

31. Francis Bertin, *op. cit.*, p. 63.
32. N. Berdiaev, introd. à J. Böhme, *Mysterium Magnum*, Paris, Aubier, 1945.
33. Jules Bois, *Prière*, Paris, Librairie de l'art indépendant, 1895, p. 53.
34. Joséphin Péladan, *La Queste du graal, ...la décadence latine*, Paris, Salon de la Rose-Croix, 1892, p. 101.

LA « SAUDADE » RELIGION DE LA RACE PORTUGAISE

En cette année où de toutes parts, on célèbre le centenaire de Pessoa, comment ne pas rappeler que celui-ci s'est d'abord fait connaître, non en tant que poète, mais en tant que critique, par une double série d'articles, publiés de mai à décembre 1912 dans une revue de Porto, *A Águia*, organe de la Renaissance Portugaise, un mouvement d'intellectuels qui, sous la houlette du poète Teixeira de Pascoaes et du philosophe Leonardo Coimbra, se proposaient de « donner un contenu » à la « révolution républicaine » de 1910, et de susciter au Portugal une vague de « régénération », aussi bien sociale que spirituelle.

L'étude de Pessoa traitait de « la nouvelle poésie portugaise », considérée « d'un point de vue sociologique » et « sous son aspect psychologique ». Cette poésie était celle des *saudosistes*, avec à leur tête Pascoaes¹, qui tiraient leur nom de la *saudade*, ce mot sans équivalent exact dans aucune langue², lourd d'une weltanschauung, propre dès l'origine à l'âme lusitaine, et dont ils se flattaient d'explicitier le caractère religieux, moins pour éclairer le passé que pour permettre d'éclorre à un futur, sans commune mesure avec lui.

Certes, l'inconnu qui, depuis Lisbonne³, venait « confirmer de façon mathématique », au moyen du « raisonnement », les « intuitions prophétiques » que « la foi des mystiques » inspirait au « poète T. de Pascoaes » touchant « le futur glorieux qui attendait la Patrie portugaise », n'adhérait pas lui-même pour autant au Saudosisme, qu'il évitait d'ailleurs de désigner nommément comme tel. Celui qui, un jour, écrivait que « jamais un véritable Portugais n'avait été que portugais », que « toujours il avait voulu être tout » et, aussi qu'il n'y avait « Portugais » totalement portugais qui pût vivre « l'étroitesse d'une seule personnalité, d'une seule nation, ou d'une seule foi », préférait appliquer les exceptionnelles ressources de son « analyse » à esquisser une histoire de « la civilisation européenne moderne » dont le Portugal était partie, centrée sur les deux grandes époques » où ses « poètes » l'avaient portée au plus haut : la Renaissance et, un degré au-dessous, le Romantisme, pour en arriver à conclure que, de par son « esthétique » et sa « métaphysique », et non moins ses « premières réalisations », la « nouvelle poésie portugaise » en laissait augurer une troisième : précisément, une « nouvelle Renaissance », qui « se répandrait sur l'Europe à partir du Portugal », de la même manière que la Renaissance

s'était répandue à partir de l'Italie. Cela se devait à ce que « la nouvelle poésie portugaise était en train de « fondre » en une synthèse supérieure les « caractéristiques prédominantes » de la Renaissance et du Romantisme : « la poésie de l'Âme » de celle-là et « la poésie de la Nature » de celui-ci. Une telle synthèse, qu'il qualifiait de « transcendantalisme panthéiste », semblait à Pessoa, à la lettre, « indépassable », car se situant par-delà tous les systèmes philosophiques possibles, dès lors que, pour lui, « le Transcendant était et n'était pas », à la fois « à part et non à part de sa manifestation », simultanément « réel et non réel » : « L'essence de l'univers est la contradiction — l'irréalisation du Réel, ou, ce qui revient au même, la réalisation de l'Irréel. Une affirmation est d'autant plus véritable qu'elle renferme plus de contradiction. Dire que la matière est matérielle et l'esprit spirituel n'est pas faux. Mais il est plus vrai de dire que la matière est spirituelle et l'esprit matériel. »

Pessoa décelait donc dans « le courant littéraire portugais » du moment l'annonce d'un de ces « courants littéraires majeurs qui précèdent les grandes époques créatrices des grandes nations dont la civilisation est la fille » — ce qui, entre autres, lui permettait d'annoncer l'apparition, sous peu, dans son pays, d'un « grand poète », qui « reléguerait au second plan la figure jusque-là prééminente de Camoens » : un « super-Camoens », « inévitablement plus grand » que l'auteur des *Lusiades*, dont la « grandeur », de toute façon, était loin d'atteindre celle d'un Dante ou d'un Shakespeare. Ce serait « le poète suprême de l'Europe de tous les temps », qu'il n'appelait un « super-Camoens » qu'eu égard à sa nationalité, mais que, compte tenu de ce que serait son génie, il eût mieux aimé appeler un « super-Shakespeare »⁴.

Ce qui nous intéresse, c'est que Pessoa attribuait à des « conditions de race » particulières que la « future civilisation européenne », dont « l'âme » venait de « naître » à l'ombre du « transcendantalisme panthéiste » des « nouveaux poètes portugais », dût être une « civilisation lusitaine ». Il en fixait la « formule » : aussi « distante du christianisme et spécialement du catholicisme en matière religieuse » que « de la démocratie moderne sous toutes ses formes, en matière politique », comme « du commercialisme et du matérialisme radicaux de la vie moderne, sur un plan plus général ». Il insistait, spécialement, sur ce que le « sentiment religieux » qui y prévaudrait, comme jamais dans le passé, entraînerait la mort de tous les « humanitarismes », en « balayant hors de la réalité » jusqu'au « rêve » de « l'anarchisme », du « socialisme » et autres perversions démocratiques, quitte à ce qu'il faille en appeler, pour hâter les choses, aux « canons » d'un quelconque Cromwell. Il ne lui restait, après cela, qu'à céder à un élan prophétique, qui projetait soudain son « argumentation » du niveau, de toute manière relatif, des faits, à celui, absolu, des symboles : « Et notre grande race partira, en quête d'une Inde nouvelle, qui n'existe pas dans l'espace, sur des navires construits avec ce dont les songes sont faits. Et son destin dernier et véridique, duquel l'œuvre des Navigateurs n'a été qu'une obscure et charnelle précopie, s'accomplira divinement. »

En prenant la direction de *A Aguia*⁵, quelques mois plus tôt, Pascoaes avait résumé le propos de la Renaissance Portugaise comme suit : « Conférer un sens aux énergies que notre Race possède, les mettre en condition de devenir fécondes et de réaliser l'idéal qui, en ce moment historique, dévore toutes les âmes sincèrement portugaises : celui de créer

un nouveau Portugal, mieux : de ressusciter la Patrie portugaise, en l'arrachant à la tombe où l'ont ensevelie plusieurs siècles d'obscurité physique et morale, pendant lesquels les corps n'ont cessé de dépérir et les âmes de tomber en langueur. »

« L'âme portugaise existait », selon un mode « éternel et original. » Mais la question était que « la plupart des Portugais l'ignoraient », ayant été « détournés » de ses voies par « les mauvaises influences, littéraires, politiques et religieuses, en provenance de l'étranger ». Aussi s'agissait-il pour les Renaissants de rendre « l'âme portugaise à la terre portugaise » et d'éveiller la « race » à laquelle ils appartenaient à sa « réalité essentielle », afin que « sachant ce qu'elle était au plus profond », elle se trouvât en mesure de mener à bien « l'œuvre de perfection sociale, d'amour et de justice » à quoi elle était sans nul doute vouée.

Dès le numéro 2 de *A Aguia*, tout en posant « qu'une patrie est de nature purement spirituelle » et que « les seules forces invincibles sont les forces de l'Esprit », Pascoaes découvrait « l'âme » de cette « race » qu'il voulait « appeler à la conscience » dans la Saudade dont, depuis ses débuts, en 1896, il s'était fait le chantre, notamment avec l'*Élégie* de son recueil *Vie éthérée* (1906), l'œuvre de lui que Pessoa mettait au-dessus de toutes ⁶ et, plus récemment avec ses deux épopées lyriques, pour ainsi dire : *Marânus* (1911) et *Retour au Paradis* (1912).

Pessoa venait de se lancer dans la mêlée, à l'occasion du numéro 4 de *A Aguia*, à travers son premier article consacré à la « nouvelle poésie », quand, comme porte-parole de la société qui assignait pour fin à la revue de veiller à « la renaissance de l'esprit de la Race », Pascoaes prononçait sa conférence-manifeste : *L'esprit lusitain et le Saudosisme*. « Notre Patrie, par chance, est dotée de ces qualités qui, à l'origine, se dressèrent, sentinelles invincibles le long de ses frontières, et plus tard se propagèrent, d'océan en océan, jusqu'aux terres les plus éloignées. Ce qu'il faut, de toute urgence, c'est les ressusciter, les remettre en état de se réactiver. Car, à peine ces qualités primordiales de notre Race auront-elles été réveillées, le Portugal, pour la seconde fois dans l'histoire, apportera quelque chose de nouveau à la civilisation européenne. »

Lorsque Pascoaes parlait de Race et de Patrie, la seconde émanant de la première, et l'une comme l'autre liées, à une âme et à un esprit, que voulait-il dire ? Le fait est que, dès les temps les plus anciens, la péninsule ibérique a été peuplée par des peuples divers, mais se rattachant tous à deux grands rameaux : le « rameau aryen » qui a « créé la civilisation grecque, le culte de la Forme, l'Harmonie plastique, le Paganisme » et le « rameau sémite » qui a « créé la civilisation judaïque, le Vieux Testament, le culte de l'Esprit, l'Unité divine » et, finalement, « le Christianisme », cette « suprême affirmation de la vie spirituelle ». Les Castellans, Andalous, Basques, Catalans, Galiciens et Portugais d'aujourd'hui sont le résultat du mélange, à des degrés différents, d'une part du sang aryen des « Grecs, Romains, Celtes, Goths, Normands, etc. », et de l'autre du sang sémite des « Phéniciens, Carthaginois, Juifs et Arabes ». Or, l'histoire comme la psychologie montrent que les deux « sangs » en question ne se sont mêlés « en proportions égales » que là où est apparue « la race lusitaine ». Il serait aisé de le prouver, sur la base d'exemples de la sensibilité, instinctivement dualiste, depuis toujours, de tous les poètes portugais qui ont compté. Mais la meilleure preuve en est ce sentiment qui n'appartient qu'aux Portugais et qui n'a de nom qu'en portugais : la Saudade, lequel,

précisément, tire son origine de la « combinaison harmonieuse », dans « l'âme portugaise », du « paganisme gréco-romain » et du « christianisme judaïque ». « Quand je dis Saudade, je dis âme portugaise. » Mixte de désir (aryen) et de douleur (sémite), comme nulle part « assortis », « la Douleur spiritualisant le Désir, et le Désir, de son côté, matérialisant la Douleur », la Saudade est, en conséquence, « également Tristesse et Joie, Lumière et Ombre, Vie et Mort » — porteuse d'une religion autant que d'une philosophie, où s'exprime « l'âme universelle », en ce que, en elle, « s'effectue l'unité de tout ce qui existe ».

S'il a incombé au « peuple portugais » d'inventer la Saudade — répétons-le — c'est qu'il est le seul à réaliser la « parfaite synthèse » des sangs « aryen et sémite ». Contrairement au « peuple espagnol » ou au « peuple italien », chez qui l'un des deux sangs « domine » : sémite dans le cas de l'espagnol, aryen dans le cas de l'italien ⁷. « Il n'y a pas un autre peuple qui puisse dire, comme le nôtre, que sa langue comporte un mot intraduisible en quelque langue que ce soit et dans lequel se concentre le sens de son âme collective. » « Les autres peuples européens » peuvent bien sentir une espèce de *saudade*, mais à part le « peuple galicien », dans la mesure où la Galice « est un morceau de Portugal que retient la patte du lion de Castille — nullement la *saudade* même, en tant qu'essence de ce qui les fait chacun ce qu'ils sont.

On oublie trop, hors du Portugal, que le « peuple portugais » est le premier en Europe à s'être constitué comme « nation » ⁸ et à avoir conquis de vive force les frontières qui, à quelque chose près, restent les siennes ; puis à s'être par deux fois levé pour défendre son indépendance contre les convoitises de l'Espagne ⁹. Selon Pascoaes, il fallait en chercher l'explication encore dans la Saudade. C'était elle qui avait inspiré à Alphonse Henriques, fils d'un comte bourguignon et petit-fils par sa mère d'Alphonse VI de Castille, de « tracer sur le sol ibérique les contours du Portugal ». Elle qui, sous les derniers descendants directs du fondateur, avait gonflé les voiles des premiers navires de haute-mer. Elle qui avait défait les Castillans à Aljubarrota et permis, sous la Maison d'Avis, l'élan des Découvertes. Elle qui avait vaincu le cap des Tempêtes et poussé Gama sur la route de l'Inde, avant de chanter ses exploits dans les strophes des *Lusiades*. Elle qui, aux jours noirs de l'occupation étrangère, avait suscité la « mystérieuse Figure du Roi caché ». Elle qui, après un demi-siècle et quelque d'esclavage avait « du simple éclair de son regard, foudroyé le lion espagnol ». Elle, enfin qui, au bout de deux cent cinquante ans, venait « d'enflammer l'âme populaire », le 5 octobre 1910, et de soulever un « espoir » qu'il s'agissait de ne plus jamais « laissé mourir ».

Sans doute, faut-il rappeler que le 5 octobre 1910 avait vu naître au Portugal la République. La Restauration de 1640 n'avait pas produit les fruits qu'un homme comme le Père Vieira, cet « empereur de la langue portugaise » (au dire de Pessoa), en attendait : rien de moins que l'instauration du Cinquième Empire de la prophétie de Daniel — celui du règne universel du Christ sur la terre — au bénéfice du roi du Portugal. Le pays avait bien connu, au début du XVIII^e siècle, une nouvelle période de « splendeur » ; celle-ci ne l'avait pas empêché, dès la seconde moitié de ce même siècle, d'entrer en « décadence ». Enjeu de la rivalité franco-anglaise pendant l'épisode napoléonien, il s'était ensuite déchiré dans des luttes fratricides qui, bien que le laissant, malgré tout, tenir son rôle dans l'exploration de l'Afrique, avaient entraîné le discrédit de la Monarchie et

favorisé l'apparition d'un Parti Républicain, qui crut son heure venue en 1891, après que, à peine monté sur le trône, Charles I^{er} fut contraint de céder, à propos de l'Afrique justement, à un ultimatum anglais que l'ensemble du pays ressentit comme une humiliation.

La « révolte du 31 janvier » échoua, mais l'agitation ne connut plus de cesse. Depuis que la victoire des « libéraux » sur les « absolutistes » avait installé à Lisbonne un régime « constitutionnel », le pouvoir était entre les mains de politiciens médiocres, affairistes et sectaires. Les choses allant de mal en pis, le roi, en 1906, tenta de réagir en dissolvant la Chambre et en confiant la « dictature » à João Franco, le seul chef de groupe qu'il estimait capable de conjurer la catastrophe. Aussitôt les républicains décidèrent de l'éliminer et entrèrent dans une « conspiration » qui regroupait depuis les « dissidents » monarchistes jusqu'aux terroristes de la Charbonnerie ¹⁰. Le 1^{er} février 1908, le roi et le prince héritier tombaient assassinés. Emmanuel II, le second fils de Charles I^{er} se maintint encore un peu plus de deux ans. Mais les jours de la Monarchie étaient comptés. Ce qu'on appelle la « révolution républicaine » des 4-5 octobre 1910 l'emporta cette fois facilement.

Le groupe d'intellectuels qui, bientôt, lançaient à Porto la Renaissance Portugaise et se retrouvaient dans les colonnes de *A Aguia* avaient sans exception salué l'avènement de la République, pour lequel certains luttèrent depuis des années, avec enthousiasme. Pascoaes parlait donc bien en leur nom à tous quand il s'exclamait : « Il est indispensable que l'espoir qui est né au matin du 5 octobre ne meure pas » et qu'il ajoutait : « Pour cela, il est indispensable que notre République soit une République portugaise », et non un régime francisé (ou : à la française), comme a été le Constitutionnalisme, puisque c'était précisément parce qu'elle n'avait « pas su être portugaise » que la Monarchie constitutionnelle était finalement tombée, « sans rien léguer au Portugal que ses vices et ses crimes ».

Malheureusement, semblable discours n'avait déjà guère de chance d'être entendu par les politiciens « républicains » qui exerçaient le pouvoir à Lisbonne, de manière, pour le moins, aussi médiocre et plus affairiste et plus sectaire que les politiciens « monarchistes » auxquels ils s'étaient substitués. Le régime qu'ils avaient installé, au lieu de corriger « les vices et les crimes » du précédent, les aggravait chaque jour à une allure que rien n'arrêterait plus. Pour qualifier globalement la période d'un peu plus de quinze années que durera la République, jusqu'au soulèvement militaire du 28 mai 1926, l'historien espagnol Jésus Pabon n'a eu qu'à reprendre un mot du grand romancier Eça de Queiros qui, à l'époque où la Monarchie commençait à étaler ses tares, craignait de voir sombrer le Portugal dans un « tohu-bohu sanguinolent ».

Au premier jour, le gouvernement provisoire s'était donné comme président, Teófilo Braga, un polygraphe graphomane qui, depuis qu'il avait chaussé tout jeune les besicles du positivisme, s'était fixé pour tâche d'appliquer ce qu'il y avait de pire dans les doctrines de Comte au cas portugais — dans le domaine de la recherche historique ou littéraire, comme dans celui de l'action politique, où elles lui servaient, en quelque sorte, d'alibi à sa seule passion : la haine de la famille royale.

En fait, le personnage qui, d'emblée, s'était imposé comme la figure incontournable du nouveau régime était Afonso Costa, un « juriste » sans scrupule, prêt à toutes les combinaisons et à toutes les combines, qu'appuyait le « parti démocratique », dont le programme se résumait à

« en finir avec le catholicisme au Portugal dans l'espace de deux générations ».

Ni lui, ni ses collègues, ni le « philosophe » qu'ils avaient porté à leur tête le temps de se doter d'une constitution, à l'abri de laquelle ils commençaient à s'entre-déchirer, n'avaient, bien sûr, d'oreilles pour entendre l'appel que de Porto leur lançait Pascoaes, touchant l'urgence qu'il y avait à « éveiller » leur « race » au « sens de sa propre vie », afin qu'elle apprenne « ce qu'elle était » et, à la fois « ce qu'elle souhaitait ». Pour eux, ne comptait que d'organiser le « désordre », d'en tirer parti, chacun en faveur de son clan, et de le retenir s'il menaçait de déborder.

Les collaborateurs de *A Aguia*, en dénommant Saudosisme, « la Religion de la Race », prétendaient donner, *in extremis*, un « corps vivant » à « l'âme » que le « peuple portugais » avait incarné « inconsciemment » depuis le « miracle d'Ourique » de 1179, quand, à l'aube d'une bataille décisive contre le Sarrasin, le Crucifié était apparu à son premier roi pour lui promettre un avenir glorieux s'il marquait son écu des Cinq plaies de sa Passion¹¹, jusqu'à l'époque de Gama et de Camoens, avant qu'il ne s'enfonce dans cette « décadence » dont le Sébastianisme n'avait pu le tirer et que le Constitutionnalisme, ensuite, avait porté au comble. Voici qu'arrivait cependant le « moment » où, du fait de la « génération de poètes » que Pascoaes représentait, et grâce à la République dont leur « chant » avait assuré le triomphe, la saudade, devenue pleinement « consciente », allait « révéler » la « prochaine entreprise civilisatrice du Portugal » : « l'Esprit lusitain est sur le point d'ouvrir une Ère nouvelle de l'Histoire. »

Les « poètes saudosistes » formaient ainsi une sorte de « Camoens collectif », mais qui à l'inverse du Camoens contemporain du roi Sébastien, ne célébraient pas une Action révolue, mais préparaient l'Action sans précédent que le monde à présent attendait des Portugais.

Le mot Saudade remontait textuellement aux troubadours de l'époque du roi Denis¹². Le sentiment qu'il traduit avait été d'abord analysé, vers 1437, dans ses rapports soit avec le « plaisir », soit avec le « dégoût » et la « tristesse », par le propre frère d'Henri le Navigateur, le roi Edouard, dans son traité du *Loyal Conseiller*. Puis défini à l'orée du xvii^e siècle, comme « souvenir d'une chose avec le désir de cette même chose », par Duarte Nunes, le premier à insister (plus que son royal devancier) sur son caractère spécifiquement national. Moins d'un demi-siècle plus tard enfin, Manuel de Melo, le « Tacite portugais », ébauchait la théorie de ce quelque chose de « divin » en nous qui « nous fait désirer spirituellement ce que nous n'avons jamais vu, jamais entendu » et qui, plus que tout autre « argument », nous prouve « l'immortalité de notre esprit » — où tout sujet un tant soit peu frotté de Platonisme, reconnaîtra l'écho de la philosophie de l'Académie, mode d'expression de la *philosophia perennis*.

Jusqu'à sa mort, quatre décennies plus tard, Pascoaes demeurera fidèle à la Saudade ou, pour mieux dire, demeurera un fidèle de la Saudade. Il n'aura cessé, tout ce temps, de la « chanter », aussi bien que de revenir, inlassablement, sur ce qui, selon lui, la constituait : lieu de « fusion » du désir et de la douleur — avons-nous indiqué — oui, mais à condition d'entendre que « par le désir », en vertu de la nature propre de celui-ci, la Saudade est aussi « espérance » et que, « par la douleur », en vertu de la nature propre de celle-ci, « elle est aussi mémoire ». En vérité, c'est autour de ces deux derniers termes : *espérance* et *mémoire* que, dans sa prose

comme dans ses vers, à mesure que les ans passeront, Pascoaes continuera à « méditer » : de plus en plus *fantasmal* parmi les hommes, retiré près d'Amarante, la petite ville du Nord où s'était déroulée son enfance, entre le Douro et le Minho, sur les bords du Tamega et au pied du Marão, dans un paysage qu'il considérait comme « le Paysage » par excellence du Portugal, comme « la source psychique » même de la Race portugaise.

En mars 1952, quelques mois avant de mourir, il ira une dernière fois à Porto parler aux étudiants de la dernière génération « de la Saudade, qui est notre âme, comme elle est l'âme du monde ». « Nous devons considérer l'existence comme un produit des mêmes éléments qui sont ceux de la Saudade : la mémoire formelle et l'espérance essentielle, la force qui palpite et la force qui crée — cet *invisible* qui surgit du futur pour devenir visible dans le passé, une action animique temporelle développée spatialement ou matériellement, car le corps est espace et temps est l'âme. Ce qui ne représente encore qu'une approximation, puisque, à la fin des fins, il se peut qu'il n'y ait ni espace ni temps, ni corps ni âme, mais seulement un quelque chose d'invisible, certes, d'intangible, d'incompréhensible. » Il n'en démordait pas : « Ce qu'il y a de réel, en deçà et au-delà de tout, c'est l'Ombre de Dieu, la Vierge, la Saudade. Que vive est sa présence en toute chose ! Ce sentiment cosmique a pénétré l'esprit humain à travers Virgile, pour gagner une énergie exceptionnelle dans l'esprit ibérique, ou lusiade, car le foyer sentimental de l'Ibérie est la Lusitanie, de même que la Castille en est le plateau théâtral et quichotesque. » Jusqu'à conclure (ce sera son testament) : « La croyance en Dieu — comme toute croyance — est action et agent. En tant qu'agent, c'est Dieu lui-même, et en tant qu'action, notre âme. C'est pourquoi, il y a cinquante-cinq ans, j'ai pu déclarer en vers :

Croyez même en ce qui n'est pas
Car cet impossible , ce rien existera.

Pareille énergie mystérieuse figure peut-être la première apparition réelle du Créateur que saint Paul pressentait dans un futur. *Nous nous sauvons en espérance. Le règne de Dieu existe dans le futur.* Tel a été le cri paulinien de la Saudade. »

Il nous faut revenir à 1912, au moment où s'affirmait « le Saudosisme en qualité de mouvement » qui, à la faveur de « l'Heure », cherchait conjointement à « éveiller » les Portugais à ce que depuis toujours véhiculait « l'esprit de leur Race », et à assurer à la République « les fondements artistiques et religieux » qui lui permettraient d'entreprendre « l'œuvre civilisatrice » dont le Portugal était redevable envers l'Europe et envers le monde.

Les saudosistes assignaient, au départ, à leur activité une fin proprement politique. Le principal tort de la Monarchie qui venait de tomber était d'avoir été « constitutionnaliste », de se régir selon des modèles qui n'avaient rien de portugais et qui, en l'occurrence, venaient droit de Paris. Pour que la République qui l'avait remplacée « s'amalgame », au contraire, « à la Nationalité » et « garantisse » son « progrès » dans le champ de la « civilisation », il fallait au gouvernement « des hommes représentatifs de sa Race, et non des diplômés dénationalisés », imbus de vagues théories « importées de l'étranger », ingurgitées à l'Université de Coïmbre ¹³, ce « terrible foyer de dénationalisation » qui, « par une cruelle ironie du sort », se trouve situé dans un « paysage » où, « à la lueur de la

lune », on peut voir « vaguer l'ombre de Camoens et l'ombre de Bernardim »¹⁴.

Pascoaes ne se demandait pas où, en dehors de ses amis renaissants, et de ces rares lisboètes comme Pessoa qui les avaient rejoints, de tels hommes pouvaient bien exister. Simplement, il leur fixait un programme : élaborer des lois qui ne soient plus de « confuses copies de lois étrangères », mais correspondent, « en un tout harmonieux et organique », à la fois « au caractère portugais » et aux « besoins de l'époque » ; en premier, s'atteler à la réforme de « l'instruction primaire », dans le but de « créer des Portugais authentiques » qui apprennent à connaître, à l'école, « l'âme de leur Race », pour communier avec elle et acquérir cette « énergie morale » qui autrefois fut la sienne ; puis fonder sans trop attendre l'Église Lusitaine, qui renoue avec la « tradition de la Race » ainsi que l'ont manifestée, aux premiers siècles du Moyen Age, les « églises autonomes » d'Ibérie, dont aucune ne reconnaissait la « primauté de l'Église de Rome »¹⁵.

« L'étranger », responsable de tous les maux qui avaient provoqué la « décadence » du Portugal, et dont il fallait extirper l'influence avait deux têtes : Paris et Rome. Paris : bien sûr, les Lumières, le rationalisme et le positivisme, avec comme conséquence en politique, le système constitutionnel. Pour Rome, cela remontait autrement loin, puisque Pascoaes n'hésitait pas à se référer aux origines mêmes du Portugal en tant que nation indépendante et à incriminer le premier roi Alphonse Henriques, celui du « miracle d'Ourique », pour avoir scellé une indépendance chèrement acquise en recourant au pape et en subordonnant « l'Église Lusitaine » à l'Église de Rome. Jusqu'à l'époque des Découvertes, malgré tout, les souverains portugais s'étaient montrés assez forts pour tenir, en général, la dragée haute au successeur de Pierre. Ce n'est que sous le règne de Jean III, au xvi^e siècle, que les choses avaient basculé, avec l'introduction de l'Inquisition et l'arrivée des Jésuites.

En fait, l'unique domaine où les Saudosistes eurent, un moment, l'occasion d'agir fut celui de l'éducation, qu'ils s'accordaient à considérer primordial puisqu'il déterminait tous les autres et que l'avenir de la République en dépendait. Pour commencer, ils ouvrirent à Porto des « universités populaires » destinées aux adultes. En marge de ses poèmes et de ses essais et conférences, Pascoaes rédigeait l'*Art d'être Portugais*, un manuel dont il souhaitait qu'il soit « lu, étudié et commenté dans les cours de Littérature et de Langue nationale » des Lycées : « Ainsi, notre instruction secondaire, en sus des vérités qu'elle enseigne déjà aux élèves, leur enseignera-t-elle également la vérité portugaise, dont la connaissance s'impose comme force reconstructrice de la Patrie », dans le cadre de « l'évolution de son âme traditionnelle » et « eu égard au degré de perfection atteint par l'esprit humain au siècle précédent ».

L'extraordinaire, en cette histoire, est que le plus proche collaborateur de Pascoaes dans le mouvement renaissant et à la direction de *A Aguia*, Leonardo Coimbra¹⁶, doctrinaire de longue date de la République, malgré la dérive que les « politiciens » avaient tout de suite imprimée à celle-ci, avec comme conséquence le désenchantement progressif de tous ceux pour qui « ce n'était pas là la République dont ils avaient rêvé », s'inscrivait, en 1914, au Parti républicain, convaincu d'être mieux à même, du dedans, pour combattre les tendances qui dominaient celui-ci : matérialistes, athées et furieusement anticléricales. Par deux fois, en 1919, puis en 1923, Leonardo allait entrer au gouvernement comme ministre de l'Instruction

publique. Au cours de son premier mandat, il fondait les Écoles Primaires Supérieures et la Faculté des Lettres de Porto, auxquelles il imprimait une orientation le plus antipositiviste possible. Au cours du second, il décidait d'annuler « l'interdiction », voulue par les siens, « de tout enseignement religieux dans les écoles particulières » ; il était alors mis en minorité et démissionnait, et après avoir encore essayé quelque temps de poursuivre la lutte, se retirait pour se consacrer entièrement, désormais, à son œuvre de philosophe ¹⁷.

Le premier à applaudir à sa démission du Ministère avait été Pascoaes, en des termes qui montrent que lui-même ne se faisait plus, dès lors, la moindre illusion sur la possibilité que le Saudosisme avait d'influencer, en quoi que ce soit, les événements : « Leonardo ne voulait pas laisser les enfants devenir orphelins de Dieu et il a œuvré pour éloigner semblable calamité qui, lorsqu'elle se présente, signifie que l'homme est en passe de se convertir en bête féroce (...). Qu'il ait échoué, prouve en quel misérable état moral se trouvent certaines classes de gens, victimes de la propagande d'un tas d'orateurs inconscients et quelconques (...). Que faire ? Contrairement à ce que dit Boccace dans ses vers, la voix n'a pas été concédée qu'à l'homme. Un des pires malheurs, c'est qu'il se trouve de nombreux animaux inférieurs qui émettent des sons articulés. Que les *hommes humains* prennent donc la parole et s'efforcent d'humaniser l'humanité ! »

Rien — je l'ai dit — n'ébranlait la foi de Pascoaes dans la vérité de la Saudade, dont « l'âme lusiade » avait reçu le dépôt, en attente du jour où l'homme, d'abord du Portugal, puis de n'importe où au monde, serait prêt à se ressouvenir de « l'être spirituel qu'il a été » et à désirer retrouver quelque chose de la « gloire » correspondant à sa nature. Il y avait déjà beau temps, à cette date, que, quoi qu'il eût cru en 1912, il admettait que l'heure était aux autres : aux étrangérisants d'une nouvelle espèce, bien qu'immuables au fond, sous la République comme sous la Monarchie, et dont le leader intellectuellement le plus acerbe s'était avéré sortir du Saudosisme même.

Il est dommage que je ne puisse ici qu'évoquer la polémique autour de la Saudade qui, tout au long de 1913-1914, dressa l'un contre l'autre, dans les pages de *A Aguia*, Pascoaes et Antonio Sergio, ce « dissident » du Saudosisme qui d'emblée, s'était présenté en champion d'une « raison » étroite et agressive, dont il portera les couleurs le reste de sa vie, battant en brèche tout ce qui lui semblait relever d'une « conscience portugaise du monde », selon Pascoaes, ou d'une « manière portugaise de philosopher », selon Leonardo. Pascoaes n'avait pas tardé à comprendre : « Vous êtes un poète ! Vous êtes un rossignol ! Vous passez la vie à rêver, vous ignorez la réalité, l'endroit où vous devez poser les pieds, etc. C'est avec cette sorte de jugement, que les hommes qui font profession de prose en cette vie, prétendent lapider ceux que possèdent de plus grands et de plus profonds désirs, qui ne s'accommodent pas d'un monde asphyxié entre les quatre murs sans trou aucun du Positivisme. »

Sans doute, le Saudosisme, comme mouvement destiné à doter « la Race » portugaise des moyens de « créer une nouvelle étape de la « civilisation », n'avait-il abouti à rien de concret. Du moins, l'esprit qui l'animait n'est-il plus retombé, et se trouve-t-il à la source, aussi bien de la quête de tous ces penseurs qui, disciples plus ou moins directs de Leonardo, n'ont cessé, depuis, de se réclamer d'une « philosophie » spécifiquement « portugaise », que des recherches d'une série d'historiens non moins

persuadés qu'il existe un point de vue « portugais » sur l'histoire qui, marqué par saint Bernard et les Templiers, s'est exprimé au Moyen Age à travers le culte de l'Esprit-Saint, puis, quand les temps se sont assombrés, a reporté ses espoirs sur le Roi caché, auquel, à son jour, doit revenir d'instaurer le Cinquième Empire.

Et Pessoa dans tout cela ?

Sa collaboration avec les gens de *A Aguia* n'avait guère duré qu'une année. Non qu'ait déçu « l'enthousiasme patriotique » avec lequel il avait lu Pascoaes et qui lui avait dicté son étude sur la *Nouvelle Poésie Portugaise*. Mais il n'était pas homme à suivre une seule voie, surtout quand il jugeait que ses adeptes ne se tenaient pas à la hauteur de leurs « intuitions » ou de leurs « principes ».

« La divinisation de la Saudade. Pascoaes est en train de créer des choses plus grandes, peut-être, que ce qu'il lui semble et que ce qu'il imagine. L'âme lusitane est grosse de divin » : c'était, dès le départ, distinguer entre la vision des choses de Pascoaes, à laquelle Pessoa adhérait, et les chances que le directeur de *A Aguia* lui semblait avoir d'en tirer les effets qu'elle comportait et de la réaliser d'une façon ou d'une autre.

Il ne se privait pas de célébrer « la grande Ame lusitane de Pascoaes » et cet « instinct patriotique », qui le poussait, lui et ceux que son exemple entraînait, à dégager « un concept portugais de la vie ». Il n'en était pas moins gagné à l'idée d'un « Empire » spirituel « du Portugal », qui serait tout sauf « une fusion du christianisme et du paganisme » comme le suggérait Pascoaes : bien plutôt « un éloignement du christianisme, une simple et directe transcendentalisation du paganisme, une reconstruction transcendante de l'esprit païen ». En réalité, le « retour au paganisme » ne représentait pour Pessoa qu'une étape, et il en viendrait, plus ou moins vite, à se déclarer « chrétien gnostique » et à se rattacher à « la Tradition secrète du christianisme », dans sa relation avec « la sainte Cabbale d'Israël » comme avec « l'essence cachée de la Maçonnerie ».

Par ailleurs, s'il continuait à tenir l'*Elégie* de Pascoaes de 1906 comme un des poèmes majeurs de l'époque, il n'aimait pas du tout ses œuvres récentes, aussi diffusées que profuses, n'appréciait guère plus les commentaires que Leonardo en donnait, et trouvait franchement détestables certains des poètes ou prétendus tels qui se produisaient dans *A Aguia*. Son souci d'une « future civilisation européenne » à assise portugaise passait par l'intégration des valeurs du « monde moderne » et de cet « atlantisme » qui les avaient exprimées, à travers en particulier les Découvertes de l'Ère lusiade de l'histoire.

Il détestait avant tout le « provincialisme » dans lequel il voyait la tare première du Portugal actuel, « dénationalisé » depuis Alcacer Quibir, par la conspiration des trois « ennemis » : Rome, Londres et Paris.¹⁸ Mais « l'erreur » principale de la Renaissance Portugaise ne consistait-elle pas précisément à siéger à Porto, en « province », et, malgré le prurit de « modernité » qui la démangeait, à véhiculer une conception de la politique « ruraliste », « municipaliste », en un mot « passéiste » ?

Pessoa, d'autre part, ne se sentait « républicain » qu'eu égard aux circonstances : parce que la Monarchie s'était par trop discréditée du temps du Constitutionnalisme et qu'elle était, de ce fait, devenue « complètement impraticable au Portugal ». Il n'en persistait que plus à penser, à la différence des saudosistes que « le système monarchique » serait normale-

ment « le plus approprié pour une nation organiquement impériale comme l'était le Portugal ».

Son *alter ego* Alvaro de Campos avait scandalisé Lisbonne en se moquant sans pitié d'Afonso Costa à l'occasion d'un accident que celui-ci venait d'avoir. Sous son nom, Pessoa ne se gênait pas davantage pour dénoncer l'ensemble du personnel des partis de la République qui, loin de réagir contre la « dénationalisation » du régime antérieur, l'avaient précipitée et convertie carrément en « dégénérescence ». Il avait en tête un ouvrage de satire du dit personnel qu'il voulait intituler *L'Oligarchie des Animaux*.

« Nous ne sommes pas portugais quand nous écrivons pour des Portugais » — répétait-il. « Nous le sommes quand nous écrivons pour l'Europe, pour la civilisation en son entier. Ce n'est pas le cas en ce moment, quoique ce que nous sommes déjà en train de faire doive être un jour connu et reconnu universellement. Il n'est, de toute façon, pas possible qu'il en soit autrement. »

Il n'avait jamais vraiment misé sur la Saudade. Il ne cessait, en revanche, de tourner et retourner les deux mythes qui, ces quatre derniers siècles, ont hanté l'imaginaire portugais : le mythe du Sébastianisme et le mythe du Cinquième Empire, dans le second desquels il voyait, sans doute possible, « inscrit » « le futur du Portugal » : « le futur de la race portugaise ».

Il faudrait développer. L'essentiel demeure que, pour lui, comme pour les saudosistes, malgré ce qui les séparait, chacune des vieilles « nations » d'où était sortie l'Europe « moderne » reposait sur une « race » aux caractères propres, et que, d'entre ces « nations », le Portugal gardait, plus qu'aucune autre, une idiosyncrasie porteuse d'« avenir ».

N'importe que, à son avant-dernière heure, dans l'ultime poème de haut vol qui sortirait de sa plume, Pessoa se soit soudain senti la proie d'une incertitude :

« Lente, la race languit, et la joie
Est comme une mémoire d'autrui...

Qu'en sera-t-il de nous ? Race qui fut
Telle un nouveau soleil occidental,
Qui eut pour type l'aventurier et le héros
Et pour nom, antan, Portugal... »

André Coyné.

NOTES

1. Teixeira de Pascoaes, déjà cité, que j'abrège désormais en Pascoaes, selon l'usage.

2. Quoi qu'aient pu élucubrer à son endroit les philologues, à commencer par Carolina Michaëlis de Vasconcelos, dans un savant ouvrage de 1914, où, tout en récusant, innombrables preuves à l'appui, « une affirmation déjà quatre fois séculaire » (la portugnalité de la saudade), elle se voyait forcée d'admettre que, même les autres « termes péninsulaires, d'origine néo-latine », qu'elle alléguait comme « synonymes », ne correspondaient pas, en fait, « pleinement au terme portugais », et surtout « étaient loin d'avoir dans l'économie respective des langues-sœurs, l'importance ou la fréquence qu'avait la saudade en portugais », sans non plus « ce quid, ce je ne sais quoi de mystérieux » qui était attaché à celle-ci.

3. Né en 1888, Pessoa allait alors sur ses vingt-quatre ans. En 1905, à dix-sept ans, après avoir commencé de brillantes études anglaises en Afrique du Sud, où l'avait conduit le remariage de sa mère en 1896, il avait choisi de rentrer au pays de ses aïeux, et s'était installé à Lisbonne, qu'il ne devait plus quitter jusqu'à sa mort, y gagnant sa vie comme « correspondant étranger » dans une « maison de commerce », emploi des plus modestes, mais qui lui laissait du temps pour exercer à côté sa « vocation » de « poète » et d'« écrivain ». A partir de 1908, même s'il ne renoncera jamais tout à fait à écrire dans la langue de Shakespeare, « l'intense sentiment patriotique » qui le saisit le détermina à « être lui », dès lors, de préférence dans la langue de Camoens.

4. Contrairement à Pascoaes, Pessoa ne vouait pas une admiration sans réserve à Camoens. Il n'a, d'autre part, jamais cité Dante qu'en passant, et toujours en fonction de Shakespeare, qui constituait vraiment pour lui, avec Homère, l'expression « maximale », à ce jour, de la poésie.

5. La revue paraissait depuis 1910. C'est en janvier 1912 qu'elle se transforma en organe de la Renaissance, avec le n° 1 de la II^e série.

6. Jusqu'à déclarer qu'elle consacrait son auteur comme « le plus grand poète lyrique de l'époque actuelle » en Europe.

7. D'où le « paganisme » auquel, en Italie, ont succombé jusqu'aux pontifes romains, le « sang d'Apollon » s'avérant plus fort chez eux que « la parole du Christ ».

8. Dans la première moitié du XII^e siècle.

9. La première fois, en 1383-85 avec succès. La seconde, en 1580, de façon moins heureuse, puisqu'il dut subir une occupation de soixante années et que ce n'est qu'en 1640 que, à la faveur de la Guerre de Trente ans, il put secouer le joug et connaître sa restauration.

10. Laquelle était vivace au Portugal, alors qu'il y avait belle lurette qu'on ne parlait plus d'elle ni en Italie ni en France.

11. Le « sceau du Christ », dont on sait depuis les études de Charbonneau-Lassay, que sa représentation procède du Haut Moyen Age. Il figure, aujourd'hui encore, sous la forme des quines — « cinq écussons chargés chacun de cinq besans » — sur le drapeau portugais.

12. Troubadour lui-même, qui régna de 1279 à 1325. Lors de la dissolution de l'Ordre du Temple par Clément V à l'instigation de Philippe-le-Bel, il créa, pour le substituer dans son royaume, l'Ordre du Christ qui, moins d'un siècle plus tard, devait être l'inspirateur des Découvertes.

13. C'était encore la grande Université du pays, la seule au sens plein du vocable.

14. Bernardim Ribeiro, l'auteur de *Menina e Moça* : à côté de Camoens, la seconde gloire saudosiste de l'époque de la Renaissance.

15. « Le peuple portugais est heureusement un peuple religieux, mais non catholique, et c'est la raison pour laquelle il a inventé la Saudade. »

16. Ou, plus brièvement : Leonardo.

17. En tant que philosophe, il prônait le *créationnisme* qu'il opposait à toutes les variétés de *chosisme* qui, selon lui, caractérisaient l'ensemble de la pensée contemporaine. Après avoir été, des années durant, son meilleur interprète, il finira par s'éloigner de Pascoaes et reviendra purement et simplement au catholicisme. Huit jours après sa conversion publique, à la Noël 1935, il mourra victime d'un accident de la route.

18. Trois « ennemis » — un de plus que pour Pascoaes : Londres.

ANTHROPOLOGIE ARISTOCRATIQUE ET RACISME : L'ITINÉRAIRE DE JULIUS EVOLA EN TERRE MAUDITE

Nous aborderons ici l'un des aspects les plus brûlants de l'œuvre de Julius Evola, principal représentant, en Italie, de la pensée « traditionnelle » : sa conception du racisme. Il faut préciser d'emblée qu'il serait extrêmement réducteur de définir Evola comme un auteur « raciste ». Il s'intéressa en effet à de très nombreux problèmes — de la morphologie de l'histoire aux doctrines métaphysiques orientales, de la philosophie idéaliste à l'art d'avant-garde, de la politologie à la critique de la civilisation moderne et de ses mythes —, pour ne parler que des principaux domaines de recherche du penseur italien. Evola traita tous ces domaines en suivant le fil conducteur de la conception « traditionnelle » du monde, conception tirée des textes sacrés de la pensée métaphysique orientale et occidentale, et passée au crible de sa sensibilité personnelle, qui a marqué cette conception d'une empreinte toute particulière et, parfois, sans nul doute discutable. Avec son approche très personnelle du « racisme », Evola eut l'ambition d'appliquer la vision traditionnelle du monde, *telle qu'il la comprenait*, à un aspect particulier de la réalité : les différences existant entre les êtres humains, considérés soit individuellement, soit collectivement.

On ne trouve pas, chez Evola, l'obsession paranoïaque typique des racistes à plein temps, pour lesquels tout doit être subordonné au mythe de la race, ramené de surcroît aux horizons étroits d'une des nombreuses idéologies « modernes », dans leurs variantes rationalistes aussi bien qu'irrationalistes. On ne peut pas non plus affirmer que l'auteur de *Révolte contre le monde moderne* ne s'intéressa au racisme que parce que le fascisme italien avait adopté, en 1938, une série de « lois raciales », ce que firent en revanche un certain nombre d'« intellectuels » médiocres, lesquels se découvrirent à *l'improviste* une profonde vocation raciste, dictée en réalité par la servilité la plus méprisable.

En effet, attentif à tous les ferments politiques et culturels qui agitaient alors l'Europe, Evola avait déjà eu l'occasion d'exprimer bien avant 1938 ses idées sur le problème de race, notamment en se penchant sur le phénomène national-socialiste : il suffira de mentionner, par exemple, ses

deux articles « Il “mito” del nuovo nazionalismo tedesco »¹, paru dans la revue *Vita Nova* (VI, 11, novembre 1930), et « La “mistica del sangue” nel nuovo nazionalismo tedesco », paru dans la revue *Bilychnis* (XX, 1, janv.-fév. 1931). Toute la pensée évolienne sur la question de la race se trouve déjà en germe dans ces écrits ; elle sera développée ensuite avec cohérence, si l'on excepte certaines « chutes de niveau », souvent explicables par des motifs contingents. Voyons donc quels sont les fondements de la conception d'Evola à ce sujet, tels qu'il les a exposés principalement dans *Sintesi di dottrina della razza* (Milan, 1941), et secondairement dans *Il mito del sangue* (Milan, 1937), *Tre aspetti del problema ebraico* (Rome, 1936), *Indirizzi per una educazione razziale*² (Naples, 1941), ainsi que dans des articles parus, pour la plupart d'entre eux, dans les revues *La Vita Italiana*, *La Difesa della Razza* et *Bibliografia fascista*. Il convient d'ajouter à cette liste l'introduction qu'Evola écrit pour la réédition, due à Giovanni Preziosi, de la version italienne des *Protocoles des Sages de Sion* (Rome, 1938).

Il faut tout d'abord préciser que, pour Evola, le mot « race » est synonyme de « qualité » (le langage courant dit volontiers d'une personne distinguée qu'elle est « racée » : c'est une signification semblable que reprend Evola). Nous sommes donc en présence d'un attribut qualifiant l'être humain, non d'une entité collective, biologique, qui s'imposerait au premier plan. La « forme », en tant qu'élément actif, dynamique, individuant, représente l'essence même du très particulier « racisme » évolien. Dans cette perspective, essentiellement aristocratique, ce qui différencie et qualifie vaut plus que ce qui égalise : pour Evola, en effet, il n'y a égalité que lorsque prévaut une dimension amorphe, indifférenciée, obscure, qui constitue un « moins » par rapport à ce qui s'élève, se distingue, émerge avec une configuration spécifique, un visage propre. C'est l'opposition du *chaos* et du *cosmos*, de la passivité et de l'activité, de la matière et de l'esprit. L'anthropologie aristocratique d'Evola se caractérise par son fondement métaphysique, sa structure rigoureusement verticale et, en même temps, organique. Pour le penseur italien, l'homme n'est pas simplement un animal chanceux, qui se serait affirmé tout au long du processus d'évolution, ni un « serviteur » du Dieu chrétien, croyant en une religiosité jugée par Evola suspecte et évanescence, en tant que souvent ennemie du monde, qu'elle verrait comme le royaume de l'orgueil et du péché.

Pour Evola, qui s'appuie sur les doctrines traditionnelles non chrétiennes, l'homme véritable, intégral, concentre en soi plusieurs dimensions, c'est une structure unitaire qui s'exprime à trois niveaux : *biologique, psychique, spirituel*. Comme l'a écrit Elemire Zolla, « une fois qu'on a établi les topographies de l'homme intérieur typiques des diverses cultures, on s'aperçoit avec étonnement qu'elles sont superposables. L'intériorité apparaît subdivisée de manière identique dans toutes les traditions, selon un archétype permanent (...) l'homme (...) tend à se subdiviser en un corps, une âme et un esprit (...) Tout ce qui est extérieur à l'homme, ne vaut et n'a de force spirituelle qu'en tant que cela renvoie à ce qui lui est intérieur »³. L'anthropologie évolienne n'est donc pas le produit d'une pensée « originale » au sens moderne, individualiste, mais se rattache à une sagesse universelle, qui transcende le temps et l'espace, puisqu'elle se situe dans une dimension archétype, au sens platonicien du terme. C'est une pensée « *originelle* » : elle ne remonte pas *en arrière* dans le temps, elle

s'élève verticalement *hors du temps*, en direction du noyau transcendant où s'enracinent tous les aspects des sociétés dites « traditionnelles », donc en direction de la *véritable origine* de celles-ci.

Le problème qui peut éventuellement se poser, dans cette optique, c'est de voir si Evola n'a pas parfois « forcé » la signification de certaines doctrines traditionnelles, pour en tirer des conclusions discutables et très subjectives. Il faudrait en effet vérifier si Evola adopta une attitude « prudente » ou si, inversement, il appliqua à notre époque, de manière illégitime, des préceptes valables pour un monde qualitativement différent. Nous reviendrons sur ce point. Pour le penseur italien, l'homme ne vaut pas d'abord pris en soi, à l'égal d'un atome, d'un nombre, mais doit être considéré en tant que « membre d'une communauté » (*Sintesi*, p. 16). Il ne se qualifie pas en tant qu'« individu », mais en tant que « personne », en tant que porteur et détenteur de rapports organiques, horizontaux et verticaux, en tant qu'héritier de traditions. A la conception bourgeoise et illuministe de la culture comme élément cérébral, qu'on peut apprendre à son gré, à condition simplement de le vouloir et de posséder les capacités intellectuelles requises, Evola oppose les *dons comportementaux*, réputés fondamentalement innés : courage, fidélité, volonté, sens de l'honneur, etc. Il affirme que lorsque tout cela fait défaut, une intelligence brillante et une culture immense ne valent pas grand-chose : privées d'un contenu éthique et spirituel, elles relèvent avant tout de l'aspect instrumental et mécanique de la totalité « homme » et doivent être placées, étant donné leur valeur moindre, dans une position hiérarchiquement subordonnée. Dans sa version « traditionnelle », le racisme, anti-individualiste, se veut donc aussi antirationaliste, mais au nom de facteurs suprarationnels et non pas de facteurs instinctifs et naturalistes, typiques, au contraire, des conceptions racistes en vogue dans les années trente. La race n'est pas réductible au seul domaine culturel, ou rationnel ou encore biogico-naturel. Cet ordre d'idées, très spécifique, entre évidemment en conflit avec de nombreux mythes enracinés dans la mentalité moderne.

La référence à la dimension transcendante conduit Evola à affirmer que les différences entre les hommes dérivent de causes intérieures, mais non dans un sens foncièrement naturaliste (même si l'aspect biologique doit être pris en compte à son niveau propre). Il faut par conséquent condamner toute conception scientiste qui substitue « à l'action mécanique du milieu (...) le fatalisme de l'hérédité » (*Sintesi*, p. 21). Il serait en effet dénué de sens de critiquer l'environnementalisme au nom d'une théorie qualitativement analogue, en restant prisonnier du déterminisme. Dans les deux cas, la personnalité n'est guère plus qu'un simple mot, elle est privée d'une véritable contrepartie dans la réalité. Le racisme entendu comme « matérialisme zoologique » ne marque donc pas un progrès par rapport à l'égalitarisme. Dans un article publié par *La Difesa della Razza* (« *Razza, eredità, personalità* », 5 avril 1942) — le bimensuel dirigé par Telesio Interlandi, où furent parfois publiées des interventions vraiment ignobles, privées de toute dignité et de tout sérieux, destinées à dépeindre de façon aussi répugnante que possible les « ennemis de la race italienne (*sic*) », en particulier les Juifs —, Evola précisa très clairement sa pensée au sujet de la valeur de la personnalité dans une perspective raciale, contredisant notamment de nombreuses idées soutenues par le groupe dirigeant de la revue (composé, outre Interlandi, de Landra, Cipriani et Cogni). « L'hérédité raciale — écrivait Evola — peut (...) être comparée à un

patrimoine réuni par les ancêtres et transmis à la descendance. Il n'y a pas de déterminisme, parce qu'est concédée à la descendance, à l'intérieur de certaines limites, une liberté d'usage à l'égard d'un tel patrimoine : on peut l'assumer, le renforcer, en tirer de telle ou telle façon le meilleur rendement, tout comme on peut, inversement, le disperser et le détruire. De ce que lui a potentiellement transmis une hérédité aussi bien spirituelle que biologique, l'individu peut donc, dans la fidélité à sa race et à sa tradition, tirer la force pour atteindre une perfection personnelle et pour valoir comme une incarnation parfaite de l'idéal de toute une race ; ou bien il peut contaminer cet héritage, il peut le dissiper ». A titre de conséquence, Evola souligne l'importance du rôle de la personnalité dans le domaine racial, donc la nécessité d'« éveiller un sens de la responsabilité bien précis chez l'individu ». On a là un élément typique de la conception évolienne : le caractère fondamental, central, des choix de chaque être humain, le droit d'accepter ou de refuser, de dire oui ou non et, en même temps, le devoir de l'Etat de rendre l'individu conscient du sens de ses choix, mais sans les appels obsessionnels en faveur de mesures coercitives et violentes, appels si fréquents dans les argumentations des racistes de l'époque.

Ce que recherchait Evola, c'était, principalement, une *révolution spirituelle radicale*, une transformation des consciences. Il adoptait un antidéterminisme déclaré, se traduisant tant dans le refus de la conception mécaniciste de l'homme, qu'elle fût d'inspiration héréditariste ou environnementaliste, que dans le rejet du progressisme, entendu comme fatalisme optimiste appliqué à l'histoire, conception linéaire du devenir. Pour Evola, la doctrine de la race démolit l'idée d'un progrès continu de l'*humanité*, concept abstrait et fallacieux, et la remplace par une vision agonistique, polémologique (la lutte, l'ascension et le déclin des races), ouverte à l'influence de réalités transcendantes, « sur-naturelles ». Evola oppose à la réduction de l'histoire à un seul sujet (l'humanité) et à un seul destin (le progrès), une conception *plurielle* ; l'histoire est le fait de protagonistes irréductibles les uns aux autres (les grandes races), et elle est susceptible de connaître plusieurs issues, rien moins que prévisibles et évidentes (soit vers des cultures supérieures, soit vers la barbarie et le chaos). Evola oppose également à la moderne « idéologie économique », selon laquelle l'action humaine est déterminée, en dernière analyse, par des motivations utilitaires, mercantiles, un ensemble de luttes dont la racine la plus profonde réside dans la dimension spirituelle, dans des systèmes de valeurs antagonistes. Si la vérité, au niveau métaphysique pur, est *une*, pour Evola, quand elle se manifeste dans le monde sous diverses expressions formelles (« différentes façons de concevoir les valeurs suprêmes »), elle assume les spécificités des races. Il s'ensuit qu'il faut sélectionner les contenus de la culture de chaque peuple et les « vérités » elles-mêmes (répétons-le : « vérités » dérivées, par adaptation aux lieux et aux temps de manifestation, de la Vérité une, d'ordre métaphysique, donc universelle et supra- raciale).

Selon Evola, il existe donc des « vérités » valables pour une race et non pour une autre race. A ce sujet, Piero Di Vona, auteur de l'excellent essai *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà* (Naples, 1985), voit dans la théorie évolienne une forme de « matérialisme masqué et transposé » (p.19). A notre avis, on ne peut parler que d'un relativisme des valeurs, d'ailleurs limité à la forme expressive de celles-ci. La critique évolienne de certaines formes ambiguës d'universalisme ne doit pas être confondue avec le refus

de toute réalité supérieure qui transcende et unifie la multiplicité. Evola écrit : « Le vrai sens de la doctrine de la race, c'est en effet l'aversion pour ce qui est en-dessous ou en-deçà des différences, avec ses caractères d'indifférenciation, de généralité, de non-individuation ; mais contre ce qui est effectivement au-dessus ou au-delà des différences, notre doctrine de la race ne peut avancer de sérieuses réserves » (*Sintesi*, p. 27). Dans *Éléments pour une éducation raciale*, Evola précise encore mieux sa pensée, mettant en évidence la limite qui s'impose à « la norme raciste de la "différence" et du déterminisme des valeurs de la race. Ce déterminisme est réel et décisif, même dans le domaine des manifestations spirituelles, lorsqu'il s'agit des créations propres à un type "humaniste" de civilisation, c'est-à-dire de civilisations où l'homme s'est barré toute possibilité d'un contact effectif avec le monde de la transcendance, a perdu toute véritable compréhension des connaissances relatives à un tel monde et propres à une tradition vraiment digne de ce nom. Lorsque, cependant, tel *n'est pas* le cas, lorsqu'il s'agit de civilisations vraiment traditionnelles, l'efficiencia des "races de l'esprit" elle-même n'outrepasse pas certaines limites : elle ne concerne pas le contenu, mais uniquement les diverses formes d'expression qu'ont prises, chez tel ou tel peuple, dans tel ou tel cycle de civilisation, des expériences ou connaissances identiques et objectives en leur essence, parce que se rapportant effectivement à un plan supra-humain » (pp. 51-52). Il nous semble qu'il n'y a pas là trace de matérialisme, ni même de relativisme, de relativisme total s'entend. Pour Evola, les races ne constituent pas des monades fermées, mais présentent, du moins dans de nombreux cas, des interrelations qui excluent tout particularisme séparatiste, véritable transposition de l'individualisme au niveau des entités collectives.

Voyons maintenant de façon plus détaillée la tripartition de l'être humain, qu'Evola emprunte à la pensée traditionnelle. L'*esprit* représente l'élément supra-rationnel et supra-individuel, l'*âme* la force vitale, l'ensemble des passions, les facultés de perception, le subconscient rattachant l'esprit au *corps*, qui est assujéti aux deux niveaux supérieurs. Evola définit comme suit le rapport existant entre les différents plans : « Tout en obéissant à des lois propres, qui doivent être respectées, ce qui dans l'homme est "nature" se prête à être l'organe et l'instrument d'expression et d'action de ce qui, en lui, est plus que "nature" ». (*Sintesi*, p. 48). Dans la conception évolienne, la « race pure » *n'est pas* une réalité banalement biologique, comme dans la rhétorique nazie avec ses stéréotypes formés par les hommes blonds aux yeux bleus. Il y a « race pure » lorsqu'il y a transparence et harmonie parfaites entre le corps, l'âme et l'esprit, lorsque ce dernier a unifié et domine tout l'être humain. Evola situe au pôle opposé les « races de nature », dont le *centre* s'est déplacé, par dégénérescence, dans l'élément instinctuel-collectif, infrapersonnel, devenu autonome et prépondérant. La forme religieuse de ces « races de nature » s'identifie au totémisme. Pour l'auteur traditionaliste, « dans le monde moderne, lorsque les peuples gardent encore, dans une large mesure, une certaine pureté raciale, c'est précisément dans cet état de demi-sommeil qu'elles se trouvent » (*Sintesi*, p. 54). Evola affirme qu'en dessous de ce niveau naturaliste, les races n'existent plus : il n'y a plus alors qu'un métissage indistinct et cosmopolite, anonyme, où même la « voix du sang » reste muette. Les « races de nature » semblent contredire parfois la conception involutive de l'histoire reprise par Evola, à savoir la doctrine des quatre âges. Nous venons de voir, en effet, que ces races sont considérées

comme le fruit d'un processus de dégénérescence. A plusieurs reprises pourtant (cf. par exemple *Sintesi*, pp. 66-67), elles sont situées aux origines, dans un très lointain passé, dans une condition originelle, donc, en toute rigueur, qualitativement supérieure à la condition actuelle, du moins dans la perspective « traditionnelle ». La pensée d'Evola reste étrangement confuse à ce sujet.

Au-delà des grandes races (blanche, jaune, etc.), Evola distingue six familles parmi les « Aryens » : les familles nordique, méditerranéenne, « faliqne », alpine, orientale, baltique, présentes, à des degrés divers, dans la composition des peuples de l'Europe contemporaine. Etant donné les connaissances de l'époque, on ne peut pas avancer d'objections sérieuses contre l'approche évolienne de la biologie et de l'anthropologie. Dans ses interventions sur ce sujet, Evola prouve qu'il possède une préparation théorique valable, tout en n'étant pas un spécialiste. Ses méprises ou ses erreurs proprement dites sont en effet très rares, et n'ont de toute façon pas d'incidence sur la logique de son discours. Naturellement, la pensée anthropologique moderne pourrait faire remarquer que la conception biologique des races reprise par Evola, a aujourd'hui été remplacée par une autre conception : une vision statistique des différences raciales s'est substituée à l'idée, trop étroite et rigide, des groupes humains, propre à la culture scientifique de la première moitié du xx^e siècle. Mais Evola n'est qu'accessoirement concerné par tout cela, qui excède la partie centrale de son discours « raciste ».

Pour ce qui est du second niveau, l'âme, l'auteur italien reprend certaines observations et analyses du « raciologue » allemand Ludwig Ferdinand Clauss, un marginal de la culture nationale-socialiste qui eut à subir les foudres du régime hitlérien dans les dernières années d'existence de celui-ci. Pour Clauss (et pour Evola), les races ne se caractérisent pas tant, sur le plan psychologique, par la possession de dons spécifiques à chacune d'elles, que par la diversité d'expression de traits comportementaux, donc en manifestant des *styles* différents. La fidélité et l'héroïsme, par exemple, ne sont pas l'apanage d'une race particulière, ils appartiennent à toutes les races. Mais ils s'expriment différemment chez les Nordiques et les Méditerranéens ou, à un niveau plus général, chez les Blancs et les Jaunes. Nous sommes donc loin d'un thème cher à de nombreux racistes : l'attribution de certaines qualités à une seule race, à l'exclusion des autres. « Selon l'enseignement traditionnel antique — écrit Evola —, l'âme ne se ramène pas à ce qu'elle est pour la psychologie moderne, à savoir un ensemble d'activités et de phénomènes "subjectifs", reposant sur une base physiologique ; pour cet enseignement, l'âme est en fait une espèce d'entité autonome (...) elle a une existence propre, ses forces réelles, ses lois, son hérédité propre, distincte de l'hérédité purement physico-biologique ». (*Sintesi*, p. 120.) Il existe donc « deux courants distincts d'hérédité, l'un du corps et l'autre de l'âme » (*Sintesi*, p. 121), mais relevant également des dimensions horizontales de la réalité. L'une peut influencer l'autre ; parfois, à des époques de décadence, les deux courants peuvent diverger et finir par s'opposer. Cependant, précise Evola, « l'unité des différents éléments *ne se produit pas* par hasard, ou sous l'effet de lois automatiques, mais en fonction de liaisons analogiques et électives » (*Sintesi*, p. 122). Il serait privé de sens de considérer ce rapport dans une optique mécaniciste et déterministe.

Au troisième niveau interviennent les « races de l'esprit ». Evola

complète ici les connaissances « traditionnelles » par la typologie qu'avait établie l'historien des religions de l'Antiquité Johann Jakob Bachofen ; il distingue donc les « races de l'esprit » solaire, lunaire, dionysiaque, titanique, tellurique, amazonienne et aphrodisienne. L'élément spirituel, présent avec une pureté maximale dans la race solaire, caractérisée par un calme « olympien », un sentiment de « centralité » et de fermeté inébranlable, s'atténue peu à peu et devient de moins en moins central et limpide en passant aux autres races, pour atteindre son obscurcissement maximal chez les êtres telluriques et aphrodisiens, en-dessous desquels se trouvent, dans la conception évolienne, les « races de nature », fermées à toute transcendance. Irrationalité, élémentarité aveugle, sensualité dérégulée, fatalisme, passivité de l'esprit : tels sont les traits de la décadence intérieure, certains étant présents dans la race tellurique, d'autres dans la race aphrodisienne.

Ces composantes « raciales » constituent l'hérédité *verticale* de l'homme, qui tend à dominer en lui les deux autres courants d'hérédité, ceux de type horizontal : le courant de l'âme et le courant du corps. Au sujet de l'époque contemporaine, Evola souligne que les différentes « races de l'esprit » figurent toutes, à des degrés divers, chez les peuples « aryens ». Parmi ces derniers, étant donné leur état d'extrême déchéance, seule une recherche attentive permet de découvrir des caractères « olympiens » ou spirituellement élevés. Il s'agit toujours, de toute manière, de cas particuliers, de personnalités hors du commun, appartenant même parfois aux couches sociales les plus modestes. Rien d'analogue ne saurait être établi au niveau collectif, où la situation se présente comme un mélange de « races de nature » et de chaos ethnique cosmopolite. Parlant de la spiritualité aryenne, pure, non déchue, Evola fait référence à la doctrine hindoue des trois *guna* (*sattva*, *rajas* et *tamas*), conditions de l'existence universelle auxquelles sont soumis tous les êtres manifestés et qui en déterminent les aspects qualitatifs les plus profonds. Mais l'exposé évolien de la doctrine traditionnelle devient ici tendancieux et inexact : la qualité *rajas*, par exemple, est dite « ascendante », alors que ce terme sanscrit connote en fait l'idée d'« expansion » dans un sens horizontal (cf. *Sintesi*, p. 179). L'objectif d'Evola consiste à poser une analogie entre les caractéristiques spirituelles *supposées* typiques des « Aryens » (calme, style sévère, clarté, maîtrise de soi, sens de la discipline, etc.) et la qualité *rajas*. Mais il nous semble qu'ici, tant en raison du malentendu signalé à propos du mot *rajas* que de certains rapprochements imprudents, exclusifs et arbitraires, le discours évolien est, du point de vue « traditionnel », très faible.

Beaucoup plus convaincante est la théorisation faite par Frithjof Schuon au terme d'une analyse mesurée et équilibrée des données traditionnelles (cf. *Castes et races*, 2^e éd., Archè, Milan, 1979). Bien que se limitant aux grandes races (blanche, jaune et noire), cet auteur fait ressortir que celles-ci — placées dans un rapport d'analogie avec le feu, l'eau et la terre, donc avec des éléments qu'il faut entendre symboliquement — possèdent toutes un noyau de spiritualité pure, dès lors, du moins, qu'on considère ces races à l'état normal, non dans un état de déchéance et d'obscurcissement. A l'opposé de certaines formules simplistes d'Evola sur les Noirs, réputés « inférieurs » tout court, Schuon écrit : « L'élément "terre" a les deux aspects de pesanteur ou d'immobilité (*tamas*) et de fertilité (*rajas*), mais il s'y ajoute aussi, par les minéraux, une possibilité

lumineuse, que nous pourrions appeler la "cristallinité" (*sattva*) ; la spiritualité des Noirs a volontiers une allure de pureté statique, elle met en valeur ce que la mentalité nègre a de stable, de simple et de concret » (*Op. cit.*, p. 52). Dans cette perspective, il est évident que la hiérarchie posée par Evola entre les races aryennes « supérieures » et les races non aryennes « inférieures », fut à la fois influencée par les mythes de l'époque à laquelle il vécut et « instrumentale ». La Tradition n'y entre que pour bien peu.

Autre concession à l'esprit du temps, chez Evola : le fait de traduire, avec trop de sûreté, le terme *ârya* par « noble », sur la base de l'interprétation de vieilles inscriptions et de vieux textes, comme s'il n'était pas très courant de voir de nombreux peuples archaïques s'autodéfinir en termes élogieux ! Sur ce point, la prudence adoptée par Benveniste paraît très justifiée ; cet auteur opte d'ailleurs pour une traduction moins « tranchée », simplement destinée à indiquer le substrat ethnique commun ⁴.

Il y eut en revanche un point sur lequel Evola soutint des thèses allant résolument à contre-courant : celui des croisements entre individus de races différentes, croisements qu'il jugea positifs dans certains cas, comme stimulus pour la manifestation des meilleures qualités innées de la personnalité. Contre l'illusion d'une pureté raciale spirituellement stérile, parce qu'analogue à l'élevage et au dressage de certaines espèces animales, Evola indique une perspective dynamique et ouverte aux croisements entre « races » ayant un commun dénominateur minimum en tant qu'elles appartiennent à la même « grande race » (blanche, jaune ou noire). Dans ce cas, on ne s'orienterait pas vers le chaos ethnique, mais vers la réintégration, dans la personne même, d'éléments positifs dispersés dans plusieurs « races », ou vers le réveil de qualités assoupies, que la présence de facteurs nouveaux pourrait en quelque sorte défier et mettre à l'épreuve. Il y a plus de possibilités d'élévation là où existent des tensions, fussent-elles dangereuses, que là où est en vigueur une condition d'opacité et de fermeture statique, spirituellement et psychologiquement néfastes. En définitive, pour Evola, ce qui ne cesse de prévaloir sur tous les autres plans, c'est la *force plasmatrice de l'idée*, entendue au sens platonicien, relevant donc du domaine des « races de l'esprit ».

Comme exemple d'une telle puissance se manifestant aussi sur le plan matériel, le penseur traditionaliste indique le peuple juif, qu'il considère comme un mélange de plusieurs ethnies. Contrairement à ce qu'affirment alors de nombreux racistes, Evola estime que les Juifs ne forment pas une race biologique, mais plutôt une « race spirituelle », forgée par une tradition religieuse, avec des reflets d'ordre psychologique. Sur ce point spécifique, en dehors des références habituelles aux doctrines sapientielles, Evola est largement débiteur envers la pensée d'un Juif génial, le philosophe viennois Otto Weininger. Celui-ci a résumé sa pensée sur la « judaïté » en écrivant : « Il ne s'agit pas tant pour moi d'une *race*, ou d'un *peuple*, ou d'une *foi* que d'une *tournure d'esprit*, d'une *constitution psychologique particulière représentant une possibilité pour tous les hommes et dont le judaïsme historique n'a été que l'expression la plus grandiose* » ⁵. Plus précisément encore : « Lorsque je parle des Juifs, je veux parler non d'un type d'homme particulier, mais de *l'homme en général en tant qu'il participe de l'idée platonicienne de la judaïté* » ⁶. Analogie est la position évolienne, qui tombe très rarement dans l'antisémitisme virulent. Evola estima toujours, y compris à l'époque où de nombreux esprits s'acharnaient

de la « méthode historique », fondée sur des documents « concrets », seuls réputés crédibles, était également répandue dans les milieux antisémites (cf. la recension, par Guénon, de *I Protocolli dei Savi Anziani di Sion*, version italienne avec introduction de J. Evola, dans la revue *Études Traditionnelles*, janvier 1938).

Mais pour bien comprendre la pensée évolienne à ce sujet, il faut mettre en évidence un point important : on a vu qu'en matière d'« hérédité raciale » Evola insiste sur la responsabilité active de l'individu par rapport à cette hérédité, qui doit être assumée et, en cas de contradictions internes, développée de manière sélective. Il faut faire affleurer les meilleurs éléments, sous l'angle spirituel et psychologique, par adhérence au filon *central* de l'hérédité propre. Or, il semblerait que cet impératif disparaisse dans le cas des Juifs, qui agiraient dans l'histoire, du moins postérieurement à leur crise spirituelle entamée avec le prophétisme, dans un état d'*inconscience médiumnique*. Bien que singulière, cette exception au sein de la vision évolienne globale ne se ramène pas pour nous à une simple contradiction interne. Naturellement, on entre ici dans le domaine des hypothèses sur le contenu implicite des thèses d'Evola. Celui-ci a souligné qu'un peuple d'origine nordique, les Philistins, est entré dans la composition du peuple juif : détail qui paraît insignifiant, mais qui ne l'est pas si l'on considère que, pour Evola, les différents filons héréditaires sont perdurables et ineffaçables, spécialement sur le plan spirituel et psychologique. Si l'on ajoute à cela l'impératif du choix de l'hérédité dans le mélange d'atavismes que la plupart des hommes modernes portent en eux, il semble bien que le penseur italien accorde au peuple juif une possibilité de « rachat ». Il faut en effet le redire : il n'y a pas, pour Evola, de déterminisme absolu. Et en faisant collaborer le poète juif Karl Wolfskehl, qui avait appartenu au cercle de Stefan George, à sa page culturelle *Diorama filosofico*, Evola démontra concrètement l'existence, à ses yeux, de cette possibilité de « rachat ».

La « dé-responsabilisation » joue donc ici un double rôle : d'une part, en accord avec une cosmohistoire réellement métaphysique, le niveau des responsabilités est situé en profondeur, sur un plan *non humain*, étant donné l'ampleur du phénomène de subversion antitraditionnelle ; de l'autre, les Juifs font figure, en dernière analyse, de « victimes » plus que de « bourreaux », par opposition au discours antisémite fantasmatique, qui les criminalise en tant que tels, dès les origines les plus reculées.

Ayant tenté de définir à grands traits l'anthropologie aristocratique d'Evola, nous pouvons dire, pour conclure, qu'elle ne poursuit qu'un seul but : faire affleurer et rendre agissante une *dimension spirituelle*, dimension enracinée dans un passé vu comme témoin d'archétypes éternels, non comme somme de fragments charriés par le devenir historique : une espèce de réminiscence platonicienne du meilleur héritage spirituel. Quant au *comportement* d'Evola en ces années particulièrement troubles, le mieux est de citer l'historien Renzo De Felice, fort bien informé comme à son habitude : « On est obligé de constater, pour les hommes de culture également (...) que, d'un certain point de vue, les plus dignes de respect parmi eux furent les racistes convaincus. Non, que cela soit bien clair, les Landra, les Cogni, les pâles et serviles vestales du racisme nazi, mais des gens comme Evola et Acerbo, ceux qui, chacun ayant choisi sa propre

route, surent la suivre, par rapport à tous ceux qui choisirent celle du mensonge, de l'insulte, de l'étouffement complet de toute valeur culturelle et morale, avec dignité et même avec sérieux »¹¹.

Giovanni Monastra

(traduit de l'italien par Philippe Baillet.)

NOTES

1. Cf. tr. française : « Le "mythe" du nouveau nationalisme allemand », in J. Evola, *Essais politiques*, Pardès, Puisseaux, 1988, pp. 255-264 (N.d.T.).

2. Cf. tr. française : *Éléments pour une éducation raciale*, Pardès, Puisseaux, 1985 (N.d.T.).

3. E. Zolla, *Le potenze dell'anima*, Bompiani, Milan, 1968, pp. 46-47.

4. Cf. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*, Minuit, Paris, 1969, pp. 369 sq.

5. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Vienne, 1903 ; tr. fr. : *Sexe et caractère*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1975, pp. 246-247 (souligné par Weininger).

6. *Ibid.*, p. 248 (souligné par Weininger).

7. *Infero* dans le texte. Cet adjectif, qui dérive du latin *inferus*, n'a pas d'équivalent exact en français ; « infernal » est une traduction approximative, et « inférieur » le serait aussi. La racine d'*infero* indique la disposition basse et enterrée de certains lieux ; son sens dérivé renvoie à des réalités (personnes, pensées, impulsions, actions) obscures, troubles, insidieuses, néfastes. Le lecteur voudra bien se souvenir de cette ambiguïté sémantique, qui a ici son importance (N.d.T.).

8. J. Evola, « La civiltà occidentale e l'intelligenza ebraica », in A. Luchini, J. Evola, P. Pellicano, G. Preziosi, *Gli ebrei hanno voluto questa guerra*, éd. « La Vita Italiana », Rome, 1942, p. 19.

9. J. Evola, *Introduzione ai Protocolli*, in C. Mutti (éd.), *Ebraicità ed Ebraismo*, Ar, Padoue, 1976, p. 56.

10. J. Evola, « Ebraismo ed occultismo », in *La Vita Italiana*, XXVIII, 331, octobre 1940 ; repris dans C. Mutti (éd.), *Op. cit.*, p. 203 (souligné par Evola).

11. *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Mondadori, Turin, 1977, p. 470.

acquies la renommée avec un livre publié en 1919 au titre quasi intraduisible : *Söhne Sönnings Söhne auf Sönnensee*, où il est évidemment question de spiritualité solaire et qui brassait les matériaux les plus hétéroclites : théosophisme, astrologie, magie, etc. ¹⁸ Pour Ellerbeck, le sang aryen était génétiquement porteur d'une divinisation en puissance et, fortement antisémite, Ellerbeck accusait les Juifs d'interdire par leur conception du monde aux Aryens d'accéder à cette divinisation à laquelle la pureté de leur sang leur donnait droit ; le véritable combat de la race aryenne était donc celui qui visait à acquérir le statut de dieux, tandis que les autres races devaient rester rivées à la banale condition humaine.

Les campagnes des littérateurs et des journalistes völkisch de tendance occultisante, dont on se borne à citer ici quelques-uns des échantillons les plus représentatifs, furent amplifiées et relayées par des artistes désireux de revenir aux canons esthétiques d'un art authentiquement germanique. Dès 1901 un peintre nommé Hermann Hendrich avait entrepris de construire un Temple destiné à abriter une série de fresques empruntées aux légendes germaniques et dont plusieurs retraçaient les prouesses de Wotan.

Le principal peintre völkisch occultisant, d'ailleurs non dénué de talent, fut sans conteste Karl Höppner, plus connu sous son pseudonyme de Fidus, dont les peintures et les dessins ornèrent fréquemment les pages, voire les couvertures de la presse völkisch. Influencé lui aussi par le théosophisme, Fidus ambitionnait de rendre visible l'Invisible et de traduire picturalement l'âme aryenne, voire même de capter dans les lignes et les couleurs les mondes supra-sensibles qu'il prétendait voir. La peinture devait selon lui restituer au regard humain l'univers des dieux et des héros qui continuent à vivre éternellement sur d'autres plans lors même que leur culte est éteint et leur nom oublié ¹⁹. Fidus croyait peindre ces mondes supra-sensibles par le truchement de la force vitale répandue dans le cosmos, qu'il se déclarait capable de susciter et d'orienter à son gré. Néanmoins son art pictural emprunte fréquemment des motifs et des clichés au théosophisme quelque peu « kitsch » de son époque : les sphinx et autres figures égyptiennes abondent dans ses toiles. L'esprit vital cosmique était censé imprégner sa peinture et lui permettre de peindre le type pur de l'Aryen conforme à son archétype, sans les défigurations dues à l'abâtardissement et au métissage. En dépit de son exaltation picturale de la beauté virile de l'Aryen et de son rejet du flou impressionniste dans lequel se complaisaient les peintres völkisch de moindre talent, la peinture hautement sophistiquée de Fidus fut décrétée par les autorités nazies incompatible avec les normes artistiques officielles et proscrite comme l'une des multiples expressions de l'« art dégénéré », en particulier par Rosenberg.

Tous les écrivains ou artistes cités jusqu'ici peuvent être considérés sans dommage comme mineurs dans la littérature allemande et ne valent que comme témoins d'une « Weltanschauung » qui oscille perpétuellement entre un biologisme sommaire et un occultisme ou un néo-paganisme débridé.

Le philosophe et romancier que nous allons évoquer maintenant, sans échapper entièrement à cette note péjorative, mérite encore d'être lu tant pour son écriture que pour la vaste culture philosophique et historique qui irrigue ses romans et ses pièces de théâtre.

Erwin-Guido Kolbenheyer, célèbre surtout pour la grande trilogie romanesque qu'il a consacrée à Paracelse, a eu son heure de notoriété et

conserve aujourd'hui un public de lecteurs fidèles regroupés autour d'une « Kolbenheyer Gesellschaft » fondée en 1951²⁰. Sa longue carrière littéraire, qui s'étend sur un demi-siècle, a été jalonnée de prix et de récompenses, que ce soit avant ou après l'avènement du régime national-socialiste : Goethemedaille (1932), prix Goethe de la ville de Francfort (1937), « Adlerschild des deutschen Reichs » (1938), prix Kant de la ville de Königsberg (1941), et la critique a continué à s'intéresser à son œuvre même après la Deuxième Guerre mondiale²¹ qui a entraîné la marginalisation ou la mise à l'index des littérateurs sympathisants du courant völkisch.

La formation universitaire dont bénéficia Kolbenheyer est révélatrice de ses options et du climat dans lequel baignent ses livres. Il étudia la zoologie et la philosophie à l'université de Vienne à partir de 1900 et ces deux disciplines pratiquées dans une perspective biológico-matérialiste charpentent toute son œuvre romanesque. Ayant obtenu son doctorat de philosophie en 1905, il entra dans la carrière littéraire avec une tragédie publiée en 1903 dont le personnage central est Giordano Bruno. Cette pièce de théâtre fut suivie par trois romans historiques dont le canevas est fourni par l'ésotérisme : *Amor Dei* en 1908, dont le héros n'est autre que Spinoza ; et qui fourmille de théosophes, d'inspirés et de marginaux en rupture avec les églises officielles issues de la Réforme ; *Meister Joachim Pausewang* en 1910 qui, à travers l'humble vie d'un cordonnier de Breslau, dépeint l'univers spirituel du théosophe visionnaire Jacob Böhme²² ; enfin *Montsalvasch* en 1921, qui évoque la légende du Graal. Puis Kolbenheyer travailla pendant dix ans à sa trilogie sur Paracelse et fit paraître successivement : *Die Kindheit des Paracelsus* en 1917 ; *Das Gestirn des Paracelsus* en 1922 et *Das Dritte Reich des Paracelsus* en 1925, qu'il acheva de rédiger à Tübingen, où il résidait depuis 1919. Mais le romancier est aussi et avant tout un philosophe völkisch et c'est cette philosophie qui livre la grille interprétative de ses romans. Il publia en 1925 seulement son grand œuvre philosophique sous le titre : *Die Bauhütte, Grundzüge einer Metaphysik der Gegenwart*. Durant la dernière période de sa vie, Kolbenheyer revint au théâtre avec sa tétralogie dramatique intitulée *Menschen und Götter* parue en 1944, peu avant le crépuscule apocalyptique de ce germanisme faustien dont il s'était fait le chantre fervent depuis plusieurs décennies²³.

Tous les romans écrits par Kolbenheyer se veulent des épopées historiques destinées à faire ressortir l'âme germanique dans son *Innerlichkeit* et à camper l'irréductible conflit qui l'oppose à la fois au catholicisme latin et au judaïsme sémite. Ils sont donc étroitement conditionnés par le climat culturel de l'Allemagne wilheminiennne et post-wilheminiennne, où triomphent scientisme et conscience raciale ; et c'est bien ce qui les frappe d'un anachronisme rédhibitoire. Pseudo-historiques, les œuvres de Kolbenheyer le sont aussi dans la mesure où elles proposent une trame romanesque ou théâtrale conventionnelle servant de prétexte à une problématique constante : illustrer ou refléter le destin d'une race ou d'un héros catalyseur de cette race face aux dissociations ou aux dissolutions qui la menacent.

Par exemple Giordano Bruno n'est pas tant magnifié comme pionnier d'une cosmologie nouvelle qui ménage la transition du « monde clos à l'univers infini » que comme porteur d'un destin tragique typifiant le combat de la race nordique (et de la science ! face à l'obscurantisme

clérical !) contre Rome. Car la race est l'enjeu de tous les romans de Kolbenheyer.

C'est ainsi que la trilogie romanesque consacrée à Paracelse décrit en un langage flamboyant la lutte sans pitié opposant la Réforme, dans laquelle Kolbenheyer discerne une insurrection spirituelle de l'âme allemande, au catholicisme romain, stigmatisé comme facteur de dégénérescence raciale et de mort. Chacun des trois romans composant la trilogie paracelsienne s'ouvre par un dialogue pathétique entre Wotan et le Christ sur le peuple germanique, dont la survie constitue le gage de leur confrontation et dont l'aspiration à une libre foi émanée du sang est entravée par le carcan confessionnel et le formalisme ecclésiastique. Kolbenheyer parle de la « faustiche Wesen » caractérisant Paracelse comme porteur de toutes les qualités raciales inhérentes au sang germanique et il clôt sa trilogie avec cette formule latine appliquée au médecin alchimiste : « Ecce ingenium teutonicum ». L'auteur se sert non sans brio de la figure de Paracelse afin d'exalter la lutte (prétendue) du génial alchimiste contre l'Église haïe, dont le Christ épuisé est enfin vaincu et enseveli par Wotan dans les glaciers des Alpes, ces Alpes qui marquent la frontière entre la Germanité et la Latinité.

Les références, d'ailleurs précises et documentées, faites par Kolbenheyer à l'alchimie, à l'hermétisme et aux théosophes de la Renaissance se réduisent à des alibis littéraires ou érudits justifiant un matérialisme biologique cohérent et systématique qui est aux antipodes des doctrines traditionnelles mentionnées çà et là. Un critique contemporain juge sévèrement les procédés employés par Kolbenheyer en disant que cette « ...épopée pseudo-historique est donc mise au service d'un biologisme darwiniste vulgaire »²⁴. Ce matérialisme biologique professé par Kolbenheyer, qui imprègne toute sa trilogie paracelsienne, a été systématisé conceptuellement dans son ouvrage philosophico-scientifique *Die Bauhütte*.

Mais avant d'exposer sommairement les linéaments de sa philosophie raciale, il importe de remarquer que ce travestissement de sens pratiqué par Kolbenheyer sur la haute figure de Paracelse a été officialisé sous le régime nazi, soucieux d'en faire le héraut d'une médecine aryenne et d'une hygiène raciale²⁵. Himmler n'hésita pas à annexer Paracelse pour le métamorphoser en promoteur d'une médecine hygiéniste basée sur le recours à la phytothérapie, au thermalisme et à la diététique, dont les thérapies devaient selon lui purifier la race aryenne de ses maux. Les écoles de médecins SS mirent à leur programme des cours de biologie et de médecine paracelsienne²⁶, mais ceci au détriment de la thérapeutique chimique prônée par Paracelse lui-même. Le Reichsführer SS ne manqua pas de majorer les boutades antisémites occasionnelles lancées par Paracelse ni de monter en épingle son rejet du latin au profit de l'allemand dans l'enseignement. Une image de Paracelse conforme aux valeurs du national-socialisme fut donnée par le metteur en scène expressionniste W. Pabst rallié au nazisme, dont le « Paracelsus » réalisé en 1943 devint un des grands succès du cinéma nazi. Ce néo-paracelsisme nazi, interprété en termes de biologisme raciologique, d'eugénisme et aussi de magisme prométhéen, ne pouvait que refouler la cosmologie et l'anthropologie foncièrement chrétiennes de Paracelse.

C'est à la lumière de ce dévoiement ultérieur opéré par le nazisme sur Paracelse qu'on peut juger les tenants et les aboutissants de la trilogie paracelsienne de Kolbenheyer, en tant qu'elle est sous-tendue par

hiérarchie, aux privilèges, aux dons, à la naissance, à la Terre et au Sang sont abondants.

Au pays des désirs, les hommes ne sont pas égaux ¹.

I. ÊTRE DIFFÉRENT

Il convient d'abord de décrypter le thème obligé de tant d'axes de campagnes publicitaires : la différence.

Toutes les formations commerciales l'affirment : on ne vend pas un produit, « on vend la différence » ; pas un stylo à bille qui écrit, mais « la petite boule marrante » ; pas le fait d'aspirer la poussière, mais la légèreté de l'aspirateur, ou sa robustesse, ou son élégance...

Mais un certain nombre d'annonces montrent que, par-delà les différences particulières qui, sur un marché, distinguent tel produit de ses concurrents, c'est la différence en elle-même qui est l'objet du désir.

D'ailleurs, dans de nombreuses annonces (Club Méditerranée, Roche-Bobois...), on ne peut clairement distinguer si l'adjectif « différent » qualifie le produit ou le consommateur.

La publicité intervient pour hétérogénéiser les images des produits que les lois du marché tendraient à homogénéiser. En ce sens elle constitue une tentative de « réenchantement du monde ». Mais elle ne parvient à donner à un produit une qualification distincte, qu'en lui apportant « magiquement » une personnalité avec laquelle le consommateur pourra s'identifier. Dans la dialectique de la mimésis, le discours publicitaire joue plus souvent la différence que la ressemblance.

« *Seat Ibiza ; l'Exception* : en automobile comme dans tous les domaines, les règles sont faites pour être brisées, pour être dépassées. C'est la raison des Exceptions.

Esthétique audacieuse, mécanique révolutionnaire, conception résolument originale, voici la *Seat Ibiza*... »

L'exceptionnel est ce qui sort de la norme, il est donc une garantie de qualification : « Eau de toilette *Rothschild* pour les hommes d'exception. » De même, si le rare est précieux, ne serait-ce pas qu'il est, lui aussi, signe de qualification ? « *Saint-Louis* le cristal rare des années rares », proclame une annonce représentant une carafe en cristal devant une série de bouteilles de vins...

Cette association de la rareté avec la qualification fait l'axe d'une annonce pour la bière *Georges Killian's*. Cette publicité se présente comme le discours de Georges Killian « gentleman-brasseur irlandais » représenté de face sur l'image, interpellant le lecteur.

Ce discours, à la première personne explique : « pourquoi ma bière rousse restera une bière rare »...

« Des Français m'écrivent en Irlande pour me dire qu'ils ont parfois des difficultés à trouver dans leurs pays la bière *Georges Killian's*. J'en suis désolé et je pense que je dois m'en expliquer avec eux. Ma bière rousse est brassée en fermentation haute, selon un procédé délicat à mettre en œuvre. Ce procédé ancestral — c'est ainsi que dans notre famille, depuis des générations, nous avons toujours brassé notre bière — est tout à fait incompatible avec une production intensive... »

Il est notoire que, sauf rupture accidentelle de stock, on peut facilement trouver cette marque de bière industrielle française largement distribuée. La production artisanale à laquelle prétend cette marque apparaît dans le discours comme la justification d'une prétendue rareté. En fait la « rareté » n'est ici évoquée que pour établir l'image de la *Killian's* comme bière artisanale Irlandaise.

En conclusion de cette annonce le « gentleman-brasseur » remarque : « ...il est évident que ma bière ne peut être trouvée partout. Est-ce si grave que cela ? Sincèrement, je ne le crois pas. Je pense en fait que les vrais amateurs de bière en France sont peu nombreux. Ils devraient donc savoir détecter naturellement, où trouver une bière... presque aussi rare qu'eux ».

On le voit tout ce discours sur la rareté de la bière, sur les conditions artisanales et ancestrales de sa fabrication n'a été organisé que pour établir la qualification du consommateur ².

Ce que désire le récepteur des messages publicitaires, c'est d'accéder à la différence, d'être différent ; désir intrinsèquement aristocratique, désir de qualification y compris dans son éventuel travestissement en ressentiment.

La célèbre campagne « L'Homme est rare » pour les cosmétiques *Roger et Gallet* (« Hors du commun depuis 1806 »), rappelle Diogène arpentant avec une lanterne les rues d'Athènes, qui s'écriait « je cherche un homme... ». La rareté, signe de qualité, évoque ironiquement combien l'Homme vrai, l'Homme universel, originel ou achevé est absent de notre monde.

La société de consommation ne pouvant offrir à ses membres les voies initiatiques ou religieuses de perfectionnement et de « réalisation » que proposaient les sociétés traditionnelles, répond et utilise le désir de qualification qui demeure, par une qualification fantasmatique du produit à acquérir.

II. LA CONSTELLATION DES VALEURS NOBLES

Certaines images publicitaires font directement appel au thème de la noblesse ³.

Ainsi la campagne pour *Clan Campbell The Noble scotch Wisky* conjugue autour d'un faucon emblématique les grandes évocations de la Tradition, la Terre, le Sang, l'Héritage de la Parole transmise : « Terre d'Écosse, Terre des Clans, Terre des Whiskies, quand l'une des plus anciennes et des plus nobles familles écossaises, le Clan Campbell, élabore un whisky, c'est un vrai grand whisky...

« Toute la noblesse du Clan Campbell se retrouve dans notre whisky » aime confier le duc d'Argyll, chef du Clan Campbell. Et quand un chef de clan s'engage on peut le croire ! Il est aussi loyal en parole qu'envers son whisky. » ⁴

Une autre annonce montre, rassemblés autour d'une gigantesque bouteille, posant comme pour une photo de famille, les 56 membres supposés du Clan Campbell en kilt, tartan et plaid à leurs couleurs.

Autre exemple de campagne noble, celle des vins apéritifs *Rivesalte* « le sceau de la noblesse » représentant un tonneau gravé d'un sceau

représentant un chevalier monté, l'épée haute. Cette annonce est sous-titrée : « la noblesse des *Rivesaltes*, c'est le vieillissement que veulent la coutume et la loi depuis sept siècles ».

Une autre annonce montre sur la page de droite, un gros cep de vigne enraciné sous-titré « mille ans avant J.-C., les Phéniciens plantaient les premiers ceps sur ce qui deviendra terre des *Rivesaltes* » ; tandis que sur la page de gauche l'accroche « Noblesse de vieille souche » surmonte un texte vantant les valeurs de tradition : « Les *Rivesaltes*, ils ont la noblesse d'une terre qui a mis trois mille ans à bien faire son raisin. Vignobles avant notre ère... Les *Rivesaltes* sont presque aussi anciens que les cailloux et le soleil de la terre catalane. Une terre où quatre cépages seulement ont droit de cité et où les hommes répètent inchangés les gestes de toujours. Parce que seul le respect sévère d'une tradition millénaire octroie aux *Rivesaltes* cette appellation contrôlée dont ils sont fiers de se prévaloir. Et quand on goûte à un *Rivesalte* on sait tout ce que la tradition peut avoir de bon. »

Au milieu de ce texte le goulot d'un flacon de vin rouge autour duquel une chaîne maintient un médaillon d'argent représentant le sceau au chevalier décrit plus haut.

On le constate, cette annonce mobilise toute une série de concepts formant constellation :

- la Terre (les cailloux, la terre catalane)
- le passé
- les racines (« vieille souche », le cep de vigne ressemble à une racine qui sortirait de la terre pour se révéler arbre)
- la permanence de la tradition (les hommes répètent inchangés les gestes de toujours)
- le sang est allusivement évoqué par le flacon de vin.
- l'exclusion (« quatre cépages seulement ont droit de cité » il y a donc des cépages eupatrides et des cépages métèques qu'il convient d'exclure)
- la discipline (« respect sévère » « contrôlée »).

Evoquons encore « *Sagamore*, l'eau de toilette des seigneurs » dont l'argumentaire multiplie les connotations ascensionnelles : « Comme l'aigle, l'homme *Sagamore* va plus haut, voit plus grand et plus loin..., toujours en quête d'altitude, il tient à réussir sa vie, autant qu'à réussir, et la qualité de son ambition le pousse à conquérir les cimes. Il invente ses propres signes de noblesse : son parfum en est un. Les premiers effluves de *Sagamore* claquent comme une oriflamme... »

En même temps qu'à l'altitude, la noblesse est, on le voit, de la qualité : la réussite sociale, « quantitative » ne suffit pas pour « réussir sa vie »...

A la noblesse s'associe l'excellence comme le manifeste l'accroche d'une annonce pour les chocolats « *Marquise de Sévigné* » : « Le Beau et le Bon ». Par ces majuscules comme par l'article défini, on ne se contente pas d'affirmer que le produit est bel et bon, mais qu'il participe à l'essence platonicienne du Bien et de la Beauté.

C'est pourquoi la noblesse oblige : « il faut savoir tenir son rang » proclame une annonce pour *Rémy Martin* sur laquelle la bouteille de Cognac semble inspecter deux rangées de verres alignés symétriquement⁵ de part et d'autre comme des soldats au garde-à-vous.

L'obligation de « devoir » associe l'honneur au Nom : « Un grand nom ne saurait mentir » titre une annonce pour les vins *Reine Pédaque*.

comme cette publicité qui montre le torse nu d'un barbu blond, typiquement aryen portant autour du cou un bijou « Yannick *Seigneur* » en forme de python dont se servent les alpinistes avec cette accroche : « La race des seigneurs » dont la connotation nazie est assez manifeste.

Les fantasmes sado-masochistes peuvent aussi s'accompagner de connotations racistes ; ainsi une publicité pour les vêtements *Karting* montre une femme debout, aux allures manifestement « dominatrices », poser son poing sur le dos nu d'un noir assis. La légende précise le sens de l'image, tout en l'euphémisant : « doux et souple comme de la peau ».

Il existe aussi des publicités jouant sur l'exclusion : « lorsqu'on porte un nom illustre, on ne se mélange pas » titre une annonce pour le whisky *Chivas Regal* (« né en 1801 »), tandis que l'image montre le goulot d'une bouteille d'eau penchée au-dessus d'un verre à moitié rempli de whisky. Entre les deux une main étendue interdit de verser l'eau...

Sans doute trouvera-t-on en plus grand nombre peut-être, surtout depuis les années 80, des annonces à connotations « antiracistes » ou universalistes ¹⁰.

Pourtant à travers ces annonces « moralisatrices » montrant par exemple des enfants blancs, noirs, jaunes ou « arabes », jouant ensemble (*Benetton*, *Prisunic*, ou encore l'affiche « fraternité » du Parti Socialiste de 1988), c'est la singularité de chaque race qui est mise en scène. Il en est de même pour une annonce de *Boeing* (« nous réunissons les hommes depuis 60 ans ») montrant deux hommes tout sourire, un blanc et un noir, prenant l'apéritif (cependant une femme blanche est assise aux côtés de l'homme blanc...).

L'imagerie « universaliste » se trouve prisonnière de ce paradoxe que le « métissage » ne peut être spectacularisé qu'autant que les races sont encore très distinctes.

IV. L'HÉRÉDITÉ CONTRE LA CHUTE DANS L'HISTOIRE ET LA DIVISION SOCIALE

Malgré ces quelques exemples, il nous semble que les allusions de la publicité à la race ont moins à voir avec une « problématique » de l'exclusion-métissage qu'avec l'hérédité, c'est-à-dire l'identification dans une réalité antérieure à l'individu.

La race apparaît surtout comme une métaphore de l'héritage, c'est-à-dire de la Tradition victorieuse de l'entropie temporelle, de la chute dans l'Histoire.

La lutte victorieuse contre le temps et la mort se glorifie dans des annonces comme celle de *Martell* qui sous-titre une simple bouteille de cognac par ce nombre : « 260 ans... ». Le texte précise cette impression ; on y apprend que cette bouteille « renferme 260 ans d'expérience, de savoir-faire et de tradition. Le cognac qu'elle contient est le produit d'un art qui, jalousement préservé, remonte à 1715 ».

Et l'on reprend le thème de la permanence de l'identité par de multiples redondances : « Chez *Martell*, les tonneliers et les distillateurs ressemblent curieusement à leurs *ancêtres*. Car ces hommes font aujourd'hui les *mêmes* gestes qu'il y a près de trois siècles. On retrouve chez eux la

même patience et le *même* amour du travail bien fait. Ce soin méticuleux qu'ils apportent à tout ce qu'ils exécutent, ils l'ont dans le *sang...* »

Mircéa Eliade a montré comment les sociétés « archaïques » s'étaient constituées contre l'histoire autonome, c'est-à-dire « l'Histoire sans régulation archétypale », sans « modèle trans-historique » ¹¹.

On voit dans ces annonces la permanence de cette conception « archaïque » de l'histoire. Ainsi cette publicité pour *Moët et Chandon* (« Quand la tradition a un nom ») qui claque comme un défi : « Que faisiez-vous en 1743 ? Nous... du champagne. » Et le texte qui se poursuit sur le thème de la permanence trans-historique conclut fièrement : « Il y a une exigence vis-à-vis du nom que l'on porte qui fait qu'un jour, la perfection devient tradition. »

Le thème de l'héritage si souvent utilisé explicitement ¹² ou implicitement par la publicité nous permet de saisir l'un des enjeux de la tradition.

Une annonce de la fin des années 70 pour la promotion du cognac est particulièrement significative. L'axe de cette campagne est assez clair à décrypter : il s'agit de conquérir un nouveau marché, celui des jeunes post-soixante-huitards, sans profaner le lustre, le prestige du cognac. D'où le concept des « nouveaux héritiers » (comme les « nouveaux philosophes », la « nouvelle droite » ou la « nouvelle gauche ») représentés par un jeune homme ressemblant à Gérard Philippe, les cheveux dans le cou, *mais* bien coiffé, sans cravate, *mais* avec un foulard dans le col.

Le texte qui sépare ce portrait de trois photos sépia représentant des scènes typiques du début du siècle est tout à fait remarquable. Il affirme d'abord qu'il peut y avoir une transmission dans le temps sans dégradation : « Un très vieil héritage transmis intact au fil des ans », « le cognac, un héritage intact de père en fils ».

Mais surtout ce texte s'oppose à toute la dialectique dominante du conflit de génération ; cet héritage est une vocation : « Un héritage vous attend. » Le pouvoir peut se prendre sans conflit œdipien, légitimement, dans l'ordre des choses, loin de toute contingence. Il n'y a pas à perdre la face, à céder devant papa ou à se révolter, car le père a lui-même reçu la tradition, comme le reçoit aujourd'hui l'héritier :

« Avant vous, votre père l'avait reçu de son père, l'année où sa première Hispano avait fêté ses premiers succès brillants... Aujourd'hui, c'est votre tour : vous êtes les nouveaux héritiers. »

Cette transmission légitime des signes de qualification exige certes des précautions, proches de celles qu'exigent les rites initiatiques : « Doucement... il ne se prend pas n'importe comment... Mais qui a dit que vous êtes de ceux qui vivent n'importe comment, n'importe quand ? »

A partir de cette leçon de tradition proposée à une génération marquée par la logomachie révolutionnaire soixante-huitarde, on comprend l'impiété et l'échec de ceux qui ont prétendu inventer un nouveau langage universel, Volapük ou Esperanto. Leur acte arbitraire fascinait leurs successeurs qui n'avaient de cesse de marquer la nouvelle langue des améliorations de leur propre arbitraire. Le destin de ces langues artificielles étant de se fragmenter en une multitude de nouvelles langues artificielles, ceux qui espéraient communiquer avec tous ne peuvent finalement communiquer avec personne.

Seules les langues traditionnelles, comme l'ensemble des codes d'une culture, permettent la communication d'une génération à l'autre, car elles transcendent la contingence du père et du fils, elles sont leur bien commun

ment élaborée au cours des années et se référant à trois principes, qui marquaient à mes yeux la continuité entre les combats menés pour l'indépendance du sol national et ceux entrepris au nom de la liberté intérieure de l'homme.

- *L'harmonisation* d'abord, entre les différents aspects de la personne. J'avais pris conscience, dans les maquis alpins, de l'étonnante faiblesse de la formation de notre corps face à la surévaluation de ce qui est appelé, un peu hâtivement me semble-t-il, l'intelligence, et qui n'était d'ailleurs souvent qu'une exploitation abusive de la mémoire. La réhabilitation corporelle, soutenue par une réflexion diététique, permettent de pallier les inconvénients issus du rythme de vie que la technique et la croissance économique imposeront à tous dès la fin de la guerre. L'éducation devrait aussi avoir pour rôle de permettre à chacun de se situer au milieu de ses tendances contradictoires et de *trouver l'harmonie entre un sens de l'action qui est souvent hypertrophié par le caractère, et un souci de la conservation qui peut se transformer en avarice. Dans une civilisation qui multiplie les assurances et les garanties de toutes sortes, il est nécessaire d'apprendre aux jeunes, comme aux adultes, à entreprendre, à endurer — ordura aggredi et sustinere — et à prendre conscience que le sens du risque calculé et la réalisation d'une tâche difficile n'apportent pas seulement des avantages matériels, mais un épanouissement de l'être tout entier.*³

- *La socialisation*, ensuite, chaque homme, chaque femme se trouvant confronté à des exigences de communications et d'échanges avec ses contemporains. La place respective du sentiment et de la raison, parce qu'elle est rarement précisée, ne facilite guère la domination des conflits interpersonnels. Je sentais bien venir l'ère des médias et, redoutant ses effets, qui deviendront plus catastrophiques encore qu'il était possible de le pressentir en 1950, je considérais comme indispensable que cette fonction relationnelle fasse l'objet d'un apprentissage spécifique et en aucun cas minimisé.

- *La spiritualisation*, enfin. Quelle importance décisive ! Quel vide éducatif ! La perception d'une personnalité globale, quand elle est évoquée, ne fait qu'exceptionnellement appel à la dimension spirituelle de l'être humain, qui est d'ailleurs confondue avec sa partie psychique. Il y a là, de toute évidence, un manque grave et même s'il correspond à une époque traditionnellement prévue et annoncée — l'âge sombre, le Kali-Yuga des Hindous — il m'apparaissait capital d'y remédier.

Autour de ces trois idées-forces, il me semblait possible non seulement d'approfondir et de développer ce concept pédagogique nouveau d'éducation permanente, mais aussi de contribuer, en le faisant, à une véritable réforme scolaire, toujours attendue. Comme tous ceux qui ont vécu cette période héroïque où enthousiasme, maladresse et précarité financière remplaçaient le conformisme, l'habileté et la sécurité matérielle des enseignants « classiques », j'en garde un souvenir lumineux. Il nous fallait sans cesse expliciter cette notion de formation continue, distancer notre enseignement de celui que nos élèves, devenus adultes, avaient « reçu » quand ils étaient plus jeunes, adapter la pédagogie à des impératifs d'horaire et de lieu souvent inattendus et surtout inventer des programmes puisqu'ils n'existaient tout simplement pas. Puis-je qualifier cette période de « règne de la qualité » ? En tout état de cause, car si elle se caractérisait par de nombreuses initiatives⁴, publiques et privées, chacune ne touchait qu'un petit nombre d'auditeurs. Mais comme je viens de l'indiquer, c'est

surtout l'état d'esprit qui régnait parmi ceux qui ne s'appelaient heureusement pas les « nouveaux formateurs », qu'il convient de ne pas oublier en se référant aux espoirs de l'immédiate après-guerre de voir naître une société nouvelle « libérée ». Mais qui ignore aujourd'hui, qu'à l'école aussi, tout commence en mystique et finit en politique ? Les trois citations suivantes le confirment.

1945 : *Faire en sorte que l'intérêt particulier soit contraint de céder à l'intérêt général ; que les grandes ressources de la richesse commune soient exploitées et dirigées à l'avantage de tous, que les coalitions d'intérêts soient abolies, une fois pour toutes...*⁵

1966 : *Quand on se remémore l'élan qui animait la France à la Libération on reste confondu devant l'impuissance de la Résistance à remodeler la société... le bureaucratisme et le centralisme, traits caractéristiques de notre société, ont très rapidement repris leur importance.*⁶

1987 : *Les services de formation continue sont progressivement devenus des marchands de stages comme les autres, des services annexes qui ont pour mission de fournir des fonds à l'université (ou de faire bien vivre les organismes privés). On n'a jamais pu exploiter les atouts de l'université (ou les idées pédagogiques des pionniers de l'éducation permanente) pour développer une conception élargie et novatrice de l'éducation*⁷.

Mais le bureaucratisme et le centralisme ne sont que l'écorce de ce vieil arbre moribond qui symbolise la société moderne. Le noyau, ce qui apparaît comme la cause première de la crise actuelle de l'enseignement — donc aussi de la société — c'est l'économisme souverain qui impose comme valeurs prioritaires sur le plan moral : l'argent et la réussite extérieure ; sur le plan pratique : le « faire » et l'activisme ; sur le plan éducatif : la formation professionnelle. Il y a quarante ans, nous nous engageons dans une aventure humaine, destinée à transformer non seulement la société mais la personne elle-même : *e-ducere...* faire passer de... à... Et nous nous retrouvons devant des bilans quantitatifs comme, par exemple, le nombre d'heures par stagiaires (nombre d'heures de stage multiplié par le nombre de stagiaires) qui atteint en 1985 trente quatre millions pour 336 000 personnes et surtout nous sommes impuissants à endiguer le courant de l'instruction technique qui submerge les rares moments encore consacrés à l'éducation. Sur ce plan, l'intervention de l'Etat a produit l'effet contraire à celui que, naïvement, nous en attendions. Pour ma part, j'y voyais la double possibilité de permettre aux enseignants d'inventer une nouvelle pédagogie et d'équilibrer l'influence du patronat, bien évidemment partie prenante en cette affaire. J'en attendais surtout, suivant la formule utilisée par de Gaulle à propos du Plan, l'occasion de susciter une politique dynamique au service de cette *ardente obligation* que ne pouvait que devenir l'éducation permanente. Il a fallu vingt-six années de travail acharné, d'« expérimentations » analysées avec suspicion, dans des conditions matérielles modestes, sauf quelques rares exceptions, pour aboutir à un résultat proche d'une ardente désillusion⁸. En effet, au lieu d'ouvrir la porte à une initiative pédagogique susceptible de modifier à son tour l'école et l'enseignement d'une façon générale, la décision gouvernementale manifestait tout au contraire que c'était à la fois l'immobilisme administratif du monde scolaire et l'omniprésence de l'économisme, donc de l'argent, qui posaient leurs marques sur la grande aventure éducative que nous vivons depuis près d'un quart de siècle. Tous nos espoirs de transformation de la personne et d'éducation globale aboutissaient à la loi n° 71 575 du 16 juillet

La spiritualisation concerne la prise en compte de la globalité de la personne ¹⁶. Celle-ci n'est pas seulement la liaison d'une intelligence organisatrice et de sentiments. Selon la définition du métaphysicien italien Julius Evola : *Pour comprendre l'esprit traditionnel et ce que le monde moderne a échafaudé pour le nier, il faut se rapporter à un enseignement fondamental : celui des deux natures. Comme il y a un ordre physique et un ordre métaphysique, il y a la nature mortelle et celle des immortels, la raison supérieure de l'Être et celle inférieure du devenir.* ¹⁷

Chacun de nous est porteur du divin ¹⁸. Accepter ce constat, c'est non pas prendre un engagement religieux ou afficher une forme de mysticisme, mais tout simplement reconnaître « Qui » nous sommes, distinguer en nous corps et mental d'une part, Esprit de l'autre, et se situer au point de rencontre des deux branches de la Croix où s'unissent l'existential et l'essentiel. Cela s'apprend-il ? Certainement pas comme tel aspect méthodologique ou tel comportement. Mais est-il possible d'imaginer que la réalité spirituelle de l'être humain, qui permet à celui-ci de se réaliser dans sa globalité ontologique, ne relèverait d'aucune pédagogie ? Je noterai en premier lieu, que les excès du matérialisme d'une société de « progrès », ainsi que la souveraine prééminence de la science et de la technique, n'ont en rien modifié la spiritualité de l'homme. Que celui-ci la comprenne et l'accepte, ou non, ne saurait supprimer sa dimension non-rationnelle. En second lieu, à partir de l'instant où cette spécificité humaine s'avère — par les textes de toutes les Traditions, comme par l'existence de ceux et celles qui ont réalisé, et réalisent aujourd'hui, cette double finalité de sagesse et de sainteté — comme un fait, elle peut bien évidemment s'enseigner. Cependant l'éloignement, le mot est faible ¹⁹, actuel d'une telle prise de conscience, impose plusieurs conditions à une réflexion et une pratique pédagogiques de nature spirituelle.

- La première relève d'une attitude de témoin. Une anecdote illustre mon point de vue :

Un prêtre : *Je ne te crois pas.*

Le berger de la Salette : *Qu'est-ce que cela me fait ! Je suis chargé de vous le dire, pas de vous le faire croire.* ²⁰

L'objectif consiste à rappeler la place de la spiritualité dans la vie des hommes, de témoigner — *déclaration de ce qu'on a vu, entendu, perçu* — qu'elle est vivante, donc présente. A chacun, ensuite, de se déterminer. Mais il est clair que s'il paraît problématique d'enseigner la mathématique en ne sachant pas calculer, il est tout aussi exclu d'aborder l'univers intérieur sans en avoir soi-même saisi la réalité. Celle-ci est beaucoup trop forte, même en 1988, pour celui qui entend et qui voit, et confirmée par tant de textes anciens et de témoignages contemporains, pour qu'une sensibilisation à ce qu'elle est ne soit pas possible.

- La seconde passe par l'établissement de liens directs et concrets avec ceux et celles qui, aujourd'hui, transmettent régulièrement le message traditionnel. L'œuvre de René Guénon est, sur ce plan, précieuse pour éviter d'être trompé par des enseignements sectaires ou parodiques ²¹.

- La troisième condition peut apparaître comme paradoxale par rapport à mon cheminement. En effet, après avoir travaillé pendant des années au sein d'une institution, j'ai poursuivi mon enseignement centré sur les deux premiers principes — *harmonisation* et *socialisation* — en dehors de tout cadre institutionnel comme je l'indiquais ci-dessus. Concernant la *spiritualisation*, ma démarche pédagogique a été inverse. Commencée dans

la solitude, elle s'est inscrite à l'intérieur d'une communauté qui s'est institutionnalisée petit à petit ²². Encore dois-je ici préciser que cette distinction entre les trois aspects de l'enseignement tel que je le conçois, n'est pas aussi scindée qu'elle peut apparaître à la lecture. Exactement comme le corporel, le psychique et le spirituel se fondent dans l'unité de la personne ²³, ce cadre communautaire permet dans le vécu quotidien le passage du spéculatif à l'opératif, celui-ci facilitant, en définitive, la réalisation de l'être humain dans sa plénitude de Connaissance, d'Amour et d'Action. D'une manière générale, en effet, il est rare d'aboutir seul dans une recherche de cette nature et le soutien d'un groupe s'avère sinon toujours nécessaire, du moins régulièrement utile.

● Ces trois conditions conduisent enseignants et enseignés — maîtres et disciples — à la quatrième, qui est l'effort personnel sans lequel aucun résultat n'est prévisible. Existe-t-il, d'ailleurs, un domaine où cela ne soit pas le cas ? Encore est-il nécessaire ici de souligner la différence de nature entre un enseignement réellement porteur d'une spiritualisation et une formation reposant sur les facultés du mental et les fluctuations des sentiments, comme c'est le cas pour les deux premiers principes pédagogiques. Dans le cadre du troisième, il ne saurait être question d'une diffusion généralisée de l'initiation traditionnelle. C'est bien pourquoi j'évoque d'abord comme conditions la retenue du « témoin », la prise de conscience du point de vue spirituel et le cadre communautaire. Le résultat recherché, et je reconnais qu'il est déjà exceptionnel à notre époque, est la découverte des limites intellectuelles du monde profane et des possibilités offertes par un changement réel de mentalité. Il est tout à fait essentiel de permettre aux enseignés adultes, comme aux jeunes à la fin de leurs « études », de prendre connaissance de la réalité de leur nature divine — *leur raison supérieure de l'Etre* — comme de l'immense faiblesse des pseudo-valeurs — *leur raison inférieure du devenir* — que leur propose la modernité. Une prise de conscience du danger mortel des *bêtes fauves* — le psychique — dont parle Dante au début de la *Divine Comédie*, en même temps que de la force harmonieuse de la *réalisation intérieure* — le spirituel — est autrement importante pour la Paix du monde et l'accomplissement des hommes que l'apprentissage de l'informatique.

Après, pour ceux et celles qui manifestent une ouverture à la doctrine traditionnelle et une disponibilité à un effort de méditation et de recherche intérieure, leur Voie leur sera tracée. N'est-il pas écrit dans de nombreux textes sacrés : *Quand le disciple est prêt, le maître vient ?*

*
**

Je ne serais pas fidèle à la notion d'éducation permanente, si je proposais une conclusion à ce travail de réflexion rétrospective sur mon engagement d'enseignant. Il n'y a pas de « retraite » dans la recherche de soi-même, comme il n'y a pas de formule magique susceptible de résumer une pédagogie globale. Je peux néanmoins insister en terminant sur le double aspect des principes éducatifs qui ont inspiré mon enseignement pendant des décennies.

D'une part, ils se succèdent en se construisant mutuellement. En termes de succession l'homme apprend d'abord à apprendre et s'en donne les moyens : *harmonisation* ; puis il se confronte aux autres et cherche à

comprendre et à être compris : *socialisation* ; enfin il laisse émerger en lui la réalité de son être intérieur : *spiritualisation*.

D'autre part, ils se développent ensemble, même si les intéressés, enseignants et enseignés, n'en sont pas toujours conscients. En termes de simultanéité, il n'y a pas un corps, une intelligence, des sentiments et un Esprit, séparés les uns des autres, mais une unité de l'être humain.

Ce ne peut être que l'objectif de l'éducation que de faire découvrir cette succession comme cette union. Bien sûr, ce « projet » n'est ni simple ni rapidement réalisable. Mais comment, autrement, permettre à chacun de devenir adulte, c'est-à-dire *une personne vivante parvenue au terme de sa croissance (de adultus, adolescere, grandir)* ? Envisagée ainsi, dans sa globalité, la formation continue donne à la vie sa cohérence et sa plénitude.

† Henri Hartung.

NOTES

1. Henri Hartung, *Pour une éducation permanente*, éd. Fayard, 1966, p. 11.

2. « L'Institut des Sciences et Techniques Humaines. » Début des cours en 1953, création institutionnelle en 1955, avec un comité de patronage significatif de ses objectifs et comprenant notamment MM. André Allix, recteur de l'Université de Lyon, Henry Bourdeau de Fontenay, directeur de l'École nationale d'administration, Henri Guillemin, attaché culturel de France à Berne, Joseph Roos, P.-D.G. d'Air France, Alfred Rosier, secrétaire général du Bureau universitaire de statistique et André Siegfried, de l'Académie française.

3. Henri Hartung, *ouv. cité*, p. 110.

4. Ce n'est pas l'objectif de cet article de rappeler celles-ci, mais je noterais dans le secteur public : la Formation professionnelle des adultes, le Conservatoire National des Arts et Métiers, les Centres de formation attachés à plusieurs ministères, particulièrement celui de l'Agriculture, ainsi qu'aux grandes entreprises nationalisées, surtout Renault, Snecma, Charbonnages de France, Crédit Lyonnais. Dans le secteur privé : plusieurs organismes comme l'École nouvelle d'organisation économique et sociale, l'École d'organisation scientifique du travail, l'Organisation Paul Planus, la Commission générale d'organisation scientifique, Peuple et Culture, l'Institut des sciences et techniques humaines...

5. Général de Gaulle, discours du Palais de Chaillot, 12 septembre 1945 cité par J. Lacouture « De Gaulle », tome 2, p. 23.

6. Benigno Cacérès, secrétaire général de « Peuple et Culture » depuis sa création, *Histoire de l'éducation populaire*, éd. du Seuil. L'auteur fait ici allusion à son projet de création dans chaque ville française d'un véritable foyer de la nation et qui aboutit à la « Fédération française des maisons de jeunes et de la culture ».

7. Daniel Chevrolet, professeur à l'université de Rennes II, *Le Monde* 9 avril 1987. Aujourd'hui, l'éducation permanente représente 10 % du budget de fonctionnement des Universités, et 20 % de leurs ressources propres...

8. Cette désillusion fut ressentie de la même manière par tous ceux qui, dans le domaine économique, avaient attendu de la Libération, un véritable changement social et qui, quelques années plus tard, ne pouvaient que constater qu'une grande chance avait été perdue.

9. Jacques Maritain, *Religion et Culture*, éd. Desclée de Brouwer, 1930, p. 73.

10. Maurice Clavel, *Le nouvel-observateur*, 7 juin 1968.

11. André Siegfried, *Présentation de l'Institut des Sciences et Techniques Humaines*, 1953.

12. Henri Hartung, *Le temps de la rupture, éducation permanente et autogestion*, éd. de la Baconnière, 1975.

13. OCDE, *Centre pour la recherche de l'innovation dans l'enseignement*, CERI, Volume IV, p. 48.

14. Henri Hartung, *Pédagogie institutionnelle*, Préface de Michel Girardin, éd. Payot Lausanne, 1972.

15. Compte tenu des résultats obtenus par ces « méthodes actives » depuis près de quarante années, je me demande comment l'enseignement de la psychologie peut encore, en 1988, être d'une part cloisonnée à l'intérieur de l'Université et de certaines Écoles, avec si peu d'ouverture sur l'extérieur et, d'autre part, presque uniquement théorique ? Toutes les enquêtes sur ce sujet depuis des décennies — dernière en date publiée dans *Le Monde campus*

du 4 février 1988, « les métiers de la psychologie » — montrent pourtant la demande systématique et prioritaire (!) des étudiants, de recevoir *une formation pratique notamment dans les domaines de l'entretien et de l'animation de groupe.*

16. Même si le mot « global » ne recouvre pas la dimension spirituelle de l'homme telle que la conçoit le point de vue traditionnel, je note que M. Yannick Simbron, actuel secrétaire général de la Fédération de l'éducation nationale, syndicat qui a pourtant été réservé vis-à-vis de toute « rénovation pédagogique » s'inspirant des idées présentées dans cet article, utilise cette même expression et souligne la nécessité d'un changement en profondeur de l'éducation, dans une interview réalisée par Philippe Bernard : *Le Monde* 30 janvier 1988, « *les enseignants devront travailler autrement* » : « *Il faudrait tenir compte des recherches sur l'évaluation des enseignants et des élèves. Les uns et les autres vont devoir apprendre à travailler autrement, car il n'est plus possible que les lycéens subissent un enseignement saucissonné en disciplines, sans cohérence globale.* » Mais ne convient-il pas en même temps de souligner qu'entre ce dernier mot utilisé ici par un syndicaliste, ailleurs, aujourd'hui, par tel et tel penseur, en l'assimilant à une culture (*Toutes les habitudes ou aptitudes apprises par l'homme en tant que membre d'une société*, Lévi-Strauss, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, éd. 10/18, p. 180) et cette même expression de globalité figurant dans un texte traditionnel ou sous la plume de René Guénon, il existe non pas une différence qui les éloigne, mais un abîme qui les sépare.

17. Julius Evola, *Symboles et mythes de la Tradition occidentale*, éd. Arché, 1980, p. 11.

18. Maître Eckhart, *Sermons : Tout ce que la Sainte Ecriture dit du Christ se confirme également en totalité de tout homme bon et divin et les Upanishads : Tat twam asi*, « Cela (le Soi, Dieu, la Personne) toi (le moi, l'individu) tu l'es. »

19. Que lit-on en 1988 ? Alain Finkielkraut : *Nous vivons à l'heure des feelings : il n'y a plus ni vérité ni mensonge, ni stéréotype ni invention, ni beauté ni laid, mais une palette infinie de plaisirs, différents et égaux... Laissez-moi faire de moi ce que je veux : aucune autorité transcendante, historique ou simplement majoritaire ne peut infléchir les préférences du sujet post-moderne ou régenter ses comportements* (*La défaite de la pensée*, éd. NRF Gallimard, 1987, p. 142).

20. Maximin Giraud qui, à onze ans, a vu la Sainte Vierge, à la Salette, près de Grenoble, en 1846.

21. Particulièrement : *Le règne de la quantité, Aperçus sur l'initiation, Initiation et réalisation spirituelle*. J'ai présenté, pour ma part, une analyse sur la méthodologie traditionnelle contemporaine de nos jours, dans *L'iris et le lotus*, éd. Trédaniel, 1987.

22. *Centre de rencontres spirituelles et de méditation* à Fleurier, en Suisse.

23. Il est ainsi normal que la revue bimestrielle publiée par le Centre de Fleurier depuis onze ans, s'intitule « la diagonale » et porte sur sa couverture cette phrase : *Transposée à notre personne la diagonale symbolise le lien entre les trois aspects fondamentaux de notre existence : réalité politique et sociale, relation avec les autres, vie intérieure.*

NOTE SUR UNE ÉTUDE DE VICTOR NGUYEN (P.H. n° 1)

En analysant mon « double intérêt » pour « l'objet secret » et « l'objet local », Victor Nguyen m'a rendu l'inestimable service de m'aider à mieux me comprendre moi-même. ¹

Cette double attirance, je pense qu'elle a procédé d'une aspiration diffuse à un « juste milieu » qui ne serait pas la volonté de ne pas se compromettre, mais plutôt de trouver cette « Voie du Milieu » identifiée par la Tradition chinoise à la Sagesse ; à une tolérance qui ne serait pas l'alibi du scepticisme, mais la compréhension des vérités contenues dans les religions et les doctrines initiatiques.

J'ai ressenti ce besoin tant en ce qui concerne la compréhension du monde visible que celle du monde invisible, tant en ce qui concerne la compréhension de l'Histoire que celle de l'Absolu.

C'est dans cet esprit que j'ai pris position pour la défense des régions, des ethnies, des cultures, contre l'uniformisation, la massification et l'universalisme mal compris, contraires à l'ordre subtil des choses.

La question prend une singulière importance en cette « heure européenne » dont on nous parle tant. Car l'uniformisation à l'échelon du continent serait pire encore que l'uniformisation à l'échelon national. Il ne s'agit pas, comme le craignent certains, de « revenir en arrière », mais, au contraire, d'aller vers un ensemble dont la diversité sera préservée.

La profession de foi régionaliste, ethniste, fédéraliste et écologique (ces diverses notions me semblant étroitement apparentées, ou devant l'être) n'interdit aucunement pour moi la pluralité des appartenances. Autrement dit, nous n'avons pas à choisir entre certaines options culturelles, mais plutôt à les concilier.

Au nom de quoi devrions-nous choisir entre nos cultures régionales de l'hexagone et la culture française ? Il s'agit en fait d'une même cause. Si l'on décrète que le breton, le basque ou l'occitan doivent disparaître au nom de l'unité nationale, on n'aura guère d'arguments à opposer demain à ceux qui diront que le français doit disparaître au nom de l'unité continentale ou mondiale. Nos langues régionales sont quantitativement peu de chose à l'échelon national : le français lui-même est peu de chose à l'échelon planétaire. Sans doute ignorons-nous l'avenir de nos cultures (« aucune forme n'est éternelle », rappelait Guénon) mais il importe de maintenir en

vie ce qui mérite de l'être.

Si je ne vois aucune contradiction entre la défense des cultures régionales et celle de la culture française, je n'en vois pas davantage entre la défense du véritable esprit européen et celle de la Francophonie à travers le monde.

Assurément, s'il s'agit de l'héritage historique et du mode de vie, je suis plus près d'un Suédois ou d'un Hongrois que d'un Maghrébin ou d'un Malgache. Mais s'il s'agit de l'expression, je suis au contraire plus proche, non seulement d'un francophone d'ethnie française, mais aussi d'un francophone maghrébin ou malgache que d'un Suédois ou d'un Hongrois ignorant le français. Ces diverses affinités ne sont pas conflictuelles : elles peuvent et doivent coexister légitimement.

A propos de mon intérêt pour ces questions, Victor Nguyen a évoqué la « religion de la Terre » et je pense qu'il a eu raison. Cette « religion » bien comprise ne signifie nullement que l'on récuse la transcendance, mais que l'on reconnaît l'appartenance du cosmos et de la vie tout entière à l'Ordre divin, que l'on discerne dans le visible l'image de l'invisible. C'est pourquoi je pense que le régionalisme et l'ethnisme bien compris n'ont pas seulement une signification géographique, historique et politique, mais aussi culturelle et spirituelle — les deux notions de culture et de spiritualité me paraissant d'ailleurs difficilement dissociables. Je fais mienne la formule admirable d'un auteur dont j'oublie le nom, et qui est, je crois, allemand : « Les peuples sont des pensées de Dieu. » Et aussi l'idée du philosophe catholique wallon Marcel de Corte, selon laquelle on ne peut être vraiment chrétien si l'on n'est pas d'abord païen. Il va de soi que le mot paganisme n'est pas pris ici au sens d'athéisme que lui a donné la polémique moderne, mais en son sens originel : la relation intime au sol et à son mystère.

Victor Nguyen ne s'y est pas trompé, puisqu'il a parlé du « ferment chrétien » de ma pensée. Mais l'esprit chrétien déborde largement, pour moi, les frontières du christianisme institutionnel, et il peut même se trouver en opposition avec ce dernier. C'est pourquoi je me refuse à croire à une quelconque opposition entre esprit chrétien et recherche ésotérique. Je suis reconnaissant à Simone Weil d'avoir dénoncé avec toute la vigueur souhaitable l'incompatibilité entre l'exclusivisme ecclésial et le christianisme authentique ². Et sans doute se serait-elle réjouie comme moi de voir le pape Jean-Paul II inviter à Assise les représentants des principales religions du monde, chrétiennes et non-chrétiennes.

Ceux qui ont parlé à ce propos de syncrétisme, voire d'apostasie du pape, ont montré qu'ils ne comprenaient rien à sa démarche. Jean-Paul II n'a absolument rien renié, ni « occulté » du credo catholique. Il n'a pas dit qu'il fallait instituer une nouvelle religion universelle en amalgamant toutes les religions existantes. Il a simplement voulu montrer que des hommes appartenant aux traditions religieuses les plus diverses pouvaient, en dépit de ce qui les divise, éprouver une même aspiration à la paix en fonction même de leurs croyances respectives. Cette fin de l'« anathema sit » me paraît un signe des temps hautement positif, parmi bien d'autres qui ne le sont pas.

J'ai été frappé de voir l'importance que Victor Nguyen attache à ma rencontre avec Gurdjieff. A bien y réfléchir, je ne puis, là encore, qu'être d'accord avec lui. On emploie aujourd'hui, dans la vie scolaire, l'expression de « disciplines d'éveil ». Cette expression convient parfaitement pour définir ce que nous trouvons chez Gurdjieff — évidemment à un autre

niveau. Nous étions confrontés à un éveillé.

La pierre angulaire de l'enseignement de Gurdjieff était le sens du concret, que nous devions d'abord acquérir en découvrant qu'au lieu d'agir librement comme nous pensions communément le faire, nous étions dominés par nos associations d'idées, par tout ce que nous recevions de l'extérieur. Son enseignement nous obligeait à faire un certain nombre de constatations désagréables, mais irréfutables, sur l'inconsistance de notre personnalité : quiconque se dérobaît à un tel effort n'était pour lui qu'un être voué à une vie mécanique, privé de toute perspective spirituelle.

J'ai eu un moment le sentiment qu'il y avait, dans l'enseignement de Gurdjieff, un élément d'« inhumanité » incompatible avec l'esprit chrétien. J'en suis beaucoup moins persuadé aujourd'hui. En insistant sur la nécessité de nous occuper avant tout de notre propre développement spirituel, et non des « problèmes » d'autrui, Gurdjieff ne faisait que traduire à sa façon le vieil adage : « Charité bien ordonnée commence par soi-même. » De même, lorsqu'il disait qu'il est ridicule de se proclamer chrétien lorsqu'on n'est pas sorti de l'inconscience et de l'automatisme, il ne faisait que mettre l'accent sur la nécessité de l'éveil intérieur qui appartient à la profession de foi du christianisme comme des autres religions.

Certes, cet enseignement pouvait aboutir à un excès d'intériorisation : le constant regard sur soi-même peut vous couper de ce qui vous entoure, alors que le véritable objectif de cette attention est au contraire d'améliorer votre rapport avec le monde. J'ai pensé que le retour à la « vie ordinaire » valait mieux que de courir un tel risque, et j'ai quitté le Groupe dans un esprit de révolte. Mais cette rupture n'était en fait qu'un *moment* de mon évolution intérieure. Lorsqu'on a reçu, ne fut-ce que quelque temps, un semblable enseignement, il est exclu que l'on redevienne « comme avant » : l'éveil qui a eu lieu ne peut être aboli.

Je pense maintenant qu'il n'est, dans la recherche de la connaissance, de solution que personnelle. J'ai à cet égard avec Gurdjieff, comme avec Guénon et aussi avec Abellio, une « relation » que je ne saurais renier : elle ne saurait m'obliger à agir comme tel ou tel de leurs disciples ou de ceux d'autres enseignements, ni, inversement, à condamner la voie que ces disciples ont eux-mêmes choisie. N'oublions pas ce que nous dit la Bhagavad-Gîtâ :

« Mieux vaut pour chacun sa propre loi d'action, même imparfaite, que la loi d'autrui, même bien appliquée. Mieux vaut périr dans sa propre loi ; il est périlleux de suivre la loi d'autrui. »³

Autrement dit, si la Vérité est une, les voies qui peuvent y conduire sont multiples : le respect de la diversité est donc tout aussi nécessaire lorsqu'il s'agit de « l'objet secret » que lorsqu'il s'agit de « l'objet local ».

En ce qui concerne mon propre cas, Victor Nguyen a terminé son admirable étude sans prétendre conclure, conformément à la règle de recherche qui était la sienne. Je me garderai bien de le faire moi-même. Je dirai seulement que l'essentiel, pour moi, c'est de « ne pas dormir », au sens où Pascal l'entendait. Si j'avais été tenté de ne pas m'en souvenir, l'étude de Victor Nguyen me l'aurait rappelé avec une force singulière. Tant que *Politica Hermetica* poursuivra son action conformément à la déclaration de principes qu'il avait rédigée, son message, qui vaut aussi bien pour d'autres que pour moi, ne pourra être oublié ou négligé.

J'ajouterai qu'avec cette générosité qui n'était pas moins grande chez lui que la lucidité et la rigueur, Victor Nguyen a associé mon nom à celui de

penseurs dont je suis loin d'être l'égal. Mais il est vrai que je les admire profondément, que je ressens mes affinités avec eux : c'est cela que Nguyen voulait souligner pour mieux se faire entendre.

Paul Sérant.

1. Victor Nguyen, *L'objet secret et l'objet local dans l'œuvre de Paul Sérant*, *Politica Hermetica*, n° 1, 1987.
2. Cf. notamment Simone Weil, *Lettre à un religieux*, Gallimard, 1951.
3. Bhagavad-Gîtâ, III, 35.

PORTRAITS

UN CHEIKH SOUFI AU SÉNÉGAL : AHMADU BAMBA

Après l'article sur Cheikh Amahoullah, paru dans *P.H.* n° 1, nous continuons notre présentation sous l'angle religieux des hommes spirituels qui ont influencé, dans leurs attitudes religieuses, la vie politique de l'Afrique noire en leur temps.

Avec Cheikh Ahmadu Bamba et son mouvement des « muridou'llah » du Sénégal, jamais une doctrine religieuse n'a autant bouleversé d'une façon profonde une société civile confrontée, qui plus est, au problème du joug colonial.

Le portrait que nous présentons est extrait d'une thèse de Doctorat que nous avons soutenue, en 1985, à Paris VII Jussieu. Il précède une étude générale sur le phénomène murid qui continuera de dominer le débat pour les années à venir ainsi que toutes les études socio-religieuses et politiques auprès des spécialistes de l'Afrique noire.

Nous tenons à signaler que cette approche du phénomène murid se veut historique et ne tient donc pas compte de l'actualité murid notamment dans le débat politique qui est en cours au Sénégal de par les élections législatives et présidentielles.

En 1886, Lat Dior, roi du Sénégal est mort, son royaume démantelé. Le Cheikh décida de s'installer à M'Backé, ville fondée par son grand-père.

Il fonda en 1887, Touba « la félicité », par ordre de Dieu, nous dit-il.

Le colonisateur, qui venait de neutraliser la résistance sénégalaise, soupçonna en C.A.B. un nouveau résistant qui se préparait à la guerre sainte, avec ses milliers d'adeptes.

Il faut reconnaître que l'autorité coloniale avait toutes les raisons de s'inquiéter à son sujet. Car en dehors des paysans révoltés, des marabouts indignés, des thiédos devenus musulmans, c'est toute la famille royale de Lat Dior, et ses guerriers, qui vinrent grossir le nombre de mourides. Le frère de Lat Dior, Ahmadou Makhouredia, ses cousins et ses fils, pour ne citer que ceux-là, il y avait de quoi s'inquiéter à ce sujet.

En 1888, l'administrateur Leclerc envoya au directeur des affaires politiques, un rapport faisant cas des prétendus agissements d'A.B. Ce qui accentua les inquiétudes.

Un autre rapport du directeur des Affaires politiques, l'administrateur Merlin, décida de la convocation du Cheikh.

Il commença par formuler ainsi l'acte d'accusation contre le Cheikh : « l'administrateur de Saint-Louis informé par le "Burr" (roi) du Diambour, le président de la confédération du Cayor, et par divers agents de renseignement, qu'un marabout du nom de Ahmadou Bamba, puissant, jouissant d'une influence considérable dans tout le haut du Sénégal, menaçait par ses agissements et ceux de ses taalibés, de troubler la tranquillité de la région, qui s'étend avec le Ferlo, le Baol, le Cayor, le N'Diambour et le Oualo ». Cela se passait en 1888.

Après des accusations aussi nettes, l'on se serait attendu à des preuves tout aussi formelles. En vain, puisque Merlin lui-même avoue, je cite : « il en ressort clairement que si l'on a pas pu relever contre Ahmadou Bamba aucun fait de prédication de guerre sainte bien évident, son attitude, ses agissements, et surtout ceux de ses principaux taalibés, sont de tous points suspects » ; fin de citation.

Simplement « suspect » et pourtant « accusé ».

En mars 1895, le Cheikh quitte Touba, pour aller s'installer dans le Djoloff. Ce déplacement fut interprété par l'administration coloniale comme un prétexte, pour pouvoir s'emparer des rêves de pouvoir du Djoloff, dont le roi était mourant.

C'est qu'en réalité, il s'agit pour le serviteur du prophète d'autres choses que ce bas-monde. Cheikh Abdul Ahad, l'actuel khalif des mourides, nous a expliqué dans une allocution radiodiffusée en 1978, à la veille du magal, que c'est à l'occasion d'une retraite mystique dans sa mosquée du Darou Khoudoss que C.A.B. se vit intimer l'ordre de quitter Touba, par son seigneur. En voilà, pour lui, la véritable cause.

Mais bien plus que le départ de Touba, ce fut l'arrivée à Djoloff et l'affluence des adeptes, qui firent peur aux autorités d'alors. Merlin note : « La situation de Ahmadou Bamba a donc encore grandi depuis son arrivée dans le Djoloff et il n'est jusqu'au "bourba" (roi du Djoloff) qui n'ait cru devoir aller lui faire sa soumission au mois de mai dernier. »

On peut parfaitement admettre comme Montgomery Watt et Maxime Rodinson l'ont démontré, à propos du prophète Muhammed, « qu'un personnage historique exprime, sans s'en rendre compte, les conditions sociales et les besoins de son époque. L'idéologie qu'il propose, dans un milieu donné, à un moment donné, répond généralement à une tension, à une critique.

Sur ce point, le message d'Ahmadou Bamba, « subversif » pour le colonialiste, venait offrir un facteur de résistance et de cohésion sociale, à des groupements ébranlés par le choc de la pénétration européenne.

Quoi qu'il en soit, je le répète, Ahmadou Bamba n'a vraisemblablement pas eu conscience de ces données objectives. Subjectivement, il a poursuivi une aventure spirituelle et il est significatif de relever dans un rapport de l'administration, par Valzi, commandant de cercle de Louga, en 1911, « qu'A.B. est un homme de rêve, un ascète perdu dans ses contemplations ».

Pourtant cet homme pieux, cultivé, de caractère doux, fut traité comme un malfaiteur ou un prisonnier de droit commun, nous dit Fernand Dumont.

Le premier coup fut porté aux mourides. Ils furent dispersés brutalement et le Cheikh fut arrêté à Saint-Louis.

Devant ces tracasseries incessantes, qui ne l'aidaient pas à se concentrer, le Cheikh compose ces vers tristes et s'adressant à Dieu, il dit :

« J'ai besoin de son aide, au milieu de la terreur et de la vengeance.
Car mon cœur est, aujourd'hui, plein de tristesse.
Mon être est trop faible, pour que je me dresse. Pardonne-lui !
Mon malheur est évident, et mon cœur est angoissé. »

Mais comme le montre les vers qui vont suivre, le Cheikh regrette de s'être laissé dominer par son malheur, et il se ressaisit, se souvenant de sa mission et des épreuves nécessaires ; et il se dit regrettant ce qu'il avait écrit de sa main :

« Ma négligence m'a navré, ainsi que la honte
De ce qu'avait fait ma main,
Et de ce qu'elle n'avait pas fait.
Et j'ai dit le lendemain, lorsque mon âme a eu peur de la mort,
je demande à Dieu pardon.
Car mon âme (charnelle) mène toujours
ma raison comme une cavale ! »

Le 15 septembre 1895, le conseil privé du Sénégal se réunit et décida, dans son procès verbal numéro I, délibération numéro 16, de l'envoyer en exil au Gabon.

Il résida à travers les prisons, dans des lieux hostiles, au fin fond de la forêt vierge du Gabon, d'où personne, parmi les résistants africains qui l'ont précédé, n'est revenu vivant.

Je pense à Behanzin (Dahomey), à Samory Toure (Guinée), etc.

Dans ses « qassida », le Cheikh parle peu de ces années d'humiliation, d'épreuves de toutes sortes qu'il a rencontrées. Et ceci, par respect pour son seigneur. S'il vient à en parler, c'est d'une façon très humble, sans trop y insister et pourtant, combien elles étaient terribles.

« J'ai prié le Miséricordieux
qui nous a comblés de ses bienfaits,
sur terre et sur mer, car Il est juste.
Ah ! que notre seigneur Dieu est bon.
Tu m'as raffermi, après l'épreuve
ouvre les cœurs des Nazaréens
à ma victoire, ô Dieu tout puissant. »

L'exil du Gabon prit fin en novembre 1902, après une huitaine d'année d'emprisonnement.

Le Cheikh y fait allusion en ces termes :

« Dieu a écourté mon absence, par sa Puissance,
Le bien de l'effort a pour moi, succédé au doute.
J'ai dompté, par mon dieu, ceux qui voulaient se venger.
Dieu, vainqueur, m'a délivré de tous mes ennemis,
qui ont été trahis par leurs armes et leurs canons. »

Le Cheikh, dès son retour, s'était remis à la tâche : la formation des êtres humains et l'éducation des âmes. Les dons pieux et les visiteurs affluaient. L'administration s'inquiéta de nouveau. Il fut décidé cette fois, de l'exiler en Mauritanie, en 1903.

Il restera quatre ans en exil en Mauritanie. Ses adeptes ne cessaient d'affluer autour du Cheikh. En l'envoyant en Mauritanie, l'administration avait deux idées en tête. L'isoler de ses adeptes africains, et diminuer son influence spirituelle.

Car elle croyait que le Cheikh, devant les maîtres chérifiens de la Mauritanie, perdrait son rayonnement. Elle ne savait pas que la lumière de Dieu brille sous tous les cieux et ne tient pas compte de la blancheur ou la noirceur de l'épiderme. D'ailleurs, ce sont des tribus entières, et notamment la tribu la plus fière et la plus spirituelle de la Mauritanie, les Ahl ad Daymani, qui sont devenus, par la volonté de Dieu, ses fervents adeptes.

Devant ces événements imprévus, l'administration décida son retour au Sénégal, en 1907.

Elle, qui acceptait mal le rayonnement spirituel du Cheikh à l'intérieur de son pays, ne voulait pas prendre le risque de voir ce rayonnement dépasser ses frontières natales.

Une fois de plus, après la Mauritanie, le Cheikh fut assigné en résidence surveillée, dans le cercle de Louga, à Thieyenne, en avril 1907.

Après Thieyenne, il sera encore en résidence surveillée à Diourbel le 16 janvier 1912. Il y demeurera jusqu'à sa mort.

Le 8 novembre 1912, le gouverneur général de l'AOF à Dakar, William Ponty, adressait au gouverneur de Saint-Louis, une lettre dont il dit après étude du dossier relatif à Ahmadou Bamba, ceci : « je n'ai pas été, dit-il, plus particulièrement frappé par le fanatisme dont vous estimez que sont empreints les écrits attribués à C.A.B. Ils ne m'ont pas paru présenter un caractère d'hostilité plus marqué que la plupart des écrits de ce genre ».

Malgré cet avis favorable du gouverneur général, l'administrateur de Diourbel ne cessa pas pour autant, d'agir avec brutalité contre le Cheikh.

Dans les propres comptes rendus de l'administration coloniale, on peut lire que ce sont les subalternes qui cherchaient à faire sentir au Cheikh le poids de l'autorité qu'ils représentaient.

Entre-temps, les adeptes du Cheikh, fatigués de voir leur maître balloté entre les mains de jeunes fonctionnaires inexpérimentés et méchants, allèrent trouver le Cheikh pour lui demander la permission de faire la guerre sainte, contre les mécréants.

Mais le Cheikh leur intima l'ordre de se débarrasser de leurs armes et de laver leur cœur de toute violence ou haine, pour l'amour de Dieu. Il leur dit, notamment, cette leçon de sagesse et de non-violence : « Si vous déchirez votre propre habit, vous rendrez compte de ce fait à votre Seigneur ; qu'en serait-il si vous déchirez l'habit d'autrui ? » Par habit, le Cheikh désignait le corps de l'individu qui se suicide. Celui qui n'a pas le droit de tuer sa propre personne, ne peut se permettre de tuer une autre personne.

Son amour envers les créatures humaines ne lui permettait pas de verser le sang, même d'un animal, à plus forte raison, d'un fils d'Adam. Mais il se trouvait des hommes sincères et loyaux, parmi ceux de l'administration. Cor écrivit une lettre en date du 27-11-1911, adressée au gouverneur général, dénonçant les « menées coupables » des subalternes, dont il dit qu'« ils n'ont aucun goût pour les responsabilités éventuelles, inhérentes à l'exercice de tout commandement ».

Dès la réception de cette lettre, le gouverneur William Ponty se montra, dès lors, fort sévère et très décidé à remettre les choses à leur véritable place.

Rien ne changea, quant à la condition de détention du Cheikh. Seule, l'attitude des administrateurs changea.

Ils lui rendirent hommage et lui décernèrent, le 9 octobre 1918, la croix

de chevalier de la Légion d'honneur française. Mais le Cheikh, complètement et définitivement absorbé par son amour divin, se montra insensible à ces hommages. Il rendit la médaille à l'administrateur colonial.

Tous les observateurs politiques de l'époque qualifièrent le retour à Diourbel du Cheikh, comme « un grand tournant dans l'histoire mouride ».

En 1913, l'administration chiffrait le nombre des adeptes, à soixante-dix mille mourides.

Le Cheikh, n'ayant rien changé à sa conduite, il ne fut pas autorisé à s'installer à Touba.

Ce fut le dernier trait, lancé contre lui, par une hargne tenace et bornée. Mais ce fut sûrement le plus injuste.

Les archives du Sénégal sont, à ce sujet, très révélatrices : ce que les administrateurs craignaient par-dessus tout, c'était l'installation de Cheikh Ahmadou Bamba, chez lui, à Touba, ville de « lumière », de « félicité ».

A leur point de vue, cela aurait mis en péril toute l'Afrique de l'Ouest.

Cependant, Cheikh Ahmadou Bamba put enfin réaliser, tout simplement, ses ambitions pacifiques. Il avait pardonné à tous ses adversaires. Dans un poème intitulé « l'exemple des hommes de biens », le Cheikh dit entre autres, s'adressant à Dieu :

« Par Toi, j'ai pardonné à tout le monde,
après le jihad purificateur.
Par toi, je suis croyant musulman
faisant le bien, parmi les musulmans. »

Toujours tous ces biographes n'ont pas manqué de se demander « par quel prodige de volonté et de patience, réussit-il à conserver cette sérénité et cette grande bonté, malgré les dernières avanies infligées à un vieil homme de religion par des jeunes fonctionnaires souvent inexpérimentés ? ».

On ne peut l'expliquer, c'est l'évidence, que par sa longue pratique de la prière, et du renoncement à tout ce qui n'est pas Dieu, par sa foi, en un mot qui l'avait mis, dès sa jeunesse, bien au-dessus de toutes les contingences terrestres.

L'écrivain Mustapha Ane, écrit à la dernière page de son livre, cette conclusion : « après que le monde musulman eut bénéficié des enseignements gnostiques (ma'ârif) et des directives spirituelles (irshâdât) d'Ahmadou Bamba, l'âme (rûh) pure de Cheikh s'éleva vers son créateur, un mercredi soir, 19 du mois de Muharram, en l'année 1346 de l'hégire, alors qu'il était âgé de 74 ans.

Que Dieu le récompense de ce qu'il a fait pour l'Islam ».

Vincent Monteil, se basant sur les archives, dit : « en fait, c'est au cours de la journée du 19 juillet 1927, sans aucun témoin, que le Cheikh s'éteignit, dans une case nue, au sol recouvert de sable, où il aimait se recueillir et prier ».

En fait, la douleur et les lamentations de la foule des fidèles ne sortirent pas de la plus grande dignité.

Ainsi finit celui qui fut, pour ses contemporains, un « homme de Dieu ». C'est-à-dire un saint personnage, jouissant aux yeux des fidèles du don, de « baraka » et investi d'une mission divine.

La mort du Cheikh eut des répercussions considérables. Les journalistes de l'époque, qui étaient plutôt des agents de renseignements coloniaux, notaient ceci dans leur comptes rendus : « On vint lui rendre

visite de tous les horizons et même des deux villes saintes (la Mecque et Médine), comme ce fut le cas de Mawlay Ahmad Tibri, un chérif de Médine, qui fit imprimer un des livres juridiques du Cheikh, qui s'intitulait : "Masâlikul (al) jimânî" ou "Itinéraires du paradis", ainsi que le petit-fils du Khalif Abu Bakr (al) Siddif (il s'agit de Sayyid Hamza Dafin), et qui vint de la Mecque pour visiter le Cheikh. »

Les rapports concluaient ainsi : « Ce dernier jouissait donc, plus que jamais, d'une renommée considérable, parmi les savants, les Cheikhs et les gens du peuple. »

Le petit fils d'Abdou Bakr, dans un poème adressé au Cheikh, dira ceci :

« Le Cheikh Ahmadou est un bienfait
accordé par Dieu, à tous les hommes. »

Serigne Dramè.

UN ÉVEILLEUR : JEAN CARTERET

Esquisser une biographie de Jean Carteret, voire tenter de suggérer en quelques lignes une synthèse de sa pensée et de son œuvre, paraît relever du paradoxe, sinon du contre-sens. Parlant peu de lui-même, de ses rencontres et de ses expériences les plus marquantes, considérées comme anecdotiques, purement individuelles et donc sans importance quand elles ne servaient pas à illustrer l'idée du moment, Jean Carteret n'a pas non plus laissé derrière lui, à quelques exceptions près, de ces œuvres écrites permettant de repérer aisément sources et étapes d'une évolution intellectuelle. Divers témoignages directs aideront cependant à restituer, fragmentairement, les facettes d'un tempérament essentiellement oral, peu soucieux de s'enfermer ni de se répéter dans une œuvre construite selon les genres en vigueur.

Né le 27 mars 1906 à Charleville, patrie de Rimbaud dont il a bien des traits, Jean Carteret, fils d'un industriel qui s'installa ensuite à Nancy, fit ses études au collège de cette ville, puis au conservatoire dans la classe de violon. Contrarié dans sa vocation musicale par son père à l'âge de seize ans, il est envoyé à Lyon en stage de formation commerciale dans une chemiserie en vue de travailler avec son père puis lui succéder. Conséquence de sa vocation contrariée, une grave crise psychologique l'amène à quitter Lyon au bout d'un an. Arrivé à Paris en 1926, il entre alors en relation avec des représentants du mouvement surréaliste qui le marquera profondément. Avant d'abandonner définitivement ses activités commerciales en 1928 et de commencer des études de psychologie à la Sorbonne en 1929, Jean Carteret approfondit ses intérêts, surgis au moment de la crise de 1924 et révélés par elle, en matière de graphologie et de typologie. En réaction contre une graphologie trop humaniste, il élargit le champ de cette discipline en y incluant la relation de l'homme non seulement avec son milieu mais avec le monde. Sa maîtrise en cet art se révéla dans les nouveaux principes qu'il dégagera pour relier l'étude du geste, dans son rapport avec le corps, à la forme linéaire. Parallèlement, J. Carteret travaille à l'élaboration d'une phénoménologie du costume et du geste dans leur signification psycho-sociologique, qu'un ouvrage en collaboration pour les éditions Grasset, malheureusement jamais paru, devait illustrer. Méthodique et rigoureuse, l'observation visant à dégager la signification psychologique des attitudes corporelles et leurs rapports avec le vêtement ou avec l'objet n'avait, contrairement aux apparences, aucun caractère de « voyance » mais renouait avec les principes plus anciens de

l'analogie. C'est dans cet ordre de préoccupations qu'il anime à la Sorbonne de 1935 à 1938 un groupe d'études psychologiques ouvert au public, en collaboration avec son ami le docteur Roger Frétigny, qui devait s'intéresser plus tard à l'imagerie mentale dans l'onirothérapie. Il avait également fait partie des groupes de recherches métapsychiques qui fonderont avant la guerre l'Institut du même nom. En 1937, Jean Carteret se trouve déjà en relation avec le père de l'école française de psychanalyse René Allendy, historien de Paracelse, et donne à « Idées et tendances nouvelles » une conférence notée par la romancière Anaïs Nin, patiente d'Otto Rank et amie de Henry Miller. D'Allendy que J. Carteret rejoindra à Montpellier en juin 1941, celui-ci se reconnaîtra toujours le « fils spirituel ». Son analyse avec Allendy fut cependant interrompue peu après par la mort de ce dernier. Au nombre des sources intellectuelles également repérables avant la guerre, figure celle, non négligeable, de Vivian Du Mas, l'auteur d'un *Schéma de l'archétype social. Le livre des principes de l'harmonie sociale* (Paris, s.d.), dont le « collège des élites » mettait en pratique des conceptions de type rousseauïste et naturiste annonciatrices des mouvements de libération hippies d'après-guerre.

L'un des axes les plus durables de la recherche de Jean Carteret reste sans aucun doute l'astrologie qu'il aborde en 1928 et pratique pendant plus de quarante ans, selon les mêmes méthodes et les mêmes principes à l'œuvre dans sa typologie, sa phénoménologie du costume ou dans son maniement de la graphologie. Dans son langage propre, il y transpose les intuitions paracelsiennes et dénonce les justifications faussement scientifiques données par certains à ce mode de connaissance (il est de l'ordre du langage et ne relève pas de la matérialité des faits physiques) pour parvenir à le sauver dans le contexte scientiste contemporain. C'est dans les groupes surréalistes dont il fait partie vers le milieu des années 30 (il fête à la Sorbonne en 1937 le vingtième anniversaire du dadaïsme) que s'épanouira sa recherche en ce domaine, stimulée par de brillants interlocuteurs : son ami suisse, astrologue et occultiste, Conrad Moricand (l'auteur du *Miroir d'astrologie*, contenant les portraits astrologiques de Picasso, P.-J. Jouve et Max Jacob) que dépeignit Henry Miller dans *Un diable au paradis* ; André Breton avec qui il entretint des relations dès 1936. Sur les positions astrologiques de ce dernier, J. Carteret publia en 1968 un article dans *L'Astrologue* (n° 4), qui reprenait une parution antérieure dans *Astrologie moderne* n° 12 (1954), bulletin peu accessible du Centre international d'astrologie. Dans le cadre de ce Centre, il exposait deux fois par mois régulièrement de 1945 à 1965 les résultats de ses travaux. Certaines de ses conférences ou de ses interventions, toujours très remarquées, ont fait l'objet d'enregistrements ou de publications, notamment son *Analogie de la dialectique Uranus-Neptune* du 23 juin 1950 (éd. Section psychologique du CIA, réédité en 1974 et en 1981). Ce furent encore ses intérêts astrologiques qui motivèrent des relations épistolaires avec C.G. Jung dont il consigna les vues en la matière dans le numéro cité d'*Astrologie moderne*, reprises dans la revue *La Tour Saint-Jacques* n° 4 (1956). Plus tard parurent enfin deux textes, « L'homme dans le monde » et « Astrologie » dans *Horizons du fantastique* N° 20 (1972) J. Carteret fit école, mais point toujours avec gratitude ; toutefois l'astrologue A. Barbault reconnut çà et là, dans son *Traité pratique d'astrologie* (1961) et dans quelques opuscules consacrés aux différents signes du zodiaque, une dette qui fut de fait très importante. Enfin, une notice nécrologique parue dans *L'Astrologue* n° 51

(1980) salua son rôle déterminant dans le renouveau de cette discipline.

Explorateur, J. Carteret le fut aussi au sens propre du terme. A partir de 1933, il effectua, chaque année cinq mois durant, de grands voyages solitaires, avec peu de moyens, à une époque où ce mode de déplacement n'avait pas encore cours. Cherchant à vivre entièrement la vie quotidienne des autochtones, jusque dans leur costume, il note significativement à propos du Maroc en novembre 1937 : « Au Maroc, on se fond dans l'universel, on se perd dans les autres. » Le séjour de dix mois en Laponie (1937-1938), « le monastère en dehors », joua pour lui, de loin, le rôle le plus exceptionnel, celui fulgurant d'une « nouvelle naissance », au sens mystique d'un nouveau rapport au monde dans une unification intérieure.

Expérience d'un autre type, qui revêtit également la forme d'une révélation, un séjour de trois mois en prison à Montpellier en 1942 pour des menées anti-fascistes fut l'occasion d'une prise de conscience révolutionnaire aiguë, sous l'influence d'un co-détenu communiste, qui le fit passer du plan politique, qui était le sien avant la guerre, au plan social. Bien qu'il eût gagné depuis lors la conviction que le capitalisme ne pouvait être accepté sans mauvaise foi (« il n'y a pas de bons patrons »), il ne se rallia pourtant jamais au marxisme théorique dont le matérialisme scientifique lui paraissait une impasse. La clef de sa pensée sociale est à trouver plutôt dans l'idée judéo-chrétienne de justice et dans la conception paulinienne de la charité dont la triple dimension résume le cosmos et la vie même. S'affirmant volontiers chrétien, sous l'influence initiale de sa mère et de sa tante, mais retrouvée par la suite au second degré, puis sous celle d'un pasteur protestant rencontré assez longuement en Laponie, à qui il dut en partie ses connaissances en théologie, Jean Carteret refusait le pessimisme des conceptions cycliques de l'Histoire dans la pensée indienne ou chez René Guénon. S'il reconnaissait la pertinence des analyses de ce dernier sur « le monde de la quantité », il n'en considérait pas moins que « l'Histoire passe à travers la quantité » réservant le triomphe de la qualité quand l'humanité se réveillerait intelligente. Il ne se borne cependant pas à reproduire du christianisme la foi optimiste dans la temporalité, partagée par toute une tradition évolutionniste dont Teilhard de Chardin et Sri Aurobindo sont chacun à sa manière les représentants les plus caractéristiques à la même époque. Si pour Carteret tout est grâce et « va quelque part », la fin de l'Histoire ne se situe pas seulement dans les lendemains qui chantent, dans une dimension événementielle et matérielle : le temps est également celui de la parousie que chacun peut trouver à chaque instant. Les intuitions des mystiques rhénans, qu'il aimait citer ainsi qu'une christologie élaborée et vivante au sens où l'humanité-personne constitue le corps mystique du Christ, rendent compte à deux niveaux différents de son prophétisme. Cette vision globale de l'Histoire (dont offrait un premier aperçu son court article sur « Judaïsme et christianisme dans leur devenir » paru dans *La Tour Saint-Jacques*, n° 9 (1957), suivi d'une réponse du P. J. Daniélou) explique son opposition aux groupuscules ésotériques et autres phalanstères qui prétendent construire des paradis marginaux, seule étant exceptée la communauté monastique moyeu immobile de la roue du monde.

Ainsi, la pensée politico-sociale de Carteret, inséparable de son substrat métaphysique, se situe par-delà tous les systèmes connus et ce n'est point un hasard si elle trouva dans les thèmes des mouvements de mai 1968 un nouvel aliment et lui inspira quelques années après le projet d'un

ouvrage au titre révélateur de *La métaphysique révolutionnaire*. Plusieurs publications en développeront l'argument : *Des dialogues et du verbe* (Paris, 1978) parallèlement à deux interviews pour *L'Original*, n° 3-4 (1978) et surtout *Lorsque l'homme sera né* (Paris, 1984) qui présente, outre une autobiographie, la tentative jusqu'à présent la plus suggestive de regroupement cohérent des différents niveaux de la pensée de Carteret.

Nombre de documents épars resteraient d'ailleurs à inventorier et à synthétiser, de témoignages à solliciter là où fait défaut la trace écrite ou enregistrée. Citons parmi les multiples interventions publiques, celles qu'il fit tous les ans à partir de 1948 aux Congrès du symbolisme tenus à la Domus Medica et à l'UNESCO ou encore, de 1948 à 1952, dans le groupe de travail informel de Raymond Abellio qui ne cacha pas, principalement dans *La fin de l'ésotérisme*, ce qu'on devait à Carteret. Quelques articles restés ronéotés sur les analogies du vêtement en témoignent, ainsi qu'un texte du docteur Jean Reboul qui consigne fidèlement ses propos dans le *Journal intérieur du Cercle d'études métaphysiques* n° 2 (août-septembre 1954) de R. Abellio. Au Centre « L'homme et la connaissance », il donna en 1962 une conférence, conservée dans les archives, sur « Le tarot ou l'architecture d'un poème du monde » à comparer avec *Le tarot métaphysique* (supplément à *Révolution intérieure*, n° 1, 1977) ; à la télévision, deux interviews sur « Les bois de mer et leur langage » et sur l'astrologie (émission « Invités du dimanche », décembre 1970). Trois ans avant sa mort, le 27 juin 1980, il donna sur divers thèmes la matière d'une série d'émissions à France-Culture intitulée « Jean Carteret ou la transparence » (1977). Récemment encore, il y fit l'objet d'une émission de témoignages (mars 1988). A cet égard, la quantité non négligeable d'archives sonores, conservées entre autres par Emmanuel Driant, contribueraient à faire connaître la complexité d'un propos et d'un personnage, jadis dépeint par Audiberti dans la *NRF* n° 257 (février 1935), dont Anaïs Nin, dans *Sous une cloche de verre* et les tomes 2, 3 et 6 de son *Journal*, ne donnait, certes avec talent, que des reflets partiels et finalement assez extérieurs pour les années 1937-1944. Cependant, tous les documents de la dernière décennie de Carteret ne sauraient donner qu'une image très affaiblie de ce que furent sa créativité et sa spontanéité antérieurement à une crise traitée à l'hôpital Henri-Roussel, dont il attribuait les causes lointaines à deux accidents de voiture en 1956.

« Je ne suis pas un homme savant ou érudit. Je ne sais pas enseigner. Je suis un éveilleur » : si l'on peut en partie souscrire à la première proposition, il n'en va pas de même pour la deuxième que démentent tous les témoignages de ceux qui expérimentèrent un don pédagogique assez exceptionnel pour susciter l'évidence d'une compréhension trans-conceptuelle. Mais sans doute suggérait-il par là l'originalité de sa démarche, son travail n'ayant point consisté à emprunter ailleurs tel ou tel système de savoir ou à appliquer brillamment des méthodes déjà mises au point. Pour expliquer et décrypter un ensemble de symboles représentatifs d'une ordonnance du monde excluant tout hasard et manier les valeurs contenues dans les aspects d'un thème astrologique, dans les tarots, voire dans l'alchimie, il demeurait certes dans la tradition assez bien repérable de la pensée analogique. Cependant, le maniement dialectique qu'il opérait en un sens presque hégélien révèle un personnage source, créateur de langage. La méthode toute personnelle de dévoilement du phénomène et de l'expression permet en effet d'accéder à des significations échappant

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Roberto Fondi, *La révolution organiciste*, Entretien sur les nouveaux courants scientifiques, Livre-Club du Labyrinthe, Paris, 1986.

Après des considérations générales sur l'avancement des connaissances, l'auteur se déclare anti-darwinien, ou, plus précisément, anti-néodarwinien. En ce qui concerne la physique au sein de sa démarche, on peut dire qu'il se place à peu près au niveau de l'enseignement d'épistémologie des classes terminales. Pour ce qui est de sa critique anti-néodarwinienne (fondée sur son expérience de paléontologue), il nous paraît difficile d'en évaluer la teneur, comme peuvent le montrer quelques exemples.

Dans cette critique de l'évolution néodarwinienne, l'auteur prétend notamment que les organismes du passé ont été conditionnés autant par les formes actuelles ou futures qui leur ont succédé que par celles qui les ont précédés ; par conséquent, tout fossile dépend à la fois, morphologiquement et génétiquement, de ses prédécesseurs, de ses contemporains et de ses successeurs (fig. 7B). Dans ces conditions, il est donc vain d'essayer de reconstituer une généalogie des êtres vivants, ce qui nie en fait la possibilité de toute démarche historique, et pas seulement en paléontologie. Comme le néodarwinisme se propose précisément d'expliquer l'histoire de la vie, on ne peut plus vraiment parler de critique, mais plutôt d'incompréhension totale.

L'auteur, en tant que paléontologue, trouve naturellement judicieux de faire appel à des exemples tirés de sa propre discipline pour illustrer son propos. C'est une très mauvaise solution, en l'occurrence. Écrire par exemple que les tortues possèdent une organisation reptilienne mais qu'elles sont dépourvues de dents témoigne d'une méconnaissance profonde de la paléontologie des vertébrés ; en effet, *Proganochelys quenstedti*, tortue fossile du Trias supérieur d'Allemagne, possède des dents. L'ignorer, pour le commun des mortels, n'est pas condamnable ; l'ignorer quand on se prétend paléontologue est une faute. Dans un autre ordre d'idées, faire appel à D'Arcy Thompson et à son intéressant ouvrage *On growth and form* pour expliquer des convergences morphologiques (former de différents organismes marins nageurs, membres en colonne des proboscidiens et des dinosaures sauropodes) n'est pas particulièrement fécond, par rapport aux résultats obtenus à partir de la morphologie fonctionnelle. Bien des arguments de l'auteur ont déjà beaucoup servi, et servent encore, aux anti-évolutionnistes de tout poil, sans guère convaincre les spécialistes. L'utilisation d'*Archaeopteryx* et de ses ancêtres hypothétiques est à cet égard caractéristique : affirmer *a priori* qu'un « chaînon

manquant » n'a pas pu exister car il aurait été éliminé par la sélection naturelle (processus bien darwinien, soit dit en passant) est parfaitement gratuit. L'existence même d'*Archaeopteryx*, intermédiaire à bien des égards entre les reptiles et les oiseaux, le prouve.

Ce livre en rappelle donc beaucoup d'autres, où la critique de l'évolution se ramène en fin de compte à un verbiage qui peut ébranler, peut-être, les convictions des non-biologistes, mais ne peut guère susciter que le dédain des spécialistes, tant le fond en est indigent. Contrairement à ce qu'affirme le sous-titre du livre, cette démarche n'est pas nouvelle, et ne constitue certainement pas un « courant scientifique », si l'on entend par là une direction de recherches suivie par une fraction non négligeable des spécialistes. Il s'agit tout au plus d'un avatar de la thèse antitransformiste et antiévolutionniste qui, depuis les premières théories de l'évolution, ne cesse de renaître de ses cendres. Les pratiques sont caractéristiques, avec notamment l'emploi de citations (souvent tronquées et sorties de leur contexte) d'auteurs bien connus et parfaitement évolutionnistes par ailleurs. Cela ne rappelle plus que de loin la démarche scientifique. L'intervention de considérations philosophico-théologiques à propos de la théorie « créationniste » est loin d'avoir l'impact scientifique, et en particulier paléontologique, que l'auteur lui attribue. En effet, l'absence totale de support méthodologique ôte à cette conception toute dimension véritablement scientifique. Il peut s'agir à la rigueur d'une « vision du monde », mais en rien d'une théorie engageant la science à quelque degré.

Dans la mesure même où l'auteur ignore à la fois des données anciennes et des développements récents de sa propre discipline, on ne peut que nourrir les doutes les plus graves quant à sa capacité à disserter sur ce qu'il connaît sans doute encore moins bien (physique des particules, biologie moléculaire, etc.). Nous voyons mal quel paléontologue pourrait trouver un intérêt réel à ce genre d'ouvrage ; souhaitons seulement que le grand public n'y voie pas un reflet fidèle des préoccupations actuelles de la communauté paléontologique internationale.

Michel Martin et Éric Buffetaut
*Laboratoire de Paléontologie des Vertébrés,
Paris VII Jussieu.*

Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism. The Ariosophists of Austria and Germany, 1890-1935*, Wellingborough (Northamptonshire), Aquarian Press, 1985, X + 294 p.

Lorsque vous voyez paraître, à l'enseigne d'un éditeur ayant une abondante production d'ouvrages ésotéro-occultistes en tous genres, un livre sous un tel titre, sans doute avez-vous la même réaction instinctive que le soussigné : avec un soupir résigné, vous vous dites que l'exploitation commerciale de l'occultisme nazi a encore de beaux jours devant elle, et peut-être ne prenez-vous même pas la peine de vous procurer ce nouveau volume... Pourtant, cette fois-ci, vous auriez tort — et profitons-en pour remercier ici l'attentif correspondant italien qui nous a conseillé d'aller y voir de plus près. Car il s'agit d'une étude vraiment sérieuse et solidement

documentée : en fait, une très estimable thèse de doctorat, présentée à Oxford par un universitaire britannique ! Mieux encore : c'est bien écrit et de lecture agréable. Et s'il restait, à un lecteur potentiel, le moindre doute sur la rigueur intellectuelle de l'auteur, l'appendice consacré à la « mythologie moderne de l'occultisme nazi » (pp. 217-225) devrait entièrement le rassurer.

Si N. G.-C. s'abstient soigneusement de reprendre sans vérification les légendes colportées par une infra-littérature sensationnaliste, il met en revanche remarquablement en lumière les filiations et influences, non pas tant organisationnelles (tant pis pour les maniaques du conspirationnisme !), mais *idéologiques*. Et c'est ainsi que se révèle tout un monde de mouvements politiques et sectes aryosophiques dont l'interaction constituait, dans le bouillonnement de l'époque, ce que les sociologues anglo-saxons appelleraient aujourd'hui un *cultic milieu*.

Dans son *Monde étrange des astrologues* (Paris, Robert Laffont, 1968), Ellic Howe avait démonté le mythe faisant du Suisse Karl Ernst Krafft (1900-1945), au tragique destin, l'astrologue de Hitler — bien qu'il soit exact que l'Allemagne nazie (les Alliés aussi, d'ailleurs) tenta de se servir de l'astrologie à des fins de propagande et que Himmler, notamment, manifestait pour tous les domaines parallèles un intérêt bien connu. Ce dernier point est d'ailleurs confirmé par l'étude de N. G.-C., qui consacre un chapitre (pp. 177-191) au « mage de Himmler », Karl Maria Wiligut (1866-1946) ; contrairement aux fondateurs de petites sectes occulto-racistes peut-être plus connus du public, Wiligut, devenu SS en 1933 sous le pseudonyme de Karl Maria Weisthor, exerça bel et bien une influence directe sur un haut responsable du régime et sur son corps d'élite. Soulignons cependant que Wiligut dut donner sa démission en 1939 et mena pendant la guerre une vie obscure.

Cela dit, Wiligut était un bien curieux personnage (mais en cela il ne se différencie pas des autres pittoresques figures de proue du milieu aryosophique). Ancien officier autrichien, interné dans un asile psychiatrique de 1924 à 1927, non seulement il prétendait appartenir à une antique lignée de sages germaniques, mais il affirmait aussi avoir, par clairvoyance, la faculté de se remémorer tout le passé de sa tribu durant des milliers d'années. Si l'on ajoute qu'il croyait pouvoir assigner à la Bible une origine allemande, on commencera à avoir une petite idée de ce singulier théoricien qui sut vite gagner les faveurs de Himmler et exerça, apparemment, une importante influence sur le développement du rituel SS. On rappellera au passage que ce fut à Wiligut qu'échut, en 1938, la tâche de rédiger le rapport évaluant les positions idéologiques d'Evola (pp. 189-190)...

De l'avis de l'auteur, il est fort probable que Hitler lui-même, durant ses années viennoises, ait lu la revue *Ostara* de Lanz von Liebenfels (pp. 194-198). Hitler a certainement « été influencé par les motifs millénaristes et manichéens de l'aryosophie », mais on sait aussi qu'il n'avait guère d'estime pour les cercles occultisants, leur préférant l'activisme et méprisant les rêveurs fumeux. De son côté, Howe avait bien rappelé que l'influence d'astrologues et autres mages fut considérée, plus tard, comme l'une des funestes causes de la folle équipée de Hess.

Plus qu'une influence, estime N. G.-C., il faut voir dans l'aryosophie un symptôme des aspirations et de l'atmosphère de l'époque (p. 202). Ceux qui s'intéressent à ces questions savent bien qu'on pourrait exhumer d'innombrables articles, brochures et livres qui agitaient les mêmes thèmes,

recouraient aux mêmes symboles et flattaient le même imaginaire : des idées étaient dans l'air et circulaient ; on irait un peu vite en besogne en voyant dans chaque groupuscule de l'époque l'ancêtre direct du nazisme sous prétexte de la présence de croix gammées dans telle ou telle publication ; mais, tous ensemble, ces mouvements et sectes créaient un climat propice, une subculture politico-spirituelle.

Guido von List (1848-1919), Jörg Lanz von Liebenfels (1874-1954) et Rudolf von Sebottendorf (1875-1945) — prétendu « baron » dont le vrai nom était Glauer : tous ces personnages manifestaient un penchant à se créer de prestigieuses ascendances mythiques — figurent évidemment en bonne place dans le panorama offert par *The Occult Roots of Nazism*. Il ne convient pas de résumer ici ces itinéraires, et on encouragera plutôt la lecture de l'ouvrage lui-même. En revanche, il paraît opportun de relever dans ces lignes un aspect que N. G.-C. a bien mis en évidence : les courants aryosophiques ont vu le jour dans un cadre intellectuel plus ou moins imprégné par les théories qu'avait diffusées la Société théosophique — constatation qui ne manquera pas de ravir les lecteurs de Guénon.

C'est donc très judicieusement que l'auteur commence par rappeler les grandes lignes du « réveil occultiste allemand moderne (1880-1910) » (pp. 17-31), avant de nous montrer Lanz, List et bien d'autres mêlant des notions théosophiques à leurs spéculations germanomanes. Cela peut surprendre, mais on se souviendra que ce ne fut pas le seul cas où l'on vit le théosophisme susciter des rêveries apparemment bien éloignées de la fascination pour l'Orient : par exemple, à la fin du XIX^e siècle, des théosophes irlandais considéraient leur île comme une terre sacrée et attendaient l'apparition d'un nouvel « avatar »... celtique (cf. Daniel E. Bassuk, *Incarnation in Hinduism and Christianity. The Myth of the God-Man*, London, Macmillan Press, 1987, pp. 124-129). Comme le souligne très justement N. G.-C., la théosophie avait l'avantage d'être éclectique et de fournir un cadre de référence *étranger au christianisme* (pp. 30-31) — il n'y en avait pas beaucoup d'autres dans l'Occident de l'époque. Déjà répandue, la *Weltanschauung* théosophique paraît ainsi avoir offert une sorte de structure de crédibilité sur laquelle pouvaient se greffer les mythes aryosophiques (si différents soient-ils sur d'autres points). Et n'oublions pas que M^{me} Blavatsky avait élaboré une vision évolutionniste de l'histoire, au cours de laquelle émergeaient des races successives...

Bien sûr, il faudrait évoquer aussi des groupes comme Mazdaznan, qui n'a guère suscité l'attention des chercheurs, mais dont le nom apparaît ici ou là dans le livre de N. G.-C., et d'autres cercles divers. (Selon « l'enseignement sur les races » de Mazdaznan, la « race blanche ou aryenne » est « la dernière de tout le développement anthropologique », c'est-à-dire de tout le processus d'évolution [O.Z. Hanish, *Mazdaznan Lebenswissenschaft*, Herrliberg, 1925, pp. 45-46].) On s'épuiserait à essayer d'en faire le tour, tout *cultic milieu* étant par définition un phénomène extrêmement diffus. En même temps, ce n'est que justice de rappeler qu'il y avait de réelles différences d'esprit entre ces groupes et le nazisme ; ils subirent tous des mesures de répression et d'interdiction sous le III^e Reich. Sans tomber dans d'abusifs amalgames, il est pourtant légitime de replacer le phénomène nazi dans le contexte intellectuel et spirituel plus vaste de son époque.

Cependant, dans l'histoire des idées, la multiplicité de ces groupes ne

saurait éclipser la place prééminente occupée par la Société théosophique, indépendamment de sa force numérique ; les théories répandues par la S.T. ont joué un rôle important dans l'arrière-plan idéologique de nombreux mouvements et courants de notre siècle. Influence certes indirecte souvent et passant par des détours quelquefois complexes ; influence sans proportion avec ce que représente aujourd'hui la S.T. elle-même, qui n'est plus qu'une association parmi bien d'autres. Mais les concepts semés par le théosophisme ont pris racine ici et là, menant une existence autonome et échappant désormais à tout contrôle de la S.T. Il reste à espérer qu'il se trouvera un jour un érudit aux vastes connaissances et doué d'un esprit de synthèse pour enquêter sur l'impact et les ramifications parfois inattendues du théosophisme, tant en Orient qu'en Occident.

Jean-François Mayer

Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé, Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987, 645 p.

Le couple maudit racisme/antiracisme a vu converger autour de lui bien des incertitudes de notre temps, à défaut de susciter un véritable débat intellectuel de principes. Ce sont des partisans et non des arguments que le préjugé enrôle, sans discrimination. Le sous-titre souligne l'ambivalence des raisonnements soutenant ces fragiles constructions. Les doubles, terme de chasse à l'origine, désigne les ruses d'un animal qui revient sur ses pas pour égarer le poursuivant : P.-A.T. a su démêler contradictions, retours et surtout les implications multiples d'une nébuleuse idéologique où personne ne retrouve plus ses petits.

L'analyse porte, d'une part, sur les origines des théories des races, liées au triomphe du polygénisme, des thèses évolutionnistes, du darwinisme social et sur celles des mots race et racisme ; elle s'attache, d'autre part, aux contenus, à partir du XIX^e siècle principalement, et jusqu'à aujourd'hui. Son champ déborde sur les visions du monde et les systèmes de pensée sur lesquels elles se souchèrent : Spinoza, la tolérance de Montaigne, le préjugé selon Descartes ou les Lumières. Elle parcourt en même temps les étapes de la « délégitimation scientifique » progressive des notions de race tout en rendant évidentes les contradictions des thèses antiracistes obstinément parallèles à celles de leurs adversaires et en s'efforçant de cerner la nature de cette différence que l'on doit abolir ou préserver à tout prix.

L'étude des composantes du phénomène a été poussée méthodiquement : antisémitisme, antigermanisme dans sa version des barbares de la Première Guerre mondiale puis dans celle de la pureté aryenne avant la Seconde, infériorité du Nègre de la colonisation. Elle se prolonge naturellement par celle des utopies idéologiques modernes dérivées des courants précédents et transposant d'anciens mythes à travers la « racialisation » de domaines de pensée apparemment extérieurs ; nouveaux dieux, nouveaux diables dans un pseudo-universalisme de la confusion.

Racisme et antiracisme ne sont cependant pas renvoyés dos à dos ; l'universalisme de l'indifférenciation est soigneusement distingué de celui qui permettait de reconnaître un frère dans l'autre, selon la figure

traditionnelle du borbier et du chaos des eaux d'en bas opposée à la libération des eaux d'en haut.

L'auteur répond au double constat d'écroulement des références communes de valeurs et de leur caractère irremplaçable par un héroïque « malgré tout », antiraciste et universaliste. La solution tient à la nature de l'ouvrage, se maintenant fermement dans le camp de l'histoire de la pensée (terrain que les philosophes disputent aux incursions des historiens) ; il laisse de côté l'étude des milieux, chrétiens ou tenants de la religion nouvelle au début du XIX^e siècle, où prirent naissance les thèmes de la réconciliation générale, du retour des Juifs, de l'accord de la science et de la foi qui devaient accompagner les temps nouveaux et qui, trahis par l'évolution, tendirent, selon la belle expression de P. Bénichou, à se formuler dans l'anathème.

J.-P.L.

Punto y coma, revue dirigée par I.J. Palacios, Apartado de Correos , 50404/28080 Madrid.

Punto y coma est une revue espagnole qui véhicule une réflexion politique définie comme métapolitique. Cet objectif est atteint grâce à une formule originale : c'est une revue *culturelle*, qui présente l'œuvre de penseurs et aussi d'artistes et d'écrivains choisis d'après l'orientation néoconservatrice qui lui est particulière.

Son premier numéro date de décembre 1983 et, alors que la revue démarrait sur un rythme bimensuel, elle n'a produit que huit numéros, le dernier en date étant de novembre 1987. Si le rythme de parution est donc irrégulier, on ne peut manquer de noter le soin croissant apporté à sa présentation. Elle a l'allure d'un magazine culturel, du type du « Magazine Littéraire » mais davantage illustré et en couleurs. Il est clair qu'elle cherche à s'adresser à un large public, ce qui est rare pour ce genre de publications. La composition des numéros montre qu'elle tend à exercer une action à la fois informative et *pédagogique* (de bon niveau). C'est ainsi, par exemple, qu'à propos du thème central de chaque numéro, outre des développements clairs, le lecteur trouve des notices bibliographiques et plusieurs précisions permettant de l'approfondir.

Dans l'éditorial du n° 3, son directeur déclare expressément vouloir se garder de tomber dans « le piège de nous laisser définir comme de droite ou de gauche » car « nous ne pouvons pas dire que nous appartenons ni à la Nouvelle Droite ni à la Nouvelle Gauche ». Il est pourtant évident que la revue est très proche de la Nouvelle Droite dont elle accueille les auteurs. Proche, certes, mais non pas identique, notamment dans sa volonté de conserver l'héritage chrétien européen, en le considérant comme une force positive. A cet égard il convient de citer *in extenso* la conclusion de ce même éditorial : « Point de Nouvelle Droite ni de Nouvelle Gauche, mais culture, culture comme *esprit* ; et comme *forme* : une civilisation d'hommes divers, aux expressions hétérogènes. Même ce que l'on a dénommé Nouvelle Droite en Europe ne dispose pas de tels critères d'identification. Nous préférons nous ranger du côté d'une culture désidéologisée et pour la liberté de l'Europe, ce point de tension géographique et d'équilibre entre

Orient et Occident, à la fois païen et chrétien ; mythique, religieux et philosophique ; contemplatif et actif ; l'*Europa ludens* de l'Olympe et de l'Europe qui a jailli du Calvaire. »

En fait, *Punto y coma* se définit moins par ses revendications que par ce contre quoi elle prend position, souvent sur un ton polémique : l'acculturation produite par la culture de masse transnationale (américaine), le socialisme et l'égalitarisme, mais aussi la droite « gestionnaire » et « atlantiste », etc.

Le pari pour la culture (la « Force de la Culture » est la devise de la revue) se traduit par des monographies et des notices sur des écrivains comme Pound, Spengler, Jünger, Giménez Caballero. L'on se réfère souvent aussi à Vintila Horia et surtout à Mishima.

On note un intérêt certain pour les manifestations actuelles de l'imagination créatrice ainsi que la dénonciation de ce qui relève de la « fantaisie ». Science fiction, bandes dessinées, *heroic phantasy*, littérature fantastique, rock, punk, sont des phénomènes abordés en tant que signes de la persistance (ou de la perversion) du sens du mythique et de l'héroïque dans la vie moderne, ou plutôt postmoderne, puisqu'en Espagne on parle beaucoup de la Postmodernité.

L'aspect ésotérique, explicitement opposé à l'occultisme, est présent par des articles sur Guénon, Evola et Schuon dont on publie aussi l'œuvre picturale.

Les références au traditionnel (au sens de Tradition selon Guénon et au sens le plus large), ainsi qu'à l'unité transcendante des religions sont constantes. Pourtant, la revue conteste avec force l'idée couramment admise d'une « Espagne des trois cultures » (chrétienne, juive et musulmane) et, dans une courte notice sur Maimonide, non signée, l'on trouve la place de citer un certain article de *El País*, pour dire que celui-ci haïssait maures et chrétiens, et qu'il considérait les Noirs comme des êtres à mi-chemin entre le singe et l'homme (numéro 2, p. 9).

L'orientation « culturelle » englobe bien entendu d'autres domaines que la littérature et les arts plastique. On trouve aussi des articles sur des sujets scientifiques, utilisés avant tout pour argumenter contre certaines positions de « gauche ». Ainsi l'éthologie (Lorenz) sert contre l'égalitarisme et la psychologie expérimentale (Eysenck) contre la psychanalyse freudienne (mais le courant néo-jungien et son intérêt pour les mythes sont plutôt mis en valeur).

Un numéro est particulièrement consacré à « La cause des peuples », reprenant ainsi le titre et quelques chapitres du livre publié en 1982 par le GRECE.

Les comptes rendus sont consacrés en bonne partie aux revues européennes de la droite intellectuelle ; les références aux livres des auteurs français représentant les mêmes tendances, traduits ou non, abondent aussi. La sélection d'ouvrages espagnols atteste l'existence dans ce pays d'un intérêt éditorial pour des ouvrages ésotériques, même d'érudition (comme la traduction du livre sur les élémentaux de Paracelse). De même, il est significatif de voir publier, par un universitaire, un ouvrage dont le titre évoque immédiatement René Guénon : *Elementos de Metafisica Tradicional* de J.A. Anton.

Cette revue, qui manifestement cherche des lecteurs de tout âge (d'où la place accordée à la bande dessinée, la musique populaire), constitue une manifestation de la présence en Espagne d'un courant intellectuel

noé-conservateur qui essaie d'étendre son influence. De ce point de vue, elle doit être prise en compte par ceux qui s'intéressent au développement de ce type de pensée dans l'Europe actuelle.

B.S.

Henry Montaigu, *La Couronne de feu*. Introduction à la lecture symbolique de l'Histoire de France. I. Le Roi capétien, Dervy-Livres : « Visions spirituelle de l'Histoire », 1987, 335 p.

L'œuvre d'Henry Montaigu, œuvre déjà considérable par son étendue (une vingtaine de volumes) et par sa variété (poésie, théâtre, essais, histoire, roman) s'avère aussi l'une des plus singulières de notre temps. Si elle reconnaît en René Guénon sa référence majeure (H. Montaigu lui a consacré une étude « percutante » : *René Guénon ou la mise en demeure*, éditions de « La Place royale »), elle s'ouvre aussi à d'autres héritages, conjuguant leurs fidélités multiples dans l'unité d'une puissante vocation, où l'autorité du « prophète de l'histoire » scrutant les signes des temps s'allie à la sensibilité du poète et à la foi du chrétien. Doué d'un riche tempérament littéraire, Henry Montaigu n'est jamais mieux lui-même que dans la diversité des genres que son génie le pousse à célébrer. Intrépidement, ce cavalier explore toutes les contrées où son humeur le conduit. Mais cette errance est méthodique. L'entrelacs des chevauchées ne cache qu'au regard profane la constance et la simplicité d'une quête : celle de la parole que Dieu a écrite sur les chemins du temps et que le long piétinement des siècles n'a jamais pu effacer. De cette écriture mystérieuse Henry Montaigu se veut pour nous le lecteur et l'interprète, et sans doute est-ce là son intention la plus fermement poursuivie.

L'ouvrage dont nous rendons compte, premier volet d'une tétralogie, illustre parfaitement ce propos. Il ne s'agit nullement, comme on pourrait le présumer, de raconter une nouvelle fois l'histoire du royaume de France, fût-ce en s'éclairant des lumières d'une foi monarchique définitive. Henry Montaigu ne plaide pas un dossier, il ne redresse pas les erreurs ou les mensonges d'une historiographie officielle dont les nécessaires réfutations ne sauraient pourtant troubler le sommeil érudit. Au reste, nul savoir, ici, n'est dédaigné. Ne défendant les intérêts de personne, sans parti comme sans puissance, Henry Montaigu est libre pour la vérité, d'où qu'elle vienne et quelle soit-elle. Par-dessus tout, il rejette les visées politiciennes, les stratégies de restauration monarchiste, c'est-à-dire de substitution d'un roi-président à un président-roi. On est ici aux antipodes du maurrassisme dont le mérite n'est cependant pas méconnu, mais dont le « politique d'abord » est récusé. La royauté n'est pas le « meilleur » des régimes politiques. Pour avoir posé la question monarchique sur le terrain de la technique politique, les monarchistes français (sinon Maurras lui-même) ont profondément défiguré la nature même de la royauté. La fonction de cette institution n'est pas de réussir là où la démocratie échoue, de remédier aux maux qu'entraîne l'électoratisme républicain ou de les éviter. La question du « meilleur régime politique », qui faisait autrefois les délices d'une certaine philosophie, quand l'effondrement de la société d'« ancien régime » parut laisser le champ libre aux constructions théoriques, a perdu

de son intérêt depuis que les contraintes économiques et sociales ont singulièrement réduit le jeu des possibles. Au demeurant, ainsi que l'observe Philippe Veysset dans une étude consacrée à la *Situation de la politique dans la pensée de saint Thomas d'Aquin* (chez D.M.M., 1981), les gouvernants ont toujours su gouverner, dès lors qu'ils eussent cessé de l'être en perdant ce savoir.

La question est donc ailleurs. Mais cet ailleurs est si peu attendu, si peu convenu, qu'il n'est pas aisé d'en donner une juste idée et que l'Auteur lui-même réussira sans doute difficilement à se faire entendre, non par quelque maladresse d'expression, mais parce que le lecteur n'aperçoit en général que ce qu'il est accoutumé de voir. Que les monarchistes (et tous les autres si le cœur leur en dit) cessent donc de contempler le trône vide en essayant par la pensée de lui trouver un occupant. Qu'ils soient donc convaincus que n'advient que l'imprévu. La monarchie visible est morte le 21 janvier 1793. S'imaginer qu'il suffirait qu'un roi prenne la place encore chaude du président républicain pour que la royauté soit rétablie, pour restaurer la continuité des « quarante rois qui en mille ans firent la France », constitue la plus ordinaire et la plus mortelle des erreurs. C'est l'un des points forts du livre de Montaigu que de faire voir, dans la Restauration et la Monarchie de Juillet, la démonstration par l'absurde de cette erreur. Au regard d'une démarche qui ne craint pas de charger l'histoire d'une intelligibilité métaphysique et spirituelle, quelle peut être en effet la signification de cet appendice post-monarchique que sont les règnes de Louis XVIII, de Charles X et de Louis-Philippe ? Faire la démonstration, répond Montaigu, qu'on ne peut, humainement, ni ressusciter la royauté quand elle est morte, ni la travestir. Et, après tout, pourquoi la plus ancienne monarchie d'Europe, sinon du monde, n'a-t-elle pas été capable de « réussir » ce qu'ont réussi les monarchies anglaise et espagnole ? Aux mille circonstances qu'allègue l'hisotigraphie officielle et qui toutes présupposent ce qu'on veut qu'elles expliquent, Henry Montaigu rétorque qu'il fallait justement que, par sa mort même, la monarchie française fût empêchée de « pourrir sur pied ».

Ici, en effet, entre en jeu une autre dimension de l'histoire, « ici », c'est à savoir quand il est question de la monarchie française ; et cette dimension relève du sacré, ou encore de ce qu'on pourrait appeler une eschatologie ésotérique. Non que Montaigu, par nationalisme mystique, veuille soumettre les destinées du monde à la juridiction du roi de France. Rien n'est plus étranger à son esprit que ce « gallicanisme politique » où trouvent à se satisfaire les orphelins déshérités de la gloire française. Mais parce qu'il s'agit d'une fonction sacrale que le roi de France était chargé d'assumer : incarner et représenter, au sein de l'ordre chrétien et pour l'ordre chrétien tout entier, ce qu'est un roi chrétien. *Primus inter pares*. Au milieu des autres rois, le roi de France est la réalisation prototypique de la royauté. Il n'exerce aucune autorité ou tutelle ou suzeraineté sur aucun autre royaume, ce qui d'ailleurs est la fonction de l'Eupereur, mais il est le continuateur de la royauté davidique, et c'est pour cela que, seul de tous les rois chrétiens, il est fait « évêque du dehors », recevant, comme David, une onction divine au moyen d'un baume ou Saint-Chrême que l'Eglise reconnaît publiquement être venu du Ciel. Fils aîné de l'Eglise, il reçoit l'appellation de « Christ du Seigneur » (p. 29), qui signifie sans doute « Oint de Dieu ». Il n'est d'ailleurs soumis à l'autorité spirituelle que comme chrétien ; comme roi, il tient son mandat du Ciel (p. 59). Henry

Montaigu affirme même que la prétendue confusion du baptême et du sacre de Clovis révèle en réalité leur identité ésotérique et témoigne de l'existence d'« une initiation royale » (p. 115). Ce point mériterait d'être développé ¹.

La fonction royale n'est donc pas, principalement, d'ordre politique, encore que Montaigu récuse, à juste titre, l'adage récent qui voudrait que le roi règne et ne gouverne pas. Cette fonction est d'essence surnaturelle : par son existence même le roi de France rend effective la sacralité de l'ordre temporel et en assure le maintien à travers les siècles et dans toute l'étendue de la chrétienté. En écrivant son livre, l'Auteur ne s'est pas proposé d'autre fin que d'en restaurer la conscience. Lorsque les Français, « dynastes » ou simples « sujets » en auront *recouvré* la mémoire, lorsque la « Place royale » sera prête en leur esprit et dans leur cœur, alors seulement le roi pourra advenir.

Comment était-il possible d'actualiser une telle prise de conscience ? On pouvait, assurément, procéder en exposant la théorie traditionnelle de la royauté sacrée. Mais, outre que ce travail a été fait dans ce maître livre qu'est *La royauté sacrée* de Jean Hani, cette méthode n'eût pas convenu au propos de Montaigu, puisqu'il n'y a aucun moyen théorique de démontrer, relativement à la présente période cyclique, la primauté sacrale de la couronne française, laquelle est une vérité de fait que seule l'Histoire effective peut nous enseigner.

Il faut donc procéder à une lecture ésotérique de cette Histoire de France, et tel est le sujet explicite du livre de Montaigu. Savoir lire, c'est être en mesure de saisir le sens d'un texte, et si ce sens fait problème, c'est qu'il ne se donne pas immédiatement, bref, que le sens littéral n'est pas le sens plénier ou véritable. La lettre du texte, qu'il s'agisse des mots du texte scripturaire ou des événements du texte historique, étant de nature symbolique, requiert une interprétation. La science de la lecture ou science de l'interprétation comporte deux parties : l'herméneutique ou science des principes généraux d'interprétation ; l'exégèse ou application de ces principes à l'explication d'un texte particulier. Ici, nous avons l'une et l'autre, avec cependant prédominance de l'herméneutique générale de l'Histoire de France sur l'exégèse particulière des faits, laquelle entraînerait à des développements presque indéfinis. Tout cela est très clairement résumé dans le sous-titre de l'ouvrage : « Introduction à la lecture symbolique de l'Histoire de France ».

Comme on le voit, le propos d'Henry Montaigu est extrêmement ambitieux et n'a rien de commun avec la multitude des ouvrages plus ou moins commerciaux que la vogue de l'occultisme a poussé plusieurs grandes maisons à publier, et dont certains ne sont d'ailleurs pas sans mérite. Il s'agit d'un livre sérieux, fruit de lectures considérables, quoique ayant écarté tout appareil d'érudition, et fort au courant des travaux universitaires les plus récents, dont il ne conteste d'ailleurs pas l'exactitude factuelle. Mais il veut faire accepter une autre conception de l'histoire, et la faire accepter non par les amateurs de merveilleux et de pseudo-ésotérisme, mais par tous les esprits simplement soucieux de vérité. Si sa condamnation de l'historiographie officielle est sévère et sans appel, c'est à cause de son insignifiance satisfaite et terriblement niveleuse : éteignons les lumières de l'Esprit, nous y verrons plus clair ! Autrement dit, la vérité de l'histoire relève de la science sacrée et non de l'accumulation documentaire. Le sens symbolique de l'histoire ne ressortit pas à l'imaginaire, mais il nous fait

accéder à la plus irrécusable réalité du passé humain. Il ne s'agit pas de rêverie, mais de compréhension.

La mise en œuvre de ce projet nous vaut un livre passionnant et passionné, où s'élabore sous nos yeux, en une cinquantaine de chapitres rapides et incisifs, une neuve conception de la science historique, faite de la vérité même dont est tissée l'Histoire de France, et faute de laquelle l'historiographie risque d'osciller entre l'absurdité « pleine de bruits et de fureurs » du chaos événementiel et la platitude homaisienne du progressisme triomphant. La rigueur de la perspective adoptée n'épargne personne, adversaires ou amis, parce qu'il y va, pour l'Auteur, du salut de l'Occident, au moins à certains égards, et, plus encore, parce que les droits de la vérité sont imprescriptibles. Ces chapitres, répétons-le, ne racontent pas l'histoire de la monarchie capétienne de Hugues Capet à Louis-Philippe². Après avoir énoncé les principes de « l'historiologie sacrée »³, et les points fondamentaux auxquels ils peuvent s'appliquer, l'Auteur examine chacun de ces points dans ses manifestations essentielles. L'ordre n'est donc pas chronologique mais plutôt thématique. Nous apprenons ainsi ce qu'est le « territoire royal », « le glaive et l'étendard », le « sacre des rois », « l'ordre féodal », le « roi de France et de Navarre », la « main de justice », etc. Nous découvrons aussi l'origine de ces mystérieuses appellations : « Dauphin », « Île de France », « loi salique », ou la signification éventuellement prophétique de ces « lieux de mémoire » que sont Reims ou Versailles. Des tableaux cyclogiques et généalogiques complètent l'ouvrage. Sur bien des points les jugements d'Henry Montaigu sortent de l'ordinaire, et bousculent même certaines idées communément reçues chez les lecteurs de Guénon : ainsi de l'appréciation équilibrée et nuancée portée sur Philippe le Bel et la condamnation des Templiers.

On pourra évidemment discuter certaines conclusions ou diverger dans l'évaluation de certains faits, particulièrement en ce qui regarde l'histoire de l'Église. Il reste que cette imposante entreprise, dont le premier acte seul est visible, apparaît d'ores et déjà, dans le domaine des sciences traditionnelles, comme une œuvre historique de tout premier plan.

Jean Borella

Université de Nancy II.

NOTES

1. Sur le sacre du roi de France, sa nature quasi-sacramentelle, son rapport à l'initiation baptismale, il faut lire, de Jean Hani, *La royauté sacrée. Du pharaon au roi très chrétien* (Guy Trédaniel, 1984, 267 p.) ; cet ouvrage s'est imposé comme le meilleur qu'on ait écrit sur la question. Jean Hani rappelle en particulier que le roi de France est le seul roi catholique qui soit encore (au XII^e siècle) sacré sur la tête d'une onction faite avec le Saint-Chrême, alors que l'Église n'accorde aux autres rois que l'onction avec l'huile des catéchumènes (p. 223).

2. A ceux qui veulent s'en informer, Henri Montaigu recommande, à juste titre croyons-nous, mais non sans malice, la lecture des œuvres de Mézeray et d'Henry Martin.

3. Dans un ouvrage (inachevé) sur l'histoire, nous avons cru devoir distinguer trois notions différentes quoique inséparables, et généralement confondues : 1. le passé humain dans l'effectivité de sa manifestation, auquel nous réservons le terme d'*histoire* ; 2. l'ensemble des sciences et des méthodes nécessaires à la connaissance critique de ce passé, pour lequel nous proposons le néologisme d'*Historiologie* ; 3. le récit dans lequel est présenté la reconstitution de ce passé, qu'il faut appeler *historiographie*. Historiologie et historiographie posent des problèmes très différents. L'historiologie est scientifique ; l'historiographie relève d'un art : le genre narratif. Mais elle n'est pas un luxe dont l'historiologie pourrait se passer. Elle constitue son *épreuve* terminale. Ce n'est que dans le récit que l'histoire accède à son unité intelligible : la vie des hommes est faite pour être racontée.

Louis, Jeanne Henriette, présentation du deuxième ouvrage de la collection « Nouveau Monde » qui paraîtra aux Éditions Dervy-Livres à la fin de l'année 1988, *Sans croix, point de couronne*, traduction de *No Cross, No Crown*, de William Penn (1682).

On sait que l'Angleterre du XVII^e siècle mit brutalement le principe de la royauté en cause : Charles I^{er} fut décapité en 1649, et la république puritaine s'imposa de 1649 à 1660. Cette Révolution anglaise qui précéda de loin la Révolution française et l'inspira en partie, est peut-être plus intéressante dans ses marges que dans ses hauts faits, comme l'a expliqué l'historien britannique contemporain Christopher Hill. C'est dans les marges de cette révolution que l'on trouve le mouvement quaker et l'une de ses figures les plus marquantes, William Penn, le fondateur de la Pennsylvanie. Pour William Penn et ses amis, la décapitation physique du roi temporel n'apportait pas de réponse valable et durable aux crises de la société occidentale. La décapitation symbolique devait être vécue par chaque être humain, dans une crucifixion du « vieil Adam », ou de l'Ego, et dans la recherche de la Royauté intérieure, ou Royauté spirituelle. Cette conviction profonde constitue la trame du livre que William Penn écrivit en 1669 lors d'un emprisonnement à la Tour de Londres pour dissidence religieuse à l'égard de l'Église anglicane, puis remania en 1682. C'est l'édition de 1682 qui est actuellement présentée aux lecteurs francophones.

William Penn était aussi insatisfait de la réforme religieuse de son époque qu'il l'était de l'abolition de la monarchie par une Révolution violente. C'est par l'exploration de son univers intérieur que l'être humain peut se régénérer et *régner* sur sa propre violence, la dominer, la transmuter, explique-t-il dans ce livre. La Réforme et la Révolution n'étaient, pour lui, que des alibis, des succédanés, ou des copies de la Révolution intérieure liée à la Révélation, ou Apocalypse. Chaque être humain est appelé à la Royauté après avoir crucifié son Ego, et cultivé sa Lumière Intérieure, estime-t-il.

Si ce livre de William Penn, pratiquement inconnu en France, nous interpelle en cette époque de célébration du bicentenaire de la Révolution française, c'est parce qu'il appartient à la trame sous-jacente de l'histoire des idées et de l'histoire événementielle. En 1682 en effet, l'année même de la parution de la version remaniée de son livre, William Penn partait en Amérique du Nord pour fonder la Pennsylvanie et sa capitale, Philadelphie afin de créer un lieu de naissance pour la Royauté spirituelle liée à la Liberté intérieure et à la non-violence, et qui fut marquée par une coexistence pacifique avec les Indiens et les Français. Ce n'est qu'après le déclin de cette « République de Rois » qui n'était pas parfaite, certes, mais dura tout de même quelques décennies, que Philadelphie est devenue la capitale de la Révolution américaine, et que ses origines non-violentes furent oubliées.

Lorsqu'on se penche sur les motivations des Girondins au début de la Révolution française il y a deux cents ans, on se rend compte qu'ils étaient inspirés à la fois par la Philadelphie des origines et par la Philadelphie « révolutionnaire », et qu'ils ne surent pas établir de distinction entre l'original et la copie, entre la révolution intérieure et la révolution extérieure. L'histoire des cinq républiques françaises, avec leurs crises et leurs soubresauts, révèle encore une tragique méprise, une tragique confusion entre révolution extérieure et révolution intérieure. Louis-

Philippe lui-même, qui voulait réaliser la gageure d'une monarchie constitutionnelle, prenait comme modèle la Constitution des États-Unis alors que cette dernière représente une régression par rapport à la Charte des Libertés accordée par William Penn à la Pensylvanie en 1701. Voilà pourquoi il semble important actuellement de révéler William Penn et son œuvre (littéraire et politique) à un public français qui l'ignore et qui a préféré cultiver le souvenir du francophobe Benjamin Franklin plutôt que celui du francophile William Penn. En l'occurrence, porter sa croix, cela veut dire accepter de crucifier un certain nombre d'idées reçues enracinées dans notre subconscient collectif. La royauté intérieure passe par la libération mentale...

J.H.L.

De Giorgio, Guido, *L'instant et l'éternité et autres textes sur la tradition*, Milano, Archè, 316 p.

P.H. a publié dans son n° 1 un portrait de G. de G. sous la plume de Philippe Baillet, donnant quelques indications sur son ouvrage principal : *La Tradizione romana*. La rareté et le caractère volontairement dispersé de ses textes donne à cette édition un caractère nécessairement composite ; elle justifie en même temps le regroupement des articles parus entre 1928 et 1942 dans les revues créées ou animées par J. Evola : *Ur*, *La Torre*, et le *Diorama filosofico* avec des extraits du journal de son fils Havis, un texte de 1955 sur « la fonction de l'école », un inédit à l'occasion de la mort de Guénon et vingt-trois lettres de ce dernier à l'auteur. Il couvre un projet simple et clair, celui de montrer la difficulté d'exprimer dans des contextes culturels et politiques différents : l'Italie au début du fascisme, la guerre européenne et la République de la Démocratie chrétienne, des points de vue traditionnels c'est-à-dire nécessairement hors du temps et indépendants des positions politiques personnelles de l'auteur. Leur résurgence montre que celle-ci est demeurée bien vivante dans la cité malgré les efforts systématiques entrepris depuis le XVIII^e siècle pour l'en arracher, mais elle n'a pas droit de cité quelle que soit la forme politique prise par la modernité.

En même temps, De Giorgio a ressenti la nécessité de parler aux hommes de son temps, il a enseigné en Tunisie puis à Varenna et à Mondovì, comme le rappelle son biographe en début d'ouvrage, tout en montrant par la rareté de ses textes la place limitée qu'il entendait donner à l'expression littéraire et l'importance de la solitude en se retirant progressivement dans un demi-érémitisme à proximité des montagnes qu'il aimait.

Les textes rassemblés constituent, dans une manière assez proche de celle de Guénon malgré une certaine dispersion d'intérêt, des rappels de ce que devait être une pensée traditionnelle face aux idées dominantes : que pouvait être une race de l'esprit (1939) ? une véritable ascèse guerrière (1940) ? La primauté de la contemplation sur l'action était réaffirmée en

même temps que le discours fasciste était assimilé en 1940 à une forme de la rhétorique du XIX^e siècle dans la suite de l'histoire des idées depuis la Révolution française et la révolution industrielle. Les problèmes de l'école coupée de la vie, en porte-à-faux de surcroît avec la famille et la religion furent abordés après la guerre, peu de temps avant sa mort. Cette proximité de pensée correspondait à des liens personnels et amicaux avec Guénon (chose très rare il passa des vacances à Blois) qui apparaissent clairement dans les lettres de ce dernier dont l'introduction générale de l'ouvrage et un court texte de Ph. Baillet constituent un commentaire objectif et avisé. Parmi les éléments les plus remarquables de cette correspondance on retiendra, à côté de remarques sur Masson-Oursel, Reghini, Prost-Biraben, Charbonneau-Lassay, des jugements intéressants sur la franc-maçonnerie et l'occidentalisation des « Turuq ». Guénon revenait fort longuement sur ce qui les séparait, De Giorgio et lui, d'Evola : une compréhension réelle de la Tradition.

Quelques passages sur leur fréquentation commune du Musée Guimet et leurs relations avec l'orientaliste Hackin¹ paraissent particulièrement importants ; M. Patrick Lebaill, lors d'une conversation privée nous avait déjà signalé l'importance des liens de Guénon avec ce Musée et l'existence dans ses fonds d'un grand nombre de textes traditionnels non exploités.

J.-P. Laurant.

1. Il n'est jamais cité dans l'œuvre écrite de Guénon.

Evola Julius, *Écrits sur la Franc-Maçonnerie*. Introduction et notes de Renato Del Ponte, Pardès, Paris, 1987, 154 p.

Bien que largement traduite, l'œuvre de J. E. demeure peu connue du public intellectuel en France. Commencée entre les deux guerres et achevée dans les années 1960, elle fait aujourd'hui l'objet d'un débat renouvelé ; penseur de la tradition universelle, ou, plus simplement, interprète d'un courant conservateur et inspirateur du néo-fascisme italien ? (Voir *Politica Hermetica* n° 1, la discussion entre F. Ferraresi, P.A. Taguieff et Ph. Baillet notamment.) Cette édition s'efforce de concilier les deux aspects en s'attaquant aux principales objections que lui fit Guénon à propos de la franc-maçonnerie, considérée par lui comme une forme traditionnelle authentique de spiritualité en Occident, même réduite à une initiation virtuelle. Ici encore, le débat a rebondi après la Seconde Guerre mondiale avec le développement de la Grande Loge nationale française, tournée du côté du catholicisme et tirant sa « régularité » traditionnelle d'un rattachement à la maçonnerie britannique, c'est-à-dire esquivant les difficiles problèmes de l'attitude de la maçonnerie française pendant la Révolution et, surtout, au long de sa progressive sécularisation pendant le XIX^e siècle ; ainsi la critique de J. E. sur l'action subversive de cet Ordre héritier du rationalisme de Descartes « le philosophe au masque », dans la Révolution ou la guerre d'Espagne comme dans ses tentatives de gouvernement mondial, s'appuyant sur les Juifs, à travers le « super Etat » de la SDN, est-elle encadrée des textes correspondants de Guénon. On y

trouve en particulier les comptes-rendus de ce dernier sur les ouvrages de Léon de Poncins. R. Del Ponte ajoute une troisième stratification s'efforçant de montrer d'une part que G. avait accepté la franc-maçonnerie faute de mieux : d'une initiation chrétienne qui existait en fait, d'autre part que la permanence d'affaires scandaleuses du type de celles de la Loge P 2 renforcent aujourd'hui la thèse de la subversion.

Le traducteur, François Maistre, conclut par une étude biographique sur L. de Poncins qualifié de contre-révolutionnaire intégral, épithète accolée plus généralement à catholique (L. de P. est réédité régulièrement par Lecture et Tradition à Chiré-en-Montreuil), qu'il confronte à Guénon autour du thème du complot. La renaissance contemporaine de l'antimaçonnisme dans des lieux aussi inattendus que la Grande-Bretagne touche des milieux très divers et parfois nouveaux ; il s'agit dans ce cas d'un rejeton d'une ancienne racine.

J.-P. L.

Nous recevons d'Italie la nouvelle de la parution de deux documents importants, jusqu'à présent réservés aux « cercles intérieurs » des groupes kremmerziens :

La Magia della Myriam et le *Corpus Philosophorum Totius Magiae* par **Giuliano Kremmerz**, éditions Agape, Milano 1987. (Respectivement 1 vol. br. et 3 vol. sous étui.)

Avec la notice ci-dessous :

« **Ciro Formisano** alias **Giuliano Kremmerz** naquit le 8 avril 1861 à Portici (Naples), d'une famille appartenant à la petite bourgeoisie.

Il voyagea beaucoup jusqu'à 1895, et il se rendit souvent en Argentine, d'où il revint en Italie pourvu d'une somme d'argent considérable.

Il y resta de 1895 à 1912 ; à partir de cette date, il s'établit à Beausoleil, près de Monte-Carlo (Principauté de Monaco), où il mourut en 1930.

Son premier "maître" fut l'occultiste Pasquale De Servis (mieux connu sous le hiéronyme d'Izar), que la famille Formisano logeait.

Au moyen des revues *Mondo Secreto* (1897-1899) et *Commentarium* (1911-1912), Giuliano Kremmerz diffusa sa "Fraternité Thérapeutique de Myriam", qu'il créa entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e, et qui aurait dû par la suite subir de nombreuses modifications.

La "Fraternité Thérapeutique de Myriam" constituait, sous cette dénomination douteuse, le cercle extérieur de certaines organisations contre-initiatiques réunies sous la vague appellation de "Grand Orient Égyptien", et très semblables dans leur structure à la Maçonnerie Égyptienne de Cagliostro, dont Giuliano Kremmerz se croyait la "réincarnation".

Les deux recueils de textes présentés contiennent les doctrines et les pratiques hermético-magiques (rites, conjurations, pantacles, talismans, chiffres, etc.) des organisations susnommées, parmi lesquelles nous retrouvons le chevalier belge Le Clément de Saint-Marcq et sa plaquette "Eucharistie", contre lesquels s'éleva René Guénon dans *L'erreur spirite*.

Une première analyse des contenus de ces textes a mené à la formulation de l'hypothèse suivante, qui paraît vraisemblable : l'origine de ces doctrines et pratiques est, sans doute, soit à rechercher dans le Moyen-Orient, destination de nombreux voyages faits par un des "Maîtres" du Grand-Orient égyptien, Leone Caetani, duc de Sermoneta, prince de Teano, spécialiste illustre des études islamiques, député au Parlement, émigré au Canada après la Première Guerre mondiale et décédé à Noël 1935 à Vancouver.

Pendant un de ses voyages, Leone Caetani séjourna quelque temps parmi les Yésidis. (Souvenons-nous de Crowley...)

Nous remarquons, entre autres, un fait curieux : certains universitaires italiens ont fait partie de l'Ordre Égyptien jusqu'à une époque très récente ; parmi lesquels un savant spécialiste des études iraniennes.

Par *La Magia della Myriam* en un volume et le *Corpus Philosophorum Totius Magiae* en trois volumes, la maison d'édition Agape commence une collection dédiée à la publication d'une vaste quantité de documents provenant de nombreuses organisations qu'une équipe internationale a recueillis patiemment pendant plusieurs années de recherches.

Cela dans le but précis d'informer un public déjà averti, l'œuvre de René Guénon et de ses collaborateurs, quant aux doctrines, pratiques, méthodes et buts de la « contre-initiation », part à l'origine du "pouvoir occulte". »

D.A.

Émile Poulat, *Poussière de raison*, Paris, Cerf, 1988, 180 p.

Bientôt cent soixante-dix ans après les cours de Hegel sur l'histoire générale de l'homme, publiés sous le titre *La raison dans l'histoire*, des poussières de raison collent aux « miettes d'histoire ». La raison-monument n'en est pas couverte, elle y retourne comme l'homme contemporain ramené face à tout ce qu'il avait voulu exorciser. E. P. fait les comptes, un livre de raison, dit-il, dans l'adresse au lecteur : les notions clé de nos systèmes de pensée comme les principes de non-contradiction, d'objectivité et d'universalité de la raison n'ont pas résisté au choc de l'histoire et à l'inévitable *potlatch* culturel planétaire.

La raison universelle, au nom de laquelle Montesquieu a défini et réparti les pouvoirs dans un tout-au-politique fondé sur la disparition du spirituel, est partie en morceaux. Le Saint-Siège a survécu. Appliquée aux sciences et aux techniques, elle a renforcé paradoxalement l'irrationnel à travers les avatars du passage du feu sacré à l'électricité dans les églises et au nucléaire. Instrument de mesure et objet mesuré ont volé en poussière mais ce sont des poussières actives, vivantes dans notre société que le plumeau de l'auteur soulève et révèle.

Cette « raison héritée », définitivement marquée par notre histoire qu'elle n'a pas pu élucider par ignorance de ses fins, est indémêlable, en fait, de tout ce qu'elle a prétendu détruire et que l'on peut regrouper sous le nom de tradition.

L'ouvrage se termine par l'évocation de quelques cheminements

d'hommes fort dissemblables, miroirs d'une « raison habitée », de Mgr Ancel à Mgr Ducaud-Bourget, d'Ignace Meyerson à San-Antonio (découvert à travers son entretien avec Mgr Mamie de Fribourg), de Gabriel Le Bras aux pères Boulier et Rosi, sans oublier Bachelard.

Le religieux, chassé par la porte est rentré par la fenêtre, il s'exprime désormais chez nous à travers une « raison mitoyenne », bien présent mais difficile à saisir par les catégories officielles de la réflexion.

J.-P. L.

Reghini Arturo, *Le faisceau des licteurs et son symbolisme duodécimal. L'universalité romaine et celle du catholicisme. La tragédie du Temple.* Archè, Milan, 1987, 116 p.

M.L. Toth nous a présenté dans P.H. n° 1 la figure remarquable d'A. Reghini, en même temps qu'il a mis en lumière son intérêt très vif pour les perspectives qui font l'objet de cette revue ; c'est à celles-ci que ressortit le présent opuscule publié l'an dernier en notre langue.

Le premier texte offert est une étude sérieuse sur le fameux « fascio littorio » ; après un examen des sources historiques et archéologiques, qui semblent bien indiquer une origine étrusque, l'auteur traite des valences symboliques de l'emblème sous le double aspect sacré et politique. Il expose en particulier l'enracinement du second point de vue dans le premier, qui en fournit la légitimation ultime, comme il était d'ailleurs de règle dans le monde ancien. Il est au moins curieux de relever l'importance particulière du duodénaire, en ce qui concerne aussi bien le nombre des licteurs, porteurs des faisceaux devant tel magistrat, que le faisceau lui-même, constitué semble-t-il de douze verges assemblées. Les compétences spéciales d'A. Reghini dans le domaine du symbolisme numérique, dont témoignent plusieurs publications, nous font seulement regretter — comme, avant nous, R. Guénon, dans son c.r. du *Voile d'Isis*, mai 1935 — que ce côté des choses ne soit pas davantage approfondi, d'autant plus que ce nombre réapparaît au sein de plusieurs éléments fondamentaux empruntés par l'ancienne Rome à la civilisation étrusque qui présentent ce double aspect sacré et temporel rapportée à la situation politique et culturelle contemporaine de l'Occident.

Le second texte compare le statut de l'idée d'universalité dans la Rome antique et au sein de l'Église romaine, dont la titulature même — c'est le sens du terme catholique — porte expressément la marque. A. Reghini, dans cet article qui est le plus développé des trois ici proposés, montre les racines de l'incompatibilité qui existe selon lui entre les deux conceptions et qui distingue de même leurs modalités d'application temporelle. Le « portrait » auquel nous faisons allusion au début de ces lignes fait clairement entendre qu'il ne pouvait guère en être autrement sous la plume de notre auteur, et, de fait, si l'information historique et les analyses contiennent bon nombre de points dont l'exactitude intrinsèque est hors de doute, certains *a priori* « italiques » et néo-paiens se font néanmoins jour et faussent parfois quelque peu les perspectives ou l'interprétation des faits. Il y a toutefois, dans ces lignes, l'expression d'une conception originale et

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN OCTOBRE 1988
SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE SZIKRA
90200 GIROMAGNY

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.

Le balancement pluriel/singulier de ce second titre renvoie au projet de la revue d'identifier, à travers des expressions intellectuelles, politiques ou religieuses diverses, la permanence d'une vision unitaire du monde, d'un sens sacré, caché, rejeté par la sécularisation sans être aboli.

Au mythe adamique d'une origine unique — monogénique — répété avec les fils de Noé, la découverte d'autres civilisations et les sciences nouvelles surimposèrent au XIX^e siècle des stratifications multiples d'explication. Des doctrines de la race s'esquissent au moment où se brouille l'empreinte de la tradition dans les esprits occidentaux. D'où la confusion qui présida à leur naissance, accompagna leur développement et fausse aujourd'hui leur interprétation.