



EQUINOXE DE PRINTEMPS 2001
600 BEF - 100 FRF

DHARMA

ANTELAIOS

XVI

REVUE D'ETUDES POLYTHEISTES FONDEE EN
1959 PAR MIRCEA ELIADE ET ERNST JÜNGER



Revue d'Etudes Polythéistes
Publication de la Société d'Etudes Polythéistes ANTAIOS
168 rue Washington bte 2, B 1050 Bruxelles, Belgique.
Directeur et éditeur responsable : Christopher Gérard.
Membre Organisation Mondiale de la Presse Périodique.
E-Mail: antaios_bru@hotmail.com

Tout article n'engage que son auteur.

La reproduction de textes publiés par ANTAIOS est strictement interdite
sauf accord écrit de la direction.

© Antaios, Bruxelles. Tous droits de reproduction et de traduction réservés.

Abonnement simple : 1200 BEF/200 FRF/30*

Pour la Belgique, à verser sur le compte "Générale de Banque" d'ANTAIOS :
210-0477993-29.

Pour la France, paiement en liquide ou par chèque à l'ordre de C. Gérard.
Pour les autres pays : paiement en liquide ou par mandat postal adressé à C. Gérard.

OU SE PROCURER ANTAIOS ?

BRUXELLES

LIBRIS, 40/42 Avenue de la Toison d'Or, B-1060 Bruxelles
PRESSES UNIVERSITAIRES DE BRUXELLES, 42 Avenue P. Héger, B-1050 Bruxelles
TROPISMES, 11 Galerie des Princes, B-1000 Bruxelles
FNAC City 2, B-1000 Bruxelles

PARIS

L'AGE D'HOMME, 5 Rue Férou, F-75005 Paris
LIBRAIRIE DU GRAAL, 15 Rue Jean-Jacques Rousseau, F-75001 Paris
LIBRAIRIE COMPAGNIE, 58 Rue des Ecoles, F-75005 Paris
GALERIE CYBÈLE, 65bis Rue Galande, F-75005 Paris

ANTAIOS est membre du
Congrès Mondial des Religions Ethniques (CMRE, Vilnius, www.wcer.org).

En guise d'éditorial

Cette livraison d'Antaios paraît avec quelque retard en raison notamment du travail accompli dans le cadre de la publication par les éditions L'Age d'Homme, qui diffusent la revue, du recueil *Parcours païen*. Il s'agit du premier titre d'une nouvelle collection, intitulée Antaios, dont l'objectif est identique à celui de la revue: affirmer de façon sereine, par le biais de travaux sérieux et dans le cadre de l'érudition sauvage, que « les Dieux sont fiction, mais non fabulation » (Ernst Jünger), que notre univers est un « jardin polythée » (Eschyle) et que l'homme archaïque, entré jadis dans une clandestinité supérieure, n'avait jamais disparu. Cette quête des origines, cet appel à la mémoire païenne s'inscrivent dans un mouvement plus vaste tendant à exalter la civilisation des différences. Victor Segalen pleurait en son temps la mort du divers: puissent les Dieux immortels lui donner tort! Comme la revue, la collection se place sous l'égide de Jupiter Optimus Maximus, Dieu à la roue incarnant le principe de souveraineté. La rouelle d'Antaios a été découverte au fond du puits sacré d'un sanctuaire gallo-romain: elle constitue un parfait exemple de syncrétisme romano-celtique puisqu'à Jupiter tonnant répond Taranis. Deux titres au moins sont d'ores et déjà prévus pour l'automne: un essai de J. Benoit sur le fond chamanique du Paganisme indo-européen, un autre de B. Rio sur l'importance de l'arbre dans l'imaginaire celtique. D'autres projets sont en cours. Appel est donc lancé à tous nos amis: si vous connaissez des auteurs intéressants, si vous pensez à des titres épuisés ou à des ouvrages à traduire en français, par les Dieux, faites-moi signe! La revue continuera sa route chaotique et paraîtra de façon irrégulière (soyez donc patients), mais l'Aréopage de printemps, à Paris, jouera le rôle de rassemblement des énergies.

Dans ce numéro consacré au Dharma, la parole a été donnée à des auteurs fort différents puisqu'au professeur Nasr, disciple d'Eliade et de Corbin, qui, attentif aux sources pré-islamiques du soufisme, chante l'homme pontifical répond le très faustien G. Faye, penseur postmoderne. Bel exemple de coïncidence des contraires, illustrant à merveille leur complémentarité profonde. Dans nos mythologies, les Dieux du Ciel et de la Terre, les forces antagonistes n'en appartiennent pas moins à une même réalité, qui est une.

Les témoignages de deux penseurs hindous contemporains que j'ai eu la chance de rencontrer, Ram Swarup et Rishi Kumar Mishra apportent un point de vue sur la Tradition qui surprendra par sa tolérance et sa souplesse. Le fragment d'hymne

de Shankara rappelle que l'impensable peut être pensé. En effet, le Bouddhisme, qui avait conquis une grande partie de l'Inde, a disparu, vaincu par la renaissance traditionnelle initiée par la haute figure de Shankara (et aussi, soyons honnêtes, sous les coups sanglants des invasions musulmanes). L'Asie mineure et l'Afrique du Nord, païennes à l'origine, furent un temps chrétiennes; aujourd'hui, l'Islam a balayé l'Eglise: la fermeture des sanctuaires du Christ n'expie-t-elle pas la destruction des temples de jadis? Qui nous dit que d'autres métamorphoses ne sont pas pensables à plus ou moins long terme? L'Europe est de moins en moins chrétienne, le Bouddhisme y fait des adeptes dans les élites, l'Islam progresse, hélas (mais à qui la faute?), de curieuses fêtes très anciennes resurgissent, parfois défigurées par les mercantis (Halloween), d'antiques archétypes refont surface dans la bande dessinée, la publicité, la littérature. Le sociologue M. Maffesoli ne définit-il la postmodernité comme la synergie de l'archaïsme et du développement technique? Nul doute que ce siècle qui a débuté en France par le déchaînement des vents divins verra s'accomplir l'inimaginable: le réveil de Merlin. *Felix temporum reparatio.*

Christopher Gérard



**Vient de paraître:
Christopher Gérard**

PARCOURS PAÏEN

Parcours païen, recueil de textes suprêmement singuliers au ton souvent vif et enjoué, « pétulant » pour citer G. Matzneff qui parle de l'auteur dans *Boulevard Saint-Germain*, illustre le réveil des Dieux dans la conscience d'un jeune Européen. La pensée grecque, surtout celle des présocratiques (sans oublier l'héritage tragique), l'empereur Julien, le souvenir de fouilles archéologiques menées durant l'adolescence, la figure solaire de Mithra, des voyages aux Indes sur les traces d'Alain Daniélou, l'Irlande ancestrale, tous ces éléments à première vue disparates - mais d'une cohérence souterraine - constituent une fresque du paysage mental d'un « Païen » d'aujourd'hui. Erudition et sensibilité se conjuguent dans ce livre d'une grande originalité, qui est aussi celui d'un franc-tireur.

A l'heure du jubilé chrétien, ce manifeste annonçant le retour des Dieux, aux antipodes du folklore New Age, de la banale nostalgie littéraire et de l'idéologie politique, suscitera peut-être, par son caractère intelligemment provocateur, une réflexion en profondeur sur l'identité spirituelle d'un Occident parti à la conquête du monde, pour le meilleur et pour le pire. Alors que notre civilisation traverse une crise profonde, que le règne de la marchandise - qui uniformise les âmes, les esprits et les corps - ainsi qu'un nihilisme invertébré s'étendent chaque jour davantage, ce « Génie du Polythéisme » peut constituer un facteur de résistance à la globalisation crépusculaire, une ébauche de réponse aussi à la « mort de Dieu ». Entré jadis dans une dangereuse clandestinité, l'homme archaïque, le Païen, réapparaît et chante le réveil des Immortels.



Suite à la page suivante

Parcours Païen a été salué par divers esprits non conformistes:

«Pourquoi recommander *Parcours païen* de Christopher Gérard? Parce que la pensée païenne abomine la bassesse mercantile. Parce que le païen C. Gérard a du talent. C'est un chrétien qui vous le dit.» Pol Vandromme, *Pan*.

«Quiconque s'interroge sur l'identité spirituelle de l'Europe ne saurait ignorer cette composante et négliger le livre si pétulant de Christopher Gérard». B. de Cessole, *Valeurs actuelles*.

«Un parcours dont l'honnêteté et comme une fraîcheur lustrale me touchent alors qu'on ne rencontre le plus souvent que des gens aux convictions spirituelles incertaines ou ballottés par des croyances - chrétiennes ou non - dans le vent.» J. Franck, *La Libre Belgique*.

«Apollinien et dionysiaque, *Parcours païen* a une allure, un esprit qui font les livres infiniment attachants et stimulants.» A. Ramaekers, *Bulletin célinien*.

«C'est un anti-traité païen, un labyrinthe pour aller jeter un œil sur l'ordre désordonné ou le désordre ordonné du monde et des mondes.» R. Boyer, *La Lettre du crocodile*.

«Souhaitons que C. Gérard pose d'autres jalons dans les temps à venir, d'autres phares dans la nuit des monothéismes et du règne de la marchandise, qui seront autant de boussoles bien précieuses» O. Chalmel, *Terre et Peuple*.

«Et n'allez pas lui dire que le monde est désenchanté, lui vous rétorquera crépuscule en bord de mer, brame du cerf au petit matin, bruissement du vent dans les branches, chant du ruisseau.» L. Schang, *Le Baucent*.

«Hiératique et surtout pas erratique le parcours gérardien! (...) Une belle pierre jetée dans le jardin des certitudes émasculatrices.» A. Murcie, *Bucéphale*.

150 pages - 680FB, 100 FRF.

A commander aux Editions L'Age d'Homme

Librairie: 5 rue Férou, Paris VIème

Tél. 01.55.42.79.79

Hymne à Shiva

Veda-Sâra-Shiva-Stotram

(...)

5. Je vénère le suprême Atman,
l'Unique,
germe premier du monde,
par-delà toute action,
par-delà toute forme, Celui que désigne la syllabe AUM,
de qui l'univers prend naissance,
et par qui il est maintenu,
ce Seigneur
en qui l'univers se dissout.

6. J'adore Celui qui n'est
ni la terre, ni l'eau, ni le feu, ni l'air, ni l'éther,
qui ne connaît ni fatigue ni sommeil,
ni chaud ni froid, qui n'a ni lieu ni domicile,
qui est au-delà de toute manifestation,
qui a une triple manifestation.

7. Je cherche refuge en le Non-né,
l'Éternel,
Cause de toutes les causes,
Qui est de bon auspice,
L'Un sans second,
Lumière de toutes les lumières,
Quatrième état,
Au-delà des ténèbres,
Qui n'a ni début ni fin,
le grand Purificateur,
non-soumis aux dualités.
(...)

Extrait tiré de Shankara, *Hymnes à Shiva*, traduits du sanskrit et commentés par J. Herbert, éd. Derain, Lyon 1944. Shankara (vers 600 PC), défenseur de l'Hindouisme traditionnel face au Bouddhisme qu'il contribua à éliminer de l'Inde, était, outre le génial théoricien de la non-dualité, un poète et un mystique, adorateur de Shiva.

Sanatana Dharma

18. Dans le sanatana Dharma, l'homme est conçu à l'image des Dieux, alors que certaines idéologies religieuses conçoivent leur Dieu à l'image de passions et de préférences bien humaines. Nul doute que pareil Dieu se soit choisi un peuple, des intermédiaires et qu'il se complaise en anathèmes et en vengeances.

19. Donner une forme humaine à un Dieu dans le but de l'honorer ne pose pas de réel problème. En fait, cela peut même constituer une aide spirituelle en concentrant l'esprit. Mais lui donner des passions humaines dégénérées et l'honorer tel quel crée un réel obstacle pour toute démarche spirituelle. Des images disposées sur un autel ne sont pas un problème, mais des idoles dans le cœur et l'esprit sont de grands ennemis.

20. Il n'est pas étonnant que les sectateurs de ce Dieu, ne pouvant prétendre à une morale supérieure à celle de leurs voisins, aient trouvé que leurs devoirs religieux seraient mieux remplis en détruisant les sanctuaires des premiers.

21. La divinité est honorée sous de multiples symboles et de multiples manières, nous enseigne le sanatana Dharma. Nombreux sont les chemins qui mènent à elle, et le chemin de l'un est souvent défini par ses propres talents, sa nature et ses aptitudes. Dieu est honoré par le biais du Yoga, de l'austérité, du don de soi, de la dévotion ou de la connaissance. D'aucuns peuvent lui rendre hommage par de coûteux sacrifices, mais une feuille, une fleur, un fruit ou de l'eau offerts avec sincérité suffisent.

22. Dans le sanatana Dharma, les Dieux sont conçus de diverses façons: unique, multiple, un dans tout et au-delà de tout.

23. Les Dieux ainsi conçus n'éprouvent aucune fierté particulière d'être uniques, singuliers. Ils ne voient aucune objection à être multiples: ils savent en effet être à la fois l'un et l'autre.

24. Un Dieu ainsi conçu ne refuse pas les associés: ceux-ci ne le diminuent en rien.

25. Un Dieu, dans le sanatana Dharma, dit: «quiconque honore d'autres Dieux m'honore moi», mais le Dieu des idéologies exclusives prétend: «Tu n'auras pas

d'autres Dieux que moi». Les Dieux du sanatana Dharma ne sont pas jaloux; ils vivent en bonne amitié, ils se représentent les uns les autres; en chacun d'eux, tous se contemplent. Pareil Dieu n'abhorre nul autre Dieu étranger car il n'y a ici ni Dieu «autre» ni Dieu «étranger»: Il est présent en tous et tous sont en Lui.

26. Dans le sanatana Dharma, il n'est pas nécessaire pour aimer un Dieu d'en haïr un autre ni de haïr les Dieux des autres pour adorer le sien. Il nous enseigne que Jéhova peut être aimé sans détester Jupiter et qu'Allah peut être honoré sans mépriser Al-lat ou Aluzza.

27. Le sanatana Dharma enseigne l'advaita: «Dieu est un», ce qui ne signifie pas «il n'y a qu'un seul Dieu». Cette dernière proposition est négative, prétentieuse et exclusive. Elle engage à nier les autres Dieux, ou, plus précisément, les Dieux des autres.

28. Comme le sanatana Dharma ne nie aucune voie spirituelle légitime, il admet les divinités nationales et les Dieux ancestraux. Il n'éprouve aucune difficulté à admettre le Dieu ancestral de certains, celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

44. Les créatures animales, qui sont nos sœurs, n'ont pas reçu de l'homme reconnaissance et sympathie en raison de la malédiction du Dieu de la Bible. Celui-ci a suscité chez ses fidèles crainte et terreur à l'égard de toute bête sauvage sur terre, de tout oiseau dans les airs. Il leur a dit que tout ce qui se mouvait était à consommer ou à dominer. La modernité européenne continue dans cette voie. Bien qu'elle fasse descendre l'homme de l'animal, elle n'a jamais enseigné à traiter les animaux comme des humains; au contraire, elle en est arrivée à traiter les hommes comme des bêtes.

45. Alors que la pensée séculière voit des animaux dans l'homme, le sanatana Dharma a vu les Dieux, leur puissance et leur présence, dans les animaux. Il a vu le Dieu Agni dans les chèvres, Varuna dans les béliers et les agneaux, Surya dans les chevaux et Soma dans les vaches et les veaux. Il a enseigné de bien traiter les animaux. Il a enseigné jiva-daya.

46. Le végétarisme commun aux Hindous est l'expression pratique de ce jiva-daya, sens d'une plus large unité.

47. Le matérialisme moderne, pensée linéaire et concevant toute chose comme créée pour un usage strictement humain, est en perte de vitesse. L'homme est forcé de redéfinir son attitude à l'égard des éléments, la terre, les eaux, l'air, le ciel, les rivières. Sont-ils vivants ou morts? Sont-ils étrangers à nous? Ou proches parents: père, mère, frères, sœurs et amis? Les océans, l'atmosphère ne sont-ils qu'un vaste égout? Les minéraux, les plantes, les animaux sont-ils juste là pour être exploités par l'homme? Ne possèdent-ils pas leur vie et leurs droits propres? Le sanatana Dharma les voit comme ayant leurs droits et nous voit nous comme ayant des devoirs à leur égard. Il nous enjoint de les chérir et de vivre en bonne harmonie. Si nous violons cette loi et persévérons dans nos agressions, nous créons des karmas qui nous frapperont en retour d'une façon difficilement imaginable.

48. L'éthique du sanatana Dharma dérive de cette conception plus large de

l'homme. Celui-ci appartient à une grande communauté de forces, pour la plupart invisibles. Il est le point de contact d'influences multiples. Sa subsistance, sa survie même dépendent de sources et de plans multiples. Il appartient à un univers complexe d'interconnexions en tant qu'élément de la biosphère. Au-delà, l'homme appartient à un ordre cosmique, moral et spirituel (rita). L'homme est davantage qu'écologique: il est cosmique.

49. Le sanatana Dharma enseigne qu'il y a communication entre les Dieux et les hommes, entre le ciel et la terre, les hommes et les hommes, le passé, le présent et le futur. Tous sont liés par des devoirs réciproques. La vie est conçue comme yajna, échanges et transformations multiples.

50. Le sanatana Dharma enseigne que seule une vision aussi large de l'homme et de l'éthique peut fonder une civilisation authentiquement grande et humaine.

51. Le sanatana Dharma pense que l'homme n'est capable d'actions hautement morales que s'il est élevé dans les qualités et les forces de l'esprit, que l'homme s'élève moralement autant que spirituellement. Ainsi, il enseigne une éthique de l'élévation spirituelle personnelle. Il enseigne les dix lois et qualités du Dharma: la patience (dhriti), l'indulgence (kshama), la maîtrise de soi (dhama), la purification (saucha), le contrôle des sens (indriya-nigraha), le savoir (dhi), la connaissance (vidya), la vérité (satya), l'absence de colère (akrodha).

88. Les siècles derniers ont été dominés par des idéologies autant religieuses que séculières qui se fondaient sur la négation et l'exclusion. Elles ont nié les vérités qu'elles ignoraient, les peuples et les continents qu'elles ne contrôlaient pas, les Dieux des voisins. Ces idéologies ont nié et calomnié le passé religieux de toute l'humanité, rejeté comme «âge d'ignorance». Les ancêtres ont été regardés comme «plongés dans les ténèbres» ou, comme c'est la mode dans une certaine anthropologie moderne (avatar de la théologie chrétienne), «primitifs». Rien n'était bon avant elles, au-delà d'elles ou à leurs côtés. Les sciences sociales de l'Occident moderne (sociologie, anthropologie), ses philosophies et ses idéologies (darwinisme, marxisme), charrient toutes les préjugés induits par la théologie chrétienne. Elles noircissent l'héritage ancestral de l'humanité, tout son passé et une part importante de son présent. Aujourd'hui, cette vision du monde décline et les penseurs les plus lucides se rendent compte de son inexactitude foncière. L'Hindouisme, qui conçoit l'histoire humaine sous forme de cycles temporels, peut concourir à cette renaissance.

89. Le sanatana Dharma enseigne qu'un monde est lié à une forme de conscience: ainsi un monde à prédominance physique n'est que purement physique, inerte et mort, dénué de tout mouvement intérieur. Mais il existe un autre esprit qui voit les choses différemment: le monde y est animé et conscient, composé de «choses» qui sont des puissances, des personnalités pleines de «mana», intérieurement reliées et interchangeable. Quoi qu'il en soit, au cours du dernier millénaire, l'esprit physique a prédominé pour donner naissance à des idéologies

concevant le monde comme mort, inerte et passif. Sous leur influence, nous avons appris à nier de nombreuses cultures et des peuples dits «animistes» ou «adorateurs des ancêtres». L'Hindouisme rejette cette approche et tient la vision du monde de ces cultures pour valable; il considère que l'homme moderne a besoin de ces formes de spiritualité pour renaître, guérir de son absence de racines et de sa morbidité.

90. Le sanatana Dharma était connu sous des appellations diverses par des peuples multiples. A un moment donné, il a subi les attaques de croyances monolâtriques pauvres en intériorité mais riches en fanatisme. De nombreuses civilisations ont donc perdu une mémoire que l'Inde a été capable de préserver malgré de réels dommages. C'est ainsi que l'Inde a conservé des traditions spirituelles perdues par bien des civilisations anciennes. Aujourd'hui, l'Hindouisme représente non seulement l'Inde mais aussi l'antique sagesse de l'humanité, bien plus vivante chez nous qu'ailleurs. Dans l'Hindouisme, d'antiques civilisations peuvent redécouvrir leur passé religieux, leurs anciens Dieux et leurs anciennes traditions spirituelles.

91. Quand il révèle leur propre passé à certaines civilisations, le sanatana Dharma oriente aussi leur avenir, quand il les relie avec leurs racines, il leur montre qu'elles peuvent s'épanouir en suivant leur propre lumière intérieure. Point n'est besoin pour cela d'emprunter les Dieux des autres, ni leurs sauveurs ni leurs prophètes.

100. Je rends hommage au Sanatana Dharma qui enseigne l'unité des hommes et des Dieux, l'unité de toute vie. Puissé-je faire un avec les Dieux! Puissé-je faire un avec les ancêtres! Puissé-je faire un avec ceux qui m'ont précédé! Puissé-je faire un avec ceux qui me succéderont! Puissé-je servir ceux qui me sont proches, et ceux qui me sont invisibles! Puissé-je servir tous les êtres sur tous les plans!

101. Le sanatana Dharma protège ceux qui le défendent. Préservez-le donc et servez-le pour mériter et réclamer sa protection.

133. Le Dharma hindou comporte mille facettes, il est inépuisable; il est océan immense. Une goutte de son eau me suffit.

134. Le sanatana Dharma a été bien expliqué par une succession de grands sages et d'enseignants. Ceux-ci l'ont confirmé par leur vie même.

135. J'appartiens avant tout à cette sublime tradition ininterrompue. A présent, je rejoins cet Ordre afin de vivre plus intensément encore les vérités qui sont les siennes.

Ram Swarup



Ram Swarup

Décédé le 26 décembre 1998, Ram Swarup (1920-1998) était l'un des principaux penseurs de la renaissance védique et un ami sincère du renouveau païen qu'il appelait de ses vœux. A sa mort, le Premier Ministre de l'Inde, M. Vajpayee l'avait qualifié de rishi, c'est-à-dire de sage inspiré. Diplômé de l'Université de Delhi, proche dans sa jeunesse de Sri Aurobindo et de Subbash Chandra Bose, il avait participé à la lutte pour l'indépendance de l'Inde, sans haine pour les Anglais qu'il admirait. Dès 1949, il avait compris quel menace constituait le marxisme qui obnubilait les élites tant indiennes qu'occidentales. Il avait à l'époque rencontré le Dalai Lama et lutté pour l'indépendance du Tibet martyr. Depuis 1956, Ram Swarup s'était éloigné du monde (il avait refusé un siège de député) pour se consacrer à l'étude de la tradition védique, vivant de peu, soutenu par divers amis, tel un renonçant traditionnel. Il nous avait accordé un long entretien publié dans *Antaios X* et m'avait reçu à de nombreuses reprises chez lui à Delhi, encourageant tous les Païens d'Europe et d'ailleurs à persévérer dans leur voie sévère. Ses nombreux livres ont été publiés par son fidèle ami, l'anticonformiste Sita Ram Goel, lui aussi écrivain, qui fonda une maison d'édition pour diffuser la pensée de Ram Swarup et d'autres penseurs indiens voulant défendre l'héritage hindou face aux attaques simultanées des Chrétiens, des marxistes et des matérialistes (Voice of India (2/18 Ansari Road, New Delhi 110 002, www.voi.org, catalogue sur demande. La même maison diffuse tout ouvrage ayant trait à l'indianisme). L'un de ses ouvrages sur l'Islam avait été interdit par la censure. Parmi les derniers titres parus, citons *The Word as revelation. Names of Gods*, Delhi 2001 (préface de D. Frawley), traité de linguistique et de théologie védiques; *Meditations. Yogas, Gods, Religions*, recueil de textes sur la religion védique traditionnelle, ses différences avec les religions sémitiques et des études sur les diverses formes de yoga. Les pages que nous avons adaptées en français de façon bien imparfaite, vu la difficulté de traduire un mode de pensée aussi complexe (et non cartésien), proviennent du recueil *On Hinduism. Reviews and Reflections*, Delhi 2000. Signalons que les éditions du Labyrinthe (41 rue Barrault, F-75013 Paris, www.labyrinthe.fr, catalogue sur demande) ont publié la traduction de son essai sur le Christianisme et l'Islam, vus par un Hindou débarrassé de tout complexe d'infériorité. A lire et à faire lire.

Ram Swarup

Foi et intolérance
Un regard hindou sur le Christianisme et l'Islam

Le Labyrinthe, Paris.
232 pages, 129F.
www.labyrinthe.fr

Dharma

Dharma signifie «principe soutenant la totalité de la création». Au sein de notre univers, personnes, objets et phénomènes possèdent tous leur Dharma propre. Par exemple, le Dharma du feu est de brûler et de s'élever vers le ciel, tandis que celui de l'eau est de tout imprégner et de couler. Pour le soleil, le Dharma, ce sont les rayons et la chaleur, pour le vent, le souffle et le hurlement. Chaque être humain possède son Dharma singulier et il en va de même pour les groupes, peuples et communautés. Le Dharma inclut les règles d'éthique, les droits et les devoirs ainsi que les codes moraux, individuels ou collectifs, de même que les qualités naturelles. Tout ceci se retrouve dans la traduction du terme «Dharma» proposée par Sir Monier Monier-Williams (*A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990, p. 510): «Ce qui est fermement établi, inébranlable, décret, code, règlement, loi, usage, pratique, règle coutumière ou conduite prescrite, devoir, droit, justice, vertu, moralité, religion, bonnes œuvres, selon la nature de toute chose, etc.».

Au contraire des religions, fondées sur des prescriptions fortes et uniformes, le Dharma possède une dimension complexe et multiple, propre à chaque situation dans le temps et l'espace, à tout type de relations ou d'obligations, qu'elles soient volontaires ou imposées par la société. Les principes du Dharma sont éternels, mais ses manifestations varient. C'est pourquoi la Tradition indienne enjoint à tous de vivre en accord avec le sanatana Dharma, genre de vie éternel. Le sanatana Dharma n'est pas une religion au sens occidental du terme. En fait, le Dharma n'a rien avoir avec la «religion». Un Dieu, un prophète, un messenger divin, un livre: rien de tout cela ne le fonde. Le Dharma ne décrète pas «infidèles» les non croyants mais commande que chacun sur terre soit aidé et guidé à vivre selon sa nature propre, ses qualités, spécificités et dispositions naturelles. (...)

La traduction anglaise la plus fréquente de Dharma est «religion». Comme nous l'avons montré plus haut, elle est loin d'être exacte. Il s'agit plutôt de la nature intrinsèque de toute individualité, animée ou non animée. Chauffer et brûler constituent le Dharma du feu, humidifier et rafraîchir celui de l'eau. Selon l'école philosophique indienne Vaisheshika, le Dharma est ce qui facilite le bonheur, la prospérité dans cette vie et la paix dans l'après-vie (*Vaisheshika Sutra* 6,1,1).

Les savants prophètes ont mêlé théorie et pratique, analyse et action en un tout intégral. L'élaboration théorique des principes de la création est le Darshana

(doctrines et systèmes philosophiques), l'élaboration d'applications pratiques le Dharma. A un autre niveau, Dharma intègre idéalisme, réalisme et pragmatisme. La source majeure des fléaux frappant la société indienne - ce qui pourrait être également vrai pour d'autres sociétés - est le divorce entre théorie et pratique, analyse des principes et leur application dans la vie réelle, bref entre Darshana et Dharma.

Notre univers obéit à des lois éternelles qui régissent toutes les facettes du cosmos. Les individus y sont groupés en Jatis ou espèces, chacune ayant ses traits propres. (...)

Le Dharma, tel qu'il est explicité dans les Védas, est dit «sanatana», ce qui signifie éternel. On parle donc de sanatana Dharma. Les savants prophètes qui ont découvert les fondements du sanatana Dharma ne lui ont pas donné de nom particulier, au contraire du Christianisme ou de l'Islam. Ils l'ont simplement qualifié d'éternel. Sanatana Dharma n'est donc pas une religion comme on le comprend en Occident. Ce n'est pas l'Hindouisme même si ceux qui se définissent eux-mêmes comme Hindous font (ou non) acte d'allégeance au Sanatana Dharma. Dharma rend la notion de répétition, nullement celle de religion. Il ne s'agit pas d'un message révélé par un ou plusieurs Dieux aux humains par le truchement d'un homme ou de quelque manière. Il ne se fonde pas sur un livre sacré et ne définit jamais comme infidèles ceux qui ne croiraient pas dans ce Dieu, ce prophète ou ce texte sacré. Comme le nom le suggère, sanatana Dharma est un ensemble de pratiques, de valeurs, de règles éthiques, de conceptions et de croyances éternelles et durables. Celles-ci possèdent une force permanente parce qu'elles sont le produit des contacts entre les êtres humains et les phénomènes, en tant qu'interaction avec les forces cosmiques et expériences de la nature *lato sensu*. Au cours de ces rencontres, des humains ont sérieusement et sincèrement cherché à comprendre la beauté et les mystères de la nature, notre mère. Rapidement, cette quête les a amenés à prendre conscience du fait que l'esprit ou intellect est un instrument totalement inadapté pour une comprendre et faire l'expérience de la grandeur et de l'immensité de la nature. Au cours de ce processus, ces humains sont commencés à entrevoir une vérité: pendant que la nature régit et influence nos pensées et nos actes, il existe quelque chose qui est au-delà de l'intelligence humaine et qui dirige, influence et règle les mouvements, les actions et les processus cosmiques. Le Dharma cherche à découvrir, expérimenter et appliquer cette vérité pour établir l'harmonie dans notre vie.

Rishi Kumar Mishra



Adaptation française de quelques pages tirées de l'essai Before the Beginning and after the End. Beyond the Universe of Physics. Rediscovering Ancient Insights, Ed. Rupa, Delhi 2000. L'auteur, Rishi Kumar Mishra, est un Brahmane qui eut pour maître le grand sanskritiste Pandit Motilal Shastri. Editeur, ancien parlementaire, Rishi Kumar Mishra propose une remarquable synthèse de la métaphysique védique dans son essai: conception du temps vu comme spirale (et non comme ligne), vision de l'univers et des Dieux (Vishnu, Indra), définition de l'Ayurveda, importance de la grammaire dans l'études des Védas, etc. sont abordés. L'ouvrage, d'une grande richesse, introduit le lecteur à un mode de pensée traditionnel aux antipodes de notre actuelle mentalité occidentale. R.K. Mishra a voulu rendre hommage à son maître en publiant les réflexions qu'il a tirées de son enseignement oral où est clairement démontrée la lucidité des sages védiques. Pour un Européen, il s'agit d'un saut dans un univers mental authentiquement traditionnel. Il faut espérer qu'une traduction française verra bientôt le jour. Pour toute commande, écrire à Rupa & Co, 7/16 Ansari Road, Daryaganj, New Delhi 110 002, Inde.



Vient de paraître

Rishi Kumar Mishra

Before the Beginning and after the End

Rupa & Brahma Vidya Kendra

New Delhi 2000

ISBN 81-7167-450-X

Dharma

Entretien avec Jean Haudry

Antaios: Qui êtes-vous? Comment vous définir?

Je me définis comme un linguiste spécialiste des langues indo-européennes anciennes qui est passé progressivement de l'étude des formes et des structures grammaticales et lexicales à celle du sens correspondant, et du sens aux réalités et aux situations, donc aux locuteurs de la langue reconstruite. C'est ainsi que je suis passé de la reconstruction de l'indo-européen à l'étude de la tradition indo-européenne.

A: D'où vous est venue cette passion pour les Indo-Européens? Qui furent vos maîtres et que leur devez-vous?

Cette passion des Indo-Européens m'est venue par une évolution naturelle qui s'observe chez plusieurs de mes prédécesseurs, et consiste en une quête du réel, du concret, du spécifique, démarche à contre-courant de nos jours où l'on privilégie le virtuel, l'abstrait et l'universel. Mes principaux maîtres dans l'enseignement supérieur ont été, par ordre chronologique, le latiniste Jacques Perret, les indianistes Louis Renou et Armand Minard, le linguiste généraliste André Martinet, l'indo-européaniste Emile Benveniste. Je leur dois non seulement ma formation dans les domaines correspondants, mais aussi un appui décisif dans les débuts de ma carrière : Renou et, après sa disparition, Minard ont dirigé ma thèse de doctorat d'état sur l'emploi des cas en védique ; j'ai été l'assistant à la Sorbonne de Perret et de Martinet, et l'approbation que Benveniste a donnée à mes premiers essais a sûrement pesé lourd.

A: Vous avez connu Georges Dumézil. Marcel Schneider, qui fut son ami, suggère que la fascination pour le Nord du grand historien des religions fut «le secret du Renan du XXème siècle». Qu'en pensez-vous? Quelle était l'attitude de Dumézil face au Sacré? Peut-on parler comme Schneider «d'une sorte de panthéisme spiritualiste»?

Je n'ai connu personnellement Georges Dumézil qu'assez tard, et très peu. Etudiant, puis assistant, à Paris, je me suis consacré exclusivement – outre mon service – à l'apprentissage des langues indo-européennes anciennes et de la

linguistique générale, avant de m'engager dans la préparation de ma thèse. Nommé chargé d'enseignement à Lyon en 1966, de nouvelles tâches s'y sont ajoutées, sans parler des péripéties inattendues de 1968 et années suivantes. C'est après plusieurs années de contre-révolution et d'administration que j'ai pu reprendre mes recherches, et en élargir l'horizon. J'ai lu ou relu Dumézil et éprouvé le regret de n'avoir pas suivi ses enseignements quand j'en avais la possibilité. Je ne l'ai rencontré que trois fois en privé, à l'occasion de soutenances de thèse qu'il m'avait demandé d'organiser à l'Université pour deux de ses anciens élèves, et pour lui présenter le premier jet de mon ouvrage sur les Indo-Européens destiné à la collection *Que sais-je ?* Cet entretien fut naturellement consacré à cet ouvrage et les précédents, si j'ai bonne mémoire, à organiser la soutenance, et à évoquer des souvenirs de sa propre thèse de doctorat. C'est dire que nous n'avons pas abordé aucun des points que soulève votre question. J'ai donc toujours ignoré ses convictions philosophiques, ainsi que ses opinions et appartenances politiques, avant qu'elles ne soient divulguées de la façon que l'on sait. Je n'ai pas l'impression qu'il ait éprouvé une fascination particulière pour le Nord, que ce soit au plan géographique ou anthropologique. Ses domaines d'élection étaient plutôt Rome, le monde indo-iranien, l'Arménie (et, hors du monde indo-européen, le Caucase) ; s'il y a adjoint le monde nord-germanique, c'est simplement parce que du point de vue de la religion les autres secteurs du monde germanique ancien, christianisés plus tôt, ne fournissent guère de données. Et s'il a rappelé dans un passage de *Jupiter, Mars, Quirinus* la « prédominance marquée du type nordique » chez les Indo-Européens, ce n'est pas de la fascination, mais l'énoncé d'une évidence. Plus généralement, l'étude des religions, surtout quand elle est comparative, ne constitue pas, en général, une expérience du sacré : Julius Evola disait fort justement que la science est une connaissance morte de choses mortes. Principe qui souffre quelques exceptions, dont la plus notable est Mircea Eliade. Mais je ne sais si c'était le cas pour Dumézil.

A: L'une des critiques qui revient de plus en plus souvent aujourd'hui chez divers chercheurs (Lincoln, Dubuisson, etc.) plus ou moins hostiles au principe même de la démarche dumézilienne, est que le mythologue aurait été trop soumis à une vision centripète et « platonicienne » des mythes. Qu'en pensez-vous? Quid du « platonisme » de Dumézil (que d'aucuns interprètent même comme une relecture « maurrasiennne »)?

Parmi les sycophantes qui se sont attaqués à Dumézil, il y a eu un peu de tout. Des gens animés par la passion politique, de véritables procureurs staliniens des procès de Moscou. Il y a eu aussi des fruits secs, incapables de produire quoi que ce soit d'original, qui se retranchent derrière la méthodologie, rideau de fumée qui masque leurs insuffisances, et leur permet de s'en prendre à ceux qui ont produit, avant que de leur production se dégage une méthode. Il est vrai que les

reconstructions duméziliennes sont le plus souvent synchroniques, voire achroniques, en tout cas non historiques. Mais c'est inévitable dans un premier temps, tout comme pour les reconstructions linguistiques. C'est seulement dans un deuxième temps, et sur la base de données nouvelles, que l'on peut espérer parvenir, dans les cas les plus favorables, à une chronologie relative, voire à une datation. Il n'y a là rien de « platonicien », et moins encore de maurassien !

A: Comment définiriez-vous la notion de sanatana Dharma?

Le *dharma sanatana* : l'adjectif *sanatana* est un dérivé en *-tana-* (indo-européen **-t(e)no-*, suffixe probablement issu d'un dérivé de la racine **ten-* « tendre », « s'étendre »), bâti comme les adjectifs latins *cras-tinus* sur *cras* « demain », *diu-tinus* sur *diu* « longtemps », *matu-tinus* sur **matu-* « le matin », et leurs homologues grecs et lituaniens sur une forme adverbiale (non attestée) **sana-* « jadis » (ou sens similaire), tirée de l'adjectif *sana-* « ancien, vieux » (latin *sen-ex*, etc.). Il signifie « originel », « qui se prolonge depuis l'origine ». Qualification paradoxale pour *dharma*, forme récente (le Rîgvéda ne connaît que *dharman-*, avec le sens de « fait de maintenir, de se maintenir, maintien, comportement », et désignant une réalité qui l'est aussi : le système des castes (*jati-*) des droits et des devoirs correspondants, bien qu'il soit censé se fonder sur la structure même de l'univers, s'est constitué progressivement en Inde. Une première attestation figure dans un texte appartenant aux parties récentes du Rîgvéda, où le terme utilisé est *varna-* « couleur (symbolique) » Mais la codification des droits et des devoirs de chacune des trois castes aryennes (les « deux fois nés ») et de la quatrième caste, non aryenne, la répartition de la vie des brahmanes en quatre périodes ne se fixent que dans les *dharmasatra* et *dharmashastra*, dont le plus connu est le *Manava-dharmashastra*, les « lois de Manou » Naturellement, si l'on traduit *sanatana* par « éternel », la conception d'un *dharma sanatana* relève de l'illusion commune aux diverses sociétés traditionnelles sans écriture de la permanence de leurs institutions. Mais si l'on adopte une traduction comme « immémorial », « traditionnel », la conception apparaît justifiée : le système des quatre castes de l'époque classique provient effectivement de celui des trois *varna* de l'époque védique, et de la période précédente (indo-iranienne) ; système qui, à son tour, reflète la structure indo-européenne des trois fonctions et des trois couleurs – initialement cosmiques – qui leur sont associées : le blanc du ciel du jour, le rouge des deux crépuscules, le noir de la nuit.

A: Vous venez de préfacier la traduction française du livre de L. Kilian De l'Origine des Indo-Européens (Labyrinthe, Paris 2000) où est défendue la thèse de l'origine paléolithique et nordique des IE. En quoi cette thèse vous semble-t-elle probable?

Ce que Lothar Kilian nomme, après Herbert Kühn et d'autres, l'origine paléolithique des Indo-Européens est une conception d'archéologues fondée sur des continuités constatées ou supposées entre diverses cultures préhistoriques d'Europe, et sur la constatation qu'aucune des cultures néolithiques ne correspond à la zone d'expansion des Indo-Européens. Le linguiste ne peut pas les suivre, pour la simple raison que le vocabulaire reconstruit comporte un certain nombre de termes qui attestent de façon claire la pratique de l'agriculture et de l'élevage, et l'utilisation du cuivre, ce qui correspond au néolithique récent ou âge du cuivre. D'autre part, une part notable de la tradition correspond manifestement à une société de l'âge du bronze (donc postérieure à la période commune), la « société héroïque » de la protohistoire. Mais « ne pas suivre » ne signifie pas « rejeter », bien au contraire : l'hypothèse paléolithique s'intègre dans une conception évolutive de la reconstruction, linguistique et culturelle. Elle donne consistance à un petit nombre de données linguistiques bien établies, mais difficilement explicables dans une culture du néolithique final, comme la place qu'y tient le vocabulaire de la chasse. La reconstruction des cultures est une entreprise pluridisciplinaire ; chaque discipline y apporte ce qu'elle peut apporter. Il en va tout autrement de l'hypothèse « nordiste ». Ici, l'étude des traditions, confirmée par l'interprétation de certains termes, comme la notion, rare dans les langues du monde, de « ciel du jour », indo-européen **dyew-*, et l'absence, tout aussi exceptionnelle, d'une désignation du « ciel », et surtout l'équivalence entre termes relatifs au jour de vingt quatre heures et termes relatifs à l'année (la notion d'« aurore(s) de l'année ») conduisent à chercher l'origine de cette part de la tradition indo-européenne bien plus loin vers le nord que ne le font les archéologues, Kilian inclus. En attendant une possible convergence, ni les uns ni les autres n'ont intérêt à s'autocensurer.

A: Vous avez défendu l'hypothèse du type nordique comme type idéal, ce qui fait pousser des cris d'orfraie à certains que le concept même d'ethnie terrorise. Quels sont les principaux arguments à opposer aux tenants de plus en plus nombreux d'une vision centrifuge et dissolvante de cette recherche des origines?

Qu'il y ait eu chez les Indo-Européens un « type idéal », celui de leurs héros et de leurs Dieux, est une évidence : tous les peuples en ont un, qui correspond naturellement au type dominant (par le statut, sinon par le nombre). Xénophane de Colophon en tirait un argument en faveur du relativisme en matière de religion : « les Ethiopiens se représentent leurs Dieux noirs et avec un nez épaté, les Thraces leur prêtent des yeux bleus et des cheveux roux. » Grâce au réalisme de l'art classique, et plus encore de l'art hellénistique, nous savons parfaitement comment les Grecs se représentaient leurs Dieux et leurs héros, en quels termes ils en faisaient le portrait ; et, plus tard, comment les physiognomonistes ont décrit le « Grec véritable », par opposition aux métèques, esclaves, etc. : il est à l'origine semblable

aux barbares du nord. Comme chez eux, le type nordique domine dans la couche supérieure de la population. Tout cela est bien connu depuis plus d'un siècle ; la formule de Dumézil à laquelle je faisais allusion précédemment résume les conclusions auxquelles les chercheurs étaient parvenus à l'époque. Ce n'est pas l'étude des momies du bassin du Tarim (Xin-jiang), parmi lesquelles le type nordique est bien représenté, qui risque de les infirmer. Mais à quoi bon opposer des arguments aux négateurs d'évidence ? A ceux qui refusent d'admettre ce qui ne va pas dans le sens de leur argumentaire, et surtout de leurs objectifs, avoués ou inavoués ? Comme l'un des objectifs majeurs de l'idéologie dominante est le métissage des peuples d'Europe à partir de populations africaines et asiatiques, l'évidence leur est inacceptable. A leurs yeux, plus on apporte de preuves et de témoignages, plus on aggrave son cas, ainsi qu'il arrive en d'autres occasions.

A: Peut-on dire que le fondement de la « Tradition » indo-européenne consisterait en une religion de la vérité ?

Ce que j'ai nommé, à tort ou à raison, « religion de la vérité », en donnant à *religion* sa valeur originelle de « scrupule qui inhibe, qui retient », ne représente pas, tant s'en faut, l'ensemble de la tradition indo-européenne, et ne tient qu'une part modeste dans la religion proprement dite, même si, dans le monde indo-iranien, le vocabulaire du culte (les nombreux dérivés de la racine **ya*_ - « ne pas offenser ») est fondé sur le « culte négatif » ; bien moins, par exemple, que les trois fonctions duméziliennes. Elle correspond à un ensemble de règles de comportement (respect des engagements contractuels, de la justice distributive, etc.), qui ne valent initialement que pour les chefs dans leurs rapports avec d'autres chefs de la même ethnie. L'hymne avestique à Mithra (*yašt* 10) en fournit une bonne illustration. Elle ne s'étend aux rapports internes du groupe que dans la « société héroïque » de la période finale de la communauté indo-européenne, et surtout dans les périodes suivantes ; périodes où les rapports contractuels qui lient le seigneur et ses hommes, qu'il a recrutés hors de son lignage et parfois même de sa tribu, l'emportent sur les liens naturels, ceux du lignage. Une telle société est par nature instable : aucune communauté ne peut reposer durablement sur des bases contractuelles, en dépit du mythe rousseauiste du « contrat social ». Bien vite, les liens lignagers reprennent leur importance. Par exemple, au Moyen Age, on voit des jeunes compagnons quitter le compagnonnage seigneurial pour s'établir, se marier, et recevoir de leur seigneur un fief viager qui peut devenir à son tour un bien héréditaire. Au plan religieux, le « culte négatif », consistant à « ne pas offenser » la divinité, « ne pas violer » (ses engagements, etc.) s'accompagne toujours d'un « culte positif » consistant en sacrifices, rites, prières, etc.

Agrégé de grammaire, Docteur ès Lettres, professeur de sanskrit et ancien doyen de la Faculté des Lettres et Civilisation de l'Université Jean-Moulin (Lyon), directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Jean Haudry est l'un des grands spécialistes du monde indo-européen. Il a fondé en 1981 l'Institut d'Etudes indo-européennes, récemment transformé en société savante indépendante à la suite d'une campagne de diabolisation. Il est l'auteur d'ouvrages fondamentaux sur le sujet comme L'Indo-Européen (Que sais-je? 1798), Les Indo-Européens (Que sais-je? 1965, retiré du catalogue), La religion cosmique des Indo-Européens (Archè/Belles Lettres, Paris 1987).



Jean Haudry

La religion cosmique des Indo-Européens

Archè/Belles Lettres, Milan-Paris.

Le Dharma est le sens de la vie

Entretien avec Jean Vertemont

Antaios: Pour vous, qu'est ce que le Dharma?

Le mot " Dharma " est de plus en plus employé en Occident, et c'est heureux, car ce terme n'a pas d'équivalent. C'est en réalité le sens de la vie, de toute vie, et pour tout homme qui, face au réel, s'attache à le percevoir et le rendre intelligible à travers le symbolisme antique. Pour cela, je pense que les indications données par René Guénon dans différents articles publiés au cours des années trente ont gardé toute leur valeur. Ces articles ont été réunis dans un ouvrage publié par les Editions Traditionnelles sous le titre *Etudes sur l'Hindouisme*. On peut y trouver des études sur le Dharma, la théorie hindoue des cinq éléments, les Varna, et le Sanâtana Dharma. Il précise en particulier que " le Dharma est ce qui demeure invariable au centre des révolutions de toutes choses, et qui règle le cours du changement par là même qu'il n'y participe pas ". Si différentes notions telles que loi, norme, justice, devoir, maintien, ordre, rectitude, soutien, équilibre, harmonie, peuvent servir à définir le Dharma, ce n'est qu'en tant qu'aspects du maintien de la stabilité cosmique. C'est une notion totalement cosmique, comme toute la tradition qui en découle.

A: Mais le Dharma peut-il avoir un sens en dehors de la culture indienne ?

Si l'on a bien compris le sens de Sanâtana Dharma, que Guénon traduit par " tradition primordiale ", alors il est évident que nous sommes tous concernés. Cette tradition primordiale ne doit pas être confondue avec une prétendue tradition primitive de l'humanité qui se serait diffusée par filiation. Selon Guénon, " la tradition primordiale est la source première et le fonds commun de toutes les formes traditionnelles particulières, et qui procèdent par adaptation aux conditions spéciales de tel peuple ou de telle époque, mais aucune de celles-ci ne saurait être identifiée au Sanâtana Dharma ou même en être considérée comme une expression adéquate, bien que cependant elle en soit toujours comme une image plus ou moins voilée " (1). Nous sommes là en présence d'un concept métaphysique très riche en significations et possibilités logiques, et non en présence d'une théorie de l'histoire des religions. Pour ma part, je dirais que le Dharma est une vision unitive du monde,

Equinoxe de printemps 2001

qui remonte à l'expérience primordiale et insurpassable acquise pendant la préhistoire humaine, lorsque, des chamanes à la fois médiateurs, médecins, médiums et méditants (2) ont mis au point un corpus symbolique capable de transmettre une influence spirituelle, et d'avoir de multiples effets thérapeutiques, qui ont été utilisés à profusion dans le passé, dans les temples, les thermes et les lieux de pèlerinage. Bien entendu, ce corpus est remarquablement conservé dans les traditions indiennes, et il a été laminé en Occident. Mais cela ne signifie pas que nous soyons complètement démunis.

A: Que reste-t-il de cette vision du monde traditionnelle en Occident ?

Il subsiste des éléments de cette vision chez les philosophes antiques, notamment les Présocratiques et les Pythagoriciens, et même les Néoplatoniciens, les vestiges des religions pré-chrétiennes, comme les textes de l'Edda, les textes mythologiques irlandais, et dans le folklore, "ces croyances sans doctrines et ces pratiques collectives sans théorie" selon André Varagnac (3). Il existe un peu partout en Europe des confréries, des sites, des fêtes, des rites, des pratiques venues de l'antiquité pré-chrétienne, dans l'ensemble bien répertoriés depuis plus de deux siècles. Malheureusement il existe peu d'institutions qui aient eu la volonté de préserver de tels éléments traditionnels par l'organisation d'une transmission, pas seulement avec des descriptifs, des modes d'emploi ou des recettes, mais par un ensemble d'éléments symboliques agencés dans des rites, des oeuvres artistiques, et des mythes. A partir de tels enracinements, les éléments de comparaison dont on peut disposer grâce à l'acquis des sciences humaines, permettent de reconstituer ce qui a été occulté et d'être relié au Dharma ou tradition primordiale. Une certaine opérativité peut ainsi être retrouvée, grâce au sens global restitué à l'ensemble du fait traditionnel et de son contexte. Bien entendu, pour le noyau métaphysique central, il n'y a pas d'autre moyen que de se référer aux textes poétiques du Véda et aux textes initiatiques des Upanishads.

A: N'est ce pas le type même de spéculation métaphysique complètement détachée des réalités ?

Contrairement aux spéculations purement dialectiques, la vision du monde primordiale du Dharma et tout ce qui en découle naturellement recèle une opérativité effective dans le réel. A l'époque du triomphe de la nécrose chrétienne, le docteur Freud travaillait dans un cabinet qui était un véritable musée d'ethnologie, il avait bien compris le lien entre la méthode qu'il essayait de mettre au point et l'occultisme. Il a d'ailleurs écrit à ce propos: " Si tout cela est vrai (dans le sens de possible) alors mon système ne vaut plus rien. " Or tout cela est vrai: il

n'y a pas de "psy" en Inde pour soigner le milliard d'hommes qui s'y trouvent, mais des brahmanes, des gourous et des saddhous. On va naturellement au temple ou en pèlerinage pour guérir, comme en France, certains vont à Lourdes. Ce site marial attire d'ailleurs des pèlerins du monde entier, et pas seulement des chrétiens, parce que ceux qui font le déplacement pressentent qu'il s'agit d'un lieu où, sous le vernis du discours religieux, percent des éléments de la tradition primordiale. Si des thermes à l'antique étaient installés à Lourdes, et si des rites basés sur le principes métaphysiques du Dharma y étaient pratiqués, ce ne sont pas quelques guérisons miraculeuses par an, mais des centaines par mois que l'on pourrait enregistrer.

A: Que faire avec cette vision du monde?

Cette vision du monde était celle de nos aïeux. Elle n'avait jamais été théorisée. Aujourd'hui, elle peut l'être, à côté ou en complément de la vision scientifique du monde, qui est de toute façon incontournable. Une fois appréhendée correctement, ce qui n'est pas si simple dans nos temps de confusion, elle a les capacités de nous rendre plus heureux, plus joyeux, de nous libérer des pesanteurs du matérialisme, de nous réconcilier avec la nature, de nous dévoiler la plénitude de l'être. Tel est le sens de la vie.

Jean Vertemont



Notes:

(1) René Guénon, *Etudes sur l'Hindouisme*, Editions Traditionnelles, 1966, p.112.

(2) Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Editions de Minuit, "chapitre sur la racine MED".

(3) André Varagnac, *Définition du folklore*, 1938, cité dans *Civilisations traditionnelles et genres de vie*, Albin Michel, 1948, p.21.

Ancien élève de l'Institut des langues orientales, indianiste et informaticien, Jean Vertemont a publié plusieurs articles dans Antaios, dont "Runes et astérismes védiques" (dans Antaios VIII-IX, Lumières du Nord, toujours disponible). Il est l'auteur d'un remarquable Dictionnaire des mythologies indo-européennes (Ed. Faits et Documents, BP 254-09, F-75424 Paris Cedex 09). Voir à ce sujet l'entretien qu'il a accordé à Antaios: "Les Dieux des Indo-Européens" (n° XII, Chasseurs et Chamanes).

De notre collaborateur

Jean Vertemont

***Dictionnaire
des mythologies indo-européennes***

Faits et Documents

Paris 1997

BP 254-09 F-75424 Paris cedex 09.

Qu'est-ce que la Tradition?

En fait, le mot tradition se rapporte étymologiquement à l'idée de transmission et inclut dans l'extension de son concept l'idée de transmission de connaissance, pratiques, techniques, lois, formes et de nombreux autres éléments de nature orale ou écrite. La tradition est une présence vivante qui laisse son empreinte sur la réalité humaine, mais n'est pas réductible à cette empreinte. Ce que la tradition transmet peut apparaître sous la forme de mots sur un parchemin, mais peut aussi prendre la forme de vérités gravées dans l'âme des hommes et être aussi subtil que le souffle ou même le regard par lequel certains enseignements sont transmis. La tradition telle que nous l'entendons techniquement dans cet ouvrage, comme dans tous nos autres écrits, signifie les vérités ou principes d'origine divine révélés ou dévoilés à l'humanité et, en fait, à tout un secteur cosmique, par l'intermédiaire de divers messagers, prophètes, *avatars*, Logos ou autres médiations, de même que tous les prolongements et les applications de ces principes dans divers domaines dont la loi et la structure sociale, l'art, le symbolisme, les sciences, y compris de toute évidence la Connaissance suprême et l'ensemble des moyens y conduisant.

En son sens plus universel, on peut considérer que la tradition comprend les principes qui relient l'homme au Ciel, et donc la religion, tandis que d'un autre point de vue la religion peut être considérée en son sens essentiel comme l'ensemble des principes révélés par le Ciel et qui relient l'homme à son Origine. Dans ce cas, la tradition peut être considérée en un sens plus restreint comme l'application de ces principes. La tradition comprend les vérités d'un caractère supra-individuel enracinées dans la nature du réel comme tel car, comme on a pu le dire, «la tradition n'est pas une mythologie puérile et désuète, mais une science terriblement réelle» (1).

La tradition, comme la religion, est à la fois vérité et présence. Elle concerne le sujet connaissant et l'objet connu. Elle jaillit de la Source dont tout provient et à laquelle tout retourne. Elle embrasse ainsi toutes choses comme le «Souffle du Miséricordieux» qui, selon les soufis, est à la racine même de l'existence. La tradition est inextricablement liée à la Révélation et à la religion, au sacré, à la notion d'orthodoxie, à l'autorité, à la continuité et à la régularité de la transmission de la vérité, à l'exotérique et à l'ésotérique comme à la vie spirituelle, à la science et aux arts. Les couleurs et les nuances de sa signification apparaissent en fait dans une

plus grande clarté à mesure que sa relation à tous ces éléments et à d'autres concepts corrélatifs est élucidée.

Pour le grand nombre de ceux qui ont, ces dernières décennies, entendu l'appel de la tradition, la signification de cette notion est avant tout associée à la sagesse pérenne qui réside au cœur de toute religion et qui n'est autre que la Sophia dont la possession n'a cessé d'être considérée comme le couronnement ultime de la vie humaine par la perspective sapientielle de l'Occident autant que de l'Orient. Cette sagesse éternelle dont l'idée de tradition ne saurait être séparée et qui constitue un des principaux éléments du concept de tradition n'est autre que la *sophia perennis* de la tradition occidentale, sagesse que les Hindous désignent du nom de *sanatâna dharma* (2) et les Musulmans de celui d'*al-hikmat al-khâlidah* (ou en persan *jâwidân khirad*) (3).

En un sens, le *sanatâna dharma* ou la *sophia perennis* est en relation avec la Tradition primordiale et par là même avec l'Origine de l'existence humaine (4). Ce point de vue ne doit cependant point nous détourner de l'authenticité des messages célestes ultérieurs manifestés dans diverses révélations, ni saper leur validité; chacune de ces révélations a en effet une origine qui est l'origine et qui marque le commencement d'une tradition qui est à la fois la tradition primordiale et son adaptation à une humanité particulière, l'adaptation étant une Possibilité divine manifestée sur le plan humain. L'attrance de l'homme de la Renaissance pour la quête des origines et de la «Tradition primordiale» qui conduisit Marsile Ficin à délaissier la traduction de Platon pour le *Corpus Hermeticum*, alors considéré comme plus ancien et primordial, tendance qui devint également partie intégrante de la vision du monde et du *Zeitgeist* du XIX^{ème} siècle (5), est à l'origine de nombreuses confusions relatives à la signification de la «Tradition primordiale» dans son rapport aux diverses religions. Chaque tradition et la Tradition comme telle sont reliées en profondeur à la sagesse pérenne ou *Sophia*, pourvu que ce lien ne soit pas seulement considéré d'un point de vue temporel et ne soit pas non plus cause d'un rejet des autres messages du Ciel que constituent les diverses religions et qui sont bien entendu intérieurement reliées à la Tradition primordiale, sans pour autant constituer simplement sa continuation temporelle et historique. Le génie spirituel et la particularité de chaque tradition ne peuvent être négligés au nom de la sagesse toujours présente qui réside au cœur de la totalité des descentes célestes.

A.K. Coomaraswamy, l'un des plus éminents représentants contemporains des doctrines traditionnelles, traduisait *sanatâna dharma* par *philosophia perennis*, désignation à laquelle il ajoutait l'adjectif *universalis*. Sous son influence, beaucoup ont identifié la tradition avec la philosophie pérenne à laquelle elle est profondément apparentée (6). Le terme de *philosophia perennis*, ou sa traduction française, est néanmoins problématique en soi et doit faire l'objet d'une définition avant que la tradition puisse être comprise sous le rapport de la relation qu'elle entretient avec elle. Contrairement à l'assertion d'Huxley, le terme de *philosophia*

perennis ne fut pas pour la première fois employé par Leibniz dans une célèbre lettre à Rémond datant de 1714 (7). En fait, il fut probablement employé pour la première fois par Augustinus Steuchus dit Eugubinus (1497-1548), philosophe et théologien augustinien de la Renaissance. Bien que ce terme ait été associé à de nombreuses écoles philosophiques dont la scolastique, particulièrement le thomisme (8), et le platonisme en général, ce sont là des associations plus récentes, tandis que pour Steuchus il s'identifiait à la sagesse pérenne - qui brasse à la fois la philosophie et la théologie -, et non seulement à une école sapientielle donnée.

L'oeuvre de Steuchus intitulée *De perenni philosophia* est marquée par les influences de Ficin, de Pic et même de Nicolas de Cues, particulièrement le *De pace fidei* où il est question de l'harmonie entre les diverses religions. Steuchus, qui connaissait l'arabe et d'autres langues sémitiques, occupait les fonctions de bibliothécaire du Vatican où il avait accès à la «sagesse des âges» dans la mesure où c'était alors possible en Occident; il reprit les idées de penseurs antérieurs concernant la présence d'une ancienne sagesse ayant existé depuis l'aube de l'histoire. Ficin ne fit pas usage du terme de *philosophia perennis*, mais il fit souvent allusion à la *philosophia priscorum* ou *prisca theologia*, terme qui peut être traduit par philosophie ou théologie ancienne ou vénérable. A la suite de Gémiste Pléthon, le philosophe byzantin qui traita de cette antique sagesse et souligna le rôle de Zoroastre en tant que maître de cette ancienne connaissance de caractère sacré, Ficin mit l'accent sur la signification du *Corpus Hermeticum* et des *Oracles chaldaïques*, œuvres dont il considérait Zoroastre comme l'auteur et qu'il situait à l'origine de cette sagesse primordiale. Il avait la conviction que la philosophie véritable prenait sa source dans Platon, héritier de cette sagesse, et la théologie véritable dans le Christianisme (9). Cette vraie philosophie, *vera philosophia*, n'était autre pour lui que la religion, et la vraie religion n'était autre que cette philosophie. Pour Ficin, comme pour bien des platoniciens chrétiens, Platon avait eu connaissance du Pentateuque et n'était qu'un «Moïse de langue grecque», ce même Platon que Steuchus appelait *divus Plato* de la même manière que maints sages musulmans lui avaient donné le titre d'*Aflâtûn al-ilâhî*, le «divin Platon» (10). Ficin, en un sens, a reformulé les positions de Pléthon concernant la pérennité de la vraie sagesse (11). Pic de la Mirandole, compatriote de Ficin, devait ajouter aux sources de la *philosophia priscorum* le Qoran, la philosophie islamique et la Kabbale en plus des sources non chrétiennes et tout particulièrement gréco-égyptiennes prises en compte par Ficin, cela tout en suivant la perspective de celui-ci et en mettant l'accent sur l'idée de la continuité de la sagesse essentiellement une à travers les diverses civilisations et périodes de l'histoire. (...)

Si la sagesse pérenne ou antique doit être comprise comme l'entendaient Pléthon, Ficin et Steuchus, elle est alors en rapport avec l'idée de tradition et peut même traduire *sanatâna dharma*, pourvu que le terme de *philosophia* ne soit pas seulement compris en termes théoriques, mais qu'il incluse également la réalisation

(12). La tradition implique le sens d'une vérité qui est d'origine divine et se trouve perpétuée tout au long d'un cycle majeur de l'histoire de l'humanité par l'entremise d'une transmission et d'un renouvellement du message par la voie de la Révélation. Elle comprend également une vérité intérieure qui réside au cœur des différentes formes sacrées et qui est unique puisque la Vérité est une. Dans les deux sens, la tradition est étroitement en rapport avec la *philosophia perennis* dans la mesure où celle-ci est comprise comme la Sophia qui a toujours été et sera toujours, et qui se perpétue par la voie d'une transmission horizontale et, verticalement, par la voie d'un renouvellement par contact avec la réalité qui était «au commencement», et est ici et maintenant (13). (...)

De nos jours, la critique du monde moderne et du modernisme est devenue un lieu commun, des œuvres des poètes aux analyses des sociologues (14). Cependant, l'opposition de la tradition au modernisme, totale et complète quant aux principes, ne découle point de l'observation de faits et de phénomènes ou du diagnostic porté sur les symptômes de la maladie. Elle est fondée sur l'étude des causes du mal. La tradition est opposée au modernisme parce qu'elle considère les prémisses sur lesquelles il repose comme erronées et fausses dans leur principe (15). Elle n'ignore pas le fait que tel élément d'un système philosophique moderne donné puisse être valide ou manifester un bien. En fait, l'erreur ou le mal absolu ne sauraient exister puisque tout mode d'existence inclut quelque élément de vérité et de bonté qui, en leur pureté, relèvent de la Source de toute existence.

Ce que la tradition critique dans le monde moderne, c'est la vision du monde, les prémisses, les fondements qui, de son point de vue, sont fondamentalement erronés, de telle sorte que le bien qui se manifeste dans ce monde ne peut être qu'accidentel et secondaire. On pourrait dire que les mondes traditionnels étaient essentiellement bons et accidentellement mauvais tandis que le monde moderne est essentiellement mauvais et accidentellement bon. La tradition est donc opposée au modernisme dans son principe. Elle combat le monde moderne afin de créer un monde normal (16). Son but n'est pas de détruire ce qui est positif, mais d'ôter le voile d'ignorance qui permet à l'illusoire de se donner comme réel, au négatif comme positif, et au faux comme vrai. La tradition n'est pas opposée à la totalité du monde d'aujourd'hui et elle refuse en fait d'identifier au modernisme l'ensemble de l'existence contemporaine. Après tout, bien que notre époque ait été qualifiée d'ère de l'espace ou d'ère atomique, l'homme ayant visité la lune et ayant accompli la scission de l'atome, on pourrait tout aussi l'appeler, selon la même logique, l'ère monastique puisque vivent aujourd'hui des moines comment vivent aussi des astronautes. Le fait que la période actuelle ne soit pas désignée comme l'ère monastique, mais comme l'ère de l'espace, est en soi le fruit du point de vue moderniste qui identifie le modernisme au monde contemporain, alors que la tradition distingue nettement les deux, cherchant à détruire le modernisme, non à détruire l'homme contemporain, mais plutôt à le sauver en s'efforçant de l'écarter

d'un chemin dont l'issue ne peut être que perdition et destruction. Dans cette perspective, l'histoire de l'humanité occidentale au cours des cinq derniers siècles constitue une anomalie dans la longue histoire de l'espèce, et ce tant en Orient qu'en Occident. En s'opposant au modernisme en principe et de façon catégorique, ceux qui adoptent la perspective traditionnelle n'ont qu'un seul souhait, celui de permettre à l'homme occidental de rejoindre le reste de l'humanité.

Extrait de La Connaissance et le Sacré, trad. fr. P. Laude, Ed. L'Age d'Homme, Lausanne 1999, pp. 63-67 et 80-81.



Notes:

(1) F. Schuon, *Comprendre l'Islam, Ed. du Seuil.*

(2) *Le terme de sanatâna dharma ne peut être traduit exactement, bien que sophia perennis soit peut-être la traduction la plus proche puisque sanatâna signifie pérennité (c'est-à-dire perpétuité tout au long d'un cycle d'existence humaine et non éternité) et dharma, le principe de conservation des êtres, chaque être ayant son propre dharma auquel il doit se conformer et qui constitue sa loi. Mais le dharma s'applique également à la totalité d'une humanité au sens de Mânava-dharma et se rapporte dans ce cas à la connaissance sacrée ou Sophia qui est au cœur de la loi présidant à un cycle humain. En ce sens, le sanatâna dharma correspond à la sophia perennis, particulièrement si on prend en considération sa dimension de réalisation et non seulement son aspect théorique. En son sens intégral, le sanatâna dharma est la Tradition primordiale elle-même telle qu'elle a subsisté et continuera de subsister jusqu'à la fin du cycle humain présent. Voir R. Guénon, «Sanatâna Dharma», dans ses Etudes sur l'Hindouisme, Paris 1968, pp. 105-6.*

(3) *Il s'agit là en fait d'un ouvrage célèbre de Ibn Miskawayh (Muskûyah) qui contient des aphorismes et des maximes métaphysiques et éthiques de sages musulmans et pré-islamiques. Voir l'édition par A. Badawi de al-Hikmat al-khâlidah: Jâwîdân khîrad, Le Caire, 1952. Cet ouvrage traite de la pensée et des écrits d'un grand nombre de sages et de philosophes, y compris ceux de la Perse antique, de l'Inde et du monde méditerranéen (Rûm). Sur cet ouvrage, se reporter à l'introduction de M. Arkoun à la traduction persane d'Ibn Miskawayh, Jâwîdân khîrad, Téhéran, 1976, pp. 1-24.*

(4) *La Tradition primordiale n'est autre que ce que l'Islam désigne sous le terme de al-dîn al-hanîf, réalité à laquelle se réfère le Qoran dans des contextes divers, mais d'ordinaire en relation au prophète Abraham habituellement désigné comme hanîf; par*

exemple, «Non, mais (nous suivons) la religion d'Abraham, le pur (hanîfan), qui n'était pas au nombre des idolâtres.» (II, 135). Voir également les versets III, 67 et 95-VI et 161-XVI, 120-et XVII, 31.

(5) Se reporter à M. Eliade, «The Quest for the Origins of Religion», *History of Religions* 4/1 (Summer 1964): 154-69.

(6) Le célèbre ouvrage d'Aldous Huxley, *Perennial Philosophy*, New York, 1945, est l'un des livres s'efforçant de démontrer l'existence de cette sagesse vivante et pérenne et d'en présenter le contenu par le biais d'un choix de textes d'origines traditionnelles diverses, mais l'ouvrage demeure à bien des égards incomplet et sa perspective n'est pas traditionnelle. Le premier ouvrage à avoir pleinement réalisé la suggestion de Coomaraswamy en réunissant un vaste compendium de connaissances traditionnelles afin de démontrer la remarquable pérennité et universalité de la sagesse est l'œuvre malheureusement négligée de W.N. Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom*, Londres et New York, 1971, œuvre-clef pour la compréhension du sens donné par les auteurs traditionnels au concept de philosophie pérenne.

(7) Après avoir déclaré dans cette lettre que la vérité a une extension plus grande qu'on ne le pensait auparavant et qu'on en trouve la trace jusque chez les Anciens, il affirme, «et ce serait en effet perennis quaedam Philosophia» C.J. Gerhardt (édit.) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz*, Berlin, 1875-90, volume 3, p. 625. Également cité chez C. Schmitt, «Perennial Philosophy: Steuco to Leibnitz», *Journal of the History of Ideas* 27 (1966): 506. Cet article (pp. 505-532 du volume cité) retrace l'histoire de l'usage du terme philosophia perennis en portant particulièrement son attention sur son arrière-plan à l'époque de la Renaissance, notamment chez Ficin et d'autres figures des débuts de la Renaissance. Voir également J. Collins, «The Problem of a Perennial Philosophy», dans ses *Three Paths in Philosophy*, Chicago, 1962, pp. 255-79.

(8) L'identification de la «philosophie pérenne» au thomisme et à la scolastique en général est un phénomène du XX^{ème} siècle, tandis qu'à la Renaissance la scolastique s'opposait généralement aux thèses de Steuchus.

(9) Héritier de Zoroastre, d'Hermès, d'Orphée, d'Aglaophème (le maître de Pythagore) et de Pythagore.

(10) Ce terme se retrouve chez des philosophes musulmans tel al-Fârâbî de même que chez certains soufis.

(11) A propos des conceptions de Ficin, se reporter aux divers ouvrages de R. Klibansky, E. Cassirer et P.O. Kristeller sur la Renaissance, particulièrement les *Studies in Renaissance Thought and Letters* de Kristeller, Rome, 1956; et du même, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florence, 1953.

(12) En se référant à religio perennis, Schuon peut écrire, «terme qui évoque la philosophia perennis de Steuchus Eugubin (XVI^{ème} siècle) et des néoscolastiques: mais le mot philosophia suggère à tort ou à raison une élaboration mentale plutôt que la sagesse et ne convient donc pas exactement à ce que nous entendons.» *Regards sur les*

mondes anciens, Paris, 1976, p. 174.

(13) «Le terme de *philosophia perennis* (...) désigne la science des principes ontologiques fondamentaux et universels; (...) science immuable comme ces principes mêmes, et primordiale du fait même de son universalité et de son infailibilité. Nous utiliserions volontiers le terme de *sophia perennis* pour indiquer qu'il ne s'agit pas de «philosophie» au sens courant et approximatif du mot. (...) Il importe de savoir avant tout qu'il est des vérités qui sont inhérentes à l'esprit humain mais qui, en fait, sont comme ensevelies «au fond du cœur», c'est-à-dire contenues à titre de potentialités ou de virtualités dans l'Intellect pur: ce sont les vérités principielles et archétypiques, celles qui préfigurent et déterminent toutes les autres? Y ont accès, intuitivement et infailiblement, le «gnostique», le «pneumatique», le «théosophe», - au sens propre et originel de ces termes - et y avait accès par conséquent le «philosophe» selon la signification encore littérale et innocente du mot: un Pythagore ou un Platon, et en autre partie un Aristote...» Schuon, *Sur les traces de la religion pérenne*, Paris, 1982, pp. 9-10. Voir également Schuon, *Wissende, Verschwiegene, Eingeweihte. Hinführung zur Esoterik*, Herderbücherei Initiative 42, Munich, 1981, pp. 23-28.

(14) Il y a un demi-siècle, on devait lire T.S. Eliot pour se rendre compte de la lamentable condition spirituelle de l'homme moderne, mais aujourd'hui, les analystes de la société humaine sont nombreux à prendre conscience du caractère profondément vicié des axiomes qui fondent le modernisme, et nombreux aussi à entreprendre d'étudier la société moderne de ce point de vue (...).

(15) Sur les critiques traditionnelles du monde moderne, voir R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, Paris, 1926 et A.K. Coomaraswamy, *Suis-je le gardien de mon frère?*, Paris, 1997.

(16) Faisant référence à son premier contact avec des auteurs traditionnels, J. Needleman écrit: «These were out for the kill. For them, the study of spiritual traditions was a sword with which to destroy the illusions of contemporary man.» Needleman (ed.) *The Sword of Gnosis*, Baltimore, 1974, p. 9.

Seyyed Hossein Nasr, universitaire iranien, après des études au MIT et à Harvard, a dirigé l'Académie Impériale de Philosophie (Téhéran). Il a collaboré avec H. Corbin à la rédaction de l'Histoire de la philosophie islamique (Gallimard 1964). Spécialiste du Soufisme, il enseigne actuellement les études islamiques à Washington. Les éditions L'Age d'Homme ont publié en 1993 *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, ouvrage fondamental pour mieux distinguer entre Islam traditionnel et fondamentalisme (avatar du modernisme). L'auteur se penche sur trois hautes figures de l'islamologie européenne: L. Massignon, H. Corbin et T. Burckhardt. Il a paru intéressant de publier dans cette livraison quelques pages de son livre fondamental pour la vision du monde traditionnelle: le professeur Nasr s'inscrit dans la tradition soufie et travaille précisément contre l'oubli des traditions, de toutes les traditions, y compris hindoues, païennes, etc. Son essai réhabilite avec talent le principe d'une connaissance

sapientiale (ou sacrée) et propose aux Européens le recours aux filons néoplatoniciens et mystiques pour sortir de l'ornière moderniste. Il dresse un parallèle entre les hérétiques européens (panthéistes par exemple) et les soufis persans. La démarche de S.H. Nasr illustre parfaitement la convergence entre hommes de tradition, par delà les appartenances extérieures.



Vient de paraître

Seyyed Hossein Nasr

La Connaissance et le Sacré

L'Age d'Homme. Collection Delphica
5 rue Férou, F-75006 Paris

À la recherche du *Sanâtana Dharma*

Sanâtana Dharma, Tradition primordiale, Loi éternelle, *Sophia perennis*. Comme toujours, les termes sanscrits se traduisent par une succession d'approximations qui, chacune, ont leur part de vérité et, chacune, leur part de limites. Ainsi se forme la nébuleuse sémantique éclairant comme un halo le mot sanscrit, lequel finit par perdre son italique et prendre place dans notre index. Sanâtana Dharma : ce qu'on peut noter tout de suite, c'est que les porte-parole occidentaux contemporains de cette notion si précieuse, puisqu'elle signifie, en dépit des différences exotériques et des oppositions historiques, *l'unité transcendante des religions*, ou des *révélation*s métaphysiques, ces porte-parole - Guénon, Daniélou, Coomaraswamy, Nasr, pour ne citer que ceux dont je connais les ouvrages - sont allés en chercher la flamme ailleurs que dans la tradition chrétienne, qui est, pourtant, selon toute vraisemblance, la seule tradition régulière vivante d'Occident.

En effet, si l'on excepte, peut-être¹, quelques Loges maçonniques et quelques cayennes de Compagnons, le Christianisme, apparaît hélas comme le seul cadre traditionnel sur lequel les Occidentaux devraient pouvoir s'appuyer pour accéder à la *science sacrée*. Les événements attribués à l'enfance de Jésus sont si proches de ceux de Krishna ou de Pythagore, ses miracles et certains rites autour du vin si semblables à ceux de Dionysos que la *régularité* chrétienne ne fait aucun doute. Il s'agit bien d'une expression particulière, d'une *descente* du Sanâtana Dharma : les Hindous ne s'y trompent pas, qui considèrent volontiers le Christ comme un *avatâra* de Vishnou.

Hélas, cependant, pour notre point de vue ; car la difficulté principale que pose le Christianisme pour qui cherche à accéder au Sanâtana Dharma, c'est qu'en éliminant les autres formes de culte sur les territoires où il s'est répandu, il semble qu'il ait éliminé radicalement aussi son propre ésotérisme. Après des siècles de persécution des «hérétiques», de torture pour les alchimistes, de bûcher pour les «sorcières», il semble ne rester aujourd'hui de l'Église catholique qu'une enveloppe séculière, diffusant le sentimentalisme, le puritanisme et le plat socio-démocratie² que nous lui connaissons.

Cela ne signifie pas que toute voie vers la *sapience* soit définitivement fermée du côté chrétien, en particulier, peut-être, grâce à l'Église orthodoxe. Mais la violence du christianisme contre le libre exercice de l'intelligence, son exigence

absurde d'interpréter les textes «à la lettre», la fatuité de ses porte-parole s'autoproclamant les représentants de *la seule vraie religion* ont pour conséquence de rejeter d'abord nos contemporains vers l'antichristianisme, l'athéisme, et l'action politique ou humanitaire, et c'est ce qui explique que les quatre auteurs que j'ai cités tout à l'heure soient allés chercher, ou aient trouvé *ailleurs*, le dépôt millénaire du Sanâtana Dharma

Arrivé à un certain point de compréhension, écrit Guénon à plusieurs reprises, la coquille extérieure grâce à laquelle la recherche ésotérique peut continuer importe peu, à partir du moment où elle est régulière - c'est-à-dire à partir du moment où ses liens organiques avec le Sanâtana Dharma sont assurés. Cette question de la *régularité de la coquille* ou, pour dire autrement les choses, de l'intégration dans une chaîne ininterrompue du savoir traditionnel, fait l'unanimité des auteurs dont je vais parler.

On se demandera donc pourquoi quatre auteurs majeurs, venus d'horizons très divers mais dont l'indépendance et la probité intellectuelle ne font aucun doute, insistent sur cette régularité du cadre pour l'accès aux plus hautes connaissances de la *science sacrée*. Quelles perspectives dégagent les œuvres de ces auteurs qui ont décidé de s'adresser à nous, Occidentaux d'aujourd'hui ? Y a-t-il des voies possibles pour l'accès, sous nos «climats», à l'intégralité du Sanâtana Dharma ? Des obstacles ou des dérives contre lesquels il faut se prémunir ?

Seyyed Hossein Nasr et Ananda Coomaraswamy

Avec *La Connaissance et le sacré*, de Sayyed Hossein Nasr³, c'est un outil capital pour la recherche du Sanâtana Dharma que viennent de publier les éditions de L'Âge d'homme. Avec une aisance stupéfiante, l'auteur, un Soufi Iranien vivant actuellement aux États-Unis, relie des traits fondamentaux de l'Hindouisme, de l'Islam, du Bouddhisme, du Christianisme, du Taoïsme et du Mazdéisme. Il n'oublie ni l'Égypte, ni la Grèce, ni Rome, et c'est dans un clarté extrêmement reconfortante que l'on avance, à mille lieues d'un vague syncrétisme ou d'obscurités pseudo-mystiques. Il y a vraiment quelque chose qui est de l'ordre de l'événement spirituel dans l'apparition de ce texte, car, à aucun moment, l'auteur, qui est un musulman, n'établit de hiérarchie entre les différentes voies traditionnelles sur lesquelles il s'appuie sans cesse. On n'imagine pas un Chrétien se défaire ainsi de son intolérance et de son mépris, ou de son apitoiement pour les autres religions⁴. Nasr dit même que la tolérance est, certes, préférable au fanatisme, mais que le mot de «tolérance» implique un sentiment de supériorité vis à vis de celui dont on «tolère» les errements et les erreurs ; ce n'est pas ainsi qu'il envisage «*l'unité transcendante des religions*». L'auteur dit aussi que, le crépuscule moderniste étant venu d'Occident, il fallait qu'à un point terminal du cycle le retour de la lumière traditionnelle éclatât en Occident même. C'est ainsi qu'il signale une floraison étonnante de textes traditionnels fondamentaux, publiés à l'Ouest depuis le début

du XXe siècle, et qui trouvent peu à peu leur public. *La Connaissance et le sacré*, qui fut originellement écrit pour les *Gifford Lectures* de l'Université d'Edimbourg, est si condensé que des dizaines de pages ne parviendraient pas à le commenter convenablement. Dans une courte préface, l'auteur nous dit que son livre «*n'a d'autre objectif que de favoriser une resacralisation de la connaissance et le renouveau de l'authentique tradition intellectuelle de l'Occident, avec l'aide des traditions encore vivantes de l'Orient où la connaissance n'a jamais été séparée du sacré.*»⁵ Je me contenterai donc ici d'indiquer le contenu de chaque chapitre, en mentionnant les éléments qui peuvent éclairer directement notre recherche du Sanâtana Dharma.

Le premier chapitre, intitulé : «*la connaissance désacralisée*», présente les premiers gnostiques chrétiens : Clément d'Alexandrie, Origène, Denys l'Aréopagite, puis Scot Erigène, qui considérait «*le livre de la nature comme une voie d'accès privilégiée à la connaissance sacrée*»⁶. Suivent Maître Eckhart, Nicolas de Cues, les notions de la Docte Ignorance et de la *coincidentia oppositorum*, Jacob Boehme, Henry More, Silésius, et nous discernons des chemins secrets : «*En dépit de la pression croissante du rationalisme et de l'empirisme, la doctrine sapientielle exposée par Boehme et Silésius se perpétua en marge de la vie intellectuelle européenne, tandis que le devant de la scène appartenait de plus en plus exclusivement à ceux qui se flattaient d'être éclairés par les Lumières tout en déniaient à l'esprit humain toute possibilité d'illumination par l'Intellect intérieur.*»⁷ La recherche de la science sacrée par les illuministes du XVIIIe siècle, cherchant à combattre l'influence étouffante du rationalisme des «Lumières», s'incarne principalement, nous dit Nasr, chez Novalis, puis chez Swedenborg, dont on sait l'importance pour Baudelaire.

Clarté torrentielle dans l'analyse des causes de la désacralisation de la connaissance en Occident. Pour l'auteur, ce que la Renaissance devait appeler le «*miracle grec*» constitue à bien des égards un «*miracle à rebours*» : après Platon, nous dit-il, qui avait déjà mis en garde contre «*la désacralisation du cosmos dans la religion des dieux de l'Olympe, (...) la tradition grecque, au lieu de donner naissance à une variété de perspectives intellectuelles sur le modèle des darshanas de l'hindouisme, favorisa l'apparition des sophistes, de l'épicurisme, du pyrrhonisme, de la nouvelle Académie et de nombre d'autres écoles d'inspiration rationaliste et sceptique qui éclipsèrent presque totalement la fonction sacramentelle de la connaissance.*»⁸

Dans le camp rationaliste, Nasr analyse principalement Averroès, Descartes et sa réduction de l'être à l'ego, puis le «*grossier positivisme*» d'Auguste Comte : «*Le point de vue profane ne pouvait observer qu'un monde profane, dans lequel le sacré n'avait aucun rôle à jouer. La quête de l'homme typiquement moderne consiste en fait depuis lors à «tuer les dieux» partout où il peut les trouver et à bannir le sacré d'un monde qu'on s'empresse de confectionner sur un nouveau patron en tissant les fils de la mentalité sécularisée.*»⁹ Le chapitre II, «*Qu'est-ce que la tradition?*», consacre une longue analyse au Sanâtana Dharma à laquelle on ne peut que renvoyer le lecteur : «*Pour le grand nombre de ceux qui ont, ces dernières décennies, entendu l'appel de*

la tradition, la signification de cette notion est avant tout associée à la sagesse pérenne qui réside au cœur de toute religion et qui n'est autre que la Sophia dont la possession n'a cessé d'être considérée comme le couronnement ultime de la vie humaine par la perspective sapientielle de l'Occident autant que de l'Orient»¹⁰.

Le chapitre III est consacré à «la redécouverte du sacré» et au «renouveau de la tradition». Les noms de William Blake, Kathleen Raine, Emerson précèdent ceux de Guénon, Coomaraswamy, Frithjof Schuon : «Le point de vue traditionnel présenté avec tant de rigueur, de profondeur et de grandeur par Guénon, Coomaraswamy et Schuon s'est trouvé singulièrement négligé dans les milieux universitaires et sa diffusion sur le plan «horizontal» et quantitatif fut limitée. Son impact profond et qualitatif a cependant été incommensurable. Vérité totale, il a pénétré le cœur et l'esprit de quelques uns au point de transformer la totalité de leur existence¹¹.» La variété des domaines analysés est très stimulante : toujours dans ce chapitre III, l'auteur traite du regain d'intérêt pour les mythes, de la manifestation inattendue de la quête du sacré dans certains secteurs de la science moderne, de la mécanique quantique et de l'écologie, des travaux de Mircea Eliade, Gilbert Durand, Fernand Brunner, etc.

Le chapitre IV est intitulé «Scientia Sacra». On y aborde des notions comme l'intuition intellectuelle, les différences entre l'être, l'étant, l'essence et l'existence ; la nature hiérarchique de la réalité ; nécessité et possibilité ; la divine Mâyâ, le Voile ; rayonnement et réverbération ; la notion de Mal comme privation d'un Bien ; le libre arbitre ; l'Intelligence comme don divin ; l'intellection et la raison ; révélation et initiation ; intelligence du cœur et intelligence du mental ; l'œil du cœur...

Le chapitre V est consacré à «L'homme pontife et Prométhée¹²». Il contient une brillante démolition de la théorie de l'évolution, non pas de l'évolution interne des espèces, qui est une évidence, mais du concept de transformisme d'une espèce dans l'autre, indissociable de la notion de progrès si chère aux politiciens, aux médias, à Teilhard de Chardin et aux gourous de sectes en tout genre. On peut noter, j'y reviendrai peut-être à une autre occasion, que beaucoup d'arguments avancés par Nasr se sont trouvés confortés récemment par le dérangeant professeur de biologie d'Harvard, Stephen J. Gould¹³.

On s'abreuve aux pages de *La Connaissance et le sacré*, dont on ne finirait pas de dissertar et dont chaque paragraphe fourmille d'indications pour la recherche du Sanâtana Dharma. Je mentionne simplement, pour finir, ses grandes divisions : le chapitre VI est intitulé : «Le cosmos comme théophanie» ; le chapitre VII : «L'éternité et l'ordre temporel» ; le chapitre VIII : «L'art traditionnel, fontaine de connaissance et de grâce» ; le chapitre IX : «Connaissance principielle et multiplicité des formes sacrées» ; et le chapitre X : «La connaissance du sacré comme délivrance». L'auteur de *La Connaissance et le sacré* donne d'importantes indications bibliographiques qui devraient engager des éditeurs à commander des traductions ; il signale l'existence d'autres penseurs traditionnels en Occident. Il ne cite de Daniélou que l'*Introduction to the Study of Musical Scales* de 1943 et paraît ignorer

ses autres publications. Mais son érudition est si vaste et si profonde qu'on s'étonne déjà de son étendue¹⁴. Dans une courte notice, l'éditeur nous apprend que Sayyed Hossein Nasr a enseigné la philosophie à l'université de Téhéran de 1958 à 1979 et qu'il est actuellement professeur d'études islamiques à la George Washington University. Pierre-Marie Sigaud, le directeur de la collection, ajoute que Nasr a eu à maintes reprises l'occasion de donner des cours et des conférences en France. On ne peut que souhaiter que cette perspective se renouvelle et que de nouveaux ouvrages soient traduits.

C'est une véritable joie, aussi, que de lire un autre ouvrage de cette même collection Delphica, *La Transformation de la nature en art*, d'Ananda K. Coomaraswamy, un auteur que Daniélou, Guénon et Nasr évoquent et citent souvent : » *Coomaraswamy était profondément réceptif aux formes esthétiques et connut en fait l'appel de la tradition alors qu'il travaillait comme géologue dans les collines de Sri Lanka et de l'Inde où il fut le témoin de la rapide destruction de la civilisation et de l'art traditionnels de sa patrie. Coomaraswamy fut aussi un érudit méticuleux et soucieux des détails alors que Guénon fut essentiellement un métaphysicien et un mathématicien soucieux des principes. Les deux hommes étaient complémentaires jusque dans leurs traits personnels et dans leurs styles littéraires, et pourtant en parfait accord quant à la validité de la perspective traditionnelle et des principes métaphysiques qui sont au cœur de tous les enseignements traditionnels.*¹⁵ » Avec Coomaraswamy, dont l'érudition, une érudition vibrante, est également impressionnante, l'approche du Sanâtana Dharma se fait plutôt par la proximité de l'art traditionnel. Dans un substantif chapitre consacré à Maître Eckhart, Coomaraswamy déclare que le métaphysicien allemand du XIII^e siècle présente « *un parallélisme étonnant avec les modes de pensée indiens ; certains passages entiers et certaines phrases isolées se lisent comme une traduction directe du sanskrit (...). Bien entendu, nous ne suggérons pas que des éléments indiens quelconques soient effectivement présents dans les écrits de Maître Eckhart, bien que l'on trouve certains éléments orientaux dans la tradition européenne, dérivés de sources néo-platoniciennes et arabes. Ce qui est prouvé par les analogies que nous établissons n'est pas l'influence d'un système de pensée sur un autre, mais la cohérence de la tradition métaphysique dans le monde à toutes les époques.*¹⁶ »

Les études de Coomaraswamy comportent des analyses capitales à propos de l'inspiration artistique, de la place comparée des ouvriers et des artistes dans la vie moderne et dans la tradition. Elles font comprendre en quoi les sociétés traditionnelles, que la propagande moderne présente invariablement comme sclérosées, offraient une véritable promotion intellectuelle et spirituelle par et dans le travail, qui n'était jamais séparé des principes métaphysiques, et constituait naturellement l'une des voies d'accès au Sanâtana Dharma : « *Notre système de pensée moderne a substitué une division du travail à un système de castes spirituelles qui divise les hommes en espèces. Ceux qui ont le plus perdu au change sont les artistes, professionnellement parlant, d'un côté, et les ouvriers en général de l'autre. L'artiste*

*(dans le sens où on l'appellerait maintenant) y perd par son isolement et son orgueil, et par l'émasculatation de son art, dont la signification et la motivation ne sont plus intellectuelles, mais seulement émotionnelles. L'ouvrier, à qui l'on dénie maintenant le nom d'artiste (artifex), y perd dans le fait qu'on ne lui passe plus commande et qu'au contraire, on le force à travailler de façon inintelligente, les biens étant évalués au-dessus des hommes. Tous ont doublement perdu du fait que l'art est maintenant un luxe, et qu'il n'est plus le type normal de toute activité, tous les hommes étant contraints de vivre dans la saleté et le désordre.*¹⁷ «

Les comparaisons entre la société traditionnelle et la société moderne sont souvent très éclairantes, et permettent de comprendre ce que l'on ressent confusément encore aujourd'hui lorsqu'on arrive à se trouver en contact avec ce qui reste des civilisations traditionnelles : *«On a dit avec raison que la civilisation était le style. Dans ce sens, une culture immanente dote chaque individu d'une grâce extérieure, d'une perfection typologique telle que seuls de rares êtres peuvent atteindre par leurs propres efforts un type de perfection qui n'appartient pas au génie. Au contraire, une démocratie, qui oblige à sauver «la face» autant qu'à sauver son âme, condamne en fait chacun à exhiber ses propres irrégularités et imperfections ; et cette acceptation implicite de son imperfection formelle mène bien trop facilement à un exhibitionnisme qui fait de la vanité une vertu, ce que l'on décrit avec complaisance comme une affirmation de soi.»*¹⁸

Pour Coomaraswamy, c'est la vie traditionnelle dans son ensemble qui est une œuvre d'art : *«Cette conformité extérieure, où l'homme se perd dans la foule aussi facilement que l'architecture s'intègre à son paysage natal, constitue pour l'oriental lui-même une intimité à l'intérieur de laquelle le caractère individuel peut fleurir sans embarras. C'est d'autant plus vrai dans le cas des femmes qui, en Orient, ont été longtemps protégées des nécessités d'affirmer leur personnalité. On peut dire que pour les femmes des classes aristocratiques en Inde et au Japon, il n'a existé aucune liberté au sens moderne. Pourtant, modelées par des siècles de style de vie, elles ont réalisé une absolue perfection dans leur genre. Peut-être même l'art asiatique ne peut-il montrer aucune réalisation aussi élevée. En Inde, où la «tyrannie de caste» gouverne strictement le mariage, le régime alimentaire et chaque détail de la conduite extérieure, il existe, et il a toujours existé, une liberté sans restriction quant aux modes de croyance ou de pensée (...). Il est parfaitement normal pour les différents membres d'une même famille de choisir eux-mêmes la divinité particulière de leur dévotion personnelle»*¹⁹.

Ces considérations, qui soulignent ce que le mode de vie moderne a supprimé en Occident, contribuent à mieux faire comprendre les valeurs que l'Orient, en dépit des attaques qu'il a subies et qu'il continue à subir, réussit malgré tout à conserver. Les valeurs qu'il peut transmettre aux «chercheurs de vérité» ont été également brillamment exposées par deux auteurs français dont les points de vue se complètent et se différencient subtilement, René Guénon et Alain Daniélou.

René Guénon et Alain Daniélou

Alain Daniélou a témoigné plusieurs fois²⁰ de l'importance qu'avait représentée pour lui la lecture de *l'Introduction générale aux doctrines hindoues* de Guénon. Il en traduisit des passages en hindi dans les années quarante, car les milieux traditionnels dans lesquels il avait été accueilli à Bénarès étaient intéressés par la façon dont Guénon présentait le Sanâtana Dharma et la «crise du monde moderne». Dans le «Dossier H» consacré à Guénon, Daniélou aborde la question de l'accès à l'intégralité du Sanâtana Dharma, à propos du Védisme. Le Védisme, précise Daniélou, est «censé représenter la tradition primordiale d'un point de vue, disons, officiel. Mais, du point de vue ésotérique, il apparaît comme une religion qui en est devenue, à un certain moment, le véhicule²¹». Daniélou s'étonne que Guénon n'ait pas eu accès au Shivaïsme, car les plus hauts degrés de l'initiation ésotérique, transmis «presque exclusivement par les Sannyasis, sont shivaïtes. Ils sont en dehors du Brahmanisme, comme d'ailleurs de toute religion, et représentent en fait ce que Guénon appelle la Tradition primordiale²²». Mais Daniélou considère que *l'Introduction aux doctrines hindoues* est le premier ouvrage à avoir tracé un tableau authentique du Sanâtana Dharma, «cette conception d'une révélation première transmise à travers les âges par des initiés, telle qu'elle apparaît dans l'hindouïsme mais dont les traces doivent inévitablement se retrouver, sous une forme plus ou moins cachée, dans toutes les civilisations puisqu'elles sont la raison d'être de l'homme²³». Comme souvent avec Daniélou, tout est dit en très peu de lignes ; notamment le fait que cette révélation première affleure dans toute société humaine, mais que sa signification intégrale n'est transmise que par des voies initiatiques, lesquelles ne sont pas faciles d'accès, ne sont pas destinées à tout le monde et, pour commencer, ne sont pas présentes partout. Afin d'éviter autant que se peut toute méprise, Daniélou reprend, dans le même texte, la question de l'origine transcendante, supra-humaine dirait Guénon, du Sanâtana Dharma : «La première révélation de ce que l'homme doit connaître des lois qui régissent l'Univers et des destinées des êtres vivants a été donnée à des «Rishis» (Voyants), des sages des premiers âges. Leur enseignement a été ensuite transmis par des initiés, des hommes jugés dignes d'assurer la continuité de cette fonction essentielle, à travers toutes les mutations, les alternances de décadence et de progrès, les changements de religion, de langue, de société. Ceci n'exclut pas que des révélations ultérieures viennent parfois rafraîchir la mémoire des représentants de la Tradition²⁴».

Sur ces questions, alors que, sur d'autres points, Daniélou émet des réserves sur telle ou telle attitude, ou sur tel écrit de Guénon²⁵, l'accord entre les deux auteurs est total, comme en témoigne cet extrait d'une lettre de René Guénon à Alain Daniélou, en date du 27 août 1947 : «Je ne puis laisser dire que je suis «converti à l'Islam» car cette façon de présenter les choses est complètement fautive ; quiconque a conscience de l'unité essentielle des traditions est par là même inconvertissable à quoi que ce soit, et il est même le seul qui le soit ; mais on peut «s'installer», s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans telle ou telle tradition suivant les circonstances, et surtout pour

des raisons d'ordre initiatique. J'ajoute à ce propos que mes liens avec les organisations ésotériques islamiques ne sont pas quelque chose de plus ou moins récent comme certains semblent le croire ; en fait ils datent de bien près de 40 ans...²⁶»

Accord total, aussi, sur ce que Guénon nomme, dans *Le Règne de la Quantité*, la pseudo-initiation et la contre-initiation. Daniélou écrit, toujours dans ce témoignage du «Dossier H» : «Guénon, qui avait pris contact avec les diverses organisations initiatiques, les Rose-Croix, les Francs-maçons, les Théosophes, etc., en avait aussitôt avec justesse décelé les artifices. Certains de ces ouvrages, tels que *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, et *L'Erreur spirite* en sont une condamnation très bien documentée.»²⁷ Daniélou ne cite pas *Le Règne de la Quantité*²⁸ qui me semble, personnellement, un ouvrage de tout premier plan pour la quête du Sanātana Dharma, du moins pour nous aujourd'hui, en Europe, qui cherchons à travers les livres et n'avons pas bénéficié d'un enseignement régulier dans une instance traditionnelle, comme ce fut le cas pour les deux auteurs dont nous parlons. *Le Règne de la Quantité* consacre plusieurs chapitres aux organisations syncrétiques et aux sectes, permettant de mieux identifier les culs-de-sac et les pièges de l'entreprise anti-traditionnelle multiforme qui marque la dernière période du Kali Yuga.

Un vrai trousseau de clefs²⁹ pour aujourd'hui que *Le Règne de la Quantité* et les *Signes des Temps*, d'autant plus stupéfiant qu'il fut publié pour la première fois en 1946. Je me contenterai d'une brève citation, en rapport avec ce que disait Coomaraswamy tout à l'heure des chemins où se sont perdus tant d'artistes et de «poètes maudits», ces martyrs météoriques de la modernité : «Certains recherchent avant tout de prétendus «pouvoirs», c'est à dire, en somme, sous une forme ou une autre, la production de phénomènes plus ou moins extraordinaires (...). Bien entendu, il ne s'agit aucunement ici de nier la réalité des «phénomènes» (...) ils ne sont même que trop réels, pourrions-nous dire, et ils n'en sont que plus dangereux (...). En général, l'être qui s'attache à ces choses devient ensuite incapable de s'en affranchir et d'aller au-delà, et il est irrémédiablement dévié (...). Il peut y avoir là une sorte de développement «à rebours» qui (...) éloigne toujours davantage de la réalisation spirituelle jusqu'à ce que l'être soit définitivement égaré dans ces prolongements inférieurs (...) par lesquels il ne peut qu'entrer en contact avec l'«infra-humain»³⁰»

Il y a ainsi dans *Le Règne de la Quantité* des mises en garde nombreuses et détaillées contre l'action des organisations pseudo-traditionnelles, qui d'ailleurs se haïssent entre elles avec une virulence que Guénon compare aux haines qu'on observe entre des chapelles politiques rivales. J'emploie d'ailleurs à dessein l'expression «chapelle politique», parce qu'à mes yeux, j'y reviendrai dans un instant, la politique et «l'actualité», si importantes dans la vie de nos contemporains, me semblent fonctionner comme de véritables substituts du religieux³¹. Daniélou, lui aussi, met en garde expressément contre toutes les formes d'enrôlement, particulièrement contre les pièges dans lesquels tombent en Inde les Occidentaux

trop crédules, «parfois attirés par des sectes prétendues initiatiques ou enrôlés par des aventuriers pseudo-mystiques, en particulier certains Indiens qui diffusent un Védanta très simplifié et exploitent leur crédulité³²». Il faut remarquer qu'Alain Daniélou a cru nécessaire de revenir sur ces questions à la fin de sa vie, lors de la réédition du *Chemin du labyrinthe*, comme si les illustrations terrifiantes contenues dans «Le Maître des Loups» et «Le bétail des dieux³³» ne suffisaient pas à dessiller nos yeux occidentaux, imbus de positivisme et du sentiment de supériorité que décerne si prodigieusement l'enseignement massifié de nos Universités. On pourra se reporter en particulier à ce que Daniélou écrit à propos de «Wolfgang», qui «confondit, comme beaucoup, la fumée du haschich³⁴ et la spiritualité indienne» et se laissa entraîner par un de ces «ascètes hirsutes qui, par des pratiques liées au yoga, acquièrent d'étranges pouvoirs qui vont de la lévitation à l'hypnotisme, en passant par la vision à distance, l'insensibilité à la chaleur et au froid, l'envoûtement, l'asservissement de leurs victimes etc. J'ai toujours eu très peur de ces êtres étranges dont le regard fulgurant fait aussitôt vaciller votre raison et votre volonté, et dont il vaut mieux s'éloigner sans délai³⁵». On peut aussi faire son profit, dans ces ultimes pages d'Alain Daniélou, des précisions qu'il apporte au sujet de prétendues activités politiques qu'il aurait eues en Inde, ou de sympathies politiques qui auraient été les siennes en Occident. On ne voit pas très bien pour quelle raison Alain Daniélou, qui n'a jamais été effrayé d'assumer son anticonformisme, aurait dissimulé au soir de sa vie des appartenances ou des sympathies, dans une biographie qui est à mille lieues du nombrilisme³⁶ mais dont la sincérité ne fait aucun doute. Contrairement à Julius Evola, mais proche encore sur ce terrain de Guénon, Daniélou s'est toujours tenu volontairement à l'écart de la politique. Le dernier texte du *Chemin du labyrinthe* s'intitule symboliquement «le choix du libre arbitre» :

«Dans la société orthodoxe où je vivais (pendant la seconde guerre mondiale, à Bénarès) s'affrontaient subtilement et se mêlaient une orthodoxie védique sympathisant avec les théories aryennes du nazisme et une tradition shivaïte profondément opposée aux aryens. Swamy Karpâtrî, dont je suivais fidèlement les enseignements, avait créé un mouvement culturel, le Dharma Sangh (association pour la défense des valeurs morales et religieuses) afin d'opérer un retour aux valeurs de la culture et de la société traditionnelle. Il critiquait les idées socialistes représentées par le Congrès national de Gandhi et Nehru mais aussi les réformateurs pseudo-traditionnels comme Aurobindo ou Tagore, qui prétendaient revenir à une tradition idéalisée, mais étaient très imbus d'idées occidentales. Par ailleurs, Karpâtrî était très hostile aux idées du Rashtrya Svayam Sevak Sangh (association pour la défense des valeurs nationales) qui préconisait des méthodes inspirées du fascisme dans la lutte contre le Congrès et les idées modernistes (...). De par mon opposition à la domination anglaise et mon attachement à l'Inde, j'avais des rapports très proches avec les dirigeants du mouvement indépendantiste, avec Nehru et sa famille et aussi avec la célèbre poétesse Sarojini Nâidu, tous membres influents du Congrès (...). À aucun moment et en aucune façon je n'ai voulu me mêler

des mouvements politiques, ni d'un côté ni de l'autre.»³⁷

On ne saurait être plus net, surtout en 1992, à l'ultime page de son autobiographie. Et je voudrais à présent citer presque intégralement la fin de ce «choix du libre arbitre», non par une sorte de culte, que Daniélou eût été le premier à tourner vertement en ridicule, mais parce qu'il serait vain de vouloir rivaliser avec lui dans la concision, la précision du détail, et l'adéquation avec ce thème de la recherche du Sanâtana Dharma que j'ai essayé d'aborder aujourd'hui : *«Je n'ai jamais voulu m'affilier à aucune secte religieuse ou croyance, jamais voulu perdre mon libre arbitre. Mais, frondeur de nature, j'ai toujours tendance à m'opposer à l'idéologie dominante, à contrecarrer ce que les gens prennent pour des vérités établies, à toujours remarquer que l'enfer est pavé de bonnes intentions, à penser que la remise en question de toute affirmation est le seul moyen de faire évoluer la connaissance. La discussion est un élément de recherche et non point d'assertion.»³⁸*

*C'est bien dans le domaine des prétendus «débat» politiques que la discussion est vraiment stérile, la règle du jeu consistant à ne pas écouter l'adversaire, à l'empêcher de parler, les moyens les plus malhonnêtes n'étant pas les moins indiqués. Dans notre société, où il semble que la parole soit avant tout un pouvoir qui se nourrit de lui-même, les marionnettes-héros de la télévision rivalisent avec celles de la politique dans une sorte de clôture narcissique sur le vide. Penser la discussion comme un élément de recherche légitime à l'époque où le dogme du politiquement correct la considère comme un indice d'éducation inconvenante, ne peut qu'attirer des représailles de la part des tenants de la langue de bois. Cela n'a pas manqué pour Alain Daniélou, à propos de qui on affirme dur comme fer dans les officines indianistes et les parkings de méditation des ashrams qu'il fut au minimum, sinon le fondateur, du moins l'idéologue du RSS qu'il citait tout à l'heure. Mais continuons à lui laisser la parole : «Le paradoxe, la remise en question des évidences qui semblent les mieux établies est un exercice salutaire, le seul capable de faire avancer les choses et de ne point rester figé sur des dogmes. Ce qui m'a fait souvent attribuer une appartenance à des théories auxquelles je ne souscris en aucune façon. La liberté d'esprit a difficilement sa place dans une société infectée par des conflits et des appartenances idéologiques également arbitraires.»³⁹ Il me semble que le propos ne peut pas être plus clair au sujet des prétendus engagements politiques d'Alain Daniélou. À propos du rôle de gourou qu'il s'est toujours refusé à tenir, il n'est pas indifférent que plus de la moitié du dernier paragraphe du *Chemin du labyrinthe*, dans un passage qui suit immédiatement celui que nous venons de lire, lui soit consacré : «Je ne suis pas prophète, d'ailleurs ma barbe se refuse à pousser. Mon âge fait que les gens attendent de moi des directives ou des oracles, ce à quoi je me refuse ; je ne suis pas un guru. Je continue toujours à chercher à comprendre le mystère du monde et, pour cela, je suis prêt, chaque jour, à tout recommencer, à réexaminer mes convictions, à rejeter toute croyance, à m'avancer seulement dans la direction du savoir qui est le contraire de la foi. Ma méfiance reste entière vis-à-vis de tout rite ou cérémonie qui m'apparaît comme du théâtre dès qu'il*

y a des témoins. Je me refuse à faire une puja pour des dévots toujours fanatiques (nous dirions aujourd'hui des «fans»).⁴⁰

On a trop peu souvent l'occasion de saluer la probité intellectuelle pour ne pas être heureux que, dans des temps comme les nôtres, il reste de ces esprits présentant ce curieux mélange de goût du paradoxe, de liberté, de souveraineté, en même temps que d'une forme d'humilité devant la connaissance, et de distance un peu moqueuse vis à vis de ce qui occupe tant d'occidentaux depuis Descartes : leur propre ego. Mais il ne faut pas croire que cette légèreté de bonne compagnie ait été synonyme de superficialité ou de scepticisme. Daniélou nous le rappelle dans la péroraison de son texte que je vais à présent citer jusqu'à la fin, lui laissant d'une certaine façon le dernier mot avant de conclure : «La seule valeur que je ne mets jamais en question est celle des enseignements que j'ai reçus de l'hindouisme shivaïte qui refuse tout dogmatisme, car je n'ai trouvé aucune forme de pensée qui soit allée aussi loin, aussi clairement, avec une telle profondeur et une telle intelligence, dans la compréhension du divin et des structures du monde. Aucune forme de pensée n'approche de près ou de loin cette merveilleuse recherche qui nous vient du fond des âges. Aucune des idéologies, aucune des théories qui divisent le monde moderne ne me semble mériter que je m'y associe, que j'en prenne la défense. Elles me paraissent puérides, quand elles ne sont pas simplement aberrantes.»⁴¹

Conclusion

Le chemin pour retrouver une sagesse oubliée n'est pas toujours facile à suivre, mais il est à présent bien tracé. «Dans le monde moderne où les voies de la transmission normale de la connaissance ésotérique sont fermées pour la plupart, les livres jouent un rôle très différent de celui qu'ils jouaient dans des circonstances normales, de sorte que certains enseignements jusque là préservés sous forme orale se mirent à circuler sous forme écrite, constituant ainsi véhicules d'enseignement et de guidance pour ceux qui se trouvent privés de tous les autres moyens. Cette manifestation compense la disparition des voies traditionnelles de transmission de la connaissance, au moins dans son aspect théorique, sans que cela implique que cette situation elle-même puisse entraîner la manifestation de l'intégralité de la connaissance traditionnelle dans les livres sous une forme facilement accessible à tous⁴²». Pour l'approche intellectuelle de cette sagesse, les langues occidentales, requalifiées métaphysiquement, en quelque sorte, par tous ces auteurs extrêmement attentifs à la précision du vocabulaire, disposent à présent d'un grand nombre de textes fondamentaux, aisément accessibles. S'agissant du désir de «pratiques», en revanche, on peut noter les mises en garde répétées de tous ces auteurs. On a oublié dans notre monde profane combien toutes les sociétés traditionnelles étaient attentives aux questions de purification, de qualification, aux instants favorables et défavorables, aux précautions pour neutraliser les forces dangereuses, grâce à des «techniques de pointe», si l'on ose dire, dont l'origine et l'inspiration, analysées comme «primitives» par les ethnologues positivistes⁴³, sont

toujours présentées comme «non-humaines».

La recherche du savoir est toujours légitime, mais l'utilisation de ce savoir pour jouir d'un pouvoir est un obstacle, une disqualification dans cette sorte de jeu de l'oie qui consiste à retrouver patiemment le chemin du divin. Et quant à l'incorporation effective dans une tradition régulière, ce qui peut être également une *aspiration* légitime, les auteurs traditionnels sont encore unanimes : la première règle consiste à accepter de *devenir ce que l'on est*, accepter sa naissance *hic et nunc*⁴⁴, *car si l'esprit souffle où il veut*, on sait qu'invariablement, du point de vue initiatique, *«c'est en réalité la voie qui choisit l'homme et non l'homme qui choisit la voie»*⁴⁵.

Il semble qu'au fur et à mesure que le monde moderne descend plus bas dans l'inharmonie et l'empoisonnement de la planète, des lumières apparaissent, différentes comme sont différentes les voies. Les auteurs traditionnels du XX^e siècle ont en commun des connaissances immenses et des clés pour l'interprétation des grands symboles qui soudain *se répondent et correspondent* dans une unité éclatante - et non plus *ténébreuse* comme chez Baudelaire⁴⁶. Ils ont en même temps des styles très différents et même des formulations qui pourraient sembler contradictoires : Nasr se réfère au Dieu de l'Islam et du Christianisme, alors que le mot «Dieu» est beaucoup moins prononcé dans l'œuvre de Guénon ; Coomaraswamy traduit «Deva» par «Ange», alors que Daniélou, qui a consacré un ouvrage entier à la réhabilitation intellectuelle du polythéisme, parle évidemment de Vishnou et de Shiva comme d'autant de Dieux ou d'aspects du divin.

Nous avons donc de quoi lire, relire, débrouiller l'écheveau. La floraison d'ouvrages traditionnels⁴⁷, dont l'authenticité ne fait aucun doute et qui s'épanouissent depuis le début du XX^e siècle en Occident, compense jusqu'à un certain point l'absence à peu près certaine de voie initiatique dans le Catholicisme, l'absence de cultes maintenus vivants autour des Déeses et des Dieux gréco-romains. Rien ne nous empêche de vénérer les Principes organisateurs de l'harmonie du monde, de bâtir des enclaves d'harmonie, modestes mais incommensurables, d'attendre la lumière au fond de notre cœur.

Pondichéry, Shivaratri 2001.

Jean-Louis Gabin



Notes:

1 René Guénon, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, Éditions traditionnelles.

2 *Témoigne d'un degré supplémentaire de la profanation de ses propres symboles par l'Église catholique, la décision édifiante d'ouvrir, en juillet 2000, une seconde Porte de Saint Pierre, en raison de l'affluence des fidèles au Jubilé. Après l'inversion du rituel de la messe, les bénédictions papales à travers la vitre blindée d'un hélicoptère ou à la télévision, il semble que la parodie moderniste ait pris le pas sur tout dans l'instance régulière de la tradition occidentale, et que les aspirations à la transcendance n'aient jamais été aussi difficiles à étancher de toute l'histoire de l'Occident. A quand les ciboires jetables en matière plastique et le livre de messe sur ordinateur ? Sous la houlette d'un chef formé dans les kolkhozes, l'Église catholique aborde le troisième millénaire de son règne comme un vulgaire parti politique sentimentaliste et puritain.*

3 *Je m'aperçois que, par préjugé, je n'aurais certainement jamais ouvert ce livre (pas plus que je n'irais consulter spontanément l'ouvrage d'un Père ou d'un Abbé) si un ami, Polythéiste convaincu, ne me l'avait mis entre les mains : des cheminements inconnus de certaines œuvres*

4 *Mais on peut espérer un miracle et attendre une publication chrétienne contemporaine qui soit aussi souveraine qu'un texte de Maître Eckhart.*

5 Seyyed Hossein Nasr, *La Connaissance et le sacré*, traduit de l'anglais par Patrick Laude, L'Âge d'homme, coll. Delphica, 1999, p. 8. *Peut-on regretter que l'éditeur omette de mentionner le titre original de cet ouvrage ? D'autre part, les notes finales sont difficilement maniables compte tenu de l'absence d'en-tête dans tout le livre. Ces carences sont d'autant plus visibles que l'autre livre de la même collection, dont je parle plus loin, *La Transformation de la nature en art*, d'Ananda K. Coomaraswamy, est totalement exempt de ces défauts*

6 *Id.*, p. 31.

7 *Id.*, p. 40.

8 *Id.* p. 44.

9 *Id.*, p. 54.

10 *Id.*, p. 64.

11 *Id.*, p. 98.

12 *Un chapitre particulièrement riche, de mon point de vue : «Les enseignements traditionnels envisagent le bonheur de l'homme dans la conscience de sa nature de pontifex et dans sa conformité à cette nature de pont entre le Ciel et la terre. Ses lois et ses rites religieux ont une fonction cosmique et il prend par là conscience de l'incapacité qui est la sienne d'échapper à ses responsabilités en tant que créature vivant sur cette terre sans être seulement de cette terre, en tant qu'être suspendu entre le ciel et la terre, formé sur un moule à la fois spirituel et matériel, créé pour refléter la lumière de l'Empyrée divin et préserver l'harmonie dans le monde en prodiguant cette lumière et en mettant en pratique cette forme de vie qui est en accord avec sa réalité*

intérieure révélée par la tradition»(p. 142) ; »L'homme a accès en lui-même à de multiples niveaux d'existence et à une hiérarchie de facultés et même de «substances» qui ne peuvent en tout cas être réduites aux deux entités du corps et de l'âme ou de l'esprit et du corps, lesquelles reflètent le dualisme dominant dans la pensée occidentale post cartésienne. Ce dualisme méconnaît l'unité essentielle du microcosme humain précisément parce que la dualité implique l'opposition et, par contraste avec la trinité, n'est pas un reflet de l'unité» (p. 146) ; «Le corps lui-même est le temple de Dieu» (p. 148) ; «Quant aux parties sexuelles, elles expriment la hiérogénèse, activité divine dont le résultat terrestre est la procréation d'un autre homme ou d'une autre femme qui, d'une façon miraculeuse, n'est pas seulement un être biologique, bien qu'il ait été extérieurement porté au monde par des voies biologiques» (p. 150) ; «L'homme possède de nombreuses facultés internes, une mémoire bien plus étendue que ceux qui sont le produit de l'éducation moderne peuvent l'imaginer et qui joue un rôle très positif dans l'activité intellectuelle et artistique de l'homme traditionnel. Il possède une imagination qui, loin de n'être que simple fantaisie, a le pouvoir de créer des formes correspondant aux réalités cosmiques » (p. 150)

13 Stephen J. Gould, *L'Éventail du vivant, le mythe du progrès, traduit de l'américain par Christian Jeanmougin, Éditions du Seuil, 1997.*

14 D'autre part la diffusion des œuvres majeures de Daniélou aux États-Unis est certainement postérieure à ce livre auquel l'auteur commença à travailler à la fin des années soixante-dix

15 Seyyed Hossein Nasr, *La Connaissance et le sacré, op. cit., p. 95.*

16 Ananda K. Coomaraswamy, *La Transformation de la nature en art, traduit de l'anglais par Jean Poncet et Xavier Mignon, L'Age d'homme, Coll. Delphica, 1994, note p. 74.*

17 *Id.*, p. 78.

18 *Id.*, p. 50.

19 *Id.*, p. 44.

20 Alain Daniélou, *Le Chemin du labyrinthe, Souvenirs d'Orient et d'Occident, 2e édition, Éditions du Rocher, 1993, p.157-159.*

21 Alain Daniélou, «René Guénon et la tradition hindoue», in René Guénon, «Dossier H» *L'Âge d'Homme, Lausanne, p. 137.*

22 *Id.*, *ibid.*

23 *Id.*, *ibid.*

24 *Id.*, p.136.

25 Alain Daniélou, *Le Chemin du labyrinthe, op. cit., p. 157-159.*

26 Alain Daniélou : «René Guénon et la tradition hindoue», *op. cit.*, p. 138.

27 *Id.*, *ibid.*

28 René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps, Gallimard, coll. «Traditions», 1997, en particulier les ch. XXXVI, XXXVIII et XXXIX.*

29 *Je ne peux résister à un autre passage : «Il n'y a qu'à jeter un coup d'œil autour de*

soi pour constater qu'on s'efforce partout de plus en plus de tout ramener à l'uniformité, qu'il s'agisse des hommes eux-mêmes ou des choses au milieu desquelles ils vivent, et il est évident qu'un tel résultat ne peut être obtenu qu'en supprimant autant que possible toute distinction qualitative. Mais ce qui est encore bien digne de remarque, c'est que, par une étrange illusion, certains prennent volontiers cette «uniformisation» pour une «unification», alors qu'elle en représente exactement l'inverse en réalité, ce qui peut du reste paraître évident dès lors qu'elle implique une accentuation de plus en plus marquée de la séparativité. La quantité, insistons-y, ne peut que séparer et non unir.» *Le Règne de la Quantité, op. cit., p. 51-52.*

30 *Id.*, p. 233.

31 *Ce qui, d'ailleurs, souligne le ridicule que l'on peut observer inévitablement lorsque une hiérarchie religieuse se met à singer la «démocratie» politique.*

32 *Alain Daniélou, Le Chemin du labyrinthe, op. cit., p.340.*

33 *Alain Daniélou, Le Bétail des dieux et autres contes gangétiques, Le Rocher, 1994.*

34 *Je suis frappé, relisant Daniélou - qui ne peut être suspecté de puritanisme - , de ses mises en garde répétées contre l'usage des drogues, même de celles qui sont devenues extrêmement banales en Occident, comme le haschich. Les drogues, dit Daniélou, sont «des sortes d'anges déchus» qui, lorsqu'on fait appel à eux en dehors de cadres rituels permettant de les contrôler, vampirisent leurs victimes.*

35 *Alain Daniélou, Le Chemin du labyrinthe, op. cit., p. 366.*

36 *Jacques Cloarec a dit combien ce n'est qu'à force d'insistance de sa part et de celle de Pierre Bérès qu'Alain Daniélou se résolut à rédiger ses mémoires.*

37 *Alain Daniélou, Le Chemin du labyrinthe, op. cit., p. 380.*

38 *Id.*, p. 381.

39 *Id.*, *ibid.*

40 *Id.*, *ibid.*

41 *Id.*, p. 381-382.

42 *La Connaissance et le sacré, op. cit., note 22, p. 348*

43 *Jean Servier, L'Homme et l'Invisible, Éditions du Rocher, 1994, p. 253.*

44 *Ce n'est pas un hasard si Daniélou a souhaité réunir ses articles et ses conférences sous le titre de «Cahier du Mleccha» : le Mleccha, c'est le barbare né hors de l'Inde, ce qui ne l'empêche nullement, à condition d'accepter certaines règles, d'accéder aux plus hautes formes du savoir.*

45 *La Connaissance et le sacré, op. cit., p. 264.*

46 *Dans son célèbre sonnet «Correspondances», Baudelaire exprime une intuition certaine mais blessée en quelque sorte, obscure de l'unité du macrocosme et du microcosme. Il parle de «ténébreuse et profonde unité» et son oeuvre entière est baignée dans le soleil du XIXe siècle, couché «dans son sang qui se fige» (Les Fleurs du Mal, «Correspondances», «Harmonie du soir», Garnier Frères, 1959, p. 13 et 52).*

47 *René Guénon, Alain Daniélou, Ananda Coomaraswamy, Seyyed Hossein Nasr, et aussi Fritjhof Schuon, Jean Borella, Titus Burkhardt, Jean Servier, Arthur Avalon... Je*

serais plus réservé vis à vis de l'œuvre de Julius Evola, qui donne la suprématie aux Kshatrias sur les Brâhmanes, ou de celle de Carlos Castaneda, mêlée de pratiques magiques, dans la lumière crépusculaire des civilisations assassinées du continent américain. A partir de ces auteurs qui se rattachent explicitement au Sanâtana Dharma, il y a des trésors chez Mircéa Eliade, Gilbert Durand, Dumézil, bien d'autres encore.

Docteur ès Lettres, Jean-Louis Gabin a publié une biographie de Gilbert Lely (*Gilbert Lely. Biographie*, Librairie Séguier, Paris 1991) et s'est chargé de l'édition des *Poésies complètes* de Lely aux éditions du Mercure de France (3 volumes, 1990-2000). Il a collaboré au *Dictionnaire de poésie de Baudelaire à nos jours* (M. Jarrety, éd.) aux PUF (Paris 2001). Dans *Antaios*, il a déjà publié: *Tantra, poètes maudits et transmission initiatique* (VI/VII, 1995), *La civilisation des différences* (X, 1996), *Le message de l'Hindouisme. Réveiller les Dieux* (XI, 1996), *Chants du Labyrinthe* (XIII, 1998), *Daniélou le Passeur* (XIV, 1999), ...



Au service du Dharma

“Tous nous collaborons à l’achèvement d’une œuvre unique, les uns sciemment et avec conscience, les autres à leur insu.”

Marc Aurèle, Pensées, VI, 42.

“Révérez le divin, faites des sacrifices pour tous les Dieux.”

Inscription hermétique d’Égypte, époque romaine.

“Si quelqu’un te demande de lui expliquer le Dharma, réponds d’abord: je ne l’ai pas étudié à fond” écrit prudemment Kenneth White dans ses *Lettres de Gourgounel*, citant un aphorisme indien (1). L’idée de consacrer une livraison d’*Antaios* au Dharma ne m’est pas venue lors d’une édifiante lecture de Guénon ou de Schuon, mais un soir à Delhi, où mon hôte, après un sublime chou-fleur au piment, à l’issue d’une passionnante discussion sur la modernité et le réveil païen de l’Europe, me lança, comme pour m’encourager: “les protecteurs du Dharma sont ses protégés”. Venant de ce lettré hindou, l’exhortation prenait tout son poids d’autant qu’il me l’écrivit en sanskrit dans le livre qu’il m’offrait. Surtout elle réveillait en moi le souvenir d’anciennes certitudes refoulées. Dans la touffeur nocturne, emporté par une Ambassador conduite à tombeau ouvert par un adepte de Shiva, je redevais conscient d’une évidence: depuis toujours, je m’étais senti au service de quelque chose d’indéfinissable, de mystérieux et d’écrasant. Ni morale ni religion, encore moins idéologie, certainement pas révélation, qu’était-ce donc? Depuis l’école, je le sentais sans l’admettre souverainement, gêné, presque effrayé de paraître plus décalé, plus *martien* encore: ce monde moderne n’était pas le mien, il me paraissait indigne d’admiration et moi, minuscule rebelle vaguement camouflé, je me savais ailleurs. Mais où? Mon Brahmane, déchirant gentiment le voile, venait de m’indiquer mon poste: j’étais au service des Dieux, ou mieux, du Dharma. A ma place dans une cohorte très vénérable, celle des soldats de la Tradition. La majuscule me dérange et surtout l’idée d’être amalgamé à ces traditionalistes bornés, catholiques ou musulmans de synthèse aux écrasantes certitudes. Plutôt que de Tradition, parlerai-je d’Ordre? L’idéologie pointe alors son museau. La Loi? Trop à la mode. Le Droit? Vieillot. Va pour Dharma, malgré son aspect faussement exotique. Mais qu’est-ce donc que le Dharma?

René Guénon, dans un texte publié en 1949, précise que “la notion du sanatana Dharma est une de celles qui n’ont pas d’équivalent en Occident” et que toute traduction ne peut être qu’insuffisante (2). Le problème réside moins dans le terme *sanatana*, que l’on peut rendre par le latin *perennis* (éternel), que dans *Dharma*. Sa racine *dhri* signifie soutenir, ou mieux *maintenir*. Voilà qui me comble: plutôt que banalement *conservateur*, je me suis toujours senti *mainteneur* (le premier verbe ne permettant pas de se définir sérieusement). Une posture, une sensibilité vécue dans les actes les plus triviaux de la vie quotidienne, par exemple traverser la rue, prennent tout leur sens: maintenir. Quoi donc? L’ordre inviolable du monde, auquel même les Dieux sont soumis. Là, je me retrouve en terre connue: nos Pères à nous Païens, ceux d’avant Socrate, que la tradition nomme *Physiciens*, avaient concentré leurs méditations sur la nature du Kosmos. “Ce monde, le même pour tous, ni Dieu ni homme ne l’a fait, mais il était toujours, il est et il sera, feu toujours vivant, s’allumant en mesure et s’éteignant en mesure” dit Héraclite d’Ephèse. *Ho kallistos, ho kosmos*: le plus bel ordre, l’ordre du monde, précise l’Obscur (3). Ordre et désordre liés en un système où le hasard même a sa place, maison commune des Dieux et des mortels où, par le jeu subtil de forces contraires, règne l’équilibre. Écoutons le lumineux M. Conche: “le monde, système ordonné sans origine, n’est pas l’œuvre d’une intelligence ordonnatrice, planificatrice; il est indépendant des dieux et de leur providence, et les précède” (4). Ce monde-feu, un, toujours vivant, incréé, soumis aux cycles de la divine alternance, voilà *notre* bonne nouvelle: “le secret de la présence éternelle de l’Être à Lui-même, et donc, contrairement à ce que prétend la thèse créationniste, l’homogénéité essentielle du divin, de l’humain et du mondain”, comme l’écrit justement J. P. Lippi qui retrouve l’intuition des Présocratiques (5).

De son côté Frithjof Schuon en 1966, dans un numéro d’*Antaios*, première du nom (1959-1971), celle qui nous inspire, définit ce qu’il appelle *Religio perennis* (6). Grand connaisseur du soufisme et du chamanisme amérindien, F. Schuon parle de *religio* en tant que lien entre le ciel et la terre, “discernement entre le réel et l’illusoire, concentration permanente et unitive du réel”. J’avoue que ses digressions dogmatiques sur les hétérodoxies, nécessairement frelatées, ne me convainquent guère, que l’étrange absence des Présocratiques m’étonne. Mais Schuon rappelle à propos que toute civilisation “intégrale et saine” doit se fonder sur le Dharma. Tout ceci se trouve déjà chez les Grecs, s’est transmis de l’Ionie archaïque à Byzance et puis à Florence - salut aux mânes de Gémiste Pléthon et de Marsile Ficin! -, de l’Égypte à la Perse en un ballet tournoyant de correspondances mystérieuses.

De citer Guénon et Schuon ne fait pas de moi un “traditionaliste”, malgré le respect dû à leur travail de dévoilement. Non, leur Tradition primordiale, je l’avoue, me paraît muséifiée, singulièrement dénuée de vie, oubliée des métamorphoses subies de toute éternité par le Dharma, ignorante des relais néoplatoniciens ou pythagoriciens. Et trop complaisante face à la prétention des religions abrahamiques

à posséder le monopole de la vérité, la voie unique d'accès au Sacré. Cet exclusivisme et cette intolérance ne sont guère cosmiques. Les religions du Livre tendent en effet à refouler, à nier tout l'héritage qu'elles ont capté et souvent dénaturé: Dieu est un mot *païen*, celui que les Indo-Européens utilisaient pour désigner le ciel lumineux (**deywos*); Allah est le nom d'une grande divinité dispensatrice de pluie d'avant l'Islam et l'Ancien Testament, malgré les épurations textuelles, demeure plein de traces de Polythéisme. Le fondateur en France des recherches sur l'imaginaire, Gilbert Durand, rappelle que Henry Corbin, spécialiste du Monothéisme quasi parfait qu'est l'Islam, admettait "que le monde imaginal est le lieu de la renaissance des Dieux". Il citait C.G. Jung, rencontré aux rencontres du cercle Eranos: "il est essentiel à la Théotès (deitas abscondita) de se révéler et se manifester par la pluralité de ses théophanies, en formes théophaniques illimitées" (7).

Cette évidence a été niée pendant des siècles par les tenants d'idéologies monolâtriques, intolérantes et répressives. Chrétiens et Musulmans ont voulu rompre avec les cultes antérieurs qualifiés de démoniaques: les premiers ont assassiné Hypathie, sage du Vème siècle qui dispensait un enseignement traditionnel, celui, précisément de la Traditio perennis. Les seconds ont incendié la bibliothèque d'Alexandrie, exterminé par milliers les Brahmanes, détenteurs d'un savoir authentiquement traditionnel. Les uns et les autres ont volontairement brisé le fil d'une tradition vivante pour commettre un crime inexpiable: la *confiscation spirituelle*, vol à main armée perpétré contre des populations converties par la ruse ou la force, à qui furent cachées les racines immémoriales de leur religion. Combien de Chrétiens sincères n'ignorent-ils pas que le cœur de leur foi provient d'un fond qui n'a rien d'évangélique, et qui doit tout aux religiosités cosmiques? Le culte des sources et des saints, la Kaaba, la dévotion à la Mère de Dieu sont pur Paganisme, un Paganisme volé, maquillé et appauvri. Parler d'unité des religions, de sanctification du Paganisme par ses assassins relève de l'ignorance ou de l'autosuggestion. Plus grave: ces deux idéologies, la chrétienne et l'islamique, prônent la conversion des infidèles et la pratiquent journellement. Les populations polythéistes du Pakistan sont harcelées par les Musulmans, qui, tout près, dynamitent les statues bouddhistes. En Inde, les églises chrétiennes dépensent des sommes astronomiques pour convertir les Hindous et saper le socle des traditions ancestrales. Les Chrétiens indiens sont aujourd'hui les alliés des Musulmans et des marxistes *contre* les tenants du sanatana Dharma. Lire les témoignages de défenseurs contemporains de l'Hindouisme comme Ram Swarup ou Rishi Kumar Mishra nous donne un éclairage original, celui d'indigènes fidèles aux traditions de leurs pères - exactement comme nos ancêtres païens face aux missionnaires chrétiens - et permet de nuancer fortement les thèses d'un Guénon et d'un Schuon sur l'unité transcendante des religions (du Livre?), limitée aux aspects strictement ésotériques. Or, l'agression menée en Inde contre la Tradition éternelle - sanatana Dharma - n'est le fait ni de soufis ni de mystiques, mais bien de stratèges et

d'idéologues à la langue fourchue. Qu'en disent les traditionalistes chrétiens? Soutiennent-ils les menées impies des missionnaires? Acceptent-ils le principe de la conversion, c'est-à-dire l'abandon par un peuple des traditions religieuses de ses ancêtres au profit d'une voie jugée la seule bonne en tous lieux et en tous temps? Telle est en tout cas pour un Païen conséquent la pierre d'achoppement dans son dialogue avec des traditionalistes. Minimiser ce problème, qui est tout sauf théorique, le nier serait une infamie commise à l'encontre de ceux qui, aux Indes, résistent de plus en plus victorieusement, Dieux merci.

Mais revenons à l'essentiel: le Dharma, la Norme universelle, don des Puissances que nous appelons parfois les Dieux, conscients toutefois que les noms donnés, Zeus, Sarasvati, Perkunas ne sont jamais que des voies d'accès au divin, *to theion* ou *ta daimonia*, formes du neutre, singulier ou pluriel. Au-delà des Dieux, nul paradis, nul enfer, nul sauveur, mais la toute-puissante Moïra, qui s'incarna, dit-on, en trois sœurs, Atropos, Clotho et Lachésis, filles de Zeus et de Thémis, voire de la Nuit. Face aux Dieux, Puissances du Oui, symboles de plénitude et de vie, se dressent ces images nocturnes du terme, Puissances du Non et de la mort qui filent le destin du nouveau-né. Même Zeus leur est soumis puisqu'il fait corps avec le Kosmos, l'Ordre fatal, le Dharma. Violer la norme, qui n'est autre que le Sacré, susciterait un impensable cataclysme.

Tout ce que les Grecs avaient su, mais aussi les Scandinaves avec leur figure d'Yggdrasill, l'Arbre du Monde qui ne peut s'effondrer sans entraîner les mortels et les Puissances, tout m'était rappelé ce soir-là par un Brahmane souriant qui, en une phrase, m'adressait un signe: le réel est juste, ce qui est doit être. Amor fati. Voilà bien le cœur du Paganisme, religion de la vérité.

A la question "qu'est-ce qu'être Païen aujourd'hui?", offrons donc une réponse: se placer au service du Dharma. Réhabiliter la figure de l'homo religiosus, affirmer joyeusement, contre tous les dogmatiques bornés, le réveil de l'homo paganus.

"La terre avec l'eau, le feu avec l'air, le soleil avec le soleil, l'âme avec l'âme et le preux avec le preux..." (8).

Christopher Gérard
Fête de la naissance d'Artémis et d'Apollon.

Notes:

(1) K. White, *Lettres de Gourgounel, Presses d'aujourd'hui, Paris 1979, p. 74.*

(2) R. Guénon, *Etudes sur l'Hindouisme, Editions traditionnelles, Paris 1989, pp.105-116.*

(3) *Héraclite, Fragments 80 (30 éd. Diels-Krantz) et 79 (124), éd. et trad. M. Conche, PUF, Paris 1998.*

-
- (4) *Ibidem*, p. 281.
- (5) J.P. Lippi, "Réponses sur la Tradition", in A. Guyot-Jeannin, *Enquête sur la Tradition, Trédaniel, Paris 1996. Lire aussi l'entretien dans Antaios XIV, Mithras invictus, printemps 1999.*
- (6) F. Schuon, "Religio perennis", trad. française dans *Regards sur les mondes anciens, Editions traditionnelles, Paris 1980, pp. 173-183. Texte gracieusement signalé par O. Dard de Genève qui prépare une synthèse sur le métaphysicien alémanique pour les éditions Pardès.*
- (7) G. Durand, "l'homme religieux et ses symboles", in J. Ries (dir.), *Traité d'anthropologie du Sacré, t. I, Les origines et le problème de l'homo religiosus, Edisud-Desclée, Paris-Tournai-Louvain 1992, pp. 73-120. Voir aussi le t. II, L'homme indo-européen et le sacré, Edisud, Aix-en-Provence 1995.*
- (8) M. Eemans, *Het bestendig Verbond, De Phalanx, Bruxelles 1941. Trad. D. Helemans.*



Clairière et présence

« Mais où le Soir guide-t-il l'obscur pérégrination de l'âme d'azur ? Là-bas où tout est autrement assemblé, abrité et sauvegardé pour un autre Levant. »

Martin Heidegger

La pensée méditante et la source de Mnémosyne

Pour avoir perdu le sens mystique de l'aube, du crépuscule et du Grand Midi, pour être devenus indifférents et insensibles aux qualités diverses de la lumière, luminante, irradiante ou splendide, pour n'avoir pas assez vénéré la limpidité de la source de Mnémosyne, pour nous être réfugiés derrière des écrans et être devenus les otages de la pensée calculante et informaticienne, notre monde (où l'éclaircie de l'Être brille par son absence, comme une nostalgie lancinante et devenue incompréhensible) est devenu la proie d'une pénombre uniformisatrice.

En cette pénombre, les choses deviennent indistinctes et interchangeables; elles perdent leurs qualités et leurs secrets qui jadis étaient aussi sacrées que les fins dernières, pour devenir des moyens d'échange. A la faveur de cette pénombre «l'indigence de la pensée est un hôte inquiétant qui s'insinue partout». Dans la grande liquidation des croyances et des valeurs, l'amnésie devient la seule valeur, mais le rien qu'elle véhicule n'est pas inoffensif, c'est un néant qui nous menace, non sous une forme apocalyptique mais dans l'insignifiance même qui est l'absence de Sens de la vie quotidienne. L'apocalypse est toujours révélation; l'insignifiance, elle, est ce qui tend à rendre toute révélation impossible à jamais. «Le monde, écrit Heidegger, apparaît maintenant comme un objet sur lequel la pensée calculante dirige ses attaques et à ces attaques, plus rien ne doit pouvoir résister. La nature devient un unique réservoir géant. On ne considère pas assez que ce que les moyens de la technique nous préparent, c'est une agression contre la vie et contre l'être même de l'homme et qu'au regard de cette agression, l'explosion d'une bombe à hydrogène se signifie pas grand chose.»

L'Homme qui n'entend point renoncer à la suprématie de la pensée méditante est donc amené aujourd'hui à résister, à entrer dans une sorte de clandestinité impérieuse où son dessein secret se garde pour lui-même une chance de ne point disparaître, de subsister, en dépit des agressions, de plus en plus systématiques, de

la pensée calculante et utilitaire. Or, celui qui garde au secret son privilège est aussi, par cela même, gardien de la nuance et du monde subtil. Lui seul connaît la voie de l'Ether, la pensée la plus libre, la plus haute et la plus ardente.

L'Ether, nous dit la philosophie grecque, est l'élément le plus subtil caché dans l'intimité de tous les autres éléments. Chacun sait qu'il est dans la nature de l'Ether, secret intérieur de la plus grande intimité de la substance, de déboucher sur l'ivresse du Grand Large. La quête de l'alchimiste, nous y reviendrons, rejoint la recherche de l'herméneute. Mais l'existence de l'alchimiste et de l'herméneute est remise en cause par le monde moderne qui, d'ailleurs, par défaut d'être et de mémoire, n'est plus un «monde» mais, tout au contraire, un interrègne ou une hypothèse mal comprise. L'alchimiste et l'herméneute, ou, disons, le poète et le penseur, n'ont plus de place dans un «monde» où, comme le dit Heidegger, l'établissement de l'homme en tant que *animal rationale*, comme bête de labeur, confirme l'extrême aveuglement touchant l'oubli de l'être: «Mais l'homme d'aujourd'hui veut être lui-même le volontaire de la volonté de volonté pour laquelle toute vérité se transforme en l'erreur dont il a besoin afin qu'il puisse être sûr de se faire illusion. Il s'agit pour lui de ne pas voir que la volonté de volonté ne peut rien vouloir d'autre que la nullité du néant en face de laquelle il s'affirme sans pouvoir reconnaître se propre et complète nullité. Ainsi la bête de labeur est abandonnée au vertige de ses fabrications afin qu'elle se déchire elle-même et se détruise dans la nullité du Néant.»

L'oubli de l'être, et la culture de l'amnésie qui en procède, n'est donc pas seulement un défaut ou une privation de possibilités supérieures, c'est aussi une remise en cause de ce que nous sommes en notre plus grande humilité: être au monde, comprendre ce qu'il nous advient, trouver un sens, sinon à notre destin personnel, du moins à ce qui nous environne, en somme, vivre et exister, et non point seulement subsister et servir. Que la culture moderne ne fût point une incitation à s'interroger sur le Sens de la vie serait déjà déplorable mais la question aujourd'hui est de savoir si la vocation de la culture moderne n'est point d'interdire cette question au point de la rendre incompréhensible afin de contraindre l'homme à la «volonté de volonté» et de ne jamais le distraire de son établissement comme «bête de labeur» dans l'oubli de l'être ? Cette question, pour être entendue, doit d'abord apparaître comme subversive en ce qu'elle renverse les priorités ordinairement admises. Dès lors, la fin cesse de justifier les moyens et la haine du secret, où René Guénon voyait à juste titre une caractéristique de l'homme moderne, apparaît non plus comme une volonté de libre échange mais comme la volonté totalitaire d'une domination, ou plus exactement, d'un contrôle absolu, qui ne laisse plus aucune chance à la clandestinité. Cette volonté totalitaire sera d'autant plus destructrice que toute réalité humaine, naturelle, ou divine, suppose toujours la permanence d'un secret.

La haine moderne ne viendra point à s'assouvir avant d'avoir torturé jusqu'à la mort la nature, les hommes et les dieux. Les théories matérialistes, qu'elles soient

biologiques ou économiques, ne sont rien d'autre qu'une tentative de justifier, en langage didactique, cette haine érynienne qui est le véritable sens du monde moderne.

Vouloir être moderne à tout prix est le meilleur moyen de s'assurer de ne jamais comprendre l'essence de la modernité et de ne jamais pouvoir s'en rendre maître. L'essence de la modernité, - qui d'emblée se manifeste par une désagrégation du Logos, du langage, - réside dans l'échec de l'Idée olympienne, céleste, ouranienne et surnaturelle et dans le triomphe provisoire du monde des titans. En ce sens, dirait-on, la modernité n'a rien de moderne; et, en effet, la modernité est elle-même un illusion, une erreur «qui suit la pensée comme l'ombre qu'elle projette.» Tant que la pensée se laisse fasciner par cette ombre, la réalité du monde moderne lui échappe et la pensée lui demeure ainsi assujettie, rendue subalterne, utilitaire, servile : «Lorsque la pensée, s'écartant de son élément, est sur son déclin, écrit Heidegger, elle compense cette perte en s'assurant une valeur comme instrument de formation, pour devenir bientôt exercice scolaire et finir comme entreprise culturelle. On ne pense plus, on s'occupe de philosophie... C'est pourquoi le langage tombe au service de la fonction médiatrice des moyens d'échange grâce auxquels l'objectivation, en tant que ce qui rend uniformément accessible tout à tous peut s'étendre au mépris de toute frontière.» Le langage tombe ainsi sous la dictature de la publicité. Préfigurée par les totalitarismes du début du siècle, qui en furent les inventeurs, l'ère de la «communication» apparaît de plus en plus comme une immense machine de guerre destinée à en finir avec le langage, qui est la maison de l'être, et la pensée méditante qui, à travers le langage, atteste en elle-même la possibilité sans cesse renouvelée pour l'homme de se rejoindre dans la rencontre nuptiale de l'être et de la Présence: «Être, depuis le matin de la pensée européenne-occidentale et jusqu'à aujourd'hui, veut dire le même que Anwesen, - approche de l'être. Dans le mot Anwesen parle le présent».

«Le Sens qui domine en toute chose»

Rien ne s'oppose à la Présence de façon aussi systématique et militante que l'idéologie du progrès. Perpétuelle fuite en avant, qui est avant tout une fuite devant la pensée, l'idéologie du progrès rend chaque instant caduc aussitôt que perçu et réduit ainsi le présent à un atome qui cesse d'exister au moment même où il apparaît. Dans l'ordre moral l'idéologie du progrès agit de la même sorte. Le Bien est toujours «en avant», dans un futur indéterminé, qui n'existe pas encore et cependant légitime les pires crimes au nom de sa venue ainsi qu'en témoignent les utopies évolutionnistes ou libérales. Outre le scepticisme à l'égard de tout combat politique, cette observation nous donne aussi à comprendre en quoi l'oubli de l'être, le mépris du langage, demeure de l'être, deviennent effectivement, de par le triomphe de l'idéologie progressiste, la proie de ce vide dévorant que Heidegger

nomme «la nullité du néant». Si, en effet, dans la durée linéaire du progrès, le futur n'existe pas encore, le passé n'existe plus et le présent n'existe déjà plus, tout se trouve ainsi réduit à l'inexistence, et c'est en quoi le progrès est vraiment l'idéologie dont le propre est de «néantiser».

Au contraire, le mot même de Présence, dans son acception la plus familière, implique l'existence du présent et mieux encore, le déploiement d'une expérience de l'être à partir de ce présent qui, dès lors, devient l'essentiel, et se tient au coeur du temps comme une île dans l'immensité des eaux,- ce que suppose l'existence même du mot instant. «En tant qu'il est le fondement, écrit Heidegger, l'être amène l'étant à son séjour dans la Présence.» Alors que l'idéologie du progrès procède avant tout d'une haine du secret et d'une volonté de tout asservir à l'utilité au calcul, la philosophie de l'être et de la Présence, elle, s'efforce de demeurer au plus près de la sérénité de ce qui est : «La pensée qui calcule, écrit encore Heidegger, ne nous laisse aucun répit et nous pousse d'une chance à l'autre. La pensée qui calcule ne s'arrête jamais, ne rentre pas en elle-même. Elle n'est pas une pensée méditante, une pensée à la poursuite du Sens qui domine en toute chose»

Il importe de s'attarder à cette expression: «une pensée à la poursuite du Sens qui domine en toute chose». Cette pensée, on l'a vu, ne peut être qu'une pensée méditante qui trouve son origine dans le déploiement de la Présence, mais pour mieux encore définir cette pensée on peut dire qu'il s'agit d'une herméneutique. L'herméneutique pose la question du Sens, elle s'interroge sur le Sens. En cela l'herméneutique se distingue d'une banale explication. L'explication est le résultat d'une analyse, l'herméneutique est l'accomplissement d'une interprétation. «C'est aussi pourquoi il est dit, écrit Heidegger, à propos de *Sein und Zeit*, que c'est seulement à partir du Sens, c'est à dire à partir de la vérité de l'être que l'on peut comprendre comment l'être est.» Alors que l'analyse dénombre et classe les procédés et les influences du texte, l'interprétation, elle, s'efforce d'en exhausser le Sens. Cet exhaussement est *anamnēsis*, ressouvenir. Le Sens préexiste à l'oeuvre, il domine en amont des signes, il en éclaire les aspects dans tout ce qui est.

Ainsi l'exhaussement du Sens est une aurore. Le pressentiment du ressouvenir est une clarté diaphane qui annonce le retour du soleil: l'embrasement de l'horizon. Le ressouvenir exhausse le Sens comme le soleil s'exhausse de l'horizon. Ce pourquoi nous pouvons dire,- et cela se dit depuis l'origine de la pensée européenne jusqu'à la plus récente phénoménologie,- que toute véritable pensée est une aurore, un recommencement qui se souvient. Non point, entendons-nous, une table rase mais une remémoration immémoriale, un retour vers une origine qui se souvient de tout ce qui doit advenir.

La remémoration immémoriale est «cette pensée la plus abyssale» à laquelle Nietzsche donna le nom d'Eternel Retour. L'Eternel Retour dont parle Nietzsche n'est pas davantage une formule moderne du temps cyclique familier au monde antique que le ressassement catastrophique auquel se voit réduit l'homme moderne

dans ses tentatives activistes qui toujours conduisent au même échec. L'Eternel Retour, l'anneau du Retour que chante Zarathoustra est le secret de l'Eternité, la façon humaine de dire l'Eternité qui nous épouse et nous sauve de la dérélition, de l'insignifiance et du néant.

L'Eternité est le rayonnement du Sens, la clarté de sa domination dans tout ce qui est; et cependant, cette clarté est indivulguée, secrète. Nul n'y parvient sans un long cheminement hors des routes balisées. L'esprit d'aventure doit venir à la rescousse de l'esprit d'exactitude. L'herméneutique est cette quête ardente, cette chasse subtile, ce pèlerinage. L'herméneutique va à la rencontre de l'écrit et du monde avec une confiance native dans le génie de l'écrit et du monde. Le Sens caché apparaît à qui le désire dans la Présence. La Présence est l'apparition du Sens. Par elle, le Sens, qui domine en tout ce qui est, se divulgue à nous.

De même que la pensée méditante est un chemin et non une méthode, l'herméneutique n'est pas un système mais un art, au même titre que l'alchimie, qui cherche dans les éléments l'Ether, le Subtil, source de toute génération. Pour l'alchimiste, un secret demeure enclos dans les éléments, une âme vive que son art doit délivrer grâce à la compréhension des lois de l'Analogie universelle; ainsi pour l'herméneute, l'inextinguible et silencieuse flamme du Sens flamboie à l'intérieur.

Le ressouvenir est ce qui lève le voile sur cette flamme. «Jeu et danse, écrit Heidegger, chant et poésie, sont portés dans le sein de Mnémosyne.» Cédant à la pire démagogie, les modernes en sont venus à vanter le non-sens, la fascination des images réduites à elles-mêmes, l'éphémère, l'accidentel, l'oubli et l'apparence, afin de rendre impossible tout chemin vers l'intérieur. La haine du secret et de la mémoire, gardienne du secret, trouve ainsi son accomplissement dans la négation de la Présence et l'oubli de l'être. Nul mieux qu'Hölderlin n'a su décrire la situation, ou, plus exactement, l'absence de situation, de l'homme en proie à la négation et à l'oubli:

«Nous sommes un signe, vide du Sens
Insensibles et loin de la Patrie,
Nous avons presque perdu la parole.»

Telle apparaît désormais la destinée humaine, réduite à la lettre morte, dépourvue de Sens, insensible, exilée, presque muette. Le signe réduit à lui-même triomphe dans le fondamentalisme, l'intégrisme, non moins que dans le puritanisme des théories matérialistes qui veulent réduire le texte à sa matérialité. En l'absence du Sens, nous devenons insensibles. Car, de même que l'être est l'éclaircie de l'étant, le Sens est l'éclaircie des sens. En perdant le Sens nous devenons insensibles à la beauté, nous n'entendons plus, en nous, son retentissement. La littérature alors se réduit à une mécanique plus ou moins complexe dont les éléments s'associent selon des lois linguistiques, sociologiques ou psychologiques. Le Sens, qui fut le dessein de l'auteur, sa vision, sa vocation, est oublié. La fidélité du poète à son dessein est tenue pour nulle ainsi que le secret du coeur qui anime

l'oeuvre et lui donne sa musique unique, entre toute reconnaissable. «L'égalité d'âme, la sérénité devant les choses et l'esprit ouvert au secret sont inséparables, écrit Heidegger. Elles nous rendent possible de séjourner parmi les choses d'une manière toute nouvelle. Elles nous promettent une autre terre, un autre sol, sur lequel, tout en restant dans le monde technique, mais à l'abri de sa menace, nous puissions nous tenir et subsister.» Cette sérénité de l'âme implique non un renoncement mais un détachement. Il faut se détacher des querelles, des partis, des idéologies et de toutes les appartenances spécifiantes afin d'entrer dans l'aire de la sérénité de l'âme. Alors seulement nous serons sûr de cheminer vers notre patrie perdue, désempierrant en nous les sources de la parole, sensibles infiniment et riches de la plénitude du Sens. Tel est le cheminement de l'âme d'azur.

Le feu royal du matin ou la fulgurance d'Apollon

Dans ce chemin vers l'intérieur, dans ce chemin ésotérique, l'âme d'azur commence par se détacher des signes, des rituels sociaux, des coutumes et des convenances. Revenant sur elle-même, elle se défie des fascinations et des pouvoirs du monde afin de retrouver «l'obscur paix de l'enfance» dont parle Trakl. L'obscurité de l'enfance est la chose la plus profonde et la plus sacrée. Elle témoigne d'une temporalité où le monde était encore monde. Le destin de l'âme d'azur est d'aller vers l'azur mais à travers la nuit qui se trouve devant elle et la renvoie à toutes les nuits antérieures. De même que Rimbaud sut dire «cet azur qui est du noir», cette ténèbre incessante qui s'approfondit au coeur de l'été dans l'abîme de l'azur le plus profond, de même il faut entrer ici dans le mystère de l'élucidation dont Heidegger nous dit qu'elle «promeut l'élément limpide qui rayonne à travers tout ce qui est dit poétiquement, à une première splendeur.» La promesse qui nous est faite d'un autre Levant est contenue dans le sens du voyage où nous ne sommes point des vagabonds mais des pèlerins. Or, il est dit que le pèlerinage de l'âme d'azur commence par le déclin du jour et la connaissance du mystère du crépuscule. La connaissance de ce mystère est primordiale car c'est elle qui va guider l'obscur pérégrination vers Là-bas où tout est autrement assemblé. En notre chemin de déclin vers l'ultime Occident et les ténèbres se tient attentive la clarté renaissante qui nous sauve, de même que c'est au coeur de l'oeuvre au noir que l'alchimiste découvre l'étincelle de la lumière incréée, philosophale: «Du sein de l'azur, écrit Heidegger, respandit mais en même temps se voile de l'élément obscur qui lui est propre, le Sacré. Il prodigue son arrivée en se recevant dans la retenue du retrait. Clarté en l'obscur celée est l'azur.»

L'âme d'azur, qui pour reprendre le mot de Trakl, est «chose étrange sur cette terre» doit donc débiter son voyage avec le déclin pour se retrouver elle-même dans la transparence de son élément natif. Dans la nuit qui maintenant envahit le monde, elle doit retrouver le pressentiment de sa Patrie d'ondées lumineuses. Face à l'obscur paix de l'enfance, il y a, nous dit Heidegger, «l'enfance plus limpide parce

que plus sereine et par cela autre qui est le matin en lequel le Dis-cédé est entré en déclinant. Cette enfance, paix plus sereine, le dernier vers d'un poème de Trakl la nomme début: « Regard d'or du début, sombre patience de la fin ». Mais qui est le Dis-cédé ? Celui qui est mort sans mourir, détaché des lois de l'espèce, mais sans être décédé. Dis-cédé, il devient ce qui est dans le départ, dans la séparation d'avec le monde qui n'est plus un monde. Dis-cédé, l'Etranger disparaît dans un autre temps pour accomplir sa pérégrination vers le Levant, à travers le mystère du crépuscule et des ténèbres. « Ce qui est étranger pérégrine en avant, écrit Heidegger. Mais il n'erre pas, dénué de toute destination, désemparé de par le monde. La quête de l'Etranger marche à l'approche du site où comme pèlerin il pourra trouver demeure ». Le Dis-cédé est celui qui, s'éloignant du monde que domine l'espèce déchue, s'approche du site immémorial: « La fin précède, comme fin de l'espèce corrompue, le début de l'espèce ingénérée. » L'espèce ingénérée est l'espèce délivrée de l'espèce où se reconnaît le désir du pèlerin. L'aurore déjà advenante en tant qu'espérée, l'aurore d'une autre conception du Temps, ou, mieux encore, le matin d'un autre Temps: « Car, écrit Heidegger, en un tel matin est sauvegardé le sens originel du temps qui, encore et toujours, demeure sous le voile. Pour la pensée qui nous régit il persistera, même à l'avenir, dans sa clôture, aussi longtemps que se maintiendra en vigueur la représentation du temps qui, depuis Aristote, fait autorité. En vertu de quoi le temps, qu'on le représente mécaniquement, dynamiquement, et fût-ce même à partir de la désintégration de l'atome, reste la dimension du comput quantitatif et qualitatif de la durée qui s'écoule dans la succession. Mais le temps véritable est la venue de l'être en tant que déjà lui. Déjà n'indique pas un passé pur et simple mais le recueil de l'éclosion qui, ramenant tout à elle, devance toute venue en revenant sans cesse puiser au secret de la source que lui est, dès l'aube, sa percée. »

Le sens de ce qu'est une âme d'azur apparaît ainsi dans la nuit lumineuse d'un autre temps, d'un temps non plus linéaire, ni aristotélicien mais semblable à l'aurore boréale de la mémoire. Elle est, cette âme, ce qui chemine vers la Patrie perdue, comme le chevalier de la gravure de Dürer, entre la mort et le diable, vers la Jérusalem céleste. L'âme d'azur est vivante. Toute vive, elle passe de l'autre côté, ouverte à l'ouverture d'un autre temps. Elle trouve, comme l'eût dit Eyrenée Philalèthe « L'entrée ouverte au palais fermé du roi ». De là, elle témoigne pour nous qui sommes restés, d'une vérité encore pressentie mais déjà inscrite en runes sacrées dans notre mémoire. « Au Dis-cès, écrit Heidegger, appartient la priorité de l'enfance la plus sereine, appartient ce bleu de la nuit avec les cheminements de l'Etranger, avec le battement de l'aile de l'âme, avec déjà le crépuscule comme porche du déclin. » Et ceci encore: « Dans le Dis-cès, l'Etranger prend entière mesure de la discession en laquelle il s'est séparé de l'espèce jusqu'ici advenue. Il est en marche sur son chemin. » Trakl nous dit que le sentier de l'étranger est l'euphonie de ses années musicales. La musique et l'Esprit sont ici nommés avec une mesure du

temps. Mais ce temps, de par sa provenance musicale et spirituelle, n'est plus un temps profane. C'est un temps sacré, le temps d'un regard qui «surflambe, divinateur». Dès lors, tout, dans le destin du voyageur, lui est musique. Toute chose résonne d'un sens qui infiniment retentit en elle dans une présence dont aucune durée ne peut se départir.

Ainsi le Dis-cédé entre dans un pays où l'unique souveraineté de l'Esprit s'exerce dans une grande et haute liberté. L'Esprit ici n'est point seulement ce qui se distingue de la matière; ce n'est pas un concept philosophique dont participerait la raison ou l'idéologie. L'Esprit est ce qui s'élève et ce qui élève, la pure assumption de la délivrance de toute pesanteur de toute appartenance. «L'Esprit, écrit Heidegger, est ce qui flambe, flamme qui embrase, suscite, transporte, dessaisit.» L'Esprit embrase la pensée, suscite son envol qui nous transporte et par lequel nous nous dessaisissons enfin du monde des titans, du labeur, de la volonté et des lois de l'espèce.

Le domaine de l'Esprit ne débute point là où cesse le domaine de la matière, sans quoi il serait absurde de parler de son unique souveraineté. Cette souveraineté est à la fois créatrice, - au sens où elle fait advenir amoureusement le Sens qui nous sauve de l'insignifiance, - et destructrice, comme peut l'être aussi, quelquefois, la fulgurance d'Apollon: «L'Esprit ainsi entendu déploie son être selon la double puissance de la douceur et de la destruction.» La puissance destructrice de l'Esprit peut donc s'exercer sur le monde matériel ou ce qui, en l'absence de la flamme de l'Esprit en notre regard, apparaît comme étant un «monde matériel». La dualité de l'Esprit est celle de la flamme qui à la fois éclaire et brûle. «Le flamboyant, écrit Heidegger, est l'extase qui illumine et fait resplendir mais dont la puissance n'en finit plus de tout ronger et de tout consumer jusqu'au blanchissement de la cendre.» Celui qui arrive en des contrées où s'exerce l'unique souveraineté de l'Esprit doit, plus que jamais, faire usage de sa vigilance. Dis-cédé, le monde qui n'en était plus un, ne le protège plus. Tout, dès lors, est dans l'interprétation, dans l'écoute attentive à ce que divulguent les signes à l'orient du Sens qui, de façon imminente, va embraser l'horizon de la pensée. Toute la vigilance du voyageur doit se tenir, inaltérée, dans l'imminence. L'imminence d'un autre Levant, telle est la vérité essentielle de la pensée méditante, - qui, en ses ultimes retranchements, exige la présence du chant. L'âme d'azur reconnaît sa suprématie, son audace, sa fougue amoureuse et chantante dans l'ultime ténèbre qui précède le feu royal du matin: «C'est dans la mesure où l'essence de l'Esprit réside dans l'embrasement qu'il fraye la voie, lui donne ouverture et met en route. Comme flamme, l'Esprit est la tempête qui monte à l'assaut du Ciel, et à la conquête de Dieu. L'Esprit jette l'âme sur la route où la marche est devancement. L'Esprit transplante en nature étrangère. Comment ne pas voir alors, l'irréparable ineptie de ceux qui réclament du poète une obéissance aux règles du bon goût, du bon sens, un consentement à la mesure, selon des normes universitaires ou sociales ? L'exigence même d'une poésie «à

hauteur d'homme» est absurde car, si l'homme est la mesure de toute chose, toute hauteur, fût-elle vertigineuse, aux voisinage des aigles et des Anges, est humaine, - ou bien il faut admettre que l'exigence d'un poésie «à hauteur d'homme» n'est rien d'autre qu'une interdiction de dépasser la hauteur de l'homme ordinaire, ce à quoi nul vrai poète ne saurait consentir. Ainsi, le «lyrisme ordinaire» que certains cherchent à promouvoir n'est pas seulement une assez basse démagogie, c'est aussi un renoncement à l'essence de l'homme (dont la «hauteur» , toujours, est le sens même du dépassement) et un renoncement à l'essence de la poésie dont la destinée est de flamboyer dans l'Ether.

Dépassement ou suprématie de la métaphysique

C'est un fâcheux signe des temps que la philosophie se trouve réduite à n'être qu'une affaire de spécialistes. Nietzsche, dans ses conférences sur «l'avenir de nos établissements d'enseignement» remarquait déjà que cette outrancière spécialisation n'était que le revers d'un affaiblissement général de la culture. Répandue et parodiée par le journalisme, la culture s'universalise au point de ne plus pouvoir fonder aucun privilège ni aucun respect. L'élargissement est ici un nivellement par le bas, de même que la spécialisation est une réduction à des considérations subalternes: «Selon la première tendance, écrit Nietzsche, la culture doit être transportée en des cercles de plus en plus vastes, selon la seconde, on exige de la culture qu'elle abandonne ses plus hautes prétentions à la souveraineté et se soumette, comme servante, à une autre forme de vie, nommément celle de l'Etat».

Issue de ces considérations inaugurales, mais non moins intempestives aujourd'hui que naguère, toute l'oeuvre de Nietzsche va tenter d'opposer la concentration au rétrécissement et la souveraineté à l'élargissement,- de la même façon que l'unité s'oppose à l'uniformité. Que l'oeuvre de Nietzsche fût à cet égard inentendue ou trop peu méditée, les prétendus philosophes qui hantent l'université moderne,- qui elle-même ne dispense plus qu'un enseignement spectral, détaché de toute véritable expérience de la pensée et de l'être,- en fournissent à chaque instant des preuves accablantes par leur refus, prétendument humble, mais en réalité vaniteusement obstiné, à sortir de leurs provinces respectives au nom d'une «rigueur» scientifique qui s'apparente singulièrement à une profonde paresse intellectuelle.

A refuser systématiquement de prendre en considération tout ce qui se trouve au-delà de l'horizon historique et géographique auquel ils furent dévolus de par le choix de leur thèse, les spécialistes de la philosophie réduisent celle-ci à n'être, au mieux, qu'une technique particulière d'explication par les causes ultimes, voire un phénomène culturel, que l'on étudie comme tel, en toute ignorance de cause. En toute ignorance de cause veut dire ici en toute ignorance du dessein qui préside inévitablement à l'élaboration des oeuvres philosophiques, en toute méconnaissance de ce dont il est question et qui, certes, ne concerne jamais exclusivement telle

époque ou tel espace culturel particulier. La question de l'être et du temps, la question de la conscience en tant que dépassement sont posées de façon diverses mais, *ubique et semper*, concernent quiconque peut venir à se les poser. Et comment ne pas voir que les plus grandes disparités existent en des espaces bien circonscrits et que de profondes connivences spirituelles s'affirment au-delà des pays et des siècles, - et, en particulier dans la tradition dite «néoplatonicienne» qui unit, en une même fidélité et un même dessein, une même nostalgie et un même pressentiment, les oeuvres du grec Plotin, du persan Sohrevardî, de l'italien Pic de la Mirandole et des théosophes allemands qui, tels Franz von Baader ou Jacob Böhme annoncent déjà les hautes flambées du Romantisme allemand et du Symbolisme. Ainsi, si l'oeuvre de l'immense poète Saint-Pol-Roux est, pour l'essentiel, étrangère à ses contemporains et à ses compatriotes naturalistes ou positivistes, elle est, en revanche, toute résonnante des échos de Porphyre, de Proclus ou de Damascius.

Une idée domine ici le paysage que nous esquissons: l'idée d'une filiation spirituelle qui dépasse l'histoire mais l'éclaire, dans ses profondeurs lumineuses, de l'idée d'une *sophia perennis*, en miroir avec la Tradition primordiale. Dans un remarquable entretien accordé à Philippe Nemo, Henry Corbin faisait remarquer ceci: «On se dit, il y a les germanistes et il y a les orientalistes, il y a les islamisants, les iranologues etc... Mais comment irait-on du germanisme à l'iranologie? Si ceux qui se posent cette question avaient une petite idée de ce qu'est le philosophe, la quête du philosophe, s'ils se représentaient que les incidents linguistiques ne sont que des incidents de parcours, ne signalement que des variantes topographiques d'importance secondaire, peut-être seraient-ils moins étonnés? Rien à cet égard ne me paraît plus riche d'enseignement que le cheminement qui va conduire Henry Corbin de Heidegger à Sohrevardî. Henry Corbin, sans doute l'un des philosophes majeurs de sa génération, va ainsi accomplir ce couronnement de la métaphysique, que veut être l'ontologie heideggerienne, en découvrant chez les gnostiques iraniens l'existence d'une *sophia perennis* qui n'a jamais cessé de penser la différence de l'être et de l'étant et de s'interroger sur la vérité de l'être et non point seulement sur l'étant en tant que tel.

Dieu, qui d'ailleurs ne peut être nommé, loin de n'être, dans la théosophie sohrevardienne, qu'un «étant suprême» est véritablement «l'éclaircie de l'être» et au-delà, comme en témoigne la méditation sur l'Unique fulgurant dans le traité intitulé L'incantation de la Simorgh et dont la lecture, elle-même infiniment méditée devrait à jamais nous prémunir contre cette outrecuidance moderniste qui trop souvent nous donne l'illusion d'être, de par notre seule appartenance au XXe siècle, «en avance» non seulement chronologiquement mais aussi spirituellement sur les philosophies antérieures. A Henry Corbin nous devons aussi de mieux comprendre l'ambiguïté de la pensée de Heidegger, comme d'ailleurs l'ambiguïté de toute phénoménologie moderne concernant le sens de la parole: «Est-ce,

s'interroge Henry Corbin, un crépuscule qui serait la laïcisation du Verbe ou bien une aurore... La réponse dépendra des uns et des autres et les options décelables dans ces réponses me font penser que si la philosophie de Hegel donna naissance à un hégélianisme de droite et à un hégélianisme de gauche, la question peut amener la philosophie de Heidegger à donner naissance à un heideggérisme de droite et à un heideggérisme de gauche.»

L'ambiguïté, de toute évidence, se tient dans l'expression même «dépassement de la métaphysique». Par dépassement, Heidegger veut dire couronnement et l'on ne couronne point ce que l'on veut abolir ou réfuter. Le dépassement de la métaphysique dont il est question dans les écrits de Heidegger n'est en aucune façon une réfutation de la métaphysique. Comprendre le dépassement comme étant une réfutation, c'est s'interdire la possibilité même de s'interroger sur la vérité de l'être: «Car, écrit Heidegger, la métaphysique, même surmontée, ne disparaît point. Elle revient, sous une autre forme, et conserve sa suprématie, comme la distinction, toujours en vigueur qui, de l'étant, différencie l'être.» De même le Zarathoustra de Nietzsche «ne veut rien perdre du passé, il veut tout jeter dans le creuset». Un grand nombre de «heideggériens» français se sont bornés à puiser dans les écrits de Heidegger des arguments contre la métaphysique, pouvant servir à des fins de réfutation, voire de «déconstruction» alors qu'il s'agit bien plutôt d'une récapitulation, en vue d'un avènement depuis longtemps pressenti. Dans le creuset de la pensée créatrice, qui fonde la Présence, rien du passé n'est réfuté et tout est appelé à s'accomplir. C'est en ce sens qu'une pensée qui «dépasse» la métaphysique implique aussi une remontée aux origines de la métaphysique afin d'atteindre ce qui, en elle, demeure indivulgué. Ainsi que le précise Jean Beaufret, l'ontologie heideggérienne dépasse la métaphysique non pas en ce que la métaphysique serait fausse ou caduque mais dans la mesure où, en elle, quelque chose demeure en retrait. Dépasser la métaphysique c'est donc avant tout s'interroger sur le secret de la métaphysique, oeuvrer à la divulgation de l'origine, à la révélation du Sens, s'abreuer aux sources de Mnémosyne. Loin de se croire «en avance», le philosophe qui veut penser l'au-delà de la métaphysique doit regarder «en arrière». Non point qu'un passé historique fût l'objet de son intérêt ou de sa nostalgie. Regarder en arrière signifie ici retourner «en amont», en un regard qui est celui de la primordialité toujours présente de la Tradition. «En arrière, écrit Heidegger, renvoie à un être en mode rassemblé dont le commencement attend encore une pensée-souvenir pour devenir le début que l'heure la plus matinale fera apparaître.» La Tradition primordiale apparaît ainsi en se voilant, elle se révèle comme la chose à la fois la plus proche et la plus lointaine, source de nostalgie mais aussi promesse qui nous est faite, et qu'à notre tour nous devons tenir.

Au-delà des idéologies de progrès ou de décadence, la pensée doit nommer, écrit Jean Beaufret, «l'avènement d'une origine qui se réserve dès la splendeur de son début et dont l'oubli croissant est détresse incessamment montante, celle du déclin

du jour. Mais ce déclin en cet Occident qui est notre partage est-il irrémédiable déchéance ou bien ne décline-t-il que entrant dans une aurore, celle de la vérité voilée depuis toujours ? Et sans doute est-ce bien cette «aurore de la vérité voilée depuis toujours» que les plus profonds penseurs d'une critique radicale du monde moderne, tels René Guénon, Julius Evola ou Frithjof Schuon ont désigné du terme de Tradition primordiale. «Il existe, écrit Raymond Abellio, une Tradition primordiale qui est celle d'un temps commun à toutes les religions, à toutes les philosophies, à tous les mythes, à tous les symboles,- dont nous voyons aujourd'hui proliférer l'étude. Cette Tradition primordiale a été donnée d'un coup à l'humanité et d'une façon voilée.»

Au matin du monde, à l'enfance, à l'origine, appartient donc la connaissance totale mais voilée. Au long du jour, cette connaissance dévoile ses secrets. L'origine n'est pas le point le plus éloigné de notre passé: elle est, ainsi que l'Ether est l'élément le plus subtil de tous les éléments, la primordialité même, intemporelle et fondatrice, de toute chose connue ou à connaître. La Tradition est une primordialité transmise. Ainsi recevons-nous, par l'herméneutique qui garde mémoire, recueille et abrite le Sens, l'éclat et la fraîcheur de la source, la limpidité salvatrice de l'origine qui va nous donner la force et le courage du recommencement. La philosophie aurorale de la Tradition, si bien illustrée par l'oeuvre de Sohrevardî, est amour de la sagesse matutinale, ainsi que la mer que chante Valéry «toujours recommencée». Encore impensée, car sous le sceau d'un secret, non de convention mais de nature, la Tradition s'offre à nous comme un désir et non comme une réalité immanente. La plus exacte fidélité à une doctrine de la Tradition n'implique aucunement que nous fussions à même déjà de vivre selon les lois infiniment subtiles de sa structure diaphane. Or, le secret de cette structure diaphane, sans doute est-ce moins en de présomptueux discours philosophiques que nous le trouverons ouvert à notre impatience que dans l'attente émerveillée du désir amoureux ou la fulguration apollinienne de l'inspiration poétique. De même que les carrés magiques, la structure délicate et variée des fleurs de givre nous donne une idée de ce secret.

Quoique la recherche de l'innocence, le désir d'ardentes retrouvailles avec la véritable ingénuité méditante fussent à l'origine de ces pages, nous n'ignorons certes pas la réprobation outragée que l'expression «Tradition primordiale» ne manquera pas de susciter chez certains universitaires. Feignant de croire que la Tradition en question est historique, les ennemis de la pensée traditionnelle enfilent des arguments pour montrer l'impossibilité historique d'une telle arborescence d'influences et de filiations à partir d'un origine supposée,- comme si cette origine devait elle aussi se situer dans l'histoire et n'agir qu'à travers elle, comme si, au bout du compte, il ne fallait par «Tradition primordiale» ne rien comprendre d'autre qu'un phénomène culturel susceptible d'être analysé dans ses causes, ses effets et son évolution. Cette argumentation paraît d'autant plus inepte qu'elle méconnaît radicalement ce dont elle paraît traiter, prenant une chose pour une autre et

s'acharnant vainement sur elle.

René Guénon, Frithjof Schuon, Ananda Coomaraswamy, Jean Tourniac et tant d'autres n'ont jamais cessé de dire et de redire dans leurs oeuvres que la primordialité de la Tradition se situe hors de l'Histoire, et même hors du temps, très exactement dans l'Éternité dont le Temps n'est que l'image mobile, - et se trouve ainsi omniprésente, toujours et partout, à chaque instant voilée et dévoilée dans la présence d'une pensée dont la divinité est de se penser elle-même. La tentative de réfuter la Tradition primordiale par des considérations historiques s'apparente à la volonté de réfuter par exemple, la présence de Dieu dans l'esprit de l'homme en faisant une analyse chimique de son cerveau, ou encore à l'obstination d'un fou qui voudrait réfuter la beauté d'un poème de Hölderlin en étudiant l'encre et le papier du livre; et, en effet, la beauté ne s'y trouve pas. Mais l'idée de Tradition primordiale, si difficile à accepter pour un esprit enclin à l'arrogance technicienne, est aussi une idée dont la simple beauté s'impose à quiconque s'ouvre au secret d'une fidélité à ce qui demeure.

L'idée de Tradition implique non seulement la nécessaire présence du passé dans le présent mais aussi et surtout l'importance du Permanent sans lequel il n'est point de renouvellement possible. Il suffit pour s'en convaincre d'observer l'architecture depuis le triomphe des idéologies progressistes: elle apparaît de toute évidence condamnée à ressasser des formes anciennes. Or, aux antipodes des idéologies de progrès et d'évolution, fixée sur l'immuable, le Sacré, toute assujettie à une absolue et intemporelle vérité théologique, l'architecture médiévale fut sans doute, en Europe, l'une des plus extraordinaire créatrice de formes nouvelles. Dès lors que l'on comprend que le renouvellement n'est possible qu'à partir de la Permanence, il n'y a plus lieu de s'étonner ni du ressassement épuisé de l'arrogance progressiste, ni de la générosité inventive de la fidélité traditionnelle. «Car le Sacré, écrit Heidegger, est plus ancien que les temps. Ce qui est avant toute chose le premier et après toute chose le dernier est cela qui vient avant tout et maintient tout en lui: l'Inaugural, et comme tel, ce qui demeure. Sa permanence est l'éternité de l'éternel. Le Sacré est l'intimité de toujours, il est le coeur de l'éternel.

La raison héroïque

Nulle ne fut plus étrangère, voire hostile, au souci de la permanence que cette école des épigones de Nietzsche et de Heidegger qui, en France, débute avec le «soupçon» à l'égard du Sens de Jean-Paul Sartre et s'achève avec Lacan, dans le paroxysme triomphateur du «signifiant» et la sorcellerie dérisoire des calembours, signes réduits en l'occurrence au pure effet de fascination. Dans cette même mouvance, Barthes et Derrida ne furent pas moins acharnés à défaire la philosophie occidentale, d'origine platonicienne, à déconstruire, à disséminer ou à dissoudre le Sens par le rejet péremptoire de toute philosophie de la conscience ou du sujet.

Raymond Abellio, qui apparaît aujourd'hui comme l'un des rares continuateurs

cohérents de Husserl, sut analyser ces philosophies anti-métaphysiques dont l'exigence semble se réduire à la haine de la philosophie elle-même: « Attitude réductionniste, écrit Raymond Abellio, qui tend à considérer comme impossibles toute connaissance de soi, toute intersubjectivité, à enfermer l'amour, avec Sartre, dans l'alternative de l'orgueil et de la honte, ou encore, avec les psychanalystes, à considérer d'emblée tout être comme un malade incapable de mettre en oeuvre quelque verticalité d'assomption que ce soit. Aussi bien, toute aspiration humaine déclarée, tout idéal affirmé, toute prétention eschatologique ou même seulement métaphysique, essayant de tirer l'homme vers ce qu'il croit être sa nouvelle hauteur, se trouvent-ils dès lors systématiquement rabaissés comme entachés d'ignorance et de mensonge, le non-dit, bien plus significatif que le dit, l'insu bien plus important que le su, venant ravalier tout degré réputé supérieur de l'être dans les bas-fonds d'une infrastructure dont seuls ces maîtres du soupçon peuvent alors dévoiler la prégnance, la prééminence, l'interobjectivité.»

Mise au pillage par des universitaires en manque de vocabulaire et de métaphores, l'oeuvre de Martin Heidegger, dont nous avons déjà souligné l'ambiguïté vespérale-matutinale, fut ainsi réduite à n'être que le principal magasin de mots et d'images d'une pensée non point méditante ou encline à emprunter les sentes forestières mais, tout au contraire, acharnée à des fins précises, à ruiner définitivement l'idée de Tradition et à rendre ainsi impossible toute fidélité aux héritages grecs, hébraïques ou celtes. Or, en l'absence de cette fidélité, il n'est plus de culture européenne imaginable d'aucune sorte. L'enthousiasme que certains de ces intellectuels à la mode crurent bon de manifester à l'égard de mouvements révolutionnaires anti-européens est, à cet égard, assez significatif. L'Europe était devenue la source de tout mal et le sens de l'histoire ne pouvait être que celui de la disparition de l'Europe. Là encore, la philosophie devenue la proie d'intérêts politiques et de passions idéologiques, renonçait au privilège du regard surplombant et se condamnait à céder la place à la pensée technicienne. Mais sans doute, les philosophies matérialistes n'eurent jamais d'autre sens que d'une diversion destinée à faire accepter aux intellectuels, par une sorte de transition pénombreuse, le renoncement à la pensée méditante ou transcendante et cela au profit d'une nouvelle religion de l'utile qui implique un service sans partage offert aux exigences d'un nouveau matérialisme irrationnel. Ce matérialisme irrationnel, et non seulement déraisonnable, comme en témoignent les dévastations de l'équilibre écologique, on peut s'essayer à le qualifier de futuriste, de barbare, de décadent, de païen, de moderne ou de postmoderne, il demeure essentiellement, comme nous eûmes déjà l'occasion de l'écrire, le signe de l'échec des dieux et des Anges, le signe de l'échec du monde olympien, céleste, surnaturel, et le retour des titans et des Erinyes, un monde du chaos, de la vengeance et de la mort, un monde enfin où Kronos s'est substitué à Apollon et où la raison, après avoir cédé la place au rationalisme s'efface dans l'instinct de l'espèce.

Dès lors que l'on comprend cela, il n'y a plus lieu de s'étonner que le matérialisme, s'étayant tout d'abord sur un usage unilatéral du rationalisme, en soit venu finalement à s'affirmer dans son irrationalité foncière. En effet, si le rationalisme peut être de quelque usage pour «déconstruire» la suprarationalité apollinienne ou pythagoricienne, ce n'est, pour le matérialisme, qu'une étape nécessaire avant l'assujettissement total de l'homme à l'espèce et à la Magna Mater où le rationalisme lui-même doit être aboli. Ainsi se sert-on de la raison pour se déprendre du Logos et, ensuite, de l'irrationalité du signe réduit à lui-même pour se défaire de la raison: il ne reste plus alors que la matière hors de laquelle, disent nos philosophes, point de salut. Sans doute le moment est-il venu de relire, et de méditer, la fameuse conférence de Husserl intitulée «La Crise de l'humanité européenne et la philosophie» où l'appel d'une raison héroïque s'efforce de préserver l'exigence de la philosophie des «forces» érinnyennes qui la menacent à l'intérieur d'une culture de plus en plus encline au naturalisme. L'héroïsme de la raison consiste non plus alors à s'obstiner dans une méthode rationaliste mais à s'interroger sur le principe de raison, sur l'origine même de la raison, et sur la raison de cette raison,- qui devient ainsi suprarationnelle de même que la pensée qui se pense elle-même devient divine. Dès lors que la pensée ne s'efforce plus vers son au-delà, ainsi que nous l'enseigne toute la tradition néoplatonicienne, elle est menacée de retomber en son en-deçà, dans cette infra-rationalité où prolifèrent les superstitions. Au sens étymologique, les superstitions sont les signes réduits à eux-mêmes, où le Sens n'a plus sa demeure,- et tel est bien le cas de ce courant qui fut nommé «nouvelle critique», lui-même épigone des jeux de mots oulipistes ou lacaniens destiné à divertir de la vision du vide les intellectuels nihilistes. Ainsi donc, si l'en-deçà du rationalisme est une sorte de vivarium confus de «signifiances» larvaires, indéçises, floues, indéterminées, insues ou «rhizomatiques», où l'occultisme alimentaire trouve sa pâture non moins que les théories universitaires du «vide du Sens», l'au-delà du rationalisme est au contraire l'aire limpide d'un héroïsme de la raison qui ne cesse de se reconquérir elle-même,- car dans le domaine de la pensée, de la raison et de l'humain, il n'est rien d'acquis que l'on ne doive encore et sans cesse reconquérir.

L'éclaircie de l'être

Le lecteur aura compris qu'il n'a point affaire ici à un texte critique sur Heidegger mais bien à une méditation concernant ce dont il est question dans les écrits de Heidegger. La distinction est d'autant plus importante qu'elle nous donne à comprendre en quoi l'herméneutique diffère d'une analyse, non seulement dans sa méthode, mais aussi dans son dessein. A dire vrai, il nous importe moins d'apporter une interprétation satisfaisante d'une hypothétique «philosophie heideggérienne» que de nous interroger, de nous donner à penser, sur l'être et le Temps, la clairière et la Présence. Rien, au demeurant ne saurait aller mieux dans

le sens de l'auteur de *Sein und Zeit*, qui a jugé bon de préciser: «Il n'y a pas de philosophie de Heidegger et même s'il devait y avoir quelque chose de tel, je ne m'intéresserai pas à cette philosophie.» Que la pensée de l'Être et du Temps, réapparue, après une éclipse, dans l'oeuvre de Heidegger, nous conduise hors de cette oeuvre, voire assez loin de toute production philosophique (et surtout de toute production philosophique «heideggérienne») cela, certes, devra nous être compté comme un mérite par celui qui garde foi en la précellence de la pensée et de l'expérience de la pensée. «Trois dangers menacent la pensée, écrit Heidegger, le bon et salutaire danger est le voisinage du poète qui chante. Le danger qui a le plus de malignité et de mordant est la pensée elle-même. Il faut qu'elle pense contre elle-même, ce qu'elle ne fait que rarement. Le mauvais danger, le danger confus est la production philosophique.» Ce rappel suffira-t-il à faire tomber quelques préventions à l'égard de notre cheminement qui, en effet, semble vouloir aller hors des productions philosophiques, c'est-à-dire nulle part ?

Nulle part, toutefois, ne veut pas dire n'importe où. La voie est précise, unique, entre toute choisie, élue par amour. Dans le «nulle part» de ce cheminement, qui doit évoquer les entes forestières, il n'y a rien d'aléatoire. C'est une certitude qui nous guide de ne point retourner au bourg, aux normes sociales et profanes, mais d'aller vers des hauteurs provisoirement inconnues. Au contraire du «n'importe où» qui témoigne d'indifférence, du consentement passif et nihiliste à n'importe quoi, plus rien n'ayant d'importance, le «nulle part» marque le refus créateur d'aller quelque part, en un lieu connu, d'avance délimité, qui impliquerait l'abandon de la recherche avant même d'arriver au but. Qu'à l'exemple des *Holzwege* nos méditations se refusent d'aller quelque part, qu'elles soient éprises de «nulle part», n'est-ce point là déjà une promesse que le chemin sera long ? Il me plaît ainsi de penser avec, devant moi, la transparence d'une belle et presque vertigineuse distance. Quel sens donner au départ et au voyage si déjà nous connaissons la nature exacte du lieu où nous allons arriver ? Notre pensée qui débute ici avec la question de l'être et du Temps, ignore où elle doit arriver. Elle ignore même si elle doit arriver quelque part. Et d'ailleurs, pourquoi arriver ? Cette rage d'arriver quelque part, ces remontrances haineuses que l'on fait à la pensée qui ne mène nulle part, ne sont-elles point le fait d'une inaptitude foncière à la connaissance de l'être ? L'être, nous dit Heidegger, est l'éclaircie elle-même. Non point telle ou telle chose, pas même la lumière, mais l'éclaircie. Heidegger nous dit aussi que le langage est la demeure de l'être. C'est en ce sens que le philosophe diffère de l'idéologue. Le premier débute sa carrière en se détachant de toutes les convictions alors que le second débute la sienne en empruntant au philosophe des arguments destinés à légitimer une conviction. L'idéologue sait d'avance ce qu'il veut trouver, il va «quelque part» et ne risque point de s'égarer ni d'aller trop loin. Ce pourquoi dans un monde où la culture est devenue pour l'essentiel journalistique, l'idéologue, par l'efficacité de son discours sera toujours mieux entendu que le philosophe; il pourra même jouer

le rôle du philosophe sans que généralement l'on s'aperçoive de la supercherie. Le pouvoir de l'idéologue reposant sur le journalisme et la culture de masse, on comprend facilement son empressement à vanter les avantages de l'ère de la «communication» sur d'autres époques sommairement qualifiées d'obscurantistes ou d'esclavagistes, - ce qui reste au demeurant un procédé publicitaire, l'après étant toujours infiniment mieux que l'avant. La paresse et l'autosatisfaction y trouvant leur compte on est assuré de n'avoir qu'un nombre infime de contradicteurs.

Les procédés de l'idéologue désirant consolider son pouvoir sont des plus simples : il s'agit de rendre impossible toute objection à sa toute-puissance en accusant l'adversaire qui s'obstinerait, en dépit des moyens d'intimidation «démocratiques» de n'être rien d'autre qu'un suppôt du diable. Ainsi l'idéologue n'aura de cesse d'avoir réduit au silence les philosophes, les penseurs, les poètes qu'il pille en les accusant d'être les responsables des horreurs du temps.

Rien ne séduit autant les idéologues que cette sorte d'amalgame où l'on peut accuser Kleist d'être responsable du pacte germano-soviétique ou Jean-Jacques Rousseau du massacre des Vendéens. Alors que l'idéologue travaille dans le répétitif et le quantitatif, ses procédés étant toujours la simplification outrancière, la généralisation, et son but, le pouvoir, le philosophe, lui, oeuvre dans le non répétitif et le qualitatif, ses voies étant la subtilité et la nuance, et son dessein, la célébration de l'unique souveraineté de l'Esprit. Rien en ces temps modernes n'est devenu plus étranger à l'homme que cette célébration, ainsi d'ailleurs que toute célébration essentielle. Les commémorations se multiplient, politiques, publicitaires, sportives, tout cela prenant de plus en plus une allure de «variétés», - mais ces incessants rappels du passé confirment que le passé en question est mort et que seule est réelle la distance qui nous en sépare. Tout autre est le sens d'une célébration essentielle. Loin de marquer, fût-ce d'une pierre blanche, la distance qui nous sépare du passé, la célébration essentielle abolit le temps et nous établit immédiatement au coeur du site que nous célébrons. La distance est réduite à l'inexistence, tout se tient au coeur de la flamme célébratrice de la Présence.

Pour que le présent devienne Présence, il faut que s'élève en lui la flamme d'une célébration essentielle. Célébrer essentiellement dans le présent autre chose que lui, c'est ouvrir le présent et lui donner les dimensions inévaluables de la Présence. Toute célébration essentielle est ainsi une liturgie où la Présence est réelle, comme il se doit, où nous revivons l'événement fondateur qui nous sauve du devenir, de l'insignifiance, de la confusion et de l'usure. L'essence de la célébration est dans la Présence de même que l'essence de toute Présence vécue est célébratrice. Ainsi l'unique souveraineté de l'Esprit arde en nous et nous élève jusqu'à l'Ether où notre conscience, de toutes parts traversée de luminations célestes, devient la véritable pierre philosophale... Elevée dans l'Ether, brûlée et illuminée par le feu subtil de l'Ether la conscience se livre d'elle-même aux puissances transfiguratrices.

La conquête de l'Ether et le secret de la parole humaine

La conquête de l'Ether par la raison héroïque, le dépassement de la métaphysique, mais par le haut, c'est-à-dire par une question en amont de toutes celles que le monde nous pose, le dessein ardent de l'esprit d'ascendre aux régions lumineuses, - tel est pour nous le véritable désir philosophique. Et sans doute était-il nécessaire de commencer notre périple par des citations de Trakl et d'Heidegger, aux confins de l'extrême Occident, l'Orient et l'aube demeurant dans le pressentiment du désir. «L'âme, écrit Trakl, n'est plus qu'un instant d'azur», de telle sorte que Heidegger peut écrire à son tour: «L'essence de l'âme devenue chant n'est plus dès lors que divination de l'unique dans l'azur de la nuit où s'abrite la profondeur du matin.» Nous comprenons ainsi que la question de l'être, quoique au-delà de toutes philosophies et métaphysiques classiques ou aristotéliennes, demeure, de toute évidence, au-delà de la physique, et au-delà de ce premier au-delà. Nous comprenons que la métaphysique affirme sa suprématie dans son dépassement : «L'être est le transcendant pur et simple» est-il écrit dans *Sein und Zeit* et ceci: «L'être est essentiellement au-delà de tout parce qu'il est l'éclaircie elle-même.» De même, nous dirons que le Sens de l'oeuvre est le transcendant pur et simple, que le Sens d'une oeuvre est essentiellement au-delà toute signification, car il est l'éclaircie elle-même où l'oeuvre se manifeste. Herméneute soucieux d'exhausser le Sens des ténèbres, notre cheminement risque de paraître quelquefois trop audacieux, voire illégitime, et certains voudront même poser comme une borne à nos méditations cette question: «Mais Heidegger voulait-il seulement dire cela ?» Nulle question ne pouvant faire office d'objection, surtout dans le domaine de la pensée essentielle, toute réfutation, comme le rappelle Heidegger lui-même, étant un non-sens, essayons de comprendre qu'il est plus important de penser les questions que Heidegger nous propose plutôt que d'essayer d'évaluer ce que lui aurait pu ne pas en penser !

Or, nous dit Heidegger, la mise en relation de l'essence de l'homme et de la vérité de l'être est encore impensée. L'effort que nous pouvons faire pour pressentir cette relation, fût-ce en nous aidant de philosophies antérieures à la philosophie dite moderne, et, en particulier de philosophies «gnostiques» (qui elles aussi, prétendirent, à juste titre dépasser la métaphysique et la conception de Dieu comme «étant suprême»), cet effort me paraît aujourd'hui autrement plus efficient, dans son audace même, que le provincialisme timoré de ces «heideggériens» français, farouchement attachés à la pensée du Maître et résolu à tenir la pensée par les brides de la plus puritaine rigueur pédagogique. Ce qu'il faut penser de cette attitude, Heidegger lui-même nous le dit dans sa belle conférence intitulée Que veut dire penser: «Montrer de l'intérêt pour la philosophie ne témoigne nullement que l'on soit préparé à penser. Même le fait que, depuis de longues années, nous

soyons ardents à étudier les traités et les écrits des grands penseurs, ne garantit point que nous pensions ni que nous soyons seulement prêt à apprendre à penser. S'occuper de philosophie peut au contraire, de la façon la plus tenace, entretenir l'illusion que nous pensons, parce que, n'est-ce pas, nous philosophons.»

Apprendre à penser, ce n'est pas essayer de calculer, d'évaluer la réponse que le Maître eût apporté à la question qu'il pose mais se poser soi-même la question, ou, mieux encore, poser la question en soi et consentir à son déploiement. On se souvient de l'apostrophe de Zarathoustra à ses disciples: «Je ne reviendrai parmi vous que lorsque vous m'aurez tous reniés». Ce pourquoi, d'ailleurs, Zarathoustra ne revient pas. La tentation de ne pas avoir à penser est plus forte que la tentation de penser. Chacun, certes, revendique de penser par soi-même en formulant des opinions ou en affirmant des convictions, mais ce ne sont que des simulacres et des parodies de pensée. Ce n'est qu'après avoir outrepassé tous les «pour» et tous les «contre» que la pensée retrouve sa région native, qui se nomme «plus haut !» Au-dessus de nous, l'inaltérable clarté de l'Ether nous est une promesse de devenir ce que nous sommes de toute éternité et dont un funeste oubli nous sépare. L'oubli est à l'origine de notre déchéance. L'Ether est la transréverbérante clarté de la Toute-Mémoire. Mais comment atteindre à cet Ether du ressouvenir total, à cette conquête infinie de soi-même au-delà de soi-même ? La réponse est dans le secret de la parole humaine. Quoique déçue dans son usage quotidien, la parole humaine, si nous osons en réveiller les redoutables puissances, peut redevenir l'impérieuse action philosophale. Mieux que le marc à café, la boule de cristal ou les entrailles d'animaux, les mots humains et divins, sensibles et suprasensibles, détiennent aujourd'hui la clef du secret de l'être.

La notion d'inconscient, telle qu'elle fut utilisée par la psychanalyse, fut sans doute l'un des principaux obstacles aux agissements altiers du secret de la parole humaine. Outre le paradoxe inhérent à toute notion privative (comment parler de ce qui n'est pas encore conscient et comment le dire inconscient dès lors que cela s'impose à la conscience et que l'on peut en parler ?), il ne fait aucun doute que la théorie de l'inconscient fut, jointe aux théories matérialistes et déterministes, l'une des étapes décisives de l'avènement de la force comme antithèse victorieuse à la vérité. Fidèles en cela aux belles hiérarchies des philosophies néoplatoniciennes ou «gnostiques», nous serions enclins davantage à parler d'une infra-conscience, d'une transconscience, d'une supra-conscience, voire d'une métaconscience, selon des degrés ascendants, allant du banal au divin, en passant par le poétique et le prophétique. Les plus anciennes cosmogonies de l'Inde et de la Perse font également état de cette victoire par étapes, ou par «stations», de l'Ordre sur le Chaos. Après les errements prométhéens, sans doute le moment est-il venu de retourner vers ce dessein originel et d'y puiser une fraîcheur nouvelle; sans doute est-il venu le moment d'invoquer un Dieu. Invoquer un Dieu, ce ne doit pas être renoncer

à l'humain, tomber dans la déraison mais éprouver à l'extrême, dans ses plus vertigineuses hauteurs et ses plus profondes abysses, le secret de la parole humaine. Le secret de la parole humaine est dans cette invocation qui la dépasse et par laquelle elle se dépasse. Par l'invocation du dieu, la parole humaine se fait divine. Elle conquiert sa plus haute liberté qui s'accorde avec sa nécessité la plus intime. Ainsi le secret de la parole humaine est de se parler à elle-même, de se faire autre en demeurant la même: elle s'exhausse hors d'elle-même comme une source inépuisable. Alors la question n'est plus de savoir si le Dieu va ou non répondre à l'invocation. De toute éternité, le Dieu est déjà présent dans l'invocation. Une parole humaine vraiment invocatrice assiste toujours à l'éclosion de la divinité. Le Dieu naît de la parole qui l'invoque. Cela certes ne veut pas dire qu'il n'existe pas ou qu'il n'existe qu'à partir de la parole qui l'invoque. Le secret de la parole humaine réside justement en son pouvoir à manifester autre chose qu'elle-même. En ce secret sont les fiançailles miroitantes des règnes, le passage entre le mortel et l'immortel. Le secret de la parole humaine, de la parole des mortels, danse immortelle dans le libre Ether.

Luc-Olivier d'Alange



Né en 1955 à Göttingen, Luc-Olivier d'Alange est écrivain et éditeur. Co-fondateur de la revue Cée (Christian Bourgois), de Style (avec André Murcie, autre poète de l'Empire). Il collabore à France-Culture (émission sur Jünger, Gracq) et a signé de nombreux textes dans Question de, Connaissance des religions, La Place royale, LOeil de bœuf, Alexandre, Phréatiques, Matulu, Contrelittérature, Politica hermetica... Il prépare un essai philosophique, une étude sur Jünger (La gnose poétique de E.J. aux éditions L'Age d'Homme) et un roman. Dans Antaios, il a déjà publié: Ernst Jünger et le pressentiment magnanime (XI, 1996), La gnose de Pessoa (XII, 1997), Les lances de l'Aurore (XIV, 1999), Brocéliande contre le monde moderne (XV, 1999),... Il a participé à notre IIème Aréopage (printemps 2000) avec une communication publiée ci-dessous. Il a collaboré aux Dossiers H Daumal, Dominique de Roux et tout dernièrement Ernst Jünger (L'erreur de Narcisse). Nous venons de recevoir un magnifique poème La Victoire de Castalie (adressé à Antaios «en vive sympathie dans le Songe d'or des Dieux antérieurs»), publié par les éditions Clapas (Rue de la Plume, F-12520 Aguessac-près-Millau, www.multimania.com/clapaspoesie).

Les grandes âmes sont odysseïennes..

A Pierre Oster

Les grandes âmes sont odysseïennes. Qu'est-ce que la grandeur ? Par quelle aspiration prouvons-nous le sens de la grandeur ? Le poème épique, celui d'Homère en particulier, répond à cette question: par le voyage lorsque ce voyage est au sens exact initiatique. Le héros ondoyant et divers navigue, car naviguer est nécessaire et qu'il n'est point nécessaire de vivre. Toute la différence entre la vie magnifique et la survie est dite en ces quelques mots: Naviguer est nécessaire... Il ne s'agit point tant d'atteindre à la grandeur que d'être digne de la grandeur qui nous environne. L'homme moderne aspire à des réalisations colossales, comme le sont également sa bêtise et son outrecuidance. Les temples de Delphes et d'Epidaure, l'architecture romane, leur fille conquérante de l'Invisible, témoignent d'un autre sens de la grandeur. C'est une grandeur méditée et contemplée, une grandeur intérieurement reconstruite par une exacte Sapience des rapports et des proportions. Nous devons à Walter Otto et à Ernst Jünger, ces philosophes lumineux, la distinction entre le monde dominé par les titans et le monde dominé par les dieux. Avant d'être «moderne» et quoique l'on puisse entendre sous ce terme, notre monde est bien un monde titanésque, un monde de fausse grandeur et de colossales erreurs. Le monde des dieux, lui, s'est réfugié dans nos coeurs et il devenu une vérité intérieure, c'est-à-dire qu'il se confond avec la lumière émanée du Logos. Si rien ne peut être ajouté, ni ôté, rien n'est perdu. La véritable grandeur n'est pas absente, elle est oubliée dans l'accablement et l'ennui des travaux titaniques. S'en souvenir, par bonheur, n'exige pas que nous nous rendions immédiatement victorieux de ces artificieuses grandeurs; il nous suffit d'accueillir les battements légers de l'*anamnésis*.

Le subtil essor du ressouvenir triomphe de tout. La recouvrance de la grandeur est offerte à quiconque ne se résigne point, mais persiste, à la pointe extrême de son entendement comme une étrave, à l'affrontement de l'inconnu maritime. Les grandes âmes sont odysseïennes. Elles viennent comme des vagues vers nous dans les heures sombres et dans les heures claires. Elles laissent aux heures claires une chance d'être et une raison d'être dans le ressac tumultueux des heures sombres.

Il existe une habitude du malheur à laquelle les grandes âmes odysseïennes seront toujours rétives. Elles engagent le combat, ne craignent point les issues incertaines et osent le voyage. Elles vont jusqu'à défier les lois de l'identité et de la contradiction

pour choisir de périlleuses métamorphoses. Lorsque les ciels sont à l'orage, que la mer violette accroît l'émerveillement et l'effroi du pressentiment, l'âme odysseenne se retrouve être, soudain apaisée, dans l'heure la plus claire, dans le scintillement de la vague ascendante qui triomphe des nuits et des abysses qui la portent.

Le sens épique des grandes âmes, nous le savons, ne refuse point le malheur. Il existe chez les âmes aventureuses un consentement à la fortune bonne ou mauvaise qui ne laisse point de surprendre les générations étiolées. Mais cette acceptation du malheur n'est jamais que l'assombrissement momentané du regard après l'éblouissement, «soleil noir de la mélancolie» que dit Gérard de Nerval. A celui qui consent à se laisser peupler par les images odysseennes, à se laisser entraîner par elles, c'est une grande Idée du bonheur qui le subjugue. Un vaste songe heureux entoure de ses espaces limpides et sonores le vaisseau qui file à l'allure que lui prédestinent les voiles et le vent: c'est le sens de notre destinée.

Certes, la destinée est écrite et souvent des forces néfastes se conjuguent à nous soumettre à des rhétoriques malfaisantes ourdies par des forces jalouses, comment le nier ? Certes, les heures sombres avancent vers nous en cohortes plus serrées que les heures claires, mais le regard de l'Aède transperce les nuées et voit, là où le commun ne voit que du vide, les escadres claires des heures promises, des prières exaucées !

Le paradoxe admirable de l'Épopée est de nous enseigner en même temps l'abandon et le courage, alors que le monde moderne nous enseigne la récrimination et la faiblesse. Toute grande âme est odysseenne, elle s'abandonne à la beauté et la grandeur du monde et, dans cet abandon aux puissances augustes, trouve le courage d'être et de combattre. La vie magnifique est possible car il n'est pas nécessaire de vivre, s'il est nécessaire de naviguer. Croire en une toute possibilité, vouloir s'en rapprocher comme d'un Graal ou d'une Toison d'Or, telle est la foi du héros qui trouve dans la divination des claires escadres la justification de ses actes et de son chant. Le malheur gronde, l'eau et le ciel sont noirs, mais elles viendront bien à sa rescousse. Escadres claires et logiques, ordonnées et ordonnatrices, accordées à la divine Mesure.

Sans doute sommes-nous fort mal placés en nos temps rationalistes et déraisonnables pour comprendre la méfiance grecque à l'égard de l'*hybris*, de la démesure. Nous sommes si aveuglément dévoués à la démesure que nous n'en concevons plus même le contraire. Notre démesure est devenue si banale que toute mesure nous paraît extravagante ou coupable. Comment, alors servir la Mesure, par quels noms l'évoquer et l'invoquer sans la trahir ? Par le seul nom de Légèreté. Les claires escadres de la raison d'être de nos actes et de nos chants sont légères; c'est à peine si elles touchent les vagues amies. Entre l'horizon et le plus fort de notre combat, elles franchissent la distance en se jouant. Non seulement la Mesure est légère, elle ne se pose ni ne s'impose, sinon prosodique; elle est fondatrice de la légèreté en ce monde. Les Anciens croyaient en la terre dansante et en la terre céleste.

La Mesure nous sauve de la lourdeur et de l'inertie. Bien qu'elle soit plus que la vie, ayant partie liée aux Immortels, elle nous sauve de la mort. Lorsque la Mesure est ignorée les titans outrecuidant, et les hommes se livrent sans vergogne à l'infantilisme et à la bestialité.

Les héros, les chevaliers, les navigateurs nous entraînent dans la vérité de la métaphore. Il nous apprennent à interroger les signes et les intersignes, à trouver la juste orientation dans la confusion des apparences, ou, plus précisément, dans cette apparence de confusion à laquelle nous inclinent la faiblesse et le fanatisme. La puissance métaphorique et réelle qui porte le navigateur sur la «mer toujours recommencée» dont parle Valéry n'est pas l'*hybris* mais la Tradition. Elle est cette puissance heureuse, ce qui nous porte au-delà de la mensongère évidence des êtres et des choses, par delà les identités statiques, les individualités possessives, les subjectivités idolâtrées dans la mauvaise conscience de leur déroute.

La métaphore est maritime; elle ne s'ajoute point à la réalité, elle est la réalité délivrée de nos représentations schématiques, de ces facilités de langage, de ces jargons qui feignent la raison, sans raison d'être. Croire détenir la raison, cette *hybris* du rationaliste, n'est-ce point être possédé par la déraison ? Favoriser dans le déroulement prosodique la levée des grandes images odysseennes, ce n'est pas fourbir des armes contre la raison mais restituer la raison au Logos, oeuvrer exactement à la recouvrance de la raison. Lorsque les métaphores ne dansent plus à la crête des vagues, les mots deviennent des mots d'ordre; et les mots et l'Ordre sont perdus pour les desseins divins. La pensée, alors, s'emprisonne en terminologies. La suspicion et la mesquinerie se substituent à cet usage magnanime et chanceux du langage qui est le propre des poètes. Les grandes âmes sont odysseennes, et le signe de leur grandeur est d'unir la poésie et la raison, non certes pour nous réduire au compromis détestable d'une poésie raisonnable mais par un heurt étincelant où l'apparence de la poésie comme l'apparence de la raison volent en éclats. De l'autre côté de ces apparences se trouvent non les certitudes d'usage, mais la mystérieuse et ardente *gnosis* rimbaldienne de l'éternité qui est «la mer allée avec le soleil», l'épiphanie éminente de la splendeur. Sous l'invaincu Soleil, la métaphore maritime est la messagère des grandes âmes.

Luc-Olivier d'Alange



La notion de cycle

« Tout s'en va, tout revient ; la roue de l'être roule éternellement. Tout meurt, tout refleurit ; l'année de l'être suit éternellement son cours. Tout s'effondre, tout est rebâti ; la maison de l'être s'édifie éternellement. Tout se sépare, tout se retrouve ; l'anneau de l'être demeure éternellement fidèle à lui-même. En chaque instant, l'être commence ; autour de chaque *Ici* tourne la sphère du *Là-Bas*. Le centre est partout. Le sentier de l'éternité est un méandre ». Ainsi s'exprime Nietzsche dans *Zarathoustra* (1). Cette phrase est absolument fondamentale. Elle contient en elle toute la thématique de notre étude. Elle est certes le reflet de la réflexion nietzschéenne, pensée du temps intermédiaire, de l'interrègne, et préparation du monde à venir (2), mais elle est aussi l'affirmation de la complète opposition du philosophe à la linéarité du temps issue de la pensée des Lumières, fondée sur les notions de progrès et de perfectibilité de l'homme allant vers un but non désigné. Plus encore, elle se pose en contrepois parfait du déterminisme chrétien, pour lequel le monde glisse vers sa fin, au travers de l'idée du Jugement dernier. Rejetant ces réflexions abstraites comme autant de préjugés invérifiables, Nietzsche expose quant à lui sa pensée en relation harmonieuse avec la nature, avec l'organisme vivant, tel qu'il fut de tous temps perçu par l'homme. C'est pourquoi les paroles de Zarathoustra font référence à la roue, à l'anneau et à la sphère, images symboliques de perfection. Il y a là quelque chose d'un esprit révélant la permanence de la structure mentale humaine la plus ancienne. C'est qu'à l'image du monde, l'esprit humain est soumis au cycle éternel, à ce que chez Nietzsche on nomme l'interrègne, l'Éternel Retour et le Grand Midi. Le premier étant décadence, dégénérescence de la pensée d'une époque ou d'une société, le second attente du grand retour des valeurs dans toute leur plénitude, le troisième épanouissement lumineux de celles-ci.

Le cercle

Les images symboliques du cercle et de l'anneau sont donc au centre du système mental du Mouvement allemand (*Deutsche Bewegung*), Nietzsche en étant le représentant incontournable. Le cercle est en effet l'image de la perfection, il est la forme parfaite. Mais son statisme n'est qu'apparent. D'abord, il est symétrique, présentant un côté opposé à l'autre, un côté positif et un côté négatif. Cette

antinomie peut cependant être résolue par le fait que le cercle tourne sur lui-même sans se transformer. Il est ainsi l'image même du cycle dialectique, l'être s'opposant au non-être, mais ces contraires pouvant s'harmoniser par le renversement du cercle. Ce qui est négatif peut devenir positif et inversement. C'est que le cercle est fondamentalement une forme dynamique. En lui sont contenus (ou symbolisés) nombre de méthodes qui, comme le Witz ou « trait d'esprit », l'arabesque ou l'ironie, ont été mis en pratique par les hommes du Mouvement Allemand pour quitter le fond du cercle et parvenir à ce que Nietzsche appelle le Grand Midi, son sommet. C'est que de son statisme primordial peuvent naître des mondes sans cesse recommencés. Si son diamètre horizontal représente la ligne terrestre, son diamètre vertical est quant à lui le symbole du centre de l'univers, le pilier du monde, *axis mundi*. Sa verticalité l'apparente à la montagne ou à l'arbre cosmique. En parcourant le cercle pour le gravir, la pensée atteint ainsi son sommet comme Zarathoustra monta sur la montagne, tandis qu'à l'opposé déferlait l'humanité : « Vous regardez en haut quand vous voulez vous élever. Et moi je regarde en bas parce que je suis élevé » (3). Le cercle devient alors le symbole du soleil, le Grand Midi, le substitut du voyage de l'esprit vers la libération complète, la lumière, de l'esprit qui du pôle négatif, assimilé au non-être ou au chaos, remonte lentement pour s'épanouir à nouveau. Il est donc l'image idéale de la réalité cyclique de l'univers, tant sur le plan strictement humain que sur celui du cosmos. Par là s'analysent les grandes notions nietzschéennes d'interrègne, d'Eternel Retour et de Grand Midi. Par là aussi s'explique le retour aux valeurs païennes par opposition au Christianisme. C'est pourquoi Nietzsche fait si souvent référence à des éléments de la structure mentale humaine dite « primitive », mais qui sont en fait éternels, et qui, par condamnation du Christianisme, le rapprochent si fortement du Paganisme.

La dialectique

Cependant il ne faudrait pas imaginer que la pensée proprement cyclique fut perçue clairement et immédiatement par les penseurs qui en ravivèrent le souvenir. En réalité, bien qu'inscrite génétiquement dans le processus de réflexion indo-européen (4), elle a longtemps été occultée par le christianisme, avant d'être réactivée au moment du Romantisme, particulièrement en Allemagne, alors même que la notion de progrès par les Lumières lui suscitait un nouvel obstacle. Mais il fallut un siècle avant qu'elle ne soit définitivement débarrassée des éléments adventices qui l'encombraient - avant tout le Dieu des Chrétiens -, éléments que l'on rencontre encore chez les membres du cercle d'Iéna et chez les philosophes romantiques. Ce fut l'œuvre de Nietzsche que de parvenir à la présenter dans toute sa pureté. Certes le philosophe emploie rarement le terme de cycle dans ses écrits, mais il ne fait pas de doute que toute sa pensée est essentiellement circulaire, c'est-à-dire aussi organique et vivante. Si l'emploi du terme cycle (ou ses dérivés, cercle,

roue, anneau, etc.) est rare chez Nietzsche, son œuvre est cependant entièrement conçue selon ce système de pensée, comme en témoigne en particulier son *Zarathoustra*. L'idée du cycle considéré comme inéluctable n'est pas moins rare chez les auteurs des périodes qui vont nous occuper ici, et pourtant c'est elle que l'on retrouve partout, sous toutes les formes, soit clairement exprimée, soit seulement intuitivement perçue. Les prémisses de la pensée cyclique qui fait le fond de la pensée des hommes de la Révolution conservatrice ainsi que l'a montré Armin Mohler (5), se rencontrent donc chez leurs ancêtres directs, les Romantiques. Avant même d'en venir à Hegel, il faut rappeler cependant que son système trouve peut-être son origine chez Friedrich Schlegel. Dans ses *Fragments*, celui-ci écrit en effet : « La philosophie est encore trop linéaire, et pas assez cyclique », et ailleurs : « La nature cyclique de la substance suprême chez Platon et Aristote ne devrait-elle pas être la personnification d'une manière de philosopher ? » (6). En fait, ces deux réflexions montrent s'il en était besoin que le romantisme d'Éna pressentait la nécessité du retour à la réalité après avoir touché l'idéal. Cette intuition est sensible partout dans la démarche de Schlegel. Si Novalis représente le désir absolu de l'idéal, identifié à Dieu, au contraire F. Schlegel pressent la nécessité du cycle pour ne pas abandonner complètement la nature dans le processus de recherche, la nécessité pour l'esprit de prendre contact avec la réalité, le non-être, pour atteindre l'idéal, l'Être. Bien que condamnant sans ambages la dialectique des philosophes romantiques issus du « Stift » de Tübingen (7), il est indéniable que Nietzsche professait en fait la plus grande admiration pour Hölderlin et Hegel, sans lesquels il n'eut pas existé, bien qu'il en sentit les limites et les dérives chrétiennes. Sa propre pensée se présente en réalité comme une sorte de dialectique élevée au niveau cosmique, mais non divin. La grande différence entre Hegel et lui étant que le premier se référait à l'Esprit, c'est-à-dire aussi à Dieu, et au déterminisme chrétien du sens de l'Histoire, alors que lui, Nietzsche, demeurait au plan strictement humain, l'homme étant entièrement soumis au cycle du monde. Celui-ci n'est perçu ni en termes de « devenir » ni en termes de « sens », ni en termes de « progrès ». Il *est*, et l'homme avec lui, *est*. Rien de plus. Toute la grandeur de l'homme est d'approcher cette compréhension de l'univers et de la reproduire. Nietzsche ne prône que la vie, la vie dans toute sa munificence, contradictoire, violente, dionysiaque, mais en même temps source de surhumanisation apollinienne.

A l'extrême fin du XVIIIème siècle, la notion de cycle fut d'abord conçue de manière dialectique, comme un vaste mouvement circulaire, plutôt spiralé que proprement circulaire, permettant d'atteindre à l'idéal, autrement dit à Dieu. Ainsi dans les poésies de Hölderlin, le véritable inventeur de la dialectique moderne, dont nous ne citerons que cet extrait de l'hymne *A la source du Danube* (vers 1801) (8):

Mais devant le divin
Le fort est abattu.
Et presque, il ressemble au gibier qui va,

Poussé par la douce jeunesse,
 Courant infatigablement sur les montagnes
 Et sent sa propre force dans la haute chaleur
 De midi. Mais quand décline,
 Dans les brises joueuses, la lumière sacrée
 Et qu'avec le rayon de la fraîcheur
 L'esprit de joie descend
 Toucher la terre bienheureuse (...)

Il s'agit là bien évidemment de l'exposé dialectique de la « solarisation » du poète voyageant vers le savoir cosmique, vers Dieu, mais ce voyage fonctionne d'une manière circulaire, ou plus il exactement procède par une élévation avant de redescendre illuminé vers la réalité. Hölderlin emploie par ailleurs toute une thématique d'images symboliques archaïques que l'on retrouvera aussi chez Nietzsche, le « midi », mais surtout la montagne, matérialisation de l'élévation vers la lumière, vers l'illumination divine, simplement apollinienne chez Nietzsche, qui avait parfaitement compris l'ambiguïté irréconciliable entre parcours cyclique et divinité au sens chrétien du terme. Bien que lié encore au Christianisme, Hölderlin posait pourtant les fondements d'un retour au Paganisme, comme tous ses contemporains par ailleurs. Son goût pour la Grèce en témoigne assez (*Hypérion*, 1797), et le Christ est d'ailleurs parfois assimilé dans son œuvre aux héros antiques. Il lui apparaît comme l'image de la lumière vers laquelle doit tendre l'humanité. Hölderlin ne voit en lui que l'homme « solarisé », une sorte de « chamane » semblable aux hommes supérieurs comme les héros de la Grèce antique, fils des Dieux. Dans *L'Unique* (9), il écrit :

Christ attaché, suspendu à toi,
 Frère pourtant de l'Héraclès.
 Et intrépidement j'avoue, tu es
 Le frère aussi de l'Evios, celui
 Qui attela les tigres à son char
 Et s'en fut, descendant
 Jusqu'à l'Indus
 Ordonnant au culte joyeux
 De la vigne propagateur
 Et des peuples matant la fureur.

Un hymne comme celui-ci anticipe très nettement sur la réflexion dionysiaque de Nietzsche. Mais il ne fait aucun doute aussi que l'illumination holderlinienne joua également un rôle prépondérant dans l'élaboration de la philosophie de Hegel (mais aussi de Nietzsche). Hölderlin était en effet le condisciple de Hegel au *Stift* de Tübingen. La dialectique est ainsi définie par Hegel dans la *Phénoménologie de*

l'Esprit (1807) : « Le phénomène est un processus d'avènement et de disparition, qui lui-même n'advient ni ne disparaît, mais est en soi et constitue l'actualité et le mouvement de la vérité vivante » (10). Dans la *Science de la logique* (1812-1816), Hegel explique plus précisément encore : « La seule chose nécessaire pour obtenir la progression scientifique, et vers la compréhension de laquelle il faut essentiellement s'efforcer, - c'est la connaissance de cette proposition logique : le négatif est également positif, autrement dit ce qui se contredit ne se résout pas en zéro, en néant abstrait, mais essentiellement en la négation de son contenu particulier ; autrement dit encore, une telle négation n'est pas complète négation, mais négation de la chose déterminée qui se dissout, donc négation déterminée ; donc le résultat contient essentiellement ce dont il résulte (...) Le résultant, la négation, étant négation déterminée, a un contenu. Elle est un concept nouveau, mais plus haut, plus riche que le précédent, car elle s'est enrichie de sa négation, autrement dit de son opposé » (11). Ainsi, le mouvement circulaire de la dialectique fonctionne par oppositions, par négation d'une proposition dont le dépassement par retournement (*aufheben*) totalise en lui les aspects positifs et négatifs pour créer une nouvelle proposition. D'abord essentiellement établie pour résoudre la question du « moi » vis-à-vis du phénomène extérieur indépendant de celui-ci, établie donc pour trouver une solution à l'irréductibilité de ces deux antithèses, la dialectique fut ensuite étendue au phénomène de l'histoire humaine. D'autre part sa philosophie conservait la vieille notion poussiéreuse de Raison, permettant à l'homme de n'engager qu'une partie de lui-même dans le processus de réflexion cyclique, sans que jamais son « moi » ne soit entièrement immergé dans la lecture cyclique de l'univers. Maître de la philosophie idéaliste, Hegel ne sut pas cependant, ainsi que nous l'avons dit, distinguer entre la pensée cyclique pure et les détournements chrétiens de cette pensée. Ces déviations sont évidentes dès que l'on aborde ses écrits plus tardifs, c'est-à-dire à partir du moment où il quitte le terrain de la seule connaissance pour aborder l'interprétation du monde. Tout comme chez Hölderlin, la réflexion circulaire ne peut en effet aucunement s'allier au déterminisme chrétien. Ainsi cette pensée sur l'Histoire, extraite de *La Raison dans l'Histoire* (12), qui prouve que Hegel concevait encore l'homme comme supérieur aux autres créatures, c'est-à-dire en fait scindé de la réalité, mais cependant soumis à Dieu : « Le changement est un mouvement circulaire (...) Tout est constitué par des cycles, et c'est à l'intérieur de ces cycles, parmi les individus, que le changement a lieu (...) Dans la nature, l'espèce ne fait aucun progrès, mais dans l'Esprit, chaque changement est un progrès ». Ce texte montre s'il en était besoin la dérive de la pensée de Hegel. Quelque chose, si l'on nous passe l'expression, sort du système à un moment donné, et ce à la fois en raison du christianisme et de l'héritage des Lumières. Car selon Hegel, la négation de la négation, c'est-à-dire le dépassement d'une proposition, est en fait un progrès. Le cycle dialectique est chez Hegel en mouvement progressif évolutif, et de ce fait, il va vers un point donné, la révélation

divine. Ce ne sera plus le cas avec Nietzsche ou ses suivants, qui ne verront plus que l'Éternel Retour dans le dépassement (*Umschlag*, retournement) du processus de négation d'une proposition, c'est-à-dire de l'interrègne (13). C'est que pour Nietzsche, il y a une véritable distinction entre la connaissance de la « valeur » Être, considérée comme une idole, et la pensée cyclique appliquée au monde. L'homme doit être baigné dans le monde, mais il ne s'agit pas pour lui de comprendre l'essence des choses, assimilée à la métaphysique chrétienne. La connaissance est seulement celle du monde, non celle du noumène kantien. A l'au-delà improbable, il oppose la vie. Hegel au contraire, qui est en quelque sorte le dernier représentant de la philosophie traditionnelle issue de la pensée grecque, étend à un domaine où elle n'a pas sa place, le sens du monde, la dialectique si utile pour atteindre à la connaissance suprême. Par son seul mouvement circulaire, la dialectique remet en effet en cause la toute-puissance divine, figée pour l'éternité. Ce que le philosophe ne semble pas avoir véritablement entrevu. C'est que la réflexion hégélienne conserve les notions traditionnelles de Raison, d'Être en soi, et surtout de divinité. Nietzsche a quant à lui évacué sa pensée de ces vieilles idoles. Il ne conserve que la notion de cycle pour ne conserver que l'homme.

La dialectique n'est donc pas encore le cycle absolu. Si elle est indubitablement mouvement, elle est cependant plutôt spirale évolutive que cercle. Si Hegel pose déjà l'Histoire comme un mouvement cyclique, il ne voit pas encore la permanence de la structure cosmique. Pour lui, Dieu s'objective dans la réalité d'une manière assez arbitraire, et l'homme lui demeure soumis. Il n'y a pas encore dans sa pensée de notion de décadence ou d'épuisement des valeurs des sociétés. Il considère la période qu'il traverse, Révolution-Empire, comme l'aube d'un monde nouveau, alors que Nietzsche y verra une décadence de l'homme. Si la dialectique est valide pour atteindre au savoir, pour résoudre les contradictions entre le moi et le monde, les contradictions entre l'Être et le non-Être, il ne s'ensuit pas que son extension au devenir des sociétés soit viable. Elle apparaît avant tout comme un mouvement circulaire permettant d'élever l'homme vers la connaissance sans qu'il quitte la réalité. Cette illumination de l'homme sera parfaitement reconnue par Nietzsche, mais c'est surtout au plan cosmique de la transformation des sociétés que celui-ci mettra en cause la dialectique. Pour lui, il n'est plus d'objectivation de Dieu, il n'est qu'un immense cercle organique dans lequel se réalise la « transvaluation de toutes les valeurs ». L'homme n'est pas indépendant des transformations des sociétés. L'harmonie est totale dans l'univers. Selon Hegel au contraire, la dialectique est divine au plan des sociétés et humaine au plan du savoir, dichotomie qui ne s'explique pas.

Cycle et destin

La dialectique hégélienne apparaît pourtant comme le premier maillon de

réintégration d'une pensée de type cyclique abandonnée en grande partie depuis la fin du Paganisme. Citant Otto Weininger (14) et Romano Guardini (15), Armin Mohler (16) a parfaitement montré comment le Christianisme avait coupé l'homme de la nature cosmique en lui faisant épouser une cause déterminant les fins dernières. Alors qu'en réalité, les jours, les saisons, l'existence même de l'homme, tout démontre que l'univers procède par cycles. Tout n'est que révolution sans cesse recommencée. Au-delà de ces observations simples qui semblent pourtant avoir échappé à l'homme depuis le Christianisme, c'est aussi l'ensemble de la société qui est visé par ces notions de cercle et de sphère. La pensée, l'évolution des sociétés, fonctionnent en effet d'une manière similaire, par lente dégradation, jusqu'à la décadence suivie d'une régénération. Cependant, si la notion de décadence trouve sa nécessité et son explication dans l'observation des faits soumis à la logique du cycle, il n'empêche que l'homme ne peut se satisfaire de la dégénérescence des idéaux. Seule la lumière positive doit être recherchée, parce qu'elle est l'essence de l'homme livré à l'univers. C'est pourquoi nombre de personnalités de la Révolution conservatrice ont appelé de leurs vœux le retour d'un Dieu, symbole de cette immense idée de Destin supplantant la notion du Dieu transcendant des Chrétiens. Ernst von Salomon écrit dans *Les Réprouvés* (1930): « Nous ne combattons pas pour rendre les gens heureux, nous combattons pour leur donner une destinée ». Car le Destin est en réalité l'adéquation de l'homme et de la nature, la nature dans ce qu'elle représente de sauvegarde de l'essence de l'homme, à l'inverse de la scission abstraite opérée par les Chrétiens entre Dieu et l'humanité. Dieu qui est pour eux la seule véritable réalité, réalité improbable et abstraite pourtant, violemment condamnée par Nietzsche (17). Les études indo-européennes les plus avancées l'ont montré, le Destin n'est en fait que la nature cyclique à laquelle l'homme doit se soumettre sans révolte (18). La part du Destin qui est en chacun, et qu'il faut se garder d'assimiler à l'âme, doit être recherchée et assumée, et rien de plus. C'est ici qu'avec la notion de cycle nous rejoignons à nouveau la grande idée païenne. Le Destin est en fait la seule véritable divinité à laquelle s'attache le Mouvement allemand. L'attitude de l'homme face au Destin est en tout incompatible avec l'idée typiquement chrétienne de « condition humaine ». Les scissions mentales opérées par le Christianisme entre Dieu et l'homme d'une part, entre l'homme et la nature d'autre part, reviennent en fait à placer l'homme dans une position d'isolement. D'où les angoisses qu'il ressent envers l'univers. La réintégration de la pensée cyclique revient au contraire à réharmoniser son existence avec le grand Tout de l'univers. L'homme reprend part au grand ensemble de la vie. Car le Destin n'est rien d'autre que le cycle du monde.

Bien entendu une analyse complète des rapports entre pensée cyclique et philosophie serait nécessaire pour bien cerner les dérives que le Christianisme a pu faire subir à la science métaphysique. C'est là que l'idée de la chose en soi, ce que Kant appelait le noumène, a été habilement assimilée à Dieu par les Chrétiens. En

réalité, tout se passe comme si avec la réactivation de la dialectique, la philosophie vraie avait commencé de reprendre droit de cité. Avec elle, l'homme parvient à la connaissance supérieure de l'univers, à la connaissance du cycle naturel, sans qu'intervienne la divinité transcendantale. C'est-à-dire que nous assistons à une réintégration de la valeur de l'homme pour lui-même, mais inscrit dans la nature. Et ce malgré les assertions de Karl Löwith, qui dans son ouvrage intitulé *De Hegel à Nietzsche* (1941), estime que Hegel est le dernier représentant de la pensée linéaire. Ceci est en partie vrai si l'on considère le philosophe comme un Chrétien, héritier de la pensée européenne scolastique (au plan du discours). Mais on doit surtout le concevoir comme le premier représentant de la nouvelle pensée cyclique (au plan de la structure), même si celle-ci n'est pas encore débarrassée de son vieux fond chrétien.

Cycle et histoire

Dans ses *Cours d'histoire de la philosophie*, Hegel écrit : « Il est facile de voir que notre temps est un temps de naissance et de transition vers une période nouvelle. L'Esprit est en plein travail de transformation (...) En vérité, jamais il ne se repose ; il est saisi dans un mouvement qui toujours progresse ». Ainsi selon Hegel, l'Histoire est régie par des lois circulaires de déploiement dialectique de l'Esprit. C'est pourquoi il écrivit à son ami Niethammer le 13 octobre 1806, après avoir vu Napoléon à Iéna : « J'ai vu l'Empereur - cette âme du monde - sortir de la ville pour aller en reconnaissance ». A cette époque, l'Empereur lui apparaissait comme celui qui mettait en pratique les desseins de l'Esprit, autrement dit de Dieu. « L'être vrai de l'homme est bien plutôt son acte ; c'est en cet acte que l'individualité est effective (...) L'homme individuel est ce que cet acte est », écrivait le philosophe dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. En fait, selon Hegel, le grand homme ne joue de rôle dans l'Histoire qu'en fonction de la nécessité de l'Esprit (19). Lorsque celui-ci n'a plus besoin de lui, il s'en sépare, et c'est pourquoi Hegel ne crut pas en la réussite de Napoléon au retour de l'île d'Elbe. La nécessité historique avait changé de camp. L'Esprit avait quitté Napoléon pour s'objectiver dans la Prusse. Dans une lettre à Niethammer du 5 juillet 1816, Hegel écrit : « Je m'en tiens à cette idée que l'esprit du temps a donné l'ordre d'avancer. Cet ordre est obéi ; cet être s'avance comme une phalange cuirassée et compacte irrésistiblement et avec un mouvement aussi peu perceptible que celui du soleil, par les bons et les mauvais chemins ». Ce cycle de l'Esprit justifie naturellement la guerre, et selon Hegel, le soldat seul peut être assimilé au héros. Le droit des héros est juste parce le héros est un législateur. Par son intermédiaire, l'Idée remplit la mission qu'elle doit remplir, celle de créer des mondes. Naturellement, dans l'esprit de Hegel, la nécessité des héros se pense en termes de progrès : à travers eux, l'Idée parvient à son plein épanouissement. C'est en cela que sa dialectique diverge de la pensée cyclique postérieure.

Avec Nietzsche, il n'est plus question d'objectivation de l'Esprit dans un seul

homme, ni dans l'abnégation du héros, ni dans l'État, tous éléments qu'il condamne au profit de la vie. Le monde est, se détruit, et doit revenir, en un cycle éternel. C'est en ce sens que les théoriciens politiques du début du XX^{ème} siècle poseront la nécessité de la révolution. Dans un monde aux valeurs inversées, dans une période d'interrègne, il convient de se référer aux idées éternelles, incontournables, de l'humanité, afin de repositiver l'univers. Ainsi, le terme révolution est à prendre dans son sens circulaire, cosmique, aussi bien que dans son sens politique. Il n'est pas jusque dans l'œuvre de Heidegger où, malgré la primordialité de la question ontologique, l'arrière-plan du cycle demeure très apparent. Toute la réflexion du maître de Fribourg tourne en effet autour de la question de la sauvegarde de l'Être et de sa relation au phénomène. Dans son essai de 1929 sur *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger interprète la *Critique de la Raison pure* comme une tentative de refondation de la métaphysique. Il plaçait ainsi sa propre réflexion dans une perspective post-kantienne, en même temps qu'il récusait l'interprétation du philosophe de Königsberg limitée à la seule théorie de la connaissance. Selon lui, Kant avait posé les conditions d'une connaissance de l'étant (le phénomène de l'Être), en épurant la philosophie des questions traditionnelles et centrales depuis l'Antiquité, relatives au sujet. Il s'agit donc pour Heidegger de réactiver la métaphysique sur ses fondements véritables, en faisant table rase des pensées antérieures. Par là il apparaît que Heidegger s'inscrit bien dans le complexe de la Révolution conservatrice. Selon Heidegger, l'histoire de la philosophie est une histoire de l'oubli de l'être, une lente dégradation de son essence, démarche dont l'apogée se situe avec Nietzsche, exécuteur suprême de la « valeur » Être : « L'être, en tant que valeur, n'est qu'un mirage, un simple prédicat imprimé à la surface des choses » (20). Nietzsche considère la notion Être dans la lignée de la philosophie depuis Platon. Cependant, « Nietzsche ne parvient pas à surmonter le nihilisme », écrit Heidegger (21). Mais c'est sans doute oublier un peu vite le besoin d'illumination que prône Nietzsche. D'Être, peut-être il n'est pas nécessaire, mais l'homme ne peut nullement vivre sans savoir supérieur, et d'ailleurs le *Zarathoustra* s'achève sur l'avènement du surhomme. C'est en cela que Nietzsche se situe à mi-chemin de la métaphysique, du noumène kantien, et du matérialisme, du phénomène.

C'est à partir des années 30 (*Introduction à la métaphysique*, 1935) que Heidegger a commencé à se pencher sur la pensée grecque présocratique pour tenter de refondre une philosophie authentique, qui ne fut pas mesurée à l'aune de Platon, d'Aristote ou du Dieu des Chrétiens. Il s'agit donc bien dans l'esprit de Heidegger d'une véritable réflexion sur le cycle de formation et de dégradation de la philosophie. L'historicité de la pensée philosophique appelle donc un renouveau, l'étant phénoménal ne pouvant satisfaire au besoin de connaissance de l'Être de la part des philosophes. Mais historicité ne signifie nullement progrès, au sens hégélien, donc chrétien. La philosophie traduit un temps de l'histoire et rien de

plus. Cependant la volonté de refondation philosophique de Heidegger montre assez que le penseur appelait de ses vœux une nouvelle société. C'est pourquoi il ne faut pas limiter sa production à son œuvre maîtresse, *Etre et temps* (1927), et qu'il ne faut pas non plus minimiser ses écrits postérieurs, peut-être les premiers linéaments d'une nouvelle philosophie, comme ses analyses de la pensée de Parménide (conférences en 1942-43) ou de l'œuvre de Hölderlin (*Approche de Hölderlin*).

Cycle et Révolution conservatrice

Cependant, la notion de cycle chez les auteurs romantiques est encore assez mal dégagée, particulièrement vis-à-vis du déterminisme chrétien ou des idées des Philosophes des Lumières, ainsi que nous l'avons vu avec Hegel. Il faudra attendre l'exécution en règle de la philosophie hégélienne opérée par Nietzsche pour purifier la réflexion de type cyclique de tout élément allogène et lui rendre sa vérité naturelle, étrangère à la métaphysique chrétienne aussi bien qu'au matérialisme et à ses conclusions linéaires. C'est ainsi dans toute sa plénitude que réapparaîtra la notion de cycle à l'époque de la Révolution conservatrice. On la retrouve dans certaines poésies de Friedrich Georg Jünger, le jeune frère d'Ernst Jünger, comme celle-ci, extraite de son recueil *Die Perlenschnur* (1947) (22) :

C'est encore et toujours la marche de mon année,
C'est le mouvement de mon cercle.
Kyklos ! Kyklos !
Je surviens et repars,
Et je reviens encore, car il est doux
D'entrer dans la ronde.

Mais c'est surtout dans les poésies de Stefan George que se rencontre assez régulièrement citée ou esquissée l'idée du cercle, en particulier dans son recueil *L'étoile d'alliance* (1914) :

Viens mon Sauveur, fais-moi grandir !
Toi seul peut voir en ma détresse
Délivre-moi de mon hiver
Fais que je renaisse au printemps.

Cet extrait doit être interprété en termes nietzschéens d'interrègne (hiver, pôle négatif du cercle) et d'attente de l'Eternel Retour (printemps, montée vers le sommet du cercle). Mais il ne faut pas s'y tromper, le mot Sauveur de la traduction française (« mein Helfer » dans l'original) n'est en rien assimilable au Dieu des Chrétiens. Il s'agit bien plutôt ici d'un appel à l'aide de la conscience cosmique de l'univers, à laquelle George, le Maître, s'identifiait. C'est à son démiurge que fait appel George, démiurge assez semblable aux animaux qui entourent Zarathoustra.

Nous sommes ici en plein Paganisme, et il y aurait bien des comparaisons à établir entre les penseurs dont nous parlons et les prototypes païens dont ils se réclament plus ou moins consciemment, particulièrement avec les grandes légendes du type Siegfried. Car le démiurge de George est aussi en quelque sorte cette part du Destin dont nous parlions plus haut. Le même type de réflexion, plus transparent encore, apparaît dans cet autre poème de *L'étoile d'alliance* :

Qui jamais contourna la flamme
De la flamme soit satellite !
Qu'importe voyage ou périple,
Quand son éclat le touche encore
Il n'est jamais trop loin du but.

Toute la pensée poétique de George s'appuie sur l'idée du cycle éternel, sur l'attente du Grand Midi. En fait foi en particulier son recueil intitulé *Le septième anneau* (1907-1909), titre sans ambiguïté, même si ce septième anneau est évidemment celui de la connaissance suprême du Beau et de la Pureté absolus. George rejoint bien par là un certain Paganisme, celui de la succession hiérarchique des cieux, thème venu du plus lointain inconscient humain. Dans l'un de ses poèmes il développe d'ailleurs cette gradation de l'homme au surhomme « solarisé » par le savoir cosmique. Car la démarche de George n'est pas seulement celle de l'humanité, elle prône aussi la régénération sociale. Lié à Alfred Schuler, penseur ésotérique, George lui est sans doute redevable autant qu'à Nietzsche de l'idée de cycle inhérente à son œuvre. Lors d'une conférence qu'il prononça sur le personnage de Néron, Schuler présenta celui-ci comme l'ultime figure de la lumière antique, du Paganisme antique. L'histoire du monde est selon lui l'histoire du « déclin de l'aura », le « fort » aurait dit Nietzsche, tout comme pour Heidegger l'histoire de la philosophie est celle de l'oubli de l'Être. Magnifiant la vie au détriment de l'esprit, Schuler estimait que l'aura de l'Empereur devait nécessairement rejaillir sur l'ensemble du peuple. Toute sa réflexion portait donc sur la restauration de l'aura, de la lumière, que la société avait détruite. Proche à la fois des nostalgiques du Reich, héritier des Césars, comme le groupe Jung-Konservativ, des néo-païens et de la gnose, proche de Nietzsche aussi, Schuler défend une position cyclique assez simpliste, manichéenne, mais qui eut néanmoins une très grande influence sur certains penseurs de la Révolution conservatrice, dont Stefan George. Celui-ci lui rendit d'ailleurs un hommage crypté dans son poème sur la *Porta Nigra* de Trèves (23).

Ce cercle de personnalités groupé autour de George n'est cependant pas le seul au sein de la Révolution conservatrice à faire référence au cycle d'une manière plus ou moins claire. Mais en dehors de Schuler et de George, il ne s'agit plus seulement d'évoquer les seules capacités humaines à s'élever vers l'illumination. Le discours change de domaine pour passer à celui de l'histoire et de la politique. Cet aspect

était évidemment en germe dans tout l'œuvre de Nietzsche, mais après la guerre de 1914 il va prendre le pas sur les autres, réservés désormais aux penseurs « existentialistes ». Face à la déferlante matérialiste, « la racaille » selon Nietzsche dans son *Zarathoustra* (24), considérée comme un interrègne, la pensée cyclique va s'appliquer à réagir en prônant l'Éternel Retour, le Grand Midi. Le refus de la nécessité historique est entier. Il n'y a pas de fatalité du Destin. Cependant, Oswald Spengler qui voit dans l'histoire le « savoir de l'avenir », la « logique du Destin », et qui annonce qu'« il y a toujours un commencement » (25), soutient la thèse de l'irréversibilité de l'histoire. Si Spengler, qui écrit avant la guerre de 1914, utilise fréquemment l'image du cercle, en revanche, Moeller van den Bruck, nettement plus hégélien, préfère celle de la spirale. Mais c'est aussi qu'il écrit dans les circonstances incertaines et révolutionnaires de l'après-guerre. Contre Spengler, il défend au contraire la loi de la réversibilité de l'histoire. Il n'y a pas selon lui de fatalisme inhérent à l'histoire, à laquelle l'homme serait soumis. Dans son *Déclin de l'Occident*, Spengler en demeurait au niveau des idées. Moeller quant à lui fait appel à l'homme, l'homme providentiel susceptible de redresser un déclin jugé inéluctable. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Hitler vint le visiter. Mais Moeller demeura sur la réserve. Structuraliste à sa manière, bien que défendant une pensée essentiellement dynamique, Moeller écrit : « (le conservateur) a l'expérience de son époque. Et il a l'expérience de l'éternité. Ce qui était ne sera jamais plus. Mais ce qui est toujours peut toujours revenir à la surface ». En ce cas, comme ses prédécesseurs, il fait nettement référence aux structures mentales éternelles de l'homme. Répondant à l'idée de déclin de Spengler, Moeller écrit : « Conservation et mouvement ne s'excluent pas, mais s'appellent l'un l'autre. Et ce qui est en mouvement dans le monde, ce n'est pas la force qui désagrège, mais celle qui conserve ». La révolution selon Moeller est donc « non pas le retour des choses qui ont déjà été, mais le retour de ce qu'il y a de permanent en elles. Et cet éternel doit toujours être recréé spirituellement dans le temporel ». Jünger ne dit pas autre chose quand il écrit dans *Le Traité du rebelle* : « Le mythe est toujours présent et remonte à la surface, l'heure venue, comme un trésor ». Autrement dit, la révolution fonctionne très précisément comme une spirale, retournant en arrière pour puiser de nouvelles forces dans les fondements incontournables de l'humanité, afin de dépasser la société épuisée et reconstruire un monde. Cette spirale n'est cependant pas incompatible avec le cycle lui-même. Il ne s'agit en fait que d'un niveau différent de lecture, soit historique, soit cosmique. Or la révolution, c'est aussi le Destin. L'adéquation est entière entre les deux termes, à partir du moment où l'on admet la définition donnée par Moeller van den Bruck : « Un révolutionnaire n'est pas celui qui introduit des nouveautés, mais au contraire celui qui veut maintenir les traditions anciennes ». Ainsi, la seule conscience du cycle - et donc du Destin - suscite la révolution. L'histoire humaine est à l'image du cosmos lui-même. Il ne s'agit que d'en rendre compte. Lors de la fondation du *Juni Klub* en 1919, Moeller

et ses amis, Heinrich von Gleichen, Eduard Stadtler et Max Hildebert Boehm, firent de l'anneau leur symbole. Cette référence était évidemment loin d'être neutre (cercle, serment), et était peut-être un rappel de Wagner. C'était aussi très vraisemblablement, par delà *L'anneau de Nibelung*, une référence à l'antique culture germanique pour laquelle l'anneau était considéré comme un engagement. Ce fut en 1928 que le journal *Der Ring (l'Anneau)*, organe du *Herrenklub* fondé par von Gleichen en 1924, succéda au journal du *Juni Klub*, *Das Gewissen*, lui-même orné d'un anneau. C'est aussi en ce sens que fut utilisé le svastika, antique symbole du soleil réactivé par la *Thule Gesellschaft*, fondée à Munich en 1918 par le baron Sebottendorff, avec cependant une nuance néo-païenne très nette. Le svastika fut révélé au grand jour pour la première fois, peint sur les casques des soldats, lors du putsch de Wolfgang Kapp à Berlin en 1920. On sait cependant comment il fut récupéré par le national-socialisme, dans l'immense amalgame formel que celui-ci opéra pour synthétiser les différentes tendances, en les vidant par là-même, en grande partie, de leur sens.

Ainsi, il faut bien comprendre que le cycle est inhérent à toutes les démarches entreprises par les hommes du Mouvement allemand pour atteindre au savoir supérieur et à la recréation du monde. Que ce soit les méthodes de réflexion comme l'arabesque ou l'ironie, que ce soit le recours aux formes littéraires traditionnelles comme le Märchen, dont le *Zarathoustra* de Nietzsche est si proche dans sa forme, ou les attitudes face à l'existence comme la mise en condition guerrière ou l'engagement néo-païen, tout cela ressort de la volonté de s'élever vers la connaissance et de reproduire le grand cycle de l'existence, au plan humain comme au plan cosmique, mais en éliminant toute idole transcendante.

Jérémie Benoit



Notes:

1. Ainsi parlait Zarathoustra, III, *Le convalescent*, 2.
2. Nietzsche, on le sait, finit dans ses dernières oeuvres par s'identifier à l'Antéchrist (L'Antréchrist, 1888). Il se proclamait le prophète absolu dans *Ecce Homo* (1888), annonce de l'avènement du surhomme. En fait, sa philosophie est avant tout un « réalisme », si l'on peut dire, refusant toute transcendance, mais également tout matérialisme. Ce qui signifiait pour lui que l'homme pouvait toucher à la pensée la plus sublime. Nietzsche n'a fait que proclamer le savoir apollinien de l'homme.

3. Ainsi parlait Zarathoustra, I, Lire et écrire.

4. Sur la question cyclique dans les mentalités des peuples indo-européens, voir en particulier les travaux de Jean Haudry (*La religion cosmique des Indo-Européens*, Paris, Milano, Archè/Les Belles Lettres, 1987) et de Philippe Walter sur les interprétations calendaires des textes médiévaux (*Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Age*, Paris, Entente, 1992).

5. Armin Molher, *La Révolution conservatrice en Allemagne. 1918-1932*, Puisseaux, Pardès, 1993, p. 111-143.

6. F. Schlegel, *Fragments*, Paris, José Corti, 1993, p.134 et 158.

7. Voir J. Benoit, « Nietzsche et Hölderlin », *Antaios*, n° 11, décembre 1996, p. 137-147.

8. Hymne demeuré à l'état d'ébauche, composé vraisemblablement vers 1801.

9. Hymne ébauché à l'automne 1801 et repris jusqu'en 1803.

10. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, 39.

11. Hegel, *La science de la logique*, Introduction, p. 41-42.

12. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, III, *Le cours de l'Histoire, le progrès*, éd de Papaïoannou, p. 182.

13. On se souviendra cependant comment Marx renversa la dialectique pour conserver le matérialisme issu des Lumières, alors que pour Hegel il s'agissait essentiellement de conserver la philosophie après les attaques de Kant, la philosophie, c'est-à-dire l'Esprit : « Hegel a mis la dialectique sur la tête, disait Marx, moi je l'ai remise sur ses pieds ». Autrement dit il y glissa un esprit étranger et en détourna entièrement le sens, qui était de réintroduire l'aspect cosmique de l'univers dans la philosophie (d'où les interrogations hégéliennes, mal comprises cependant, sur les rapports entre philosophie et religion). Marx vida ainsi la dialectique de son véritable contenu pour ne plus voir que la transformation sociale. Ainsi qu'il l'écrivait dans les Thèses sur Feuerbach (1845) : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer ». La révolution socialiste, matérialiste, était dès lors en marche.

14. O. Weininger, *Des fins ultimes*, cité par A. Molher, op. cit., p. 111-112.

15. R. Guardini, « *Der Heilbringer* », *Mythos*, cité par A. Molher, op. cit., p. 113-115.

16. Mohler, op. cit., p. 111-115.

17. Nietzsche a proprement exécuté cette idée d'un monde réel situé hors du monde. Dans *L'Antéchrist*, l'auteur a donné les premières règles à suivre pour détruire le Christianisme.

18. *La notion de Destin dans le Paganisme est particulièrement bien mis en lumière par R. Boyer dans Yggdrasil. La religion des anciens Scandinaves*, Paris, Payot, 1981.

19. Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971.

20. Heidegger, op. cit., p. 273.

21. Cité par A. Molher, op. cit., p. 135.

22. Sur Alfred Schuler, on lira l'article de Robert Steuckers, « *Le visionnaire Alfred Schuler (1865-1923), inspirateur du cercle de Stefan George* », *Vouloir*, automne 1996,

n° 8, p. 26.

23. Ainsi parlait Zarathoustra, II, *De la racaille*.

24. O. Spengler, *Le déclin de l'Occident*, 1919.

25. Moeller van den Brück, *La Révolution des peuples jeunes*, *Puiseaux, Pardès*, 1993.

Diplômé de l'Ecole du Louvre, historien, Jérémie Benoit est Conservateur au Musée impérial de Malmaison. Il a déjà publié P.A. Hennequin (Arthéna 1994), Les origines mythologiques des Contes de Grimm (Porte-Glaive 1997), ainsi que de nombreux articles sur les traditions indo-européennes dans Antaios, Etudes indo-européennes, Boréales, etc. Notre ami a pris la parole lors du premier Aréopage de la Société d'Etudes Polythéistes (Paris, 29 mai 1999): "Vers l'unité de l'Homme. Une approche païenne par-delà la science matérialiste". Il s'intéresse à l'évolution des esprits en Europe autour de 1800, aux mythologies païennes et à leurs survivances. Dans Antaios, on lira "Saint-Longin et la Crucifixion : motifs d'origine indo-européenne dans la Légende dorée" (n° VIII-IX), "Nietzsche et Hölderlin" (n° XI). Nous recommandons aussi la lecture de l'étude suivante : "Cernunnos et la civilisation eurasiatique du renne", (Boréales 58/61, 1994). Dans Antaios XII (hiver 1997), Jérémie Benoit répond à nos questions sur ses travaux consacrés à la Mythologie allemande des frères Grimm, ainsi que sur sa vision de la pensée païenne. L'Age d'Homme (collection Antaios) publiera en septembre 2001 son ouvrage: Le Paganisme indo-européen. Pérennité et métamorphoses.

A paraître, de notre collaborateur:

Jérémie Benoit

Le Paganisme indo-européen.

Pérennité et métamorphoses

L'Age d'Homme

Géographie sacrée

Le lieu sacré se distingue des autres massifs forestiers par les interdits spécifiques qui y sont attachés. On peut y trouver diverses essences. Ce peut être une chênaie comme le drunemeton des Galates, un bois d'if comme le sanctuaire décrit par Lucain près de Marseille. En Irlande, l'arbre primordial d'Uisnech est un frêne... Au milieu de l'océan ou au cœur de la forêt, le lieu sacré s'apparente à un ombilic, un lieu qui relève d'une autre dimension. Les vagues et les ramures des arbres portent le voyageur vers un Autre Monde merveilleux. En Bretagne, l'île d'Avalon est un verger : " L'île des Pommes, qui est appelée Fortunée, tire son nom de ce qu'elle produit tout par elle-même. Il n'est pas nécessaire aux habitants de tracer des sillons. Il n'y a aucune culture, hormis celle dont la nature prend soin d'elle-même. Elle produit elle-même d'abondantes moissons, des raisins et des pommes dans ses forêts couvertes de fruits. La terre y engendre tout par elle-même, en surabondance au lieu d'herbe. On y vit cent ans et plus. Neuf sœurs, par une loi agréable, accordent des droits à ceux qui viennent vers elles de nos régions. Celle d'entre elles qui est la première est devenue la plus savante dans l'art de guérir et elle dépasse ses sœurs par sa remarquable beauté. Son nom est Moirgane et elle enseigne quelle est l'utilité de toutes les plantes pour guérir les corps malades. Un art qui lui est bien connu est de savoir changer de visage et comme Dédale, de voler par les airs avec des plumes neuves... " (1).

Ile, jardin planté d'arbres fruitiers, peuplé d'oiseaux et de fées... cet Autre Monde est perçu comme un paradis. Lors de sa navigation "autour du monde", Brendan aborde une île où des oiseaux blancs recouvrent entièrement un gigantesque bouleau (2). Un arbre blanc couvert d'oiseaux blancs qui répondent en cœur aux psalmodies de Brendan, ces animaux symboliques illustrent le point de passage entre la terre et le ciel, entre le monde visible et l'autre monde. On reconnaît là les signes d'un sanctuaire. Dans le cycle gallois d'Owein et Luned, un épisode contient des références à l'axialité de l'arbre et à ces oiseaux messagers d'ailleurs: "Tu apercevras une plaine, une sorte de grande vallée arrosée. Au milieu tu verras un grand arbre ; l'extrémité de ses branches est plus verte que le plus vert des sapins ; sous l'arbre est une fontaine et sur le bord de la fontaine une dalle de marbre, et sur la dalle un bassin d'argent attaché à une chaîne d'argent de façon qu'on ne puisse les séparer. Prends le bassin, remplis-le et jette l'eau sur la dalle. Aussitôt tu entendas un si grand coup de tonnerre qu'il te semblera que la terre et

le ciel tremblent ; au bruit succédera une ondée très froide ; c'est à peine si tu pourras la supporter la vie sauve ; ce sera une ondée de grêle. Après l'ondée, il fera beau. Il n'y a pas sur l'arbre une feuille que l'ondée n'aura enlevée ; après l'ondée viendra une volée d'oiseaux qui descendront sur l'arbre ; jamais tu n'as entendu dans ton pays une musique comparable à leur chant" (3).

L'arbre et la forêt comme axe et milieu reliant l'homme et l'univers, le monde vivant et l'autre monde sont les lieux privilégiés de rencontre et de transformation des héros. Les contes traditionnels confirment cette dimension initiatique. Dans le conte du géant Calabardin et la princesse aux cheveux d'or, l'action se déroule dans "une grande forêt qui était pleine de bêtes fauves et d'animaux nuisibles aux agriculteurs, comme loups, sangliers et renards". Un prince égaré est sauvé par une biche: "ils traversèrent une grande lande, puis ils arrivèrent dans une grande prairie, au milieu de laquelle s'élevait, comme une énorme taupinière, un petit monticule. Ils allèrent droit à ce monticule. La biche y pénétra, par une ouverture qui se trouvait au levant, et le Prince et son valet y pénétrèrent aussi, à sa suite. - Comme il fait sombre ici ! se disent-ils, peu rassurés. Ils descendirent longtemps, longtemps, et finirent par arriver dans un pays où rien ne leur paraissait être comme dans le monde qu'ils venaient de quitter. Les plantes et les animaux étaient tous différents, le soleil était plus brillant, l'air plus pur et tout parfumé. Ils virent aussi un château magnifique" (4). Le prince passe la nuit dans les branches d'un arbre au pied duquel viennent se retrouver trois géants à qui il soustrait des talismans magiques : une épée qui gagne les batailles, des bottes qui font cent lieues à chaque enjambée, une nappe d'abondance.

Dans un autre conte breton collecté par Luzel, "les aventures de Koadalan" (5), c'est dans un bois que le héros transforme un cheval en la fille du roi, c'est encore dans un bois qu'il se retrouve après avoir perdu ses livres de magie, et c'est toujours dans un bois qu'aidé de la princesse il parvient à rompre le maléfice. Dans le conte, "le fils du roi pêcheur et ses trois sœurs" (6), c'est aussi dans un bois que l'action bascule, armé d'une baguette blanche, le héros réussira à retrouver son chemin. Dans le conte de "l'oiseau à l'œuf d'or" (7), une baguette blanche donnée par une sorcière permet de se transporter dans l'espace. Dans le conte de "Marie, Yvon et la sirène" (8), le valet tue perfidement Yvon dans un bois, et c'est dans la forêt que Marie grâce à un onguent magique ramène son frère à la vie. Dans "Théodore ou le château de cuivre" (9), le héros s'égaré dans une forêt. Un ruban magique découvert dans un arbre lui permet de voyager à sa guise. Théodore aidé par un ours et par une princesse arrive au beau milieu de la forêt où un passage s'enfoncé dans la terre. "Ils pénétrèrent tous les trois dans ce trou, et après avoir descendu longtemps, dans une grande obscurité, ils revirent la lumière, et se trouvèrent dans une grande avenue bordée de vieux chênes. Ils suivirent cette avenue, et arrivèrent dans un jardin rempli de belles fleurs et d'oiseaux qui chantaient et voltigeaient de tous côtés" où ils délivrent une princesse... (10). L'archétype de l'aventure est aussi

signalé dans les contes de *Jozebig ha Merlin* et *An Aotrou Nann*. Parfois l'aventure se termine mal. Le conte du "Vieux petit saint" place à Roc'h Trévezel à Brasparts (Finistère) l'entrée de l'autre monde. La porte est miraculeusement ouverte lorsqu'un jeune garçon la découvre. Il entre dans une salle dans laquelle se trouve un tas de pommes. "Il pénétra dans une seconde salle où il y avait un tas de pommes encore plus belles. Il se mit à en croquer tant et si bien qu'il fut pris de coliques. Comme il s'en allait dans un coin, les douze coups de midi sonnèrent. Le pauvre n'eut pas le temps de relever ses grègues : il était prisonnier de la pierre" (11). Cette fâcheuse aventure peut être rapprochée d'un épisode d'un roman de Chrétien de Troyes, l'arrivée d'Erec dans un verger où celui qui mange d'un fruit ne peut retrouver la sortie du jardin (12).

Dans le conte irlandais du "Chevalier au glaive", nous retrouvons ces éléments une nouvelle fois réunis. Un roi égaré dans une forêt en chassant une biche. Cette biche est en réalité la "fille du roi des îles d'or", l'Autre Monde auquel le chasseur accède en pénétrant sous une montagne. "Ils s'y trouvaient des arbres couverts de fleurs et de fruits de toutes sortes"... À leur retour, c'est à la lisière de la forêt que le roi et la princesse se séparent. Un arbre sert à nouveau de transition et d'explication rationnelle pour que le roi retrouve la raison, dans son espace et dans son temps. "Le roi voulut prendre un raccourci à travers le bois. Il se heurta à un grand arbre et s'abîma de telle façon qu'il perdit les sens. Et c'est pendant qu'il gisait sur le sol qu'il eut cette vision. Lorsque les chasseurs revinrent, ils trouvèrent le roi assis à la lisière du bois. Ils lui demandèrent ce qui lui était arrivé et l'avait empêché de les suivre" (13). Dans le conte "le fils du marchand et le magicien", Nédélec doit accomplir une épreuve : abattre un bois en une journée. Il en sort vainqueur grâce à une jeune fille qui prononce des paroles magiques "qu'elle avait apprises dans les livres de son père, et touchant de la main un grand chêne, elle dit : - Tombez ! tombez ! tombez ! Et aussitôt l'arbre qu'elle avait touché tomba sur l'arbre le plus voisin, celui-ci tomba sur un autre, cet autre sur un quatrième ; et ainsi de suite, de telle sorte que, en peu de temps, tous les arbres de la forêt furent à terre" (14).

Dans l'histoire de "Christic qui devint pape à Rome", il est encore question d'une forêt où le jeune Christic doit être mis à mort. Miraculeusement épargné par un domestique qui "le suspendit à la branche d'un arbre, les pieds en l'air et la tête en bas", une posture sacrificielle que les auteurs latins ont commentée dans l'antiquité (15), Christic est ensuite élu pape en tenant une baguette de coudrier en guise de cierge ! "Christic qui n'avait pas d'argent pour acheter un cierge suivit pourtant la procession, à côté de ses deux compagnons de route, tenant à la main, la pointe en l'air, une baguette de coudrier qu'il avait coupée dans une haie et qu'il avait écorchée ensuite, comme les pèlerins qui vont aux pardons de Basse-Bretagne. Chacun avait les yeux fixés sur son cierge et s'attendait à le voir s'allumer d'un moment à l'autre, et rares étaient ceux qui regardent leurs livres et priaient. Voilà que tout d'un coup la baguette de Christic prit feu" (16). Cette baguette que les

sourciers utilisent pour trouver l'eau dans les profondeurs de la terre est inversée. Elle se transforme en une baguette de feu, un feu céleste qui consacre le démiurge.

Forêts de tous les enchantements, situées aux frontières et au milieu du monde... Ce sont dans ces lieux à l'écart des hommes que les rois s'égarant, que les biches se transforment en princesses, que les sorcières lancent et lèvent les interdits. Forêts de protection et d'interdiction, forêts tantôt complices, tantôt hostiles que les hommes doivent associer à leur victoire ou combattre. Cette bataille avec ou contre les arbres n'est pas seulement symbolique, elle s'apparente à un rite sacrificiel. La forêt participe au combat des hommes. Après avoir découvert sur son passage un interdit déposé par Cuchulainn, l'armée d'Ailill renonce à l'affrontement. La forêt est alors un obstacle pour les uns et une alliée pour les autres. "Nous ne souhaitons pas qu'il arrive mort d'homme tout de suite" dit Ailill. "Nous irons sous la protection de ce grand bois-là, à notre sud. Nous ne passerons pas outre". Les troupes abattirent le bois devant les chars. Le nom de cet endroit est Slechta, et c'est là qu'est Partraige. C'est là que se tint, selon d'autres, l'entretien avec Medb et Fedelm la prophétesse, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Et c'est après la réponse qu'elle donna à Medb que le bois fut abattu, c'est-à-dire : regarde pour moi, dit Mebd, comment sera mon expédition. Cela m'est difficile, dit la jeune fille, car je ne peux pas jeter mon regard sur eux dans le bois. Ce sera de la terre de culture, dit Mebd, nous abattons la forêt" (17). L'obstacle à la vision de la prophétesse Fedelm n'est pas tant physique que magique. L'erreur de Medb est de raser un bois sans tenir compte de l'interdit qui s'y attache. Le sens de l'expédition est manifestement défavorable. S'obstiner serait un échec et tel sera le sort réservé à l'armée de Medb.

Lieu d'interdiction, la forêt est de par sa dimension hors du temps un lieu idéal de fondation. Les *Dindsenchas*, ou recueils irlandais des lieux remarquables, rédigés en prose et en vers, contiennent ainsi un épisode où une forêt est transformée en plaine festive. Cet épisode aussi connu sous le nom d'Assemblée de Tailtiu confirme l'aspect sylvestre du sanctuaire primitif. Tailtiu convoque en effet une grande assemblée dans la forêt de Cuan: "C'était un taillis d'arbres/depuis Escir jusqu'à Ath Dromman,/ depuis la grande tourbière, un long voyage,/ depuis Sele jusqu'à Ard Assuide./Assuide, le siège de la chasse,/ Là où se rassemblaient les daims au dos rouge ;/ la coutume était que le cor sonnât d'abord à l'est du bois,/ la deuxième fois au sommet de Clochar./Commun, Currech, Crich Linde,/ Ard manai, c'est là que se tenaient les lances/les chiens de Coirpre y firent destruction/sur la terre de Tipra Mungairde./ Grand l'exploit qui y fut accompli/à l'aide de la hache par Tailtiu ;/ faire des pâturages de ce qui était exactement une forêt,/ c'est ce que fit Tailtiu, fille de Magmor. / Quand la forêt eut été abattue/avec ses racines, jusqu'à terre, avant la fin de l'année ce fut Bregmar ; une plaine fleurie de trèfle" (18). C'est dans cette plaine défrichée, autour de la tombe de Tailtiu, que se tient la première assemblée d'Irlande aux calendes d'août... "Une assemblée sans blessure, sans mensonge de

quiconque/sans injure, sans querelle, sans pillage,/ sans contestation, sans réclamation, sans assemblée légale,/ sans évasion, sans arrestation...” Le lieu conquis sur la forêt, la plaine des jeux de Tailtiu, est un site de fondation, on y accède par l’est... à l’image du soleil qui court d’est en ouest, “la coutume était que le cor sonnât d’abord à l’est du bois”. Cet extrait des *Dindsenchas* illustre la transformation d’un espace sylvestre en une plaine cultivée mais il évoque aussi la pérennité culturelle attachée au site. Les daims au dos rouge sont remplacés par du trèfle mais une fois par an, la forêt retrouve sa dimension sacerdotale initiale, lors des calendes d’août. Ce bois sert à la fois de refuge et de repère dans le temps et l’espace. Lorsque Cuchulainn donne rendez-vous à Emer, il choisit de la rencontrer à l’If de Cend-Trachta, l’if “au bout du rivage”. L’arbre indique un endroit hors du monde, au bout du monde... Bien plus que l’homme ou tout autre animal, l’arbre sert de référence pour un comput: “Un an pour un pieu, trois ans pour un champ, trois vies de champ pour un chien, trois vies de chien pour le cheval, trois vies de cheval pour l’homme, trois vies d’homme pour le cerf, trois vies de cerf pour le merle, trois vies de merle pour l’aigle, trois vies d’aigle pour le saumon, trois vies de saumon pour l’if, trois vies d’if pour le monde depuis son origine jusqu’à sa fin” (19). La tradition populaire bretonne a conservé la trace de ce comput. Il se dit ainsi: “une haie d’aubépine vit trois ans, trois âges d’aubépine donne l’âge du chien, trois âges du chien donne l’âge du cheval, trois âges du cheval donnent l’âge d’homme” (20).

L’arbre symbolise la durée, une permanence que confirme une tradition galloise. Interrogé sur l’âge de la chouette de Cwmcawlwyd, par l’aigle de Gwernabwy, le cerf de Rhedynfre répond en se référant au chêne, vénérable pilier et mémoire du monde: “Mon cher ami, vois-tu ce chêne auprès duquel je suis couché, et qui n’est plus maintenant qu’une vieille souche morte, sans feuille ni branche ? Je me souviens l’avoir vu n’être qu’un gland au faite du plus grand des arbres de cette forêt. Il est devenu chêne, or un chêne croît pendant trois cents ans, il est ensuite trois cents ans dans toute sa force et sa vigueur, il décline encore pendant trois cents ans avant de mourir et après sa mort il met encore trois cents ans avant de retourner à la terre. Sur les cent dernières années de ce chêne plus de soixante ont passé, et autant que je me souviens, j’ai toujours vu que la chouette était vieille” (21).

Dans le conte gallois de Math, c’est dans un arbre que Lleu, transformé en aigle après avoir été blessé par l’amant de Blodeuwedd, a trouvé refuge. Parti à sa recherche, son oncle Gwydion suit une laie pour retrouver Lleu. “Elle prit sa course en remontant le cours de la rivière, se dirigea vers le vallon qu’on appelle maintenant Nantllew ; là, elle s’arrêta et se mit à paître. Gwydion vint sous l’arbre et regarda ce que mangeait la truie. Il vit que c’étaient de la chair pourrie et des vers. Il leva les yeux vers le haut de l’arbre et aperçut un aigle au sommet. À chaque fois l’aigle se secouait, il laissait tomber des vers et de la chair en décomposition que mangeait la truie” (22). Par un enchantement, trois poèmes et le recours à sa baguette

magique, Gwydion rend son apparence humaine à Lleu. C'est au cours d'une chasse, préliminaire primitif et magique permettant à l'homme de s'ensauvager et d'accéder à la forêt, que Gwydion a découvert Lleu perché au sommet d'un arbre. Pas n'importe quel arbre, un chêne où la laie, figurant ici la première fonction sacerdotale, vient se nourrir non de glands mais de la chair de l'aigle. Il y a dans cet épisode une vision de l'Autre Monde, à l'image de celle de Pwyll conduisant, dans la première branche du Mabinogi gallois, une chasse magique ouvrant l'autre monde d'Annwfn au mortel devenu immortel.

Se percher dans un arbre correspond à une posture rituelle commune à toutes les traditions celtiques. Elle est mentionnée dans un épisode du *Senchus Mor* irlandais. Le chasseur Finn découvre le sage Derg Corra dans un arbre, occupé à casser des noix, qu'il donne à manger à un merle perché sur son épaule, à couper des pommes qu'il donne à un cerf au pied de l'arbre, et à boire de l'eau dans une coupe où nage une truite. C'est en mettant son pouce, le doigt de la connaissance, dans sa bouche que Finn parvient à identifier le fou de l'arbre (23). Ainsi l'homme sauvage monté dans l'arbre triple partage les fruits de connaissance avec le monde animal. Une aventure similaire survient à Myrddin après la bataille d'Arfderydd. Myrddin pris de folie, se réfugie dans un pommier dans la forêt de Celyddon. Ce poème prophétique de vingt-deux stances célèbre un verger où fleurissent sept pommiers visibles à l'aurore et seulement sous la protection de la jeune Olwedd.

“Ce magnifique pommier pousse au bord du vallon
 ses pommes d'or et ses feuilles sont objet de convoitise
 Mais moi j'ai été aimé
 Par Gwenn et son loup
 Hélas maintenant mon teint
 À été gâté par un long chagrin
 Mes anciens amis m'ont oublié
 Et j'erre au milieu de morts vivants qui ne me connaissent pas
 Ô pommier, arbre délicieux et bienfaisant
 Le fruit que tu portes n'est nullement petit
 Et c'est pourquoi j'ai peur et c'est pourquoi l'anxiété me déchire
 Face aux gens des bois qui pourraient venir, les profanateurs,
 Pour te déraciner et corrompre ta semence
 Afin qu'aucune pomme ne puisse plus jamais pousser sur toi.
 Je suis un malheureux, persécuté,
 On me cause toutes sortes d'ennuis,
 Et je ne suis plus couvert par mon habit de jadis
 Gwenddoleu m'avait accordé des trésors
 Mais lui aussi est comme s'il n'avait jamais été.
 Ô pommier, arbre doux et délicat
 Aux si belles proportions

À l'abri d'un grand nom

Généreux et faisant le bien autour de lui

Voici que s'approchent des princes menteurs gloutons et vicieux

Et de jeunes blancs becs effrontés

Dont la bouffonnerie ne respecte plus rien

Des hommes habitués à aller jusqu'au bout de leurs ambitions " (24).

Il y a réuni dans ce poème tous les signes d'un lieu consacré et invisible puisque hors du monde. Myrddin ne se place-t-il pas lui aussi hors de l'espace et du temps avec un porcelet emblématique ? Dans ses prophéties, le pommier associé au porc inspire le " fou " qui n'a plus pour compagnon et disciple qu'un petit porc: "Un doux pommier jaune pousse sur mon promontoire, sans terre cultivée autour de lui. Je prophétise une bataille en Bretagne pour défendre le pays contre les hommes de Dublin. Sept navires viendront à travers la large mer, avec sept cents hommes, par la mer, pour la conquête. De tous ceux qui viendront contre nous, il n'en partira que sept aux mains vides après leur défaite. Un doux pommier pousse derrière le Rhun. J'ai lutté sous lui pour plaire à une femme avec mon bouclier à l'épaule et mon épée à mon côté. Et dans les bois de Celyddon, j'ai dormi mon sommeil, écoute, ô porcelet, pourquoi pensais-tu à dormir ? écoutes les poules d'eau à leur appariement : les seigneurs viendront par la mer un lundi. Heureux les Gallois dans leurs intentions" (25).

En Irlande, dans Buile Suibhne, le roi Suibhne devenu fou au septième siècle après une bataille possède de nombreuses analogies avec le barde gallois Myrddin. Suibhne s'enfuit de la cour pour s'isoler au sommet d'un arbre à Glen Bolcain "un endroit où les fous trouvaient refuge en ce temps-là". Il est accompagné dans sa folie par une sorcière, qui s'avère être sa nourrice... laquelle meurt en tombant de son arbre! Repoussé par la reine et maudit par saint Ronan, Suibhne descend de son piédestal sylvain à la fin de sa vie pour se repentir... Le cycle du roi est ponctué par les époques de sa vie : quête du savoir, acquisition du pouvoir, détachement du monde puis retour au monde... Le cycle devrait être normalement clos à la troisième étape puisque la réflexion se caractérise par un renoncement et un détachement dans la forêt. Il ne pourrait y avoir de retour en arrière pour celui qui a ainsi conduit sa vie des racines jusqu'aux cimes de l'arbre. Il ne serait donc pas étonnant que le dernier épisode moralisateur ait été rajouté au récit originel.

Le roman de *Tristan* contient également une aventure apparentée à ces montées royales dans l'arbre de réflexion. C'est en effet juché sur un pin que le roi Marc épie les amants. La lune luit et Iseult aperçoit le reflet du roi dans l'eau de la fontaine. Le roi Marc se place lui aussi hors du monde. Mais il ne parvient pas, contrairement à Myrddin, à s'en extraire puisque la conjugaison de la lune et de la fontaine, symboles ô combien féminins, révèle l'existence du roi par son reflet... "Une nuit, quand tous le croyaient loin, il alla se cacher dans le pin de la fontaine où on lui avait dit que son neveu et sa femme tenaient leurs plaids. Il vit bientôt venir Tristan,

qui s'assit au pied de l'arbre, puis Iseut s'avancer, enveloppée dans sa chape. Tristan tendait déjà les bras à son amie, quand il aperçut l'ombre du roi dans la fontaine. Il demeure cloué par la peur. Iseut aussi a vu l'image dans l'eau. Elle s'avise alors d'une ruse" (26).

La montée dans l'arbre équivaldrait à une prise de conscience interprétée sur le plan profane comme une démente. Monter dans l'arbre revient à croquer la pomme, ce fruit de connaissance et d'immortalité des Celtes (27). Dès l'âge de cinq ans, Merlin tenant une pomme à la main escalade cette échelle d'initiation (28). Quoique l'âge de raison soit de sept ans (29), le chiffre cinq a un rapport direct avec ce fruit de "quintessence", qui coupé par la moitié révèle en son sein un pentagramme. Au douzième siècle, Geoffroy de Monmouth raconte dans la *Vie de Merlin* la fuite du barde dans les bois. Merlin jeûne trois jours, puis réfugié sous un frêne, il se nourrit de trois sortes de fruits des glands, des mûres et des pommes. Il refuse la compagnie des hommes. C'est un exil volontaire... Il n'a plus le goût de se battre. Le prêtre quitte la compagnie des hommes pour se ressourcer dans le monde sauvage: "Il pleura ainsi trois jours entiers, repoussant toute nourriture, tant était grande la douleur qui le brûlait. Alors, après avoir rempli l'air de plaintes et nombreuses et si fortes, il est pris de nouvelles folies et s'éloigne secrètement. Il s'enfuit en direction des forêts, cachant sa fuite. Il pénètre dans un bois et se plaît à rester cache sous les frênes. Il voit avec émerveillement les bêtes farouches paître les herbes des pâturages. Tantôt il les suit, tantôt il les précède dans sa course. Pour se nourrir, il déterre les racines des plantes, il coupe les herbes, il cueille les racines des plantes, il coupe les herbes, il cueille les fruits des arbres et les mûres de buissons. À partir de ce moment il devient un homme des bois, il vit comme s'il était un fils de la forêt. Pendant tout l'été, il ne rencontre personne. Oublieux de lui-même et abandonné de ses parents, il demeure caché, dissimulé par la forêt, à la façon d'une bête farouche. Mais quand vient l'hiver, quand les frimas emportent les herbes ainsi que tous les fruits des arbres, quand il n'a plus rien pour se sustenter, il se répand alors en lamentations d'une voix misérable: *Christ, Dieu du ciel ! Que dois-je faire ? En quel endroit du monde pourrais-je demeurer, quand je ne vois rien dont je puisse me nourrir, ni herbe sur le sol, ni gland sur les arbres ? ici, en nombre infini, se trouvaient, portant leurs fruits, des pommiers inépuisables. Maintenant il n'y en a plus. Oui, qui donc me les a dérobés ? Où sont-ils disparus ? Tantôt je les vois, tantôt je ne les vois pas. C'est ainsi que les destins s'opposent, c'est ainsi qu'ils s'accordent aussi, quand ils me permettent de les voir comme quand ils m'en empêchent. Tantôt les fruits me manquent, tantôt tout le reste. La forêt n'a plus de feuilles, n'a plus de fruits, je suis puni de deux façons, quand je ne puis ni me couvrir de feuillages ni me nourrir de fruits" (30). Révélation instructive, Merlin explique que les pommiers apparaissent et disparaissent à leur guise, soulignant ainsi leur appartenance à l'Autre Monde.*

Guillaume de Malmesbury cite également les vergers de pommiers comme lieux de culte des païens: "L'endroit où fut bâtie l'église s'appelait l'antique sanctuaire du Pommier. Au milieu s'élevait un de ces arbres, et au-dessous une laie allaitait ses petits" (31). Le rapprochement est patent avec le chant breton des Séries: "La laie et ses neuf marçassins, à la porte de leur bauge, grognant et fouissant, fouissant et grognant; Petit! Petit! Petit! Accourez au pommier! Le vieux sanglier va vous faire la leçon" (32). Dans le conte irlandais de Colm O'Ruairc (33), le héros capture une truie magique fouillant au pied d'un arbre. L'arbre et l'animal représentant le druidisme antique sont encore associés quoique dans ce conte le pommier soit remplacé par un chêne.

Terre planté, bosquet, bois, verger, ou tout simplement rameau vert, l'arbre indiquerait un hors temps, un autre espace. Les récits mythologiques et légendaires font référence à la pommeraie d'Avalon et aux palais de rois, tous lieux plantés d'arbres et riches en fruits. Des arbres chargés de baies merveilleuses poussent dans le château du roi de Lochlann, Miodhach, et dans celui de Conohor: "Son palais était beau. Il comprenait trois parties : la branche royale, où on logeait les rois; la salle aux-mille-couleurs, où l'on gardait piques, épées et boucliers des héros, et où les gardes d'or, les hampes d'un vert luisant, cerclées d'anneaux d'or et d'argent, l'argent et l'or dans le champ et la bordure des écus, l'éclat des pots et des cornes à boire étincelaient de mille couleurs ; on y avait enfermé les armes des héros, de peur que, nul d'entre eux ne pouvant ouïr parole hautaine sans vouloir la venger sur le champ, la bataille ne se livrât dans la salle même du festin ; il y avait enfin la salle de la branche rouge, où l'on conservait les armes et les têtes des ennemis vaincus. Elle était construite en if rouge, bardé de bon cuivre. Sur son pourtour s'ouvraient des retraits entre des cloisons de bronze dont les frises étaient d'argent, et surmontés d'oiseaux d'or sur la tête desquels brillaient des pierres précieuses. Conohor avait à sa portée une verge d'argent sommée de trois pommes d'or, et dont il frappait le poteau de bronze de son lit pour semondre la foule ; et, quand il faisait sonner les pommes d'or ou il élevait la voix, la foule se taisait " (34). Un poème irlandais du VII^{ème} siècle place l'arbre au centre du paradis des Celtes. Y figurent toutes les références spatiales et temporelles d'un lieu à part : oiseaux et femmes messagers de l'Autre monde, temple aux quatre piliers, rameau du pommier, vagues blanches, plaisir, beauté et sagesse...

"Je t'apporte une branche de pommier d'Emain
Elle a la forme de celles que tu connais
Mais des rameaux d'argent blanc la composent
Et des boutons de cristal avec des fleurs
Il est une île lointaine,
Autour de laquelle scintillent les chevaux marins,
Courant contre la vague blanche
Quatre piliers la soutiennent...

Un vieil arbre fleurit,
 Sur lequel des oiseaux appellent aux heures
 Ils ont coutume, en harmonie
 De chanter chaque heure qui passe.
 Et quand elles entendent la voix
 Mélodieuse du chœur des oiseaux de la Terre
 Une troupe de femmes, de la colline
 Descend dans la Plaine des Jeux où ils chantent.
 Et alors le bonheur vient, avec la santé,
 Vers la Terre de Paix où les rires retentissent
 En toute saison,
 Vient la Joie qui dure toujours ” (35).

Cette description est analogue à celle rapportée dans la navigation de Bran et chantée par le Dieu irlandais Manannàn :

“ C’est sur le haut d’un bois que nage
 ta barque à travers les cimes ;
 il y a un bois chargé de fruits très beaux,
 sous la proue de ton petit bateau.
 Un bois avec fleurs et fruits,
 sur lequel est la vraie odeur du vin,
 bois sans déclin, sans défaut,
 où sont des feuilles de couleur d’or.
 Nous sommes depuis le commencement de la Création,
 sans vieillesse, sans cimetières ;
 aussi nous n’attendons pas d’être sans force ;
 le péché n’est pas venu jusqu’à nous.
 Que fermement Bran rame
 vers la Terre des Femmes qui n’est pas loin ;
 Emain à l’hospitalité si variée,
 Tu l’atteindras avant le coucher du soleil ” (36).

Dans un récit irlandais transcrit au quinzième siècle dans le *Livre de Fermoy*, l’Autre Monde est localisé sur une île arborée. Séduit par une fée, le roi Conn la suit jusqu’à une île merveilleuse: “C’est ainsi qu’était l’île : avec de beaux arbres fruitiers, parfumés, beaucoup de très belles fontaines de vin, et un beau bois brillant orné de bouquets de noisetiers surplombant ces fontaines, avec d’aimables noix d’or, et de petites abeilles toujours merveilleuses bourdonnant sur les fruits, qui laissaient tomber leurs fleurs et leurs feuilles dans les fontaines” (37).

À la fois oracle et juge, l’arbre possède des vertus magiques auxquelles l’homme ensauvagé se réfère en permanence. Dans le conte irlandais *Les deux frères et la sorcière*, un magicien puise sa force d’un frêne. En abattant l’arbre ensorcelé, le héros libère les forces de la nature et surmonte les pouvoirs du magicien: “Aussitôt que

Donn Mac an Diorfaigh pensa que le magicien était bien loin de chez lui, il prit la hache brisée et ébréchée que le magicien avait à la tête de son lit, et il se mit à couper le frêne. À chaque coup qu'il frappait sur l'arbre avec la hache ébréchée, le magicien perdait la force de cent hommes, et aussitôt que celui-ci remarqua qu'il devenait faible, il tâcha de gagner sa maison. Quand Donn fut arrivé à renverser l'arbre, le bélier prit sa course et Donn appela le renard du bois branchu qui vint et attrapa le bélier et le tua. La cane s'envola et Donn appela le faucon, du bois qui vint et attrapa la cane comme elle allait sur le lac. Un œuf tomba d'elle dans le lac et Donn appela la loutre brune de Lochafôil qui vint et trouva l'œuf. Là-dessus, le magicien approchait de la maison, et il était tellement en colère que son gosier était ouvert, en sorte qu'on pouvait voir le signe noir qui était derrière son estomac. Donn mit un genou en terre et frappa le magicien d'un coup de l'œuf sur le signe noir qui était derrière son estomac, et il tomba mort" (38). L'arbre est axial, s'y attaquer équivaldrait à renverser le pilier du monde et à ouvrir un nouveau cycle. Observé, interrogé, écouté, interprété, l'arbre sait avant l'homme. Sa mémoire serait à la fois infinie et intemporelle. Sa longévitité lui conférerait une sagesse naturelle que l'homme aurait perdue. Il ne reste plus au barde qu'à monter dans l'arbre et à l'interroger car ses présages sont réputés plus sages que les rêveries humaines.

Fruits, fleurs, feuilles, les signes de l'arbre valent autant d'avertissements. "La Cambrie exultera de joie et les chênes de Cornouailles verdiront" écrit Geoffroy de Monmouth (39). Lorsque Merlin prophétise, il recourt fréquemment à l'allégorie arborescente: "Sous la tour de Londres naîtra un arbre : pourvu seulement de trois branches, il couvrira d'ombre, par l'ampleur de ses feuilles, la surface de l'île tout entière. Le vent du nord se dressera en ennemi contre lui et arrachera de son souffle inique la troisième branche. Les deux autres occuperont la place de celle qui a été arrachée jusqu'à ce que l'une des deux étouffe l'autre par l'abondance de ses feuilles. Puis celle-ci occupera la place des deux autres et accueillera les oiseaux des contrées étrangères. Pour les oiseaux du pays, elle sera nuisible car par crainte de son ombre, ils perdront leur liberté de vol" (40). Et lorsqu'il poursuit sa vision, le barde breton attribue le sursaut guerrier et la pérennité du savoir à une force sylvestre. Ce sont les chênes qui entreront en guerre afin de restaurer l'ordre sacré. La prophétie indique une guerre végétale au symbolisme efficient. Le maître bois instruit et conduit: "Une jeune fille de la Ville-du-bois-de-Canut sera envoyée sur place pour remédier à ce phénomène. Initiée à toutes les connaissances, c'est de son seul souffle qu'elle asséchera les sources nuisibles. Puis après avoir repris des forces grâce à une eau salubre, elle portera dans sa main droite le bois de Calidon et dans la main gauche les fortifications des murs de Londres" (41).

Cet onirisme littéraire repose sur une appréhension et une organisation du monde où l'arbre symbolise le centre. Cet axe illustre la mentalité archaïque des Celtes en étant à la fois la référence philosophique, le principe civilisateur et le repère géographique. "Sur la colline était un arbre - ô bel arbre ! l'arbre sur la colline - la

colline sur la terre, et la terre sur rien - belle et plaisante était la colline - où poussait l'arbre. De l'arbre vint une branche - belle branche ! - la branche sur l'arbre, l'arbre sur la colline, la colline sur la terre, et la terre sur rien- belle et plaisante, était la colline - où poussait l'arbre. De la branche vint un nid - ô beau nid ! - le nid sur la branche, belle branche ! - la branche sur l'arbre, l'arbre sur la colline, la colline sur la terre, et la terre sur rien- belle et plaisante, était la colline - où poussait l'arbre. Du nid vint un œuf - ô bel œuf - l'œuf sur le nid, ô beau nid ! - le nid sur la branche, belle branche ! - la branche sur l'arbre, l'arbre sur la colline, la colline sur la terre, et la terre sur rien- belle et plaisante, était la colline - où poussait l'arbre. De l'œuf vint un oiseau - ô bel oiseau ! - l'oiseau sur l'œuf, l'œuf sur le nid, le nid sur la branche, la branche sur l'arbre, l'arbre sur la colline, la colline sur la terre, la terre sur rien - Belle et plaisante était la colline où poussait l'arbre" (42). Le chant gallois complète les prophéties de Merlin en plaçant l'arbre au sommet de la colline. Tel un juge vénérable, l'arbre primordial devient le milieu et le lien entre les mondes. Il unit la terre et le ciel. Il délègue ses messagers, oiseaux blancs de la connaissance... Oiseleur sur la colline, là où le prêtre chrétien a remplacé le temple païen par l'église du Christ. Ces croyances supposent une permanence. Un gland de l'arbre abattu fructifie dans la terre de la colline sacrée et les oiseaux se posent sur les branches de l'arbre éternel pour enchanter le monde. Telle pourrait être la leçon d'Y pren ar y bryn.

Arbre fondamental et à double sens tel l'if d'Irlande associant le feu et la terre, la mort et la vie, la toxicité et le rouge de ses baies, le vert et la permanence de ses rameaux (43). L'arbre demeurerait cette mémoire faisant défaut à l'homme, une mémoire où l'homme chercherait ses ancêtres mythiques et retrouverait sa liberté. L'arbre devient la référence spirituelle et le gardien de l'ordre naturel. Dans *Le roi aux oreilles de cheval*, une version irlandaise du *Roman de Tristan*, l'arbre joue un rôle de gardien puis de révélateur. Un jeune garçon ayant appris que le roi avait des oreilles de cheval confie son secret à un arbre. "Peu après cela, la harpe qui était au château de Manann fut à réparer, et le fabricant dit qu'il fallait un nouvel arbre. Ils allèrent au bois et coupèrent l'arbre auquel le garçon avait livré son secret. Quand la harpe fut réparée et quand un harpiste en joua, elle dit : le chevalier fils de Labhraidh Lorc a deux oreilles de cheval" (44).

L'arbre et son substitut, la baguette, peuvent déclencher et interrompre une guerre. Dans la mythologie irlandaise, Sencha agite une branche pour arrêter le combat des Ulates (45). Cette branche tout comme la baguette illustre une souveraineté. Le roi Conchobar possède un rameau en argent portant trois pommes d'or qu'il utilise pour "instruire la foule" (46). Le Dieu Manannàn indique également sa puissance en tenant une branche de pommier à la main. Le bruissement du vent dans la branche a les mêmes vertus que la harpe du Dagda irlandais ou l'oiseau de l'Autre Monde : il apaise et endort les hommes. Cette branche, cette harpe, ces oiseaux rappellent toujours un même lieu : Ynis Afallach,

Emain Ablach, Insula pomorum... l'île des pommiers.

Oraculaire, magicien, juge, médecin, souverain... L'arbre possède la puissance des élémentaires. Il peut être l'incantateur, le cri et la force de l'incantation. Tel l'arbre de Ross dans les *Dindsenchas* d'Irlande, qualifié successivement de roue de roi, porte du ciel, mer fructueuse, cri du monde, sentence de justice et incantation de science (47).

Bernard Rio

**Notes**

- 1) *Geoffroy de Monmouth, Histoire des rois de Bretagne, version E. Faral, La légende arthurienne, tome III, pp 334-335.*
- 2) La navigation de Saint Brendan v. 500.
- 3) *Owein et Luned, cf les Mabinogion, Joseph Loth, p 170, édition Presses d'aujourd'hui, 1979.*
- 4) 5), 6), 7), 8), 9) *François-Marie Luzel, Contes retrouvés, pp 116, Terre de Brume PUR, réédition 1995.*
- 10) *Yann Duchet, Contes bretons et symboles mythiques et talismans mythologiques, Ordos N° 4, Celtica, 1995.*
- 11) *Anatole Le Braz, Les saints bretons, cf. Jean-Loïc Le Quellec et Bernard Sergent, La pomme, contes et mythes, pp 18, Société de Mythologie française, 1995.*
- 12) *Chrétien de Troyes, Erec et Enide.*
- 13) *Douglas Hyde, Les sept nuits du conteur, pp 40, Terre de brume, 1997.*
- 14) *François-Marie Luzel, Contes retrouvés, pp 200, Terre de Brume PUR, réédition 1995.*
- 15) *Voir la première partie de L'arbre philosophal (à paraître): "La cité et la sylvie, commentaires grecs et latins sur la forêt des barbares".*
- 16) *François-Marie Luzel, Contes retrouvés, pp 245, Terre de Brume PUR, réédition 1995.*
- 17) *Tain Bo Cûalnge, Razzia des vaches de Cooley.*
- 18) *Dindsenchas, Edward Gwynn, The Metrical Dindsenchas, cf. Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, Les fêtes celtiques, pp 115, Ouest-France 1995; Livre de Leinster, pp 151-170, 191-216; Proceedings of the Royal Irish Academy, Irish Mss. Series, vol. 1, part. 1, p 81; Livre de Ballymote, ms Stowe, VIII, O'Connor, Bibliotheca ms. Stowensis, p. 62, 129.*
- 19) *Bliadhain don chaille, Livre de Lismore - Lives of the saints from the Book of*

Lismore, *Claude Sterckx*, pp 263, *Ollodagos VI*, 1994.

20) *Ur c'hae spern c'ha da dri bloaz, tri oad kae, oad ki, tri oad ki oad marc'h, tri oad marc'h, oad den*, cf. *Daniel Girandon*, *Traditions populaires de Bretagne, du coq à l'âne*, pp 182, *Le Chasse-Marée/ArMen*, 2000.

21) *Iolo Manuscripts : A selection of Ancient Welsh Manuscripts, Llandovery, 1848*, traduction *Christian-J. Guyonvarc'h*, *Patrimoine littéraire européen, sous la direction de Jean-Claude Polet, " Les anciens du Monde " tome III*, pp 297, *Racines celtiques et germaniques, De Boeck Université, Bruxelles*, 1992.

22) *Joseph Loth*, *les Mabinogion du Livre rouge de Hergest avec les variantes du livre blanc de Rhydderch*, Paris, 2 vol. 1913.

23) " *Derg Corra* partit alors en exil et établit sa demeure dans une forêt. Il allait sur les reins des daims à cause de sa légèreté. Un jour que Finn était dans la forêt à le chercher, il vit un homme en haut d'un arbre, avec un merle sur son épaule droite et un récipient de bronze blanc dans sa main gauche, rempli d'eau et contenant une petite truite, et un cerf au pied de l'arbre. Et l'occupation de l'homme était de casser des noix ; il donnait la moitié d'un cerneau de noix au merle et il mangeait lui-même l'autre moitié. Il prenait une pomme du récipient de bronze qui était dans sa main gauche, il la partageait en deux, en jetait une moitié au cerf qui était au pied de l'arbre et il en mangeait lui-même l'autre moitié ; il buvait une gorgée de l'eau qui était dans le récipient de bronze qu'il avait à la main, si bien que buvaient ensemble la truite, le cerf et le merle. Ses gens demandèrent à Finn qui était dans l'arbre car ils ne le reconnurent pas à cause du déguisement qu'il portait. Finn mit alors son pouce dans sa bouche. Quand il l'en retira sa connaissance l'éclaira et il chanta une incantation, en disant : " *c'est Derg Corra, fils de Ui Daigre, dit-il qui est dans l'arbre* " *Senchus Mor, Kuno Meyer*. cf *Christian-J. Guyonvarc'h*, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, pp 293, *Payot* 1997.

24) *Le livre noir de Carmarthen, Llyfr du Caerfyrddin, Les pommiers de Merlin*, trad. *Joseph Monard*.

25) *The Oxford Book of Welsh Verse*, trad. *Christian-J. Guyonvarc'h*, *Patrimoine littéraire européen, sous la direction de Jean-Claude Polet*, pp 318, *tome III, De Boeck Université, Bruxelles*, 1992.

26) *Roman de Tristan*, trad. *André Mary*, pp 90, *Gallimard*, 1941.

27) *Bernard Rio*, *Pomme et pommeraie, fruit de connaissance et verger de renaissance*, cf. *L'Autre Monde, Ordos n° 16, Celtica*, 1998.

28) *Myriam Clément*, *Merlin et la Sylve, mémoire de maîtrise, Université de Rennes*, 1992.

29) *Gwern Arzur*, *Les chiffres clés d'une initiation celtique, Ordos n° 1, Celtica*, 1994.

30) *Geoffroy de Monmouth*, *Vita Merlini, Récits et poèmes celtiques*, pp 228, *Stock*.

31) *Guillaume de Malmesbury*, *Antiquitates Ecclesiae Glastonbury*.

32) *Théodore Hersart de la Villemarqué*, *Les séries*, cf. *Barzaz Breiz, Librairie académique Perrin*, Paris.

- 33) Douglas Hyde, *Contes gaéliques*, pp 87, éditions Picollec, Paris, 1980.
- 34) Roger Chauviré, *La geste de la branche rouge*, Librairie de France, Paris, 1929.
- 35) Georges Dottin, *L'épopée irlandaise*, Paris, 1926.
- 36) Georges Dottin, *L'épopée irlandaise*, Paris, 1926.
- 37) Les Aventures d'Art, fils de Conn, Livre de Fermoy, R.I. Best, Eriu III, pp 149-173.
- 38) Georges Dottin, Les deux frères et la sorcière, cf. *Contes et légendes d'Irlande, Terre de Brume, réédition 1995*.
- 39) Geoffroy de Monmouth, Histoire des rois de Bretagne, *Les Belles Lettres, Paris, 1992*.
- 40) Geoffroy de Monmouth, Histoire des rois de Bretagne, *Les Belles Lettres, Paris, 1992*.
- 41) Geoffroy de Monmouth, Histoire des rois de Bretagne, pp 166, *Les Belles Lettres, Paris, 1992*.
- 42) Y pren ar y bryn, traduction Guillaume Berthou-Kerverzhiou, Ogam N° 10, Rennes, 1950.
- 43) " Un jour je passai par un bois en Munster occidental, à l'ouest. J'emportai une baie d'if rouge et je la plantai dans le jardin de ma résidence. Elle grandit et devint aussi haute qu'un homme. Je l'enlevai alors du jardin, et je la plantai au milieu de la prairie jusqu'à ce que je pus mettre cent guerriers sous le feuillage de l'arbre. Il me protégeait du vent et de la pluie, du froid et de la chaleur, Je restai là avec mon if et nous vécûmes ensemble jusqu'à ce que son feuillage tombât de décrépitude. Quand je compris que j'en aurais plus aucun profit, j'allai lui couper le tronc et j'en fis sept cuves, sept ian et sept drolmach, sept barattes, sept pots, sept milan et sept vases avec des cercles pour tous. Je restai là avec mes récipients d'if jusqu'à ce que leurs cercles tombassent de décrépitude et de vieillesse et que je les refisse " Dindshenchas, traduction Christian-J. Guyonvarc'h, Textes mythologiques irlandais, pp 159, Ogam, Rennes, 1978.
- 44) Georges Dottin, *Contes et légendes d'Irlande*, pp 299, *Terre de Brume, réédition Rennes, 1995*.
- 45) L'ivresse des Ulates, cf. Françoise Le Roux, *Le dieu druide et le druide divin*, Ogam XII, Rennes, 1960.
- 46) Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les druides*, pp 159, Ogam, Rennes 1978, réédition Ouest-France 1986.
- 47) Dindshenchas, traduction Christian-J. Guyonvarc'h, Textes mythologiques irlandais, pp 185, Ogam, Rennes, 1978.

Né en 1957 dans le pays vannetais, co-fondateur de la revue Artus, directeur de la revue d'études celtiques Ordos, Bernard Rio est journaliste en Bretagne, directeur de la collection Chasse aux éditions Gisserot. Il est l'auteur de *Le cidre* (Hatier 1997), *Terroirs de Bretagne* (Ouest-France 1996), *Le bestiaire celtique* (Gisserot 1999), ainsi que de plusieurs cédéroms sur le patrimoine breton. B. Rio a collaboré au Dictionnaire

de l'ésotérisme (PUF 1998), aux somptueux volumes L'Irlande ou les musiques de l'âme (Artus 1989) et Brocéliande ou l'obscur des forêts (Artus 1988). Dans Antaios XV, il répondait à nos questions sur son itinéraire et ses passions. Sa remarquable revue *Ordos est*, depuis la disparition d'Ogam, ce qui se fait de mieux dans le domaine de l'érudition sauvage avec Ialon de son complice A. Le Goff: B. Rio la définissait dans Antaios comme l'illustration de la permanence d'une identité celtique pré-chrétienne. Les pages qui précèdent sont tirées d'un ouvrage à paraître en septembre 2001 dans la collection Antaios des éditions L'Age d'Homme: L'arbre philosophal, essai sur l'importance de l'arbre dans l'imaginaire celtique.



A paraître prochainement

Bernard Rio

L'arbre philosophal

L'Age d'Homme (collection Antaios)

5 rue Férou, F-75006 Paris

www.agedhomme.com

Les Titans et les Dieux

Entretien avec Guillaume Faye

Antaios: Qui êtes-vous ?

Il m'est impossible de me définir. Je suis en tout cas multifacettes, non spécialisé, "polythéiste" dans ma propre vie. Bien que diplômé de Sciences-Po, licencié d'histoire-géo et Docteur en Sciences politiques, je n'ai jamais pris mes diplômes au sérieux et ne les ai jamais utilisés pour "réussir" dans la société bourgeoise ou l'intelligentsia officielle. J'ai vendu des voitures au porte-à-porte, animé des émissions comiques sur les radios et les télévisions grand public, écrit des livres et des articles sur tous les sujets, des plus "sérieux" aux plus légers. J'ai travaillé dans la publicité et dans la grande presse, etc. Actuellement, j'écris des livres, je fais des conférences un peu partout en Europe et je viens de lancer une lettre d'informations socio-économiques dont je me félicite du succès.

Mes origines ancestrales sont strictement limitées, depuis de nombreuses générations, aux "régions" gauloises Poitou-Charentes et Limousin, heureux assemblage de traditions celtiques et romaines. J'ai été élevé dans le culte du nationalisme français, de tendance bonapartiste, et le résultat paradoxal en fut un patriotisme européen. Mon milieu social d'origine est celui de la grande bourgeoisie parisienne, que je connais parfaitement de l'intérieur et dont je n'ai jamais partagé les idéaux conformistes et matérialistes, que je n'ai jamais enviés, parce que le style de vie qu'elle me proposait, fondamentalement, ne m'intéressait pas.

A: Quel a été votre itinéraire intellectuel ?

Je n'aime pas ce mot d'"intellectuel". Permettez-moi cette remarque un peu crue : j'ai toujours pensé que les intellectuels étaient à l'intelligence ce que la masturbation est à l'amour. L'"intellectuel" est un être narcissique, héritier des théologiens de Byzance, réfugié dans les idées pures (et fausses à 95%), qui perd son temps et en fait perdre aux autres. Au départ, n'oublions pas que c'est un terme *péjoratif* créé dans les années 90 du XIX^{ème} siècle, désignant la classe des professeurs, publicistes et journalistes qui préféraient les dogmes idéologiques à la réalité. Rien de moins païen que ce terme d'"intellectuel" ! Puisqu'il entérine une césure mortelle entre l'intellect (*Geist*) et l'âme vitale (*Seele*).

Mon premier éveilleur fut Nietzsche, surtout *Le Gai Savoir* et *l'Antéchrist*, que m'a fait découvrir mon prof de philosophie alors que j'étais chez les Jésuites à Paris, corporation religieuse qui ne dispensait que du bout des lèvres une éducation chrétienne, mais s'intéressait nettement plus à l'humanisme gréco-latin antique. Les deux sources de mon Paganisme, le nietzschéisme et la culture gréco-latine, proviennent donc paradoxalement des Jésuites.

J'ai eu la chance de faire de longues études très éclectiques : langues anciennes, sciences politiques, histoire, géographie, philosophie, économie, ce qui m'a permis de ne pas me spécialiser et de rester un "touche-à-tout". De même, j'ai été influencé par la *méthode* de pensée du courant marxiste, sans partager aucun de ses choix de société ou utopies. Ma formation fut très variée et, au fond, très peu française. Descartes, Montaigne, Bergson et consorts ne m'ont jamais inspiré, pas plus que Maurras d'ailleurs. J'ai toujours été attiré par les philosophies allemande et anglo-saxonne : Nietzsche, Hegel, Heidegger, Simmel, Tönnies, Schmitt, Spencer, Lash, etc. Cependant, je me suis toujours méfié des savants proclamés comme tels, des *homines unius libri* ("hommes d'un seul livre") ou des compilateurs. Je n'appartiens à aucune chapelle théorique ou idéologique, j'ai toujours essayé de penser par moi-même.

Mais, au total, ce ne sont pas tellement les livres qui m'ont influencé, c'est ma vie, tout simplement. Je ne suis pas un "érudit" ni un adepte des citations mises bout à bout et du "collage intellectuel", manie des autodidactes. Je ne collectionne pas les livres, comme d'autres les soldats de plombs ou les timbres-poste. Je préfère réfléchir par moi-même, créer sans cesse de nouveaux concepts à partir de la réalité quotidienne observée et de mes intuitions, provoquées par une lecture (très personnelle et iconoclaste) de tel auteur, sur lequel je rebondis, ou par une conversation, une observation, la lecture de la presse ou d'un livre d'histoire. Je fonctionne par éclairs et par intuitions, mais je ne me définis pas par rapport à une "école de pensée" ou un "courant d'idées". Je ne possède chez moi que 100 livres, les plus essentiels. Tous les autres, je les ai donnés ou vendus.

J'ai été influencé par les éthologues, les sociologues, les économistes et les philosophes allemands sans oublier toute l'École de Francfort et Habermas ou des auteurs aussi différents que Koestler, Heidegger, Spencer, Ardrey. Contrairement aux Américains francophiles, j'ai toujours pensé que l'école structuraliste française (Lacan, Foucault et consorts) manquait de clarté. Je ferais, pour les Français, de notables exceptions pour Julien Freund, Maffesoli, Lefebvre, Deleuze et Debord. J'ai participé un temps au courant situationniste, pour la puissance de sa critique de la société occidentale et de son vide. Ce qui m'a paradoxalement amené à m'intéresser, dans les années 70, au GRECE et à la "Nouvelle droite", à laquelle j'ai apporté une importante contribution. Mais j'ai quitté ce courant en 1986, car je sentais que les idées que j'y développais n'étaient plus en phase avec la stratégie

de recentrage idéologique de ses dirigeants. Cela dit, j'y ai rencontré des hommes comme le philosophe Giorgio Locchi, l'historien Pierre Vial, Pierre Brader, le politologue Robert Steuckers et d'autres, qui m'ont ouvert de nombreuses pistes et qui tous ont, comme moi, quitté cette famille de pensée.

A: Et votre itinéraire spirituel?

Mon Paganisme n'a rien de spiritualiste ni de mystique; il est charnel, vécu, je dirais: poétique et totalement personnel. Mon itinéraire est tout sauf "spirituel", mais purement sensuel. La richesse du Paganisme, que ne possède aucune autre "religion", c'est qu'on y trouve une extraordinaire pluralité de sensibilités : du Paganisme des bois et de l'enracinement, à celui du déchaînement de la technoscience ; du Paganisme des brumes de la lande à celui des divinités du feu solaire. Du Paganisme des fontaines et des nymphes à celui du bruissement sourd des batailles, de celui du chant des fées ou du galop des lutins dans les sous-bois, à celui du tonnerre des réacteurs, de celui des grands Dieux tutélaires à celui des lares. Mais le génie du Paganisme, c'est de rassembler dans une totalité cosmique et organique l'ensemble des passions humaines, avec leurs misères et leurs grandeurs. Le Paganisme est bien le miroir du monde vivant.

Je n'ai jamais été attiré par les textes ésotériques, les élans mystiques, les recherches et les discours sur la symbolique. Pour moi, le Paganisme est d'abord poésie, esthétique, exaltation et intuition. En aucun cas théorie, chapelle ou instrumentalisation.

C'est du Paganisme grec et romain que je me sens le plus proche. Il marqua toute mon éducation, d'autant plus que j'ai fait dix ans d'études gréco-latines et que j'étais capable (ce que je ne puis plus faire actuellement, *sed nihil obstat quibus perseverant*) de lire à peu près dans le texte Ovide ou Xénophon. Bien entendu, j'ai beaucoup de connivence et de sympathie pour les sensibilités païennes celtiques, germaniques, scandinaves et indiennes, qui sont tout aussi riches. Je regrette de mal connaître l'Hindouisme, le plus important Paganisme vivant d'aujourd'hui, mais j'aimerais combler cette lacune.

Je me souviens du *Serment de Delphes*, prononcé sur le site sacré, devant la *Stoa*, au début des années quatre-vingts, au petit matin, par un aréopage de jeunes Européens. Il fut prononcé à l'instigation de Pierre Vial et de notre défunt ami grec Jason Hadjidinas. Il y avait là des Européens de toutes les nations de notre Maison commune. Toute ma vie, je resterai fidèle à ce serment. Ce fut une intense émotion, une émotion *religieuse*. Ce serment avait pour objet d'agir concrètement, dans le monde, pour les valeurs païennes.

La "spiritualité" désincarnée m'a toujours semblé très ennuyeuse, tout simplement peut-être parce que je ne la comprends pas. D'Evola, je ne retiens que

les passages sociologiques et politiques, mais l'“évolianisme” m'a toujours paru déplacé et les textes de Guénon (d'ailleurs converti à l'Islam) totalement abscons. Mon Paganisme, essentiellement apollinien et dionysiaque, est l'inverse d'une attitude méditative ; il est intuitif, fasciné par le mouvement, l'action, l'esthétisme de la puissance (et non pas de la prière). C'est pour moi l'essence même de la force vitale, du vouloir-vivre. La vie est l'efficacité, la production historique. L'histoire retient les *res gestae*, les actes, pas la contemplation abstraite et *dandy* pour des théories inutiles, balayées par l'oubli. Seul le *faire* est efficace et, seul, il est le but de la pensée comme des mouvements esthétiques de l'âme.

Le principal danger qui guette le Paganisme, c'est l'intellectualisme de la gratuité, la “pensée”, idolâtrée pour elle-même, desséchée et abstraite, para-universitaire, déconnectée du réel et des *impératifs de l'urgence*. Le Paganisme n'est ni dissertation savante, ni “connaissances” froides, mais attitudes pour l'action. Pour moi, il est immersion dans la vie, pratique qui transforme le monde. Ce ne sont jamais les mots qui comptent d'abord, ni les idées, mais les actes concrets auxquels ces idées et ces mots conduisent. Une idée n'est pas intéressante parce qu'elle est brillante en elle-même, mais si elle donne lieu à une modification d'un état de fait, à une incarnation dans un projet : tel est le centre de l'épistémologie païenne ; à l'inverse de l'épistémologie judéo-chrétienne, où l'idée ne vaut qu'en elle-même, où les contingences matérielles, l'urgence, le réel sont méprisés. J'ai toujours été frappé par le fait que les Paganismes gréco-latin, germanique, ou celtique, n'avaient rien de méditatif ou de contemplatif. Ils étaient éminemment *actifs*, politiques et guerriers.

Plusieurs Judéo-Chrétiens qui s'ignorent pensent, de manière tout à fait biblique, que la volonté de puissance est un péché contre Dieu, un défi, et que, selon l'enseignement des bons Pères, la seule puissance acceptable serait l'“empire intérieur”, dématérialisé. Cette vision suppose que le monde obéit au dualisme : d'un côté le “spirituel”, le sacré, la méditation ; de l'autre le vulgaire profane, englué dans une frénésie absurde de domination, de calculs, de batailles, de stratégies. Je prétends au contraire que le matérialisme et le sens du sacré sont intimement liés dans le Paganisme, “matérialisme” n'étant évidemment pas confondu avec consumérisme.

Une autre chose très étrange m'a rendu “païen” sans le formuler, quand je replonge dans les mystères de ma petite enfance. C'est la fascination pour la nature sauvage, plus exactement pour la forêt, la mer et la montagne. Une simple anecdote, assez curieuse : jeune adolescent, j'avais coutume de traverser à pied une des plus belles forêts d'Europe, la forêt de la Coubre, dans mon pays natal, en Saintonge. Une immense étendue de pins et de chênes torturés par le vent. Plus on s'approche de la mer, plus on entend et plus l'on sent le hululement d'Eole — le redoutable *sueroit* — et l'aboiement rageur de l'océan atlantique. Puis, on escalade une dune,

où les derniers pins se meurent, rongés par le sel et les rafales. Et d'un coup, éclate la splendeur de Poséidon: une splendeur sauvage, menaçante, indifférente aux lamentations humaines. Des vagues énormes qui explosent en rugissant, des tourbillons qui bruissent, une interminable côte de sable blanc et les panneaux inscrits en rouge : "baignade interdite". J'ai toujours été fasciné par ce côté *sauvage et menaçant* de la nature, où la beauté pure cache un terrible danger, la morsure des Dieux.

Mais, dans cette vision païenne du monde, je suis également attiré par les *villes colossales* et par l'architecture monumentale d'affirmation et de puissance, d'esthétique et de force harmonieuse : Versailles, le Taj-Mahal, la cathédrale de Strasbourg ou d'Ulm, l'école architecturale allemande de Chicago, le néo-classicisme des années 30, la brutale beauté d'un sous-marin nucléaire ou d'un avion de combat, etc. C'est l'assomption de la puissance et de l'ordre, qu'elle émane de la nature ou de l'homme, qui façonne mon Paganisme personnel. Ma démarche n'a donc jamais été fondée sur la *réflexion* sèche, ni sur une quelconque extase mystique, mais plutôt sur l'*émotion* directe. Un ami chrétien m'a "accusé" un jour de "Paganisme onirique". Il avait raison, sans voir que les rêves des hommes sont peut-être les messages des Dieux. Voilà bien longtemps que ces derniers ont inventé internet...

A: Vous voilà donc païen, attentif aux signes, vivant sismographe. Mais qu'est-ce que le Paganisme pour vous aujourd'hui? Quelle est votre approche personnelle?

Mon Paganisme n'est pas réactif, mais positif. Je ne suis pas anti-chrétien mais pré et post-chrétien. Je ne tire pas sur les ambulances, je n'ai pas de comptes à régler. Le Paganisme a précédé le Christianisme et survivra à sa disparition dans le cœur des Européens. Ma conviction tranquille est que *le Paganisme est éternel*. Comme vous l'exprimez dans votre livre *Parcours Païen*, le Paganisme s'organise autour de trois axes : l'enracinement dans la lignée et le terroir, l'immersion cosmique dans la nature et ses cycles éternels, et une "quête", qui peut être une ouverture à l'invisible comme une recherche aventureuse (Pythéas, Alexandre, l'école pythagoricienne, etc.) et "désinstallée". En ce sens, le Paganisme est la plus ancienne et la plus naturelle des religions du monde. Il a profondément innervé l'âme européenne. A l'inverse des monothéismes, on peut même dire que c'est la plus authentique des religions puisqu'elle "relie" les hommes d'une même communauté dans le monde réel et concret, au lieu d'être, comme le Christianisme ou l'Islam une croyance codifiée et un ensemble de décrets impératifs et universels qui ne s'adressent qu'à l'individu désireux d'"acheter" auprès d'un Dieu omnipotent son "salut".

Ce qui signifie que les traits majeurs du Paganisme sont l'union du sacré et du profane, une conception cyclique ou sphérique du temps (au rebours des

eschatologies du salut ou du progrès, dans lesquelles le temps est linéaire et se dirige vers une fin salvatrice de l'histoire), le refus de considérer la nature comme une propriété de l'homme (fils de Dieu) qu'il pourrait exploiter et détruire à sa guise ; l'alternance de la sensualité et de l'ascèse ; l'apologie constante de la force vitale (le « oui à la vie » et « *La Grande Santé* » du Zarathoustra de Nietzsche) ; l'idée que le monde est incréé et se ramène au fleuve du devenir, sans commencement ni fin ; le sentiment tragique de la vie et le refus de tout nihilisme ; le culte des ancêtres, de la lignée, de la fidélité aux combats, aux camarades, aux traditions (sans sombrer dans le traditionalisme muséographique) ; le refus de toute vérité révélée universelle et donc de tout fanatisme, de tout fatalisme, de tout dogmatisme et de tout prosélytisme de contrainte. Ajoutons que, dans le Paganisme, se remarque sans cesse l'"opposition des contraires" au sein de la même unité harmonique, l'inclusion de l'hétérogène dans l'homogène.

J'ajouterais que la *morale païenne*, celle par exemple d'un Marc-Aurèle, comporte certainement des exigences bien supérieures à celles du Christianisme. Le Paganisme auquel je me réfère, et qui est principalement gréco-romain, réclame de l'homme une maîtrise de soi, un respect des règles de la communauté et de l'ordre vital qui ne sont pas imposés par la logique intéressée punition/récompense d'un Dieu omnipotent, mais vécus de l'intérieur, psychologiquement intégrés comme "devoirs" nécessaires.

Les Dieux des panthéons païens ne sont pas moralement supérieurs aux hommes. Ils sont simplement immortels, ce sont des "surhommes" doués de pouvoirs magiques. Ce qui fait que, dans le Paganisme, l'homme n'est pas inférieur par rapport à la divinité, comme il l'est dans les monothéismes du Livre. On le voit très bien dans l'Iliade, où les Dieux prenaient parti pour l'un et l'autre camp, en possédant, eux aussi, tous les défauts, qualités et passions des humains.

Je suis façonné par deux versions du Paganisme parfaitement opposées et complémentaires : un Paganisme de la nature et un Paganisme de la puissance, de l'artifice, de l'arraisonnement du monde, tous les deux aussi émotionnels. Mon Paganisme, je le reconnais, et c'est ce qu'a m'a reproché un jour amicalement Michel Maffesoli, en me qualifiant de "prométhéen", (à la suite de la lecture de mon livre *L'Archéofuturisme*) et donc de "moderne", est hanté, tenté par l'*hubris*. Quant à Alain de Benoist, il a traité ma vision du monde de conforme à celle des *Titans*, selon les catégories de Jünger. Je ne conteste pas cette analyse issue d'un auteur qui, bien que s'étant jadis déclaré "païen", est resté en réalité profondément judéo-chrétien (de tendance agnostique moderniste) dans son idéologie, sa sensibilité et ses centres d'intérêt.

L'Europe n'a jamais cessé d'être taraudée par son inconscient païen : toute la poésie européenne en témoigne, de même que les arts plastiques. Les oeuvres poétiques purement chrétiennes ne sont pas exaltantes et tout l'art sacré catholique est empreint de Paganisme, ne serait-ce que par la représentation permanente du

divin qui s'y opère et qui contredit l'impératif iconoclaste du monothéisme. Dans le Christianisme, ce qui m'a toujours gêné, disons dans le Christianisme d'après Vatican II (qui n'a plus rien à voir avec celui des Croisades), c'est qu'il distille une préférence systématique pour le faible, la victime, le vaincu ; il place l'orgueil au rang de péché et condamne la sensualité, même saine, comme contraire aux voies divines. Ce furent la lecture de Nietzsche, mais surtout l'observation des prélats et des Chrétiens d'aujourd'hui, qui me convainquirent du caractère souffreteux et contre-nature de la morale chrétienne, une morale de malades, une rationalisation des frustrations. Cette idée de rédemption par la souffrance, qui n'a rien à voir avec l'idée païenne de mort héroïque, s'apparente à une haine de la vie. Et puis, je ne supportais pas l'idée de péché originel, l'idée qu'on me tînt responsable des souffrances du Christ. Plus que toute autre religion, le Paganisme est à la fois garant de l'ordre social, de l'ordre cosmique et naturel, garant de la pluralité des croyances et des sensibilités. Il repose sur la logique du "chacun chez soi", et non sur le fantasme de la mixité universaliste chaotique. Son modèle social associe étroitement les notions de justice, d'ordre et de liberté, ces dernières étant fondées sur la discipline. Il part du principe que l'humanité est diverse, et nullement destinée à s'unifier, que l'histoire est un devenir imprévisible et sans fin. Il suppose, à l'inverse des monothéismes, une humanité hétérogène composée de peuples homogènes, l'essence du politique étant la constitution de l'homogénéité de la Cité, sacralisée par les divinités, dans laquelle l'identité se confond absolument avec la souveraineté. Organique et holiste, la vision païenne du monde considère les peuples comme des communautés de destin. Ainsi qu'on le vit dans le Paganisme grec, la notion de Cité, soudée par le patriotisme et l'identité commune (reflet des diversité des divinités et de la nature) est fondamentale dans le Paganisme, où les divinités tutélaires avaient une dimension essentiellement politique et enracinée.

Outre un Paganisme apollo-dionysiaque, je penche pour ce qu'on pourrait appeler une "approche titanique", aux accents faustiens et prométhéens, fondée sur l'esthétique et l'éthique de la puissance, la divinisation du Surhomme — ce qui n'a rien de "moderne" mais tout d'archéofuturiste — puisque le mythe d'Héraclès et la geste de l'Iliade sont l'expression explicite et tonitruante de ce titanisme, dans lequel les héros humains se hissent au niveau des Dieux. Qu'on songe à Achille, Priam, Agamemnon et tous ces personnages de la mythologie ou de la tragédie grecques qui, habités par le *surhumanisme*, tendaient réellement à atteindre au divin.

Pour moi — et cette approche surprend ou choque certains Païens — le Paganisme est non seulement associé à une esthétique de la "nature menaçante", à une vision des divinités comme entités empreintes d'une certaine brutalité, d'une sauvagerie vengeresse (la "Chasse sauvage" entourée d'une aura de sortilèges et d'imprécations, le fantastique roman de Machen, *Le Grand Dieu Pan* où les Dieux antiques resurgissent, transfigurés et vengeurs, en pleine Angleterre moderne), mais aussi au déchaînement prométhéen de l'*hubris* technoscientifique — il ne s'agit

pas ici d'en parler d'un point de vue socio-idéologique — qui m'a toujours semblé porteur d'une part majeure de l'âme païenne (qu'on songe à Vulcain-Hephaïstos, le Dieu des forges) dans la mesure où par la "technique-de-puissance", à distinguer de la "technique-de-confort", l'homme européen a toujours voulu inconsciemment concurrencer la puissance divine et se l'*approprier*. D'ailleurs la tradition judéo-chrétienne ne s'y est pas trompée : l'homme y est sommé par Dieu de ravalier son "orgueil de puissance", de ne pas approcher l'arbre de la connaissance, de ne pas créer d'artifices concurrents de la nature immuable et parfaite conçue par le créateur. D'ailleurs, reprenons le nom des fusées ou programmes spatiaux américains du temps où Von Braun les baptisait : Thor, Atlas, Titan, Jupiter, Delta, Mercury, Apollo... Aucune ne s'appelait "Jesus", "Peace and Love" ou "Bible". Et ce, dans un pays où le Christianisme est, de fait, religion d'Etat. De même, la fusée européenne est Ariane, les missiles nucléaires de l'armée de terre française, Pluton et Hadès, et celui de l'armée indienne, Agni. Les navires de guerre britanniques portent traditionnellement des noms de même origine : Hermès, Ajax, Hercules... Il existe donc bien un lien, un fil mental entre les réminiscences de la mythologie païenne et cette "technoscience-de-puissance". Dans les sonoramas, les émissions de radio, puis la bande dessinée *Avant Guerre*, j'ai procédé à une véritable *divinisation allégorique* de la technoscience, notamment militaire, spatiale et biologique. Cette démarche est constante dans la science-fiction, notamment chez l'Américain Philip K. Dick (ouvertement païen) immense auteur, bien plus connu en Europe que dans son pays. De même, on remarquera l'opposition constante des mentalités christianomorphes à l'ingénierie génétique, aux biotechnologies (comme jadis à la recherche et aux interventions médicales). Ces dernières leur apparaissent comme une profanation de l'oeuvre de Dieu. Expliquons-nous. Pour le Judéo-Christianisme comme pour l'Islam, l'univers est divisé entre sacré et profane. Le sacré ne réside qu'en Dieu. La nature, domaine de l'immanence profane, ne peut être modifiée que par Dieu, et non par l'homme. Si l'homme en vient à se modifier lui-même (ingénierie génétique), il commet le pire des péchés : le **péché d'orgueil**, évidemment, en prétendant "améliorer" ce que Dieu a créé et en ne se soumettant pas à la prédestination. Il commet un second péché, un **péché contre l'anthropocentrisme**. L'homme a été créé à l'image (imparfaite, mais à l'image quand même) de son Créateur, radicalement séparé du reste de la nature, plantes et animaux, considérés comme de simples mécanismes biologiques instrumentaux. Où va-t-on si l'homme se décrète créateur de lui-même, manipulateur de sa propre vie ? Il commet une double faute : il s'assimile lui-même à un animal, reniant son âme et sa filiation divines en s'immergeant dans le flux biologique ; il se décrète semblable au reste du vivant (c'est le **péché d'incarnation**) ; et, pis, il s'adjuge le droit de toucher à sa propre nature intime, qui est la propriété du Dieu-Père, et de s'élever, de s'améliorer ; c'est le **péché d'assomption**.

Le refus de ces deux sacrilèges a été constant dans les monothéismes dualistes:

de l'allégorie du *Golem* (la créature artificielle et diabolique créée par l'homme), à la lutte contre les théories évolutionnistes, ils ont toujours dénié à l'homme le droit de devenir *démiurge*. Ils l'ont toujours pensé comme immuable et créé d'un bloc, soumis. Pour des Païens, cette position est incompréhensible : la nature est sacrée par elle-même, elle n'est pas l'oeuvre profane d'un esprit sacré qui règne dans les nuées. Elle est incréée et le divin est partout. L'homme n'est pas immuable, mais immergé dans le torrent du devenir. **Il n'existe aucune opposition entre le "naturel" et l'artificiel humain**, puisque tout est naturel, même l'artifice. La "sur-nature" engendrée par la science humaine est toujours de la nature. La question, pour un Païen, est de savoir si tel artifice (notamment biologique) est positif ou non, concrètement, ou s'il est nuisible ; mais certainement pas de condamner l'Artifice dans son ensemble en tant que principe métaphysique. C'est pour cela que l'écologisme radical défendu par certains est profondément judéo-chrétien.

Autrement dit, à la question: "est-ce que les clonages ou les incubateurs, les organismes génétiquement modifiés, la technologie nucléaire, sont *éthiques* ou *non*?", question posée par la conscience monothéiste, il substituera une autre question plus pratique et proche du réel: "est-ce que telle intervention sur le génome ou la structure de la matière peut être nuisible ou bénéfique ?" Dans la pensée païenne, les idées sont instrumentales. On voit donc que la mentalité païenne se garde de toute métaphysique et qu'elle reste "physique", tout simplement parce qu'elle est persuadée que rien ne pourra jamais désenchanter la nature. On peut ainsi estimer, ce que j'ai essayé d'expliquer dans mon essai *L'Archéofuturisme*, qu'en matière de biotechnologies (qui vont, liées avec l'informatique, provoquer un cataclysme au cours du XXIème siècle), les mentalités judéo-chrétienne et islamique ne pourront pas assumer éthiquement, théologiquement et culturellement la technoscience à venir, d'essence titano-prométhéenne. Seule, à mon avis, la mentalité païenne pourra l'assumer. D'ailleurs, on remarque déjà, signe prémonitoire, que les trois aires culturelles qui n'ont pas été innervées par le monothéisme, l'Inde, le Japon et la Chine, considèrent l'ingénierie génétique comme parfaitement naturelle.

Je ne puis parler ici que de manière sibylline, lapidaire et symbolique, en lançant des pistes. Il existe pour moi, un "soleil noir" du Paganisme, un foyer incandescent et souterrain, ce que Heidegger appelait le *deinotatos*, le "plus risqué", c'est-à-dire l'essence même du tragique et du défi jeté à la face du destin. La technoscience liée à la volonté-de-puissance ; le surhumanisme, la synergie entre l'esthétique et l'appel à ce qu'on pourrait appeler l'"auto-affirmation", les tentatives de se faire Dieu, tout cela fait partie d'un univers mental qu'il est impossible de nommer clairement, qui doit rester dans l'ombre, l'"*ombre propice*" comme disait Ovide. Mais cette dimension *démiurgique* appartient en propre au Paganisme européen; il l'innerve toujours, comme une braise qui ne s'éteint jamais et qui peut, à tout moment, devenir volcan. Elle s'exprime avec une grande force dans le roman de Erle Cox,

La sphère d'or, qui m'a beaucoup impressionné. Ces intuitions ont été développées dans l'émission de radio de science-fiction *Avant-Guerre*, réalisée avec feu le peintre Olivier Carré, dont les textes existent, qui seront sans doute un jour publiés, mais qui sont encore trop brutaux pour être bien compris. Ce que nous appelions le *retour des dieux transfigurés*. Il y a un *secret de famille* dans le Paganisme européen, que toutes les vieilles mythologies — jusqu'au cycle arthurien — évoquent bien sans en dévoiler la nature, un secret dont le cœur (le Graal ?) est à mon avis l'*impensable*, un secret que Heidegger avait pressenti et dont il s'était effrayé. Dans son texte fondamental, *Holzwege* (traduit en français par "sentiers qui ne mènent nulle part"), Heidegger, à mon avis savait parfaitement que ces sentiers menaient bel et bien quelque part... J'avais exprimé cette interprétation dérangeante dans un numéro de la revue *Nouvelle Ecole* consacrée au philosophe allemand. Heidegger a eu peur de sa propre lucidité. Il a noyé ses intuitions dans le silence. Et puis, on l'a tellement récupéré, neutralisé, défiguré... Où mène le sentier (c'est-à-dire le cheminement de notre histoire) ? Vers la possible victoire des Titans et de Prométhée. Zeus, je sais, m'en voudra, mais cette victoire, je la souhaite, fût-elle éphémère, sera une explosion esthétique, le couronnement des démiurges, l'*instant éternel*, dont parlait Nietzsche. Lui qui, précisément, effrayait tant Heidegger qui l'avait trop bien *compris* et non pas sottement *lu*.

A: Mais comment vivre cette tension, cet assaut?

En Europe, le Paganisme — qui fut, de manière protéiforme, son ancienne religion — est présent de multiples manières: un Paganisme "folklorique" (sans connotation péjorative), surtout celto-scandinave, qui ne s'accompagne d'aucune croyance envers des Dieux personnifiés mais relève d'un panthéisme traditionaliste et ethniste; on trouve aussi, surtout avec le recul massif du culte catholique, le retour à un Paganisme populaire diffus, dont la célébration en hausse des cycles saisonniers et des solstices, ainsi que la reprise de la fête celtique des morts (*Halloween*) — dont il existe évidemment comme pour Noël une récupération commerciale — sont de bons exemples. Rappelons que la "repaganisation" de Noël, fête contre laquelle l'Eglise a constamment lutté, qui date du début du XX^{ème} siècle (avec remplacement de la crèche par l'arbre) et qui constitue, plus de 1500 ans après la réponse du berger à la bergère à la christianisation médiévale du solstice d'hiver, fut un signe avant-coureur absolument capital d'une régénération spontanée et populaire du Paganisme ancestral.

On note aussi la persistance, dans les arts, la littérature, la philosophie, la bande dessinée d'évidents courants païens, souvent inconscients. Car le Paganisme ne ressortit pas d'une dénomination, mais d'une attitude vitale spontanée, d'une vision du monde. John Boorman, Michel Maffesoli, et tant d'autres continuent une interminable lignée de Païens qui ne se définissent pas comme tels.

A mon avis, en dépit d'une évidente parenté des conceptions du monde, la grande différence entre le Paganisme hindou et celui des Païens d'Europe, c'est que le premier, n'ayant pas connu de discontinuité ni d'acculturation, est resté très proche des religiosités populaires de l'Antiquité européenne: on croit, réellement, au premier degré, à l'existence du panthéon divin. Il est impossible d'en revenir, en Europe, à cette posture. Notre Paganisme européen est en bribes et en même temps souterrain. Comme par hasard, dans cet interrègne, prélude aux plus grands affrontements, le Paganisme resurgit pour combler le vide d'un Eglise officielle qui a capitulé. Aujourd'hui, en Europe, c'est à la naissance d'un *néo-paganisme* que nous devons nous attendre. Il est impossible d'en prévoir ou d'en décréter les formes

A: Quel peut être son avenir ?

L'Europe de 2020 sera un capharnaüm de croyances et de religions. Le Christianisme s'effondre, se décompose. La lutte se fera *entre le Paganisme et l'Islam*. Combat spirituel ou combat tout court ? On ne sait pas. Le Paganisme est le *contraire même de l'esprit de sérieux* et c'est en cela qu'il est le plus sérieux et le plus durable. La puissance, l'invincibilité du Paganisme (et la raison d'ailleurs pour laquelle c'est de lui que l'Islam a le plus peur— voir l'affaire des *Verset sataniques*) c'est qu'il épouse les forces vitales et donc qu'il est inextirpable, qu'il ne pourra jamais disparaître, à l'inverse des monothéismes, qui n'ont eux qu'un temps dans l'histoire, puisqu'ils sont fondés sur des théories dogmatiques nécessairement passagères. Il est cependant hautement improbable que l'Europe en revienne à des *cultes païens* en tant que tels, comme en Inde aujourd'hui ou dans l'Europe pré-chrétienne. Les actuels cultes druidiques, par exemple, (Bretagne, Irlande, Angleterre, etc.) non seulement apparaissent ultra-minoritaires mais encore ont un caractère *factice*, folklorico-spiritualiste, mais non pas religieux et fidéistes au premier degré authentique. Je vois plutôt la situation suivante se mettre progressivement en place dans les vingt ans: 1) L'Islam devient la première religion pratiquée (causes démographiques et conversion des autochtones), ce qui constitue une catastrophe. 2) En dépit d'une aggravation prévisible de la situation socio-économique et d'une montée des périls (toujours propices à la religiosité monothéiste du Salut), l'Eglise catholique, engoncée dans sa ligne idéologique anti-sacrale et laïcisante, continuera de faire du syndicalisme et de la politique : son déclin se précipitera, comme sa marginalisation. Je ne crois nullement à une "réaction catholique massive" de retour au Catholicisme du XIXème siècle, comme le souhaite Jean-Paul II. 3) Je prévois une prolifération de sectes ou de "tribus" (selon l'expression maffesolienne) d'inspiration chrétienne, minoritaires mais prospères : traditionalistes, charismatiques, mystiques syncrétiques, etc. pas vraiment reconnues par le Vatican. 4) Il faut s'attendre à une expansion lente mais continue du Bouddhisme à l'occidentale, reflet déformé du Bouddhisme asiatique originel.

5) Un recul sévère de l'athéisme ou de l'indifférence agnostique est à prévoir dans le siècle de fer qui s'annonce, d'où évidemment une attirance nouvelle pour des formes imprévues de Paganisme. La prolifération de ce que j'ai appelé les *religions sauvages* (sans aucune connotation péjorative), véritable capharnaüm du pire comme du plus intéressant, constitue pourtant un terreau sur lequel peut s'opérer une véritable régénération métamorphique du Paganisme européen. Ces "religions sauvages" existent déjà et ont un côté glauque, disons tâtonnant. Mais elles correspondent à un besoin ; celui de renouer avec une mémoire floue, semi-oubliée.

Je pense donc que nous allons voir surgir, au cours du XXIème siècle, des formes imprévues de Paganisme, qui s'apparenteront à une *métamorphose des Dieux*. Tout est possible, tout est envisageable dans ce chaos, d'où un ordre, un après-chaos, surgira nécessairement. Il faut se méfier, d'autre part, de tous ceux (qu'ils se disent Païens ou qu'ils appartiennent à des milieux catholiques intégristes) qui analysent — pour l'approuver ou pour le condamner — le délitement actuel des mœurs (*Gay Pride, Love Parade*, homophilie, anti-natalisme, féminisme, toxicomanie tolérée, pornophilie abrutissante, abolition des codes sociaux, dégénérescence artistique...) comme un retour du Paganisme. Le Paganisme est le contraire même du relâchement, de la déstructuration des énergies vitales observables dans l'Occident contemporain. Il s'avère tout au contraire comme la ritualisation et l'assomption des impératifs d'ordre vital. Ses principes cosmiques (du grec *kosmein*, mettre en ordre, parer, organiser) intègrent à la fois, dans une conjonction des contraires apparents, les forces dionysiaques de la sensualité et du principe de plaisir aux nécessités apolliniennes de maîtrise et d'ordre global. Tout ce qui nuit à la perpétuation saine de l'espèce et du peuple, à l'homogénéité organique de la Cité ou de l'Etat (au sens romain du mot) ne peut se prétendre "païen". Un Païen ne sera jamais ni un puritain ni un obsédé sexuel (les deux étant d'ailleurs très proches...), ni un anarchiste ni un tyran (le second procédant du premier).

De même, le Paganisme ne doit se confondre ni avec le dogmatisme intolérant ni avec la tolérance absolue. Sous prétexte de "polythéisme social", certains Païens superficiels applaudissent à la tribalisation de la société, au communautarisme, sans savoir que tous les auteurs païens de la Grèce antique — à commencer par Aristote avec son concept de *philia*, "amitié envers le proche" — ont toujours mis en garde contre l'idée de peuples hétérogènes, ces derniers étant le terreau de la violence et du despotisme. Ce sont au contraire les monothéismes qui défendent l'idée de mixité, afin de disposer de masses d'autant plus malléables qu'elles ne sont plus cimentées par des solidarités ethno-culturelles. Ces Païens de pacotille partagent avec les prélats post-conciliaires, l'approbation de l'accueil de l'islam comme un "enrichissement œcuménique" (sans comprendre la logique totalitaire — sans connotation péjorative — et monopolistique de la religion de Mahomet) ; et de même, ils pratiquent, au nom d'une vision abstraite et fautive d'un monde futur organisé en "réseaux", prétendu "polythéiste", sans peuples ni nations, une tolérance

envers les “tribus” marginales et déviantes et, derechef, avec un cosmopolitisme débridé. Ce dernier est parfaitement étranger à la vision païenne de la Cité et s'apparente à une très ancienne conception judéo-chrétienne et paulinienne (bien plus qu'hébraïque) du *pluriversum* politique. N'oublions pas non plus que le Paganisme gréco-romain était placé sous l'autorité hiérarchique des grands Dieux tutélaires, qui fédéraient l'Etat ou la Cité, qui plaçaient l'ordre *politique* de la communauté du peuple, de l'*ethnos*, au dessus des licences individuelles ou des forces hétérogènes et centrifuges d'on ne sait quelles “communautés”.

Dans un autre registre, je me méfie d'un Paganisme purement négatif et réactif qui n'est qu'un anti-catholicisme passionnel. Tirer à boulets rouges sur le Catholicisme européen traditionnel est une perte de temps. J'ai moi-même écrit la préface d'un livre consacré au culte marial — et qui a gêné beaucoup de Catholiques — où je rappelle cette évidence que la Vierge Mère et son culte s'enracinent profondément dans la mentalité européenne pré-chrétienne et qu'un Païen doit les respecter. Car autrement, comment expliquer, à travers les siècles, l'immense succès populaire de la vénération pour Marie et pour les Saints ? D'ailleurs, les évêques actuels de l'Eglise post-conciliaire ne mettent-ils pas un sérieux bémol (ce qui explique en partie la désaffection pour leur “nouvelle Eglise”) sur ces cultes soupçonnés de “polythéisme” ? Concernant la différence entre le Paganisme d'aujourd'hui et le Christianisme, je suivrai la position du médiéviste P. Vial dans son récent ouvrage *Une terre, un peuple*, qui rappelle que le Paganisme n'est pas *antichrétien*, mais à la fois *achrétien et postchrétien*. Comme il le souligne, dans la lignée de Nietzsche, le point de rupture affectif entre la conception judéo-chrétienne du monde et la conception païenne, que j'ai personnellement toujours ressentie et qui fut une des causes majeures de mon choix du Paganisme, c'est que les Chrétiens préfèrent le martyr au héros, que leur dolorisme célèbre la vertu rédemptrice de la souffrance, qu'ils préfèrent le masochisme, la culpabilité, le repentir à l'esthétique de la vie et de la volonté de puissance, la morale du péché plutôt que l'éthique de l'honneur et de la honte.

Je vais maintenant risquer une prédiction historique, relevant de la pure intuition, qui peut être totalement fausse comme totalement vraie : je vois, en Europe, le XXI^{ème} siècle, comme celui de la marginalisation radicale du Christianisme, et de l'affrontement d'un Paganisme protéiforme resurgi de l' ancestrale mémoire, et de l'Islam conquérant. Les Catholiques minoritaires se classeront selon les deux camps. Mais, comme l'avait déjà vu Montherlant en un livre prémonitoire et méconnu (*Le Solstice de Juin*), dans la guerre des Dieux à venir — et qui a toujours conditionné toute l'histoire humaine — « *le Grand Pan est de retour* » comme acteur majeur de la conscience européenne menacée.

A: *Quel regard portez-vous sur le Judéo-Christianisme?*

A mon avis, la cause pour laquelle les Paganismes européens ont été, dans l'espace de l'Empire romain, submergés par le Christianisme, fut le chaos ethnique apparu à la fin du II^{ème} siècle. Le Dieu unique salvateur, celui de toutes les ethnies, qui s'adressait d'abord à des individus déboussolés et déracinés, est venu remplacer les divinités tutélaires dans un monde en proie aux désordres, aux divisions, aux guerres. Ma position, qui peut choquer, est la suivante : le Christianisme et l'Islam furent des sectes apocalyptiques qui ont réussi, profitant du chaos pour prospérer, remplacer les religions naturelles et devenir des cultes institués. Bien entendu, le Catholicisme romain ou l'Orthodoxie gréco-slave, par une sorte de compromis historique, de syncrétisme avec le Paganisme ont profondément rompu avec le Judéo-Christianisme des origines — vers lequel l'Eglise depuis Vatican II veut revenir, au prix, comme par hasard, d'une phénoménale perte d'audience auprès des Européens...

Je ne suis pas historien, mais j'avance l'hypothèse que la grande rupture historique ne fut pas tant la séparation du Judaïsme stricto sensu et du Christianisme universaliste initiée par Paul de Tarse que l'élaboration d'un judéo-christianisme paganisé (le catholicisme et l'orthodoxie) au cours du Moyen Age. C'est ce qui a permis au Christianisme de s'implanter en Europe. La deuxième grande rupture, en sens inverse, est intervenue dans les années 60 du XX^{ème} siècle, quand le catholicisme, suivant la voie funeste du protestantisme, s'est "dépaganisé" et laïcisé. Le résultat ne s'est pas fait attendre: désaffection massive, brutale et généralisée. On entend dire que le Catholicisme s'est "rejudaïsé". Non! Le Judaïsme est une vraie religion nationale et affirmative, qui n'a rien à voir avec le dépouillement rituel et l'humanitarisme profane du corpus et du discours catholiques actuels, avec ce concept flou d'Amour proféré avec une insistance névrotique, et qui n'évoque rien pour les fidèles. Je n'éprouve aucun ressentiment contre le Catholicisme, qui est un réalité un Polythéisme déguisé, mais qui s'est sabordé en tant que religion avec Vatican II, par l'abandon de sa langue sacrée et de ses rites, et qui, en en revenant à un Monothéisme absolu, devient une copie qui ne peut plus lutter contre les originaux : l'Islam et le Judaïsme. Au fond, le destin du Christianisme est dramatique. Il s'est implanté au prix d'une paganisation, d'un reniement d'un certain nombre de ses principes. Puis, voulant retrouver ses principes, il a effectué un deuxième syncrétisme (Vatican II) avec les idées de la modernité, celles des Lumières, mais qui provenaient précisément de ses propres principes laïcisés! Ainsi, au terme de cet implacable mouvement dialectique, le Christianisme s'est désacralisé en redevenant réellement lui-même et s'est aboli dans son assomption même. L'idée de divin, dans l'Eglise d'aujourd'hui, se résume à des incantation sur le Christ et son Amour, à l'affirmation d'une morale sociale (celle, très floue, des droits de l'homme et d'un altruisme abstrait et extrémiste, d'un pacifisme convenu) qui n'est que la vulgate de l'idéologie profane hégémonique. Le Christianisme est

devenu un discours idéologique que n'éclaire plus aucune transcendance ni aucune grande politique, comme l'a vu le penseur catholique Thomas Molnar. On est loin de la foi des cathédrales.

Dans mon essai *L'Archéofuturisme*, je me suis pris à rêver d'un retour des Européens à ce type de Pagano-Catholicisme médiéval, tandis que les élites conscientes adopteraient un Néo-Paganisme à la fois marc-aurélien et prométhéen. Peut-être le destin nous concoctera-t-il cette solution ?

Sur le fond, la mentalité païenne, par rapport à la chrétienne, a été conformée par l'ancienne attitude de l'homme païen antique face à ses Dieux : ne chercher aucune consolation auprès du divin. Les Dieux ne respectent que la fierté et la force. Pas d'imploration. L'homme ne peut être heureux et sain que par lui-même, que par sa propre puissance psychique intérieure et l'affirmation de sa volonté. L'homme païen ne se couche pas devant ses Dieux ; il les défie. Ou il les remercie et cherche à se les rendre favorables. Le Christianisme a développé une théologie de la castration, où nous sommes coupables et infériorisés. Le Païen séduit ses Dieux ou les affronte, le Monothéiste les implore et s'humilie.

D'autre part, le Judéo-Christianisme, pas plus que l'Islam, n'ont résolu cette question fondamentale autrement que par l'argument du *mystère* : si Dieu est infiniment bon et infiniment puissant, pourquoi autorise-t-il la souffrance, pourquoi pas le paradis sur Terre pour tous ? Dieu ne mentirait-il pas ? Ou bien il est infiniment bon et il autorise le mal, parce qu'il n'est pas infiniment puissant. Ou bien il est infiniment puissant et il autorise le mal, donc il a un côté cruel. C'est le fameux "problème du mal". Les théologies monothéistes des religions du Salut n'ont jamais résolu cette énigme, que les philosophies païennes ont parfaitement résolues, de la Grèce à l'Inde : les divinités ne sont ni omnipotentes ni infiniment altruistes. Elle sont comme nous immergées dans le cosmos, soumises au hasard erratique du *fatum* (des Romains) ou de la *moira* (des Grecs). Cette divergence philosophique démontre à mon sens que la mentalité païenne, plus proche du réel, a un beaucoup plus grand avenir devant elle que les autres. Tout cela étant dit, je tiens à répéter que j'éprouve une vive sympathie pour le Catholicisme et l'Orthodoxie traditionnels, car un Païen raisonne toujours *concrètement* et sans fanatisme.

A: Dans l'un de vos derniers essais, vous exaltez ce que vous appelez l'archéofuturisme. Qu'en est-il ?

Je ne vais pas m'étendre trop longuement sur cet essai, *L'Archéofuturisme*, dont le titre est un néologisme que j'ai forgé. Ce n'est qu'un ensemble de *pistes*, destinées à faire réfléchir et agir. J'y développe quatre idées principales :

1°) Après la parenthèse utopique de la modernité (prolongement laïcisé des rêveries judéo-chrétiennes), le monde futur en reviendra à l'"archaïque", c'est-à-

dire non pas au passé, mais aux principes millénaires des sociétés humaines, qui sont l'inverse mêmes de ceux, suicidaires, de l'Occident actuel.

2°) La civilisation occidentale, faute de se fonder sur l'ordre naturel, se dirige vers une *convergence des catastrophes* dans tous les domaines. Il faut s'attendre au chaos et préparer, dans cet interrègne, l'après-chaos.

3°) Les réalisations actuelles et à venir de la technoscience sont en contradiction avec l'éthique de la modernité (issue du Christianisme) et remettront en scène une éthique prométhéenne du déchaînement et du risque propre à la mentalité païenne antique, de même qu'une éthique proche de celle de l'humanisme grec, pour lequel aucune Loi transcendante n'est supérieure à la volonté humaine, dans l'absolu.

4°) Cette contradiction entre la loi naturelle et le prométhéisme ne pourra être surmontée que par un dépassement de l'égalitarisme : une humanité fonctionnant "à deux vitesses".

Il faut se reporter à mes textes pour mieux comprendre ce que j'expose ici lapidièrement.

A: Vous avez aussi publié un essai controversé sur la colonisation de l'Europe par l'Islam. Que pouvez-vous nous en dire?

La domination, à l'horizon 2020, pour des raisons démographiques, de l'Islam, n'est pas réjouissante. Face à l'Islam et à l'athéisme matérialiste, la faiblesse du Christianisme (qui fut jadis sa force mais qui s'inverse, en un retournement dialectique) est d'être une religion structurée du Salut, organisée comme un Etat, autour d'un clergé, de dogmes, de constitutions rigides. Or toute organisation est mortelle et dépérit face à une organisation concurrente, que ce soit dans l'ordre politique, économique ou religieux. C'est en ce sens qu'aujourd'hui, le Christianisme recule massivement face à l'Islam, sur le plan physique comme sur le plan moral. Le Catholicisme est en état d'anémie avancée. Il a opéré son *suicide théologique* avec Vatican II, en abandonnant sa langue sacrée universelle, le latin, alors que l'Islam n'a jamais abandonné, sur la Terre entière, l'Arabe religieux du Coran.

D'autre part, le Catholicisme a commis une gigantesque erreur en voulant se *moderniser*. Dans les rites, les textes sacrés, comme dans le discours théologique. Cet *aggiornamento* lui sera fatal. La force de l'Islam, c'est son immuabilité. En revanche, le Paganisme ressemble au roseau de la fable de La Fontaine, face au chêne monolithique d'une religion révélée, il est élan vital, et non organisation contingente bétonnée autour d'un dogme. Sa souplesse provient de son scepticisme et de son réalisme. Le Christianisme en Europe recule face à l'Islam, parce qu'il est opposé à un frère concurrent plus vigoureux que lui ; le Paganisme n'entre pas dans ces querelles de famille. Il est tout autre. C'est pourquoi, dans son entreprise logique et très ancienne — et aujourd'hui reprise — de progression en Europe, l'Islam aura

comme principal adversaire la *mentalité* païenne. Je sais qu'il existe de prétendus Païens favorables à l'Islam. Ils se trompent lourdement, par méconnaissance de ce dernier et ignorent apparemment le sort que le Coran leur réserve, sous la dénomination de mécréants et d'idolâtres : alors que les Juifs et les Chrétiens se retrouveront minorés et soumis (*dhimmis*), eux, subiront le sort des moutons de l'*Aït-el- Khébir*. Il suffit de lire la sourate 4 du Coran, enseignée dans toutes les mosquées d'Europe et dans toutes les écoles coraniques pour s'en convaincre.

Je fais en général hurler certains Chrétiens quand je leur explique qu'en tant que Païen, je m'oppose à la transformation des églises en mosquées, alors que l'épiscopat l'admet. Il faut bien préciser que je n'éprouve envers l'Islam aucun mépris, aucune haine. Simplement, je refuse, en tant que Païen, son projet de société et de spiritualité pour mon propre peuple. Je le connais bien, je l'ai longuement étudié. J'ai lu le Coran, à l'inverse des intellectuels parisiens, partisans de la cohabitation communautarienne. J'ai été invité à parler "contre l'Islam" par des Musulmans ; ils ont été surpris par le fait que je connaissais bien leur volonté de conquête de l'Europe, de la transformer en *Dar-Al-Islam*, et que leur discours sur l'Islam laïc et intégrable harmonieusement était un double discours, un propos hypocrite, recommandé par le Prophète lui-même quand on prend d'assaut une nouvelle terre ("baise la main que tu ne puis encore couper"). Ces Musulmans, Arabes et Pakistanais, n'ont pas cherché à me contrer. Ils ont souri, et m'ont dit, en substance: "heureusement qu'il y a peu d'Européens qui nous connaissent comme vous nous connaissez".

Sur le chapitre du danger de l'Islam, je suis en parfait accord avec un de ses meilleurs connaisseurs actuels, le jeune chercheur et proluxe Alexandre del Valle. Il appartient à ces milieux chrétiens traditionnels qui ont parfaitement compris que contre le danger urgent de la progression de l'Islam à l'échelle mondiale, une alliance avec les forces du Paganisme, de l'Europe à l'Inde, est indispensable. L'Islam est un universalisme guerrier, le plus absolu de tous les monothéismes de la vérité révélée. Il ne tolère à terme rien d'autre que lui même et sa conception théocratique du monde, où la foi se confond avec la loi est, au sens étymologique, totalitaire. Même s'il défend très souvent de bons principes, même s'il s'oppose avec raison au décadentisme occidental, il demeure incompatible avec notre mentalité et nos traditions. Je n'ai rien contre l'Islam, sur sa propre terre, mais sa progression constante en Europe occidentale (déjà la seconde religion pratiquée en France ou en Belgique) inquiète davantage le Païen que je suis que les athées de la gauche laïque et que les Chrétiens.

A: Quelles sont les figures divines qui vous inspirent le plus?

Chaque divinité représente une des facettes de la nature humaine, et loin de moi l'idée de rejeter Vénus-Aphrodite ou Mercure-Hermès ou les modestes Dieux

lares gardiens de la famille. J'admets parfaitement que mon interprétation prométhéenne du Paganisme soit critiquée par d'autres Païens. En réalité, il y a toujours existé deux formes de Paganisme, qui peuvent d'ailleurs s'imbriquer ; l'un populaire (d'où le terme de *pagani* "paysans"), qu'on retrouve chez tous les peuples de la Terre — jusque chez les populations islamisées, adopte des croyances superstitieuses simples, mais nullement méprisables, et nécessaires au bon ordre social ; l'autre est le Paganisme des philosophes, qui ne croit évidemment pas à l'existence objective des divinités, mais, au sein d'un doute terrible et tragique, reconnaît l'existence de "quelque chose" de surnaturel, d'inexplicable, rejette le matérialisme athée, respecte toutes les religions de la Terre comme des parcelles de vérité. Mais il récuse absolument l'idée de vérité révélée. Des Brahmanes indiens aux Druides celtiques, il y a une force à la fois tellurique et cosmique qui échappe totalement aux religions de la révélation et du salut. Cette force ne peut pas être exprimée dans un dogme, un catéchisme. Elle se *ressent* et s'éprouve. Elle relève d'une initiation, à la fois populaire et spontanée, ou bien aristocratique. Le Paganisme est fait pour les peuples et les communautés d'appartenance, non pour les masses et les individus déracinés. Il relève à la fois de la superstition populaire et de la discipline mentale. Il associe les croyances magiques dans les divinités animales et forestières (pôle dionysiaque et enraciné) aux tonnerres apolliniens. Toutes les divinités m'inspirent, mais plus précisément Dionysos, symbole de fidélité et de durée vitale. Dieu souriant (mais au sourire inquietant), il symbolise le flux du vivant, la révolte contre les ordres et les dogmes sclérosants ; il est le Dieu des plaisirs, du vouloir-vivre, mais aussi du lignage et de la continuité de la vie. Ce n'est pas un hasard si les Chrétiens ont emprunté certains de ses traits et attributs pour en attifer leur Satan. Principe chtonien, Dionysos le sensuel est l'inverse même du pervers. Il incarne des principes totalement contraires à ceux de la modernité. Il est l'exact opposé, plus que tous les autres Dieux de la Grèce, de toute la conception monothéiste et judéo-chrétienne du monde qui innerve notre civilisation. Ce que Nietzsche avait parfaitement compris, qui en faisait, lui aussi la divinité centrale de son panthéon personnel. Dionysos est le plus *tragique* de tous les Dieux : il joue, il rit, il appelle à jouir, mais il prépare aussi les mortels à leur inéluctable fin. Il est, bien entendu, comme l'a démontré Pierre Vial, l'exact pendant d'Apollon, la divinité solaire (*contradictio oppositorum*). J'avoue que j'ai découvert un des auteurs qui m'a le plus marqué par son oeuvre exceptionnelle, Michel Maffesoli, grâce à son essai *L'ombre de Dionysos* où il démontre l'invaincue et invincible influence du Dieu des pampres et des sarments. J'ajoute que je ne partage nullement les analyses et options sociologiques de cet auteur, ce qui démontre que je *relativise* et n'absolutise pas les miennes, ayant conscience que nous sommes tous dans le champ de la *doxa* et rarement de l'*épistémè*.

Mais je n'en néglige pas pour autant Apollon, le Dieu solaire. Un texte qui m'a beaucoup marqué est un quatrain, à mon sens un des plus beaux de la langue

française, écrit par Paul Valéry. Dans son poème *Eve*, il oppose et associe magnifiquement la sensualité dionysiaque d'une jeune fille au réveil matinal (permanence de la vie renouvelée mais éphémère) et la souveraine course du soleil. J'ai toujours estimé que ces quatre vers étaient parmi les plus *païens* de la poésie francophone : la jeune fille, nue dans ses draps, s'éveille et s'ébroue comme un jeune animal et...

« *Cependant, du haut-ciel, foudroyant l'heure humaine,
Monstre altéré du Temps, immolant le futur,
Le sacrificateur Soleil roule et ramène
Le jour après le jour sur les autels d'Azur.* »

Dionysos renouvelle les formes vitales par la *métamorphose* (une beauté vieillira, mais une nouvelle beauté à venir lui succédera), tandis qu'Apollon, dans son immuable course (*labor solis, ergon heliou*) protège et assure cette métamorphose. Dans le couple Apollon-Dionysos, l'éphémère et la permanence s'associent dans l'harmonie. Pour moi, le Paganisme est donc fondamentalement le culte du réel et de la vie dans toutes leurs dimensions (biologiques, astronomiques, physiques, etc.) et, contrairement aux religions du salut, il se refuse à construire une méta-réalité, un mensonge, un fantôme (les "marionnettes", *ta aggalmata* de l'allégorie de la caverne de Platon) mais affronte en face la douce et dure tragédie du vivant.

A cet égard, pour reparler de Valéry, je conseille la lecture du musical poème décasyllabique *Le Cimetière Marin* qui est à mon sens le plus impressionnant *manifeste païen* depuis *Les Amours* de Ronsard. Il faut également répéter que *le Paganisme est fondamentalement esthétique*, principe à la fois apollinien et dionysiaque. L'art, la poésie et l'architecture de notre époque qui considèrent la rigueur et la discipline esthétiques comme des contraintes incorrectes et qui, souvent, justifient par la rationalité la simple laideur, ne sont pas seulement une révolte contre l'âme païenne, mais un modèle qui ne durera pas et qui débouchera sur une catastrophe. Le Paganisme est l'avenir du monde, tout simplement parce qu'il considère le monde tel qu'il est et tel qu'il *pourrait* devenir, et non pas tel qu'il *doit* être.

Pour répondre, en final, à votre question, je dirais qu'il faut inventer de nouveaux Dieux. C'est une tendance profonde de l'*homo europaeus*, mentalité épique. « *De nouveaux dieux vont fleurir notre avenir* ». J'ai parfaitement conscience que mes réponses recèlent de multiples contradictions. Mais, *je ne cherche pas à être mécaniquement cohérent*. Je ne prends pas fort au sérieux ces penseurs entomologistes qui débusquent les contradictions chez les autres. Toute création est le résultat de contradictions, toute pensée vibre au sein d'un *noeud de vipères*.



Né en 1949 à Angoulême, Guillaume Faye est diplômé de l'Institut d'Etudes politiques de Paris. Après des études de philosophie, de sciences politiques et d'histoire, il a été journaliste au Figaro Magazine, Paris-Match, VSD et une dizaine d'autres magazines grand public ainsi que rédacteur de nombreux articles dans *Eléments*, *Nouvelle Ecole* (sur Heidegger, Pareto, Schmitt), les *Cahiers V. Pareto*. Il collabore actuellement à la revue *Géostratégiques* de l'Institut international d'études stratégiques. Conférencier, homme de radio, de publicité et de télévision, scénariste, G. Faye est aussi écrivain. Parmi ses principaux livres: *Le système à tuer les peuples* (Copernic 1981), *L'Occident comme déclin* (*Labyrinthe* 1984), *Les nouveaux enjeux idéologiques* (*Labyrinthe* 1985), *L'archéofuturisme* (Aencre 1998), où il annonce le retour des valeurs archaïques: "séparation sexuelle des rôles, transmission des traditions ethniques et populaires, spiritualité et organisation sacerdotale, hiérarchies sociales visibles et encadrantes, culte des ancêtres, rites et épreuves initiatiques, reconstruction des communautés organiques imbriquées de la sphère familiales au peuple, désindividualisation du mariage et des unions qui doivent impliquer la communauté autant que les époux, fin de la confusion entre érotisme et conjugalité, prestige de la classe guerrière; inégalité des statuts sociaux, non pas implicite, ce qui est injuste et frustrant, comme aujourd'hui dans les utopies égalitaires, mais explicite et idéologiquement légitimée; proportionnalité des devoirs aux droits, dict de la justice selon les actes et non selon les hommes, ce qui responsabilise ces derniers; définition du peuple - et de tout groupe ou corps constitué - comme communauté diachronique de destin et non comme masse synchronique d'atomes individuels". Autre essai provocateur: *La colonisation de l'Europe. Discours vrai sur l'immigration et l'Islam* (Aencre 2000, 6^{ème} édition). Il vient de publier un manifeste pour une régénération du continent *Pourquoi nous combattons* (Aencre 2001), étonnante synthèse sur la dissidence identitaire face aux dogmes politiquement corrects: "Nos peuples affrontent en effet les plus graves périls de toute leur histoire: effondrement démographique, submersion par la colonisation allogène et par l'islam, abâtardissement de la construction européenne, soumission à l'hégémonie américaine, oubli des racines culturelles, etc.". G. Faye propose une audacieuse remise en question de la modernité finissante et en appelle à une reconquête de la souveraineté, à la constitution d'un jus publicum europaeum dans la lignée de C. Schmitt. Par ses livres, G. Faye s'impose, dans le domaine francophone comme le principal penseur du courant révolutionnaire-conservateur. Tous ses ouvrages peuvent être commandés à la Librairie nationale, 12 rue de la Sourdière, F-75001 Paris, tél: 01.42.86.06.92.



Vient de paraître

Guillaume Faye

Pourquoi nous combattons
Manifeste de la Résistance Européenne

Aencre 2001
240 pages. 145F.

Angoisse contemporaine et ontophénoménologie de la Modernité

« La modernité, si elle ne veut pas succomber au vertige nihiliste de son auto-engendrement, doit apprendre à voir dans le passé pré-moderne autre chose que de rares et maladroites anticipations de sa propre sagesse, noyées dans un océan d'erreurs et de crimes. Faute de cet arrachement à la puissance hypnotique du présent, elle ne sera qu'un laboratoire planétaire de l'inhumain. »

Adrien Barrot, L'enseignement mis à mort, éd. Librio, Paris, 2000, p. 87.

Le rapport à la mort, non la mort elle-même, détermine l'Humanité dans son humanité, la qualité de ce rapport fournissant un indicateur fiable de l'état réel d'une civilisation. La prise en compte du trépas, dans l'épaisseur violente de son inéluctabilité, n'apparaît constitutive de l'absurde (que ce trépas soit le mien à venir ou celui déjà là d'un autre) que dès lors que la vie a entièrement perdu sa transparence métaphysique (1) parce que l'intelligence humaine a définitivement renoncé à l'exercice de sa prérogative double de *vision* puis de *cognition* du Monde. Mais ne penser la mort qu'au seul titre de son statut de « négativité-limite », ne l'appréhender qu'en tant qu'elle représente, selon la formulation de Vladimir Jankélévitch : « le non-être de tout notre être et le non-sens de l'essence »(2), en un mot lui dénier toute dimension autre que de négation pure, revient à introduire involontairement cette négation dans ce qui se voulait affirmation, à faire de la vie une simple anticipation angoissée de la mort en lui retirant toute transcendance pour ne plus la considérer autrement que comme « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort », selon la célèbre définition qu'en donne Xavier Bichat.(3) Perspective proprement insoutenable qui explique l'occultation du trépas à l'œuvre dans la Modernité conjointement à celle de cette annonce qu'en constitue la vieillesse, ce sous l'exaltation récurrente de la jeunesse et de la santé physique et par la célébration de corps présentés comme dotés de beauté parce que capables de performances sportives et / ou sexuelles, bref par l'exposition d'une vie qui ne mérite plus que le nom de survie de se trouver réduite au seul spectacle donné de son efficacité matérielle ; l'insoutenable s'accroissant encore du fait que l'injonction à se conformer au modèle véhiculé par la représentation dominante se double d'une

perception du Monde comme lieu du désenchantement, c'est-à-dire comme consommation du divorce de l'immanence et de la Transcendance. Faut-il être encore capable d'entendre d'autres voix que celle qui l'incite à cette « fuite en avant » que diagnostiquait déjà en son temps Georges Bernanos, l'homme moderne ne sait plus que s'agiter sous un Ciel vide dont il ne s'est « émancipé » que pour errer sur une Terre désolée physiquement et spirituellement par sa réduction au rang opacifiant du seul quantifiable.

En réalité, l'angoisse contemporaine, angoisse immense et toujours grandissante fût-elle niée sous un optimisme de façade sinon de commande et dont les concepts heideggeriens d'« inauthenticité » et de « dérélition » rendent compte à leur manière sans néanmoins en atteindre le cœur, nous semble plonger ses racines les plus profondes dans l'ignorance amnésique de l'être-Homme - de « l'Homme tel qu'il est » pour reprendre une formule schuonienne -, ignorance soigneusement entretenue par le discours dominant qui ne sait que célébrer les victoires tant présentes qu'à venir de l'Humanité sur une Nature dont elle se pense toujours davantage comme « maître et possesseur » ainsi que le voulait Descartes. Mais ces victoires tant vantées et tant promises se payent d'un prix plus lourd encore que celui que soulignent à raison les défenseurs de « l'environnement »(4), car ce prix est identique à la déshumanisation. Pour cette raison, nous appelons « Modernité » le lieu où l'être-là de l'Homme néantise son possible (re)devenir-soi transcendantal sur la base de l'oubli de son être propre, celui-ci défini par la réquisition spirituelle de la nécessité d'un auto-dépassement. La Modernité n'est pas autre chose que l'amnésie du fait anthropique érigée en civilisation.

Envisagée au plus près du quotidien, cette amnésie se manifeste par une négation triple, laquelle porte sur les besoins dont la réunion définit l'Humanité dans la plénitude de son essence : le besoin métaphysique (5), qui détermine la quête du Vrai ; le besoin éthique, qui détermine celle du Bien ; le besoin esthétique, qui détermine celle du Beau.

Le premier de ces besoins, et celui que l'on doit tenir pour le plus important des trois en ce qu'il forme la racine des deux autres (6), se voit ignoré au plan pratique et nié au plan théorique. La négation théorique du besoin métaphysique peut être soit grossière, soit subtile. Grossière, elle emprunte les formes du positivisme ou de l'une ou l'autre des diverses moutures du matérialisme ; subtile, elle consiste dans le démembrement osirien de la métaphysique en systèmes dont chacun s'arroge le monopole du Sens en repoussant comme irréel tout ce qui n'entre pas dans le cadre exclusif de sa détermination préalable. Dans les deux cas, la tension vers l'Un disparaît et, avec elle, la possibilité pour l'Homme de recouvrer un Centre et, ce faisant, de se réapproprier son humanité.

Le besoin éthique supporte sa négation dans les failles morales de l'existence tant privée que publique. Les manquements répétés aux engagements de la vie quotidienne - ces engagements fussent-ils par eux-mêmes de peu d'importance-,

qui font à la longue de cette vie un théâtre d'ombres ; les mensonges politiques réitérés qui engagent de manière inexorable la Cité sur la voie de la désagrégation en privilégiant les seuls impératifs de la carrière personnelle par rapport au respect de l'intérêt général et au bien commun, lesquels sont néanmoins invoqués à tout propos; la grande parodie sophocratique qui consiste à baptiser « sages » les membres de Comités ou les élus de telle ou telle Assemblée, afin de pouvoir présenter leurs conclusions comme ne souffrant pas la discussion et d'ôter par anticipation aux gouvernés tout droit à contester leurs décisions, fussent-elles iniques ou aberrantes; le refus de tout débat engageant les valeurs centrales de cohésion de la Modernité, de pair avec l'affirmation que la plus centrale de toutes ces valeurs est précisément la liberté d'expression et donc le débat qui la manifeste; le non-respect généralisé d'un Autre installé dans une altérité radicale par rapport au Moi du fait de sa réduction à l'unidimensionalité de sa condition d'agent économique et ainsi de concurrent à éliminer, conjointement au ressassement des thèses humanistes ; tout ceci, en tant qu'activité d'une mauvaise foi érigée en *ultima ratio* du jeu social, contribue non à supprimer le besoin éthique (conséquence impossible à atteindre en ce que ce besoin forme, au même titre que les besoins métaphysique et esthétique, une dépendance de l'humanité en tant qu'essentialité agissante de l'Humanité) mais au contraire à l'exacerber par la frustration, et ainsi à entretenir le climat de violence généralisée qui devient toujours davantage la marque du monde moderne. Il est permis de voir dans cette violence, non le simple déchaînement pulsionnel d'individus désocialisés, mais une forme (certes largement inconsciente de ses propres raisons d'être, mais néanmoins, et sans doute à cause de cette inconscience même, significative) de protestation morale devant le spectacle permanent de l'éthique bafouée, et donc une tentative désespérée de réappropriation de l'humanité par ceux-là mêmes qui entretiennent au plan personnel des rapports difficiles, sinon conflictuels, avec leur humanité. Il est à cet égard on ne peut plus instructif d'observer à quel point tel ou tel dont le maintien général est régressif, y compris quelquefois jusqu'au plan physique, revendique le droit au « respect », c'est-à-dire proclame la survivance de son humanité par-delà les stigmates de la déchéance humaine dont il est par ailleurs porteur.

Le troisième des besoins de l'Humanité, le besoin esthétique, est quant à lui nié par l'élection de la fonctionnalité matérielle en tant que seule finalité proclamée et admise de l'activité sociale. La relégation du Beau (lequel ne peut se concevoir autrement qu'inséparable d'une gratuité au plan étroitement pratique) au profit de l'utile dénote la domination aujourd'hui sans partage de l'intelligence technicienne (7), laquelle est par nature étrangère à toutes considérations autres que celles de l'efficacité physique ; plus largement : le procès instruit contre la philosophie au nom de son « inutilité » au plan pratique (et non à cause de ses limitations spirituelles, celui-ci seul légitime car ce dont il s'agit pour l'homme de Tradition, ce n'est en aucun cas de *détruire* la philosophie mais de la *dépasser*, au besoin en

prenant appui sur elle), comme celui qui l'est contre la métaphysique au prétexte de son « irréalisme », ne témoignent pas seulement de la cuistrerie individuelle de leurs auteurs, mais du règne politique jaloux de l'intelligence technicienne ; pour que la négation du besoin esthétique soit possible, il faut que le Beau ait été repoussé en tant qu'Archétype en même temps que le Vrai et le Bien, donc que les intelligences questionnante et unitive n'aient plus lieu d'être. Il résulte de cette négation une généralisation de la hideur par le saccage de la Nature, ainsi que l'édification de villes qui ne peuvent plus être appelées des Cités depuis qu'elles ont renoncé à être des espaces de convivialité et de dialogue pour devenir de simples lieux de rangement des marchandises en attente de commercialisation et des outils humains inutilisés (!). Dès lors, l'Humanité ne peut plus prétendre habiter un Monde dans lequel elle perçoit l'extension sensible des Réalités intelligibles, mais seulement une planète à exploiter et sur laquelle survivre. La relation de l'Homme à son *habitus* s'en trouve gravement altérée.

Dans une conférence prononcée en février 1970 à Chicago devant la *Loyola University*, Mircea Eliade déclarait : « Si vivre dans le monde a pour l'homme archaïque valeur de religion, c'est que cela résulte d'une expérience spécifique de ce qu'on appellera « espace sacré ». En effet, pour l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène ; certaines de ses parties diffèrent qualitativement les unes des autres. Il y a un espace sacré, donc fort, signifiant ; et il y a d'autres espaces, non sacrés et, partant, sans structure, forme ou signification. Mais il y a plus. Cette non-homogénéité spatiale se traduit pour l'homme religieux dans l'expérience d'une opposition entre un espace sacré – le seul espace *réel* et *réellement* existant – et tous les autres espaces faits d'informes étendues qui l'entourent »(9). Si la métaphysique intégrale conduit à la réconciliation de la géographie sacrée et de la géographie profane en posant tout espace comme inséparable de la Manifestation universelle et en distinguant par conséquent l'« espace sacré » non comme « seul espace réel » mais bien plutôt en tant que lieu investi par des énergies plus subtiles que celles qui se donnent cours dans l'« espace profane », accordant ainsi à tout segment spatial les qualités de « fort et signifiant » indépendamment de ses spécificités, la Modernité, par son caractère fondamentalement anti-métaphysique, interdit au contraire toute attribution semblable et ne peut que multiplier les « informes étendues » qui résultent de la domination aveugle du Monde par la technique. La ré-homogénéisation de l'espace se déroule alors par le bas, d'une manière catagogique et non plus anagogique, par la généralisation de l'insignifiance. Dans un tel contexte, l'esthétique ne peut même plus se concevoir, sinon comme alibi de la pensée utilitariste. Alors que dans la vision du monde Traditionnelle, le laid n'existe que de renvoyer au Beau comme marque de son absence et témoignage en creux de sa nostalgie - c'est-à-dire comme rémanence active sur le plan esthétique (10) de l'être propre de l'Homme dans la déchéance de son être-là -, la Modernité, toute tournée vers (et comme crispée sur) une utilité

qu'elle élève de façon idolâtre au rang de Vérité du sensible, ne sait que produire une laideur technicienne qu'elle prétend au mieux enjoliver. La laideur est la rançon obligée de l'utilitarisme parce que celui-ci ne repose sur rien d'autre que sur le choix, exclusif d'être avide, de l'immanence au détriment de toute prise en compte, nécessairement respectueuse, de la transcendantalité du Monde.

Cette triple négation des besoins essentiels de l'Humanité se traduit dans ce que nous appellerons le « style » du monde moderne, style fait de brutalité dans les rapports humains à laquelle répondent en écho l'effritement du langage et la superficialité dans le discours. La réification du *Logos*, celle-ci inséparable des haines jumelles de la Pensée et de la Forme (11), qui menace de conduire insensiblement jusqu'au degré zéro de l'intelligence avec la sloganisation de toute pensée se montre en effet comme l'un des traits dominants de l'époque actuelle en même temps que comme la manifestation spécifiquement moderne d'une sophistique revivifiée. La perte de sens des mots qui affecte la parole du grand nombre mais aussi celle de ses représentants présentés comme légitimes, le choix préférentiel de termes qui renvoient au registre du *pathos* et interdisent par là même tout échange autre que passionnel, l'appauvrissement du lexique usuel dans toutes les couches de la population sont - pour reprendre le vocabulaire guéronien - autant de « signes des temps » du déclin de l'aperception de la présence de l'Intellect en l'Homme et de la déchéance toujours accentuée d'une Humanité en rupture d'humanité, et conséquemment réduite à se positionner chaque instant davantage que le précédent sur l'infrahumain.

Il n'est à cet égard que d'observer l'affaiblissement de ce désir de connaître dans lequel Aristote voyait le trait distinctif de la nature humaine (12) pour s'en convaincre. La recherche scientifique elle-même délaisse de plus en plus le champ des connaissances fondamentales au profit d'un savoir exploitable sans délai dans le domaine étroit de la technique. Il n'est pas jusqu'aux mathématiques qui ne se replient sur des positions utilitaristes avec l'accent mis sur l'encouragement émanant des pouvoirs publics au développement des seules mathématiques financières, ce au détriment de la recherche théorique et de la progression désintéressée des connaissances. De même physiciens et chimistes abandonnent-ils le temps long de l'ascèse laborantine pour se plier toujours plus nombreux aux exigences de rendement immédiat d'industriels qui ne subventionnent leurs travaux que dans l'unique objectif d'en tirer profit.

Cette paupérisation organisée de l'intelligence se double de l'exacerbation concomitante des passions. L'intolérance à la frustration va en grandissant au fur et à mesure que le matérialisme incapacitant qui fait le fonds philosophique et existentiel du monde moderne (13) se désublime en un simple désir de possession et de jouissance effrénée des biens matériels. A partir de l'instant où seule compte réellement la quantité de ces derniers que l'on peut revendiquer publiquement pour siens, toute considération qualitative devient obsolète et avec elle l'idée même de

discipline personnelle. Il ne saurait plus alors être question de travailler à se rendre meilleur ou plus sage, mais tout au contraire de s'efforcer de ressembler au « frelon » platonicien, cet homme : « plein de passions et d'appétits, gouverné par les désirs superflus »(14). Le Même répondant au Même, l'affrontement des individus ne peut que suivre celui de leurs envies, provoquant l'effondrement de l'éthique que tente de masquer le recours toujours plus fréquent au mot sous une forme incantatoire.

La situation est rendue d'autant plus inconfortable sous l'effet de ce que René Guénon appelle dans *La crise du monde moderne* (15) « le chaos social ». L'ignorance de la loi de distribution hiérarchique des « états multiples de l'Être » produisant au niveau socio-politique une répartition des hommes selon un mode aléatoire parce qu'indépendant des données objectives de la nature propre de l'un et de l'autre, « il en résulte inévitablement que chacun se trouvera amené à faire n'importe quoi, et souvent ce pour quoi il est le moins qualifié »(16). Cet état de fait, où n'importe qui peut être contraint à une confrontation souvent destructrice tant au plan psychologique qu'au plan spirituel avec des modes de vie qui auraient dû lui demeurer empiriquement étrangers, contribue d'autant plus à entretenir l'angoisse que tout statut peut être remis en question par l'effet d'accidents de fortune. Il n'est plus alors jusqu'aux contingences heureuses, promotion professionnelle ou gains financiers imprévus, qui ne s'apparentent à une menace, certes paradoxale à première vue mais pourtant bien réelle, dès lors qu'elles viennent ébranler des positions dont la nécessité n'apparaît plus aucunement. Si je puis être un jour un individu admiré de la plupart pour le prestige que lui confèrent ses hautes fonctions, le lendemain un perdant du jeu économique officiellement plaint et secrètement méprisé, puis le jour suivant de nouveau un objet de jalousie parce que la chance m'a favorisé à un jeu de hasard, je ne peux pas ne pas me poser la question de mon identité. Le *Qui suis-je ?* devient ainsi un simple appendice du *Que fais-je ?*, à l'inverse de ce qui se vérifie dans la normalité Traditionnelle pour laquelle : « On n'appartient pas à telle caste naturelle parce qu'on exerce telle profession, mais on exerce – dans les conditions normales tout au moins - telle profession parce qu'on est de telle caste (...)»(17). Mais, pris qu'il se trouve dans un tourbillon d'activités qui le privent de Centre en lui interdisant tout recul sous peine de subir l'ostracisme, et qui peuvent de plus s'amplifier ou se réduire sans que sa volonté y prenne la moindre part, chacun court alors le risque de n'être finalement plus rien ni plus personne. Le « chaos social » se double ainsi d'un autre chaos, individuel celui-ci.

Dans un tel contexte, il est inévitable qu'apparaissent des formes dévoyées de spiritualité, comme autant de points de ralliement illusoire du Sens. L'idée première qui vient à l'esprit est bien évidemment celles des « sectes »(18), pour lesquelles le concept guénonien de « Contre - Tradition » offre un angle d'analyse approprié. Mais d'autres formes, plus insidieuses sans doute, n'en sont pas moins réparables, au premier rang desquelles nous n'hésiterons pas à compter les trop

fameux « droits de l'homme ». Si ceux-ci aujourd'hui : « n'ont plus que des amis » - pour reprendre la piquante formule de Michel Villey, lui-même fort loin de se compter du nombre (19) -, ce n'est pas, comme le voudraient leurs zélés, parce qu'ils inscrivent le chiffre idéal du Bien dans la positivité littérale du Droit, mais plus prosaïquement parce qu'ils viennent combler un manque. L'humanisme est la religion d'une Modernité en mal de Transcendance et les *Déclarations des droits de l'homme* ses Evangiles. Mais celui que l'on dote ainsi de « droits », en affirmant les tirer de l'éminence de sa nature toute pétrie de Raison (et ce, sans prendre garde au fait que ces droits peuvent, de par leur généralité formelle, en arriver à se contredire les uns les autres, ni que des droits dépourvus du contrepoint doctrinal des devoirs risqueront toujours de se voir interprétés par ceux auxquels ils ont été bien imprudemment octroyés comme un éloge dissimulé de l'entropie sociale et de la licence individuelle), n'est que l'Homme de l'être-là, non celui en pleine possession de son humanité retrouvée. Il y a en définitive au fond de la logique qui préside à l'affirmation hégémonique des « droits de l'homme » une idéologie implicite de la supériorité ontale de l'ici et maintenant anthropique. L'Homme de l'humanisme vaut non de pouvoir devenir mais tout simplement d'être, sa seule existence présente lui conférant arbitrairement un surcroît d'essentialité par rapport à tout autre phénomène. D'un être ainsi réifié de se trouver réduit à la biopsychologie de son humanité par le retranchement de son humanité, nous dirons qu'il devrait à bon droit se voir qualifié plutôt d'infrahumain que d'Homme.

Le style de la Modernité se retrouve dans l'appréhension de l'ordre corporel. Loin de continuer à prendre sens et valeur de donner assise à la spiritualité du biologique, le corps moderne se voit conférer une manière de finalité immanente et exclusive en tant que machine à records. L'obsession quantitative qui a conquis tous les secteurs de l'existence humaine, et dont l'exemple le plus manifeste reste bien entendu le règne aujourd'hui sans partage de la raison économique sous l'égide de la glorification libérale de l'*homo economicus*, se traduit à ce niveau par la recherche des performances, lesquelles ne sont que du mouvement mort car figé dans la représentation statistique de lui-même. Mais ce culte rendu à la machine-à-gagner corporelle a pour contrepartie inévitable la dévalorisation du corps devenu non-performant, d'où une schizoidie dans la représentation de ce perçu singulier que constitue la corporéité. D'une part, le corps est fêté, de l'autre il est mis à l'écart, dissimulé aux regards, dès lors qu'il ne correspond plus aux canons en vigueur ; le corps du vieillard, celui de l'infirme et celui du malade se voient ainsi dessaisis d'une montrabilité réservée aux corps « efficaces » d'êtres jeunes et rompus à telle ou telle pratique sportive, c'est-à-dire adaptés à la compétition qui constitue leur seule raison d'être (20). Si dans le grand spectacle du monde moderne : « un beau match de football vaut un ballet de Pina Bausch », ainsi que le note Alain Finkielkraut dans *La défaite de la pensée* (21), ce n'est pas seulement parce que la frontière entre vie de l'esprit et divertissement est rendue floue par le discours revendicateur d'un

égocentrisme jouisseur intellectuellement et culturellement mortifère, mais aussi parce que le corps ne vaut plus quant à lui que dans et par son efficacité mécanique. Alors que la statuaire classique ne montre des corps porteurs d'une irréprochabilité esthétique que pour exalter à travers eux une idée de la perfection humaine dans laquelle la dimension physique joue le rôle de révélateur mondain de la Transcendance, l'imagerie moderne du corps sportif réduit celui-ci au rang de machine en instaurant comme unique justification de l'ordre corporel l'imaginaire égotiste de la performance. Dans ces conditions, le rapprochement qu'effectue dans *Le soleil et l'acier* (22) Yukio Mishima entre une culture physique empreinte d'« intimité avec l'acier » des instruments de musculation et « l'idéal classique de l'éducation » devient littéralement inintelligible pour le grand nombre, à l'heure où le corps s'apparente sans cesse davantage à un « tombeau de l'âme », en un sens certes bien différent de celui des antiques conceptions de l'orphisme et du pythagorisme.

Ce culte du corps compétitif s'accompagne logiquement d'un autre, celui-ci rendu à la jeunesse conçue comme instant de la plus grande performance existentielle possible tant sur le plan physique que sur le plan intellectuel. Là où la Tradition ne voit de valeur dans cette notion qu'en tant que métaphore d'une disponibilité toujours actuelle à l'action de la Transcendance, la Modernité se fait l'apologiste d'une jeunesse entendue au sens étroitement biologique du terme, mais en surchargeant de plus ce dernier d'une connotation d'« innocence ». Être jeune, c'est alors incarner, sous l'effet d'une nécessité quasi-providentielle, les valeurs de l'ici et maintenant anthropique pensé comme destin moral de l'Humanité. Percevoir ceci, c'est comprendre que le monde moderne ne loue la jeunesse que parce que celle-ci n'est à ses yeux chargée de sens que de former la parodie de l'humanité.

Face à ce constat accablant, des raisons existent qui nous paraissent concourir à légitimer le recours à la métaphysique, tant comme grille d'intellection de la Modernité que comme axe de vie.

Au rang de ces raisons, nous ne compterons évidemment pas la volonté de rédimier le monde moderne. Nous ne partageons nullement la croyance trop naïve en la possibilité de refonder, par le biais du rappel de la thématique Traditionnelle, davantage que soi-même. Autre chose est le recours et autre chose le retour. Si la notion du déterminisme cyclique a un sens, et si nous nous trouvons donc bien actuellement, ainsi que tout le laisse penser, dans la phase crépusculaire de l'*Age Sombre*, prétendre ramener l'Humanité dans son ensemble à un mode de vie Traditionnel (c'est-à-dire vivre la métaphysique intégrale autrement qu'à titre personnel) relève assurément de l'utopie. Mais cette conception, qui nous paraît infiniment moins empreinte de pessimisme que relevant d'une simple lucidité fondée sur le refus du refuge trop facile d'un évasonnisme mystique plus proche des aberrations du *New - Age* que de toute autre chose, n'interdit en aucune manière

de porter sur la métaphysique un regard philo-sophique au sens premier du mot – sens souvent rappelé rituellement mais trop rarement vécu – d' « amour de la sagesse ».

Ceci, en premier lieu, parce que, ainsi que prend soin de le rappeler René Guénon dans le chapitre conclusif de *La crise du monde moderne*, il n'est de savoir non-illusoire que celui qui s'ente sur la Connaissance principielle. Prétendre non « sauver », répétons-le, mais plus modestement *comprendre* la Modernité, suppose que l'on se rende à même de remonter la chaîne causale qui a déterminé la situation présente comme un effet lointain et pourtant inévitable de la cause initiale. Celle-ci, c'est dans le glissement du Principe et de l'Absolu à l'Être que nous pouvons l'apercevoir, à la Racine même de la Manifestation universelle donc. Le processus, à vue humaine décadentiel, qui conduit d'un Âge à un autre sous l'effet de l'éloignement toujours plus grand du Principe et de l'amnésie cosmique qui en découle, se laisse alors appréhender dans sa nécessité comme l'actualisation - et donc inséparablement comme la réalisation et, par là même, l'élimination - des Possibilités contenues dans l'état primordial, actualisation qui, une fois achevée, reconduit à l'indétermination existentielle de ce même état et boucle, pour ainsi dire, la Manifestation universelle sur elle-même en ramenant le Monde à sa Source principielle dans l'attente d'un nouveau début. Parler de « déterminisme cyclique » ne signifie pas autre chose que reconnaître le caractère nécessaire de ce processus, au sein duquel seul se produit ce qui peut se produire et seul peut se produire ce qui *doit* se produire. Contrairement aux conclusions auxquelles pourrait conduire une lecture nihiliste parce que non-participative de ce qui se présente comme la seule modalité réelle de l'Éternel Retour, il nous paraît y avoir là, du fait même de la nécessité qui préside au déroulement de la Manifestation universelle, une manière d' « innocence du devenir » cosmique qui dépasse incommensurablement en potentialités gnoséologiques et même eudémoniques celle sur laquelle repose la vision du monde nietzschéenne.

Par leur inséparabilité, ces potentialités apparaissent comme la raison suffisante du recours à la métaphysique intégrale dont nous défendons la légitimité. L'unique question authentiquement signifiante au plan tant personnel que collectif est en effet la suivante : sommes-nous réellement fondé à affirmer que l'angoisse contemporaine, avec l'activisme nihiliste qui l'accompagne comme sa part d'ombre, plonge ses racines principales dans l'individualisme, *c'est-à-dire en dernière analyse dans la substantiation illusoire de la conscience personnelle sous la forme du Moi*, substantiation que le *Cogito* cartésien, pierre d'angle de la solipsiste « substance pensante », fixe, dans l'ordre philosophique d'abord, psychologique ensuite, comme le fait le Dieu des conceptions créationnistes dans l'ordre cosmologique en bornant l'aperception du Principe aux courtes vues de la théologie? Si la réponse à cette question est positive, alors la métaphysique intégrale, du seul fait qu'elle a pour instrument non la Raison mais l'Intuition intellectuelle, forme bien aujourd'hui

l'unique voie de Réalisation envisageable, elle qui, comme l'écrit Georges Vallin (23) : « constitue la seule critique vraiment radicale de l'idée de « substance », car elle est seule à dépasser le fondement même de toute substantialité, à savoir le principe d'individuation », ce – ajouterons-nous - aussi bien au niveau de l'Homme qu'à celui de Dieu. Le caractère nécessairement gnostique de la métaphysique conçue dans le cadre, réalisateur car initiatique, de la pensée de la Tradition, et l'eudémonisme implicite de la participation volontaire et donc libératrice à la nécessité cosmique que manifeste le déterminisme cyclique, se laissent dès cet instant saisir comme la conséquence double de l'« engagement » existentiel du métaphysicien, engagement qui s'appuie sur la prise de conscience de l'unité de toute chose et de l'interdépendance universelle qui découle de cette unité. La récapitulation des divers étants - y compris celui que constitue le métaphysicien lui-même - prend ainsi sens de leur recueil en l'Un, recueil identique à la réconciliation amoureuse des relatifs polymorphes avec l'Absolu métamorphique. Si « tout est Un », alors la Connaissance se confond finalement et indéfectiblement à l'Amour, rendant possible cette métaphysique qui ne peut s'affirmer à bon droit « intégrale » qu'à la condition impérative de posséder la première comme instrument et le second comme finalité.

Jean-Paul Lippi

Notes:

(1) Nous empruntons cette formule (que l'on trouve sous la plume schuonienne) au titre d'un article de notre ami Olivier Dard, « Frithjof Schuon, témoin de la transparence métaphysique du monde », in *Connaissance des Religions, numéro spécial : Frithjof Schuon, Connaissance et Voie d'Intériorité, Biographie, études et témoignages, Paris, 1999.*

(2) *La Mort*, éd. Flammarion, coll. « Champs », Paris, 1977, p. 67.

(3) *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (1800)*, Ed. Gérard & C°, coll. « Marabout Université », Verviers, 1973, p. 11.

(4) *Lesquels participent tout aussi pleinement de la Modernité que ceux qu'ils vilipendent en tant qu'ils en partagent l'imaginaire fondateur, comme le prouve leur vocabulaire, à commencer par ce mot même d'« environnement » qui désigne non le Monde dans sa transcendantalité mais ce qui entoure l'Homme et le fait illusoirement Centre dans le seul cadre d'une individualité spécifique ignorante de toute Transcendance authentique.*

(5) Nous reprenons le concept de « besoin métaphysique » à Arthur Schopenhauer, lequel l'évoque (en en parlant au pluriel) dans *Die Welt als Wille und Vorstellung, 1818, tr. fr. Le monde comme volonté et comme représentation, supplément, chapitre XVII, « Sur les besoins métaphysiques de l'humanité ».*

(6) « *Les éléments de beauté*, écrit Frithjof Schuon, qu'ils soient visuels ou auditifs,

*statiques ou dynamiques, ne sont pas seulement agréables, ils sont avant tout vrais et leur agrément vient de leur vérité ; c'est là la donnée la plus évidente et pourtant la moins comprises de l'esthétique » (« Fondements d'une esthétique intégrale », in **L'Esotérisme comme Principe et comme Voie**, rééd. Dervy, Paris, 1997, pp. 171-177, cit. pp. 174-175). Si le Beau est, pour ainsi dire, une fonction du Vrai, il en va de même du Bien, raison pour laquelle tant l'éthique que l'esthétique dépendent en dernière instance de la métaphysique.*

(7) *L'intelligence est susceptible de connaître trois modalités de fonctionnement que l'on peut hiérarchiser par ordre croissant de rapprochement par rapport à la plénitude de l'essence humaine : la technicienne, qui ne s'intéresse qu'à la résolution des problèmes pratiques et vise à permettre à l'Homme de survivre dans le monde matériel ; la questionnante, qui cherche à percer les mystères du Réel et donne lieu aux démarches tant philosophique que scientifique ; l'unitive, qui rend possible la métaphysique et dont l'Intuition intellectuelle constitue la culmination réalisatrice en même temps que la condition initiale de possibilité.*

(8) *Qu'est-ce que les trop fameuses « cités-dortoirs », sinon des boîtes à outils destinées à recueillir les rouages humains de la Machine en attente de leur utilisation ?*

(9) *« Le Monde, la Cité, la Maison », repris in Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, éd. Gallimard, coll. « Les Essais », Paris, 1978, pp. 30-45, cit. p. 34, souligné dans le texte.*

(10) *Nous précisons « active », parce que, dans des conditions normales (c'est-à-dire conformes à la nature de l'Homme), la vision d'une chose laide pousse à rechercher, par désir de compensation émotionnelle et intellectuelle, celle d'une autre chose, belle celle-ci. De même, le spectacle de l'erreur mène à la quête du Vrai et celui du mal à celle du Bien, ce qui n'est possible que si l'Homme possède bien en lui-même les Archétypes correspondants et est donc susceptible de réminiscence.*

(11) *Pour un exemple de ceci au plus haut niveau institutionnel, cf. l'article (non signé) intitulé : « L'europanto, pidgin européen », in Pour la science, édition française de Scientific American, dossier hors - série, octobre 1997, « Les langues du monde », p. 118. Selon son auteur : « (...) l'europanto, parler simple qui mélange toutes les langues européennes et qu'utilisent les fonctionnaires de l'Union pour communiquer entre eux à titre privé paraît spontané, anarchique, vernaculaire et... éphémère, un peu comme un pidgin, mais plus sauvage encore, puisque sans règles. C'est justement l'absence de règles qui fait tout le charme de l'europanto : aucune grammaire, aucune directive de syntaxe, aucune obligation dans le choix du vocabulaire (d'une langue ou d'une autre), aucune déclinaison, aucune conjugaison. C'est une libération ! » On songe à Joseph de Maistre disant que les effondrements à venir dans une civilisation sont toujours annoncés par ceux qui surviennent peu de temps auparavant dans le langage qui est le sien.*

(12) *Métaphysique, Livre A, 980 a.*

(13) *« L'homme, présentement plus que jamais, a perdu toute possibilité de contact avec*

la réalité métaphysique, avec ce qui se tient avant lui et derrière lui. Il ne s'agit pas de croyances, de philosophies, d'attitudes : tout cela ne compte pas, tout cela ne serait qu'un faible obstacle ; si tel était le cas, la tâche, au fond, serait facile. Reprenons plutôt ce que nous avons dit en commençant cet ouvrage : chez l'homme moderne, il y a un matérialisme qui, vieux de plusieurs siècles, est désormais devenu une structure, une donnée constitutive de son être. Sans que la conscience périphérique s'en aperçoive, ce matérialisme étouffe toute possibilité, dévie toute intention, paralyse tout élan, réduit tout effort même correctement orienté à une stérile et inorganique « construction » (Julius Evola, Révolte contre le monde moderne, 1934, tr. fr. Philippe Baillet, Editions L'Age d'Homme, « Conclusion », p. 419).

(14) La République, traduction Robert Baccou, 559 c.

(15) Paris, 1927, rééd. Gallimard, coll. « Tradition », Paris, 1986, pp. 83-95.

(16) Idem, p. 84.

(17) Frithjof Schuon, Castes et races, suivi de Principes et critères de l'art universel, nouvelle édition revue et corrigée, Archè, Milan, 1979, p. 10.

(18) Nous employons le terme entre parenthèses, car il s'inscrit dans le lexique de ceux qui font plus de bruit qu'ils n'ont de signification. Sur cette question, on se reportera aux indispensables travaux du Centre d'Etudes Sur les Nouvelles Religions et en particulier à l'ouvrage collectif intitulé Pour en finir avec les sectes (sous la direction de Massimo Introvigne et J. Gordon Melton, éd. Dervy, Paris, 1996).

(19) Le droit et les droits de l'homme, Presses Universitaires de France, coll. « Questions », Paris, 1983, p. 17.

(20) Le corps est au « sportif » ce que son entreprise est au capitaliste et sa carrière au politicien : le moyen de la victoire sur ses concurrents et du profit, que celui-ci soit concret (argent) ou symbolique (titres, médailles, honneurs). La prétendue « innocence » d'un sport encensé comme soi-disant véhicule de valeurs chevaleresques est une sinistre plaisanterie, ainsi que le prouvent à l'envi les divers scandales tels que trucage, corruption, violence, dopage, etc., lesquels ne le « salissent » pas - comme pleurnichent les journalistes spécialisés - mais en révèlent tout au contraire la véritable nature, de même que les malversations répétées et les innombrables « affaires » ne sont pas des maladies du capitalisme et du parlementarisme, mais leurs symptômes.

(21) Ed. Gallimard, Paris, 1987, p. 138.

(22) 1970, tr. fr. Tanguy Kenec'hdu, Ed. Gallimard, Paris, 1973 (cf. en particulier p. 33 e. s.)

(23) La perspective métaphysique, 1959, 2^e éd., Dervy - Livres, coll. « Mystiques et Religions », Avant-propos de Paul Mus, Paris, 1977. Vallin apporte en note à la même page cette précision capitale que le concept de « substance » doit être nié en tant que celle-ci implique : « une permanence de type cosmologique ou existentiel plutôt que métaphysique ou essentiel » (souligné dans le texte).

Né en 1961, Jean-paul Lippi est diplômé de l'Institut d'Etudes Politiques d'Aix-en-Provence et Docteur en droit. Spécialiste de la pensée traditionnelle, il a déjà publié

Julius Evola, métaphysicien et penseur politique (*L'Age d'Homme*, 1998) et Evola (coll. *Qui suis-je?* Ed. Pardès, 1999). Dans *Antaios XIV*, J.P. Lippi répondait longuement à nos questions. Bientôt, les éditions de *L'Age d'Homme* publieront *Viatique*, recueil d'aphorismes et de courts textes où est exposée une vision du monde étrangère à la modernité et qui se rattache à la Sophia perennis. J.P. Lippi y rend hommage à ses maîtres, Guénon et Nietzsche; il exhorte ses lecteurs à ne pas abdiquer face aux bassesses contemporaines et à poursuivre, impavides, leur quête du sens.



A paraître prochainement

Jean-Paul Lippi

Viatique

L'Age d'Homme
5 rue Férou, F-75006 Paris
www.agedhomme.com

Julius Evola et Mircea Eliade: une amitié oubliée

Les rapports entre Mircea Eliade et Julius Evola sont encore, pour ainsi dire, peu connus. Extérieurement, ils se limitent à des citations réciproques et sans excès, mais il est évident qu'il y a beaucoup plus entre eux, même s'il me semble que personne n'a encore essayé d'analyser complètement leurs rapports personnels et les éventuelles influences réciproques du point de vue intellectuel. Ce dernier problème a été affronté par bien peu d'auteurs, et je pense à Ioan Culianu, Furio Jesi et Crescenzo Fiore, qui l'ont d'ailleurs fait à travers le filtre d'un préjugé que l'on pourrait bien qualifier d'idéologique, puisqu'ils considèrent presque comme une "faute" le fait qu'Eliade ait entretenu des rapports avec ceux que l'on définit ironiquement comme "les maîtres de la Tradition" (c'est-à-dire Guénon et Evola) et qui par conséquent acceptent chaque fois ce fait acquis comme un élément pour l'excuser ou bien au contraire, ils s'en servent pour lui reprocher certains choix méthodologiques et philosophiques.

Nous tenterons ici un début d'approche à cette question complexe en tenant compte du fait que deux points concrets limiteront notre recherche: le premier est qu'Evola n'a rien gardé de sa correspondance avec Eliade, correspondance échangée entre 1930 et la moitié des années soixante (tout comme d'ailleurs il ne gardera aucune lettre reçue, sauf quelques-unes de Guénon); le deuxième consiste dans le fait que l'on devrait savoir ce qu'il existe d'Evola dans les archives américaines d'Eliade. Pour cette reconstruction, nous nous basons d'une part sur ce que les deux protagonistes écrivirent dans leurs mémoires, sur ce que d'autres – surtout Claudio Mutti – ont découvert, et sur un ensemble de lettres d'Evola à Eliade qui proviennent des archives de Mircea Handoca à Bucarest: seize lettres en tout, dont cinq publiées par Handoca lui-même dans le premier tome de la correspondance d'Eliade, qu'il a édité (1). Quatre de ces cinq lettres ont été traduites dans le volume *Mircea Eliade e l'Italia* (2), tandis que le contenu des onze autres lettres, inédites aussi bien en Roumanie qu'en Italie, est dû à la courtoisie et à la disponibilité du Prof. Roberto Scagno.

Mon point de départ est l'annotation que fit Eliade dans son *Journal*, entre le 12 et le 18 juillet 1974, au moment où il apprend le décès d'Evola, survenu le 11 juin (3). Le point de départ suivant est le second volume, posthume, des mémoires éliadiennes, où certains de ces souvenirs sont confirmés et d'autres démentis. A propos de son voyage d'un mois en Italie, à partir du 23 mars 1951, Eliade affirme

être allé à Rome, à Naples, à Taormina, à Catania, à Palerme, puis de nouveau à Naples et à Rome, et il évoque une fois encore sa visite chez Evola (4). Il y aurait beaucoup de considérations à faire sur ces deux extraits, mais une surtout. Les mots d'Eliade évoquent une attitude très noble de la part d'Evola, qui, malgré son handicap physique, accueille debout son hôte roumain qu'il n'avait pas vu depuis au moins quatre ans, il lui serre chaleureusement les mains, l'invite au toast habituel qui marque le plaisir de le revoir à nouveau: donc il l'estimait, il le considérait – doit-on en déduire – comme un ami; peut-être même comme un “homme au milieu des ruines”; je dirais même – en me rappelant ses goûts de jeunesse – comme un représentant, un témoin justement de cette “Tradition primordiale” qu'Eliade jugeait “fictive”. Evola se trompait, en partie ou tout à fait; mais cette attitude lui fait honneur. Et il est surprenant qu'un spécialiste des rites n'ait pas compris le sens de ce toast, c'est-à-dire d'annihiler le temps parcouru et de renouveler ce qui avait existé dans une période lointaine.

Mais revenons à ce qu'écrit le savant roumain. Il y a avant tout une discordance entre son journal et ses mémoires en ce qui concerne la date de la rencontre avec Evola à Rome: est-ce qu'il y eut une seule rencontre, en 1949 ou en 1951? Ou bien y en eut-il deux, la première en 1949 et la deuxième en 1952-53? Je crois qu'Eliade a superposé les deux événements, parce qu'il a dû les reconstruire des années après en se fiant seulement à sa mémoire. En tout cas il y eut une seule rencontre certaine, à Rome, et elle eut lieu après le 11 mai 1952. Celle de 1949 peut être exclue absolument, puisque à l'époque Evola était encore en clinique à Bologne. De plus, si Evola écrivait à Eliade de Rome, cela ne put avoir lieu qu'à partir de mars 1950. Par contre, ce qu'Eliade écrivit dans la première partie du premier extrait de son *Journal* de juillet 1974 (“... ses lettres que je recevais à Calcutta, dans lesquelles il me priaît chaudement de ne pas parler de yoga ni de ‘pouvoirs magiques’, mais seulement de lui raconter des faits précis dont j'aurais été témoin”), correspond exactement à ce qui est dit dans une lettre qu'Evola envoie le 28 mai 1930 au jeune chercheur, au moment où celui-ci se trouvait à Calcutta, sur du papier à lettres portant l'en-tête de *La Torre*. Inédite en Italie, cette lettre a été publiée dans le premier volume de la correspondance éliadienne, éditée par Mircea Handoca en 1993. En voici le texte intégral: “Cher monsieur, j'ai bien reçu votre lettre. Je me souviens parfaitement bien de vous. Un de vos amis ici en Roumanie m'avait déjà dit que vous étiez parti en Inde. Je serais très curieux de savoir ce que vous avez trouvé là-bas dans l'ordre des choses qui nous intéressent: celui de la pratique, plus celui de la doctrine et de la métaphysique. Je pensais et je pense encore (vu que je suis sur le point de conclure ce que j'étais tenu de faire en Occident) me rendre en Inde pour y rester. Un de mes correspondants m'a convaincu que cela n'en vaut pas la peine, sauf si l'on va vers le Cachemire ou le Tibet et que l'on a la possibilité de se faire introduire dans quelques-uns des très rares centres qui pratiquent encore la Tradition et qui sont extrêmement méfiants à l'égard des étrangers. C'est

pourquoi je vous serais très reconnaissant si vous pouviez m'informer sur ce que vous avez trouvé. Bien entendu: pas du point de vue culturel ou métaphysique. Veuillez trouver ci-joint: un des derniers exemplaires existants de la collection complète de *Ur* 1928, la collection complète de *Krur* 1929, mon livre sur les Tantra. Depuis ce dernier livre, j'ai publié: *Imperialismo pagano* (il s'agit d'une révolte contre la civilisation moderne), *Teoria dell'individuo assoluto*, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*. Ces deux derniers livres consistent en l'exposition systématique et définitive de ma doctrine. Je dirige actuellement *La Torre*, dont je vous joins deux exemplaires. Je n'avais dirigé aucune revue avant *Ur*. En plus de ce que vous avez, il ne reste que la collection de *Ur* 1927, qui est épuisée. Si vous voulez m'informer si quelqu'un est disposé à vendre ses exemplaires et à quel prix. Je vous remercie de vous être souvenu de moi. Avec mes meilleurs vœux" (5). Inconnue jusqu'aujourd'hui en Italie, cette lettre, que je n'hésite pas à qualifier d'une extrême importance, d'un point de vue strictement évolien également, est fondamentale parce que c'est à partir de celle-ci seulement que l'on apprend l'intention du penseur de se rendre en Inde, et même sa conviction d'"être sur le point de conclure ce qu'il était tenu de faire en Occident". Il se réfère peut-être à la publication de ses livres philosophiques et en même temps à ses difficultés à mettre ses idées en pratique, comme en témoignait son expérience de *la Torre*, qui aurait dû prendre fin en juin, soit le mois qui suit la date de cette lettre, parce qu'aucun typographe n'était plus disposé à l'imprimer. Mais cette lettre, à ce qu'il semble l'unique à notre disposition non seulement de toute la correspondance avec Eliade pendant son séjour en Inde, mais de toute la période jusqu'à la fin de la guerre, nous offre des informations significatives et soulève quelques questions. Les informations sont: 1) c'est Eliade qui écrit à Evola de Calcutta; 2) ils se connaissaient déjà; 3) ils avaient des amis communs à Rome; 4) Eliade doit avoir demandé à Evola, qui la lui envoie, la collection de *Ur* 1928 et de *Krur* 1929, tout comme de *L'Uomo come Potenza* qui date de 1926, et des informations que Evola lui donne. Il est très probable que par la suite Eliade a reçu en Inde également les autres livres cités dans la lettre; ensuite, après son retour en Roumanie, aussi les autres œuvres d'Evola, jusqu'à *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), dont le titre dissimule déjà la définition de *Imperialismo pagano* que Evola donne dans sa lettre. D'autre part Eliade lut *Rivolta* et en fit une recension positive dans le numéro de *Vremea* du 31 mars 1935. Nous pouvons supposer que Evola lui a envoyé également son *Mistero del Graal* qui sortit en 1937. Se posent alors différentes questions qui ne sont guère faciles à résoudre. Par exemple, comment doit-on comprendre "Je me rappelle parfaitement bien de vous" avec lequel il commence la lettre? Il serait important d'y donner une réponse précise pour comprendre le genre de contacts qu'ils avaient et leur intensité. Eliade affirme qu'il a rencontré personnellement Evola seulement au "printemps 1937" à Bucarest; d'autre part dans son journal personnel italien, c'est-à-dire dans les articles sur ses voyages en Italie publiés à l'époque sur des quotidiens roumains, et dans les

souvenirs écrits par la suite, il ne cite jamais Evola parmi les nombreuses personnalités qu'il a rencontrées à Rome pendant ses séjours depuis avril 1927 à avril-juin 1928. Evola quant à lui, en reconstruisant la rencontre de Bucarest dans des textes écrits après la guerre, ne se le rappelle pas toujours bien la date; quelques fois il la situe en 1936 (6), mais ensuite il se corrige et indique 1938 (7). C'est 1938 la date exacte comme on le déduit des articles qu'Evola a publiés en Italie à l'époque et des références directes et indirectes qui y sont contenues, suivant la reconstruction irréfutable de Claudio Mutti (8). Cette rencontre eut lieu exactement en 1938, mais nous en reparlerons plus loin.

Alors, quel contact y eut-il auparavant, et avec quelle intensité? Il semble que Mircea Eliade reçût et lût *Bilychnis*, la revue d'études religieuses éditée entre 1922 et 1931 par l'Ecole Théologique Baptiste de Rome (ou bien, autre hypothèse, il a acheté plusieurs exemplaires d'anciens numéros de la revue à Rome en avril 1927). Il connaissait donc la signature d'Evola grâce aux essais que celui-ci y publia entre 1925 et 1926. Et de fait Eliade, à vingt ans, publia sur le numéro de *Cuvântul de* décembre 1927 un long commentaire sur *Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea*. Peut-on penser qu'il en ait envoyé un exemplaire à Evola? Qui sait, peut-être y eut-il un premier contact en cette occasion?

C'est un fait acquis que durant le séjour romain d'avril-juin 1928 Eliade rassembla à la bibliothèque de l'Université de Rome également "une documentation supplémentaire sur l'herméneutique et l'occultisme, sur l'alchimie et les relations avec l'Orient" (9) : leurs sujets sont tous extrêmement proches non seulement d'Evola, mais de tout le "Groupe d'Ur" qui depuis un an déjà publiait ses propres fascicules. Eliade eut peut-être entre les mains certains de ces textes, ou bien a-t-il réussi à entrer en contact avec un des auteurs? Ou peut-être est-il entré en contact avec des milieux néo-spiritualistes ou théosophiques qui lui donnèrent l'adresse d'Evola? Il nous reste cependant toujours à résoudre le mystère de la phrase: "Je me rappelle parfaitement bien de vous". Quand et comment?

Eliade retourna à Bucarest en juin 1928 et repartit pour l'Inde en novembre. Il est possible qu'il ait écrit à Evola durant cette période de cinq mois et qu'ensuite il s'en soit allé sans rien dire à son correspondant italien? Ceci peut être une autre solution et alors la phrase d'Evola peut faire référence à ce premier contact qu'il eut un an et demi auparavant. Il y a cependant ce: "Un de vos amis ici m'avait déjà dit que vous étiez allé en Inde". Un ami roumain? Italien? Qui cela peut-il être? Il est peu probable que cela soit un des grands noms qu'Eliade ait connus (par exemple Buonaiuti ou Gentile) (10); il s'agit là sans doute de quelque personnage des milieux magico-herméneutiques qui l'intéressaient et qu'Evola connaissait également. En somme, la lettre qu'Evola reçut de Calcutta n'était pas du tout signée par un nom inconnu. Et cette "étude restée au stade de manuscrit" consacrée à la pensée évolienne et commencée en 1928 (dont parle Eliade dans sa recension de *Rivolta*), quand a-t-elle été écrite? Quoi qu'il en soit, cette nouvelle révèle un intérêt pas

seulement superficiel du jeune chercheur de vingt ans pour son collègue italien de trente ans. Je dirais que cela présuppose l'existence d'une estime personnelle. Preuve en est la recension citée de *Rivolta*, où Evola est décrit comme "un des esprits les plus intéressants de la génération de la guerre" et où l'on donne cette image précise et générale de son œuvre: "Tout contribue à l'isolement d' Evola dans le cadre de la pensée et de la culture modernes: la rigueur de ses analyses philosophiques, son esprit critique et son courage à soutenir malgré tout une science 'traditionnelle', qu'il oppose à la science laïque, fragmentée, atomisée. Evola est ignoré des spécialistes, parce qu'il dépasse leur cadre de recherches. Il est inaccessible aux dilettantes, parce qu'il fait appel à une érudition vraiment prodigieuse, et en même temps il ne fait aucune concession lorsqu'il expose ses idées (c'est une façon de parler, parce qu' Evola n'a pas d'idées qui lui soient 'propres')". Eliade explique en outre: "La position d' Evola est simple: selon cette idée qu'aucun idéologue n'a adoptée, il affirme et réaffirme les valeurs 'traditionnelles'. Par ce terme cependant, il parle de chaque valeur créée par une civilisation qui ne fait pas de la vie un but en soi, mais qui considère que l'existence humaine est uniquement un moyen pour arriver à une réalité spirituelle, transcendante". Eliade avait aussi des positions particulières d'interprétation: tout en disant que dans *Rivolta* il y a "une explication du monde et de l'histoire d'une grandeur fascinante", il le considérait un livre "à la fois anti-chrétien et anti-politique, et aussi adversaire des communistes et des fascistes"(11), ce qu'il n'est pas, si on le compare aux œuvres de Spengler, Rosenberg, Gobineau et Chamberlain; ce qui est erroné, sauf si l'on ne considère pas ces auteurs – avec Massis, Huizinga, Keyserling, Guénon – dans le cadre de la "littérature de crise"(12), comme on l'a définie.

Alors que dans le cadre de "certains voyages en Europe"(13) Evola décida de se rendre à Bucarest en mars 1938 pour y rencontrer Corneliu Codreanu, on comprend alors pourquoi il fit référence à ceux qu'il définit une fois les "amis roumains"(14) et une autre fois "un Roumain avec lequel il était déjà en relation, parce qu'il s'intéressait aux études traditionnelles"(15) – et que Claudio Mutti, après une série de recherches et de croisements entre différentes sources, identifie avec Vasile Lovinescu alias "Geticus" et avec Mircea Eliade (16). Eliade aurait été présent à la rencontre entre Evola et Codreanu (17). Mais ce dernier détail n'est pas si important que cela en réalité. Est important par contre le fait qu'il y eut une connaissance et une estime propres à pousser Evola à faire référence justement à Lovinescu et à Eliade. Estime et considération qu' Evola a conservées intactes pendant longtemps, à tel point qu'il souhaite reprendre les contacts avec le chercheur roumain après la guerre; estime dont il fit preuve par la manière dont il accueillit Eliade à Rome, même si celui-ci ne semble pas en comprendre le sens profond. Evola devrait avoir écrit à l'Hôtel de Suède, où Eliade résidait, mais cela, pas avant mars 1950; il semble cependant que leur rencontre ne puisse pas s'être déroulée auparavant: comme on l'apprend des lettres qu'il a envoyées au poète

Girolamo Comi à cette période(18), Evola rentra en Italie vers la mi-août 1948; son retour définitif à Rome eut lieu probablement en avril 1950. Evola écrit à Comi le 30 mars 1950, du "Centro Putti" de l'Ospedale n. 46 di Bologna: "Il y a dix jours environ, j'ai fait un saut à Rome après tant d'années d'absence; j'y ai renoué un tas de contacts et j'y ai vu un tas de gens (...). Ensuite je suis reparti de nouveau pour Bologna". Si Evola écrit qu'il est revenu à Rome seulement à ce moment-là, "après tant d'années d'absence", il est évident qu'avant cela il était à Bologna, et que Mircea Eliade ne peut pas l'avoir rencontré en 1949, sauf s'il s'est rendu à l'Ospedale n. 46, ce qui ne ressort pas de la première lettre écrite après la guerre par Evola au chercheur roumain et connue en Italie, celle du 15 décembre 1951, qui en tout cas ne doit pas être la toute première après la reprise de leurs contacts. Evola en effet la commence ainsi: "Cher Monsieur, Il s'est écoulé un certain temps depuis que j'ai reçu votre dernière lettre, et notre relation s'est rétablie après la guerre"(19).

En raison de la perte de ses cahiers, Eliade se rappelle mal et confond donc les années, ou bien il superpose deux visites rapprochées. Je crois pourtant qu'il s'agit d'une seule visite, parce que, aussi bien dans son journal personnel que dans ses mémoires, il ne s'en souvient que d'une et il en donne une description similaire. Donc, d'après les lettres inédites d'Evola dont les originaux se trouvent dans les Archives de Handoca, cette rencontre peut être située de manière très précise: d'après les dates et les lieux de provenance des lettres, le penseur italien se déplaçait encore à l'époque avec une certaine facilité, grâce à différents amis, pour aller passer des périodes de repos dans diverses localités ou peut-être aussi pour des visites de contrôle au "Centro Putti". C'est ainsi, qu'ayant su qu'Eliade serait arrivé à Rome le 5 mai 1952 pour une conférence, il lui écrit de Bologna le 6 avril: "J'espère vous voir à l'occasion de votre passage à Rome, si vous restez quelques jours après la date de votre conférence (le 5 mai); du fait que je crains de ne pas être de retour à Rome avant le 11 mai". Il lui écrit encore le 19 avril, toujours de Bologna: "Quand vous serez à Rome, écrivez-moi un petit mot, je vous en prie, à mon adresse – Corso Vittorio Emanuele 197 – pour me communiquer votre numéro de téléphone. Je vous avertirai tout de suite dès mon retour. Mon numéro de téléphone à Rome est le 562123".

On peut tout de suite remarquer que, si Evola écrivait à Eliade, ce dernier ne pouvait pas être en voyage pour l'Italie, mais devait avoir un domicile fixe à Paris. Donc, le souvenir du chercheur roumain d'une rencontre avec Evola en avril 1951 à la fin de son voyage en Italie est un souvenir erroné. Est correct par contre celui de l'avoir averti à l'avance de sa visite par un coup de téléphone, visite qui eut lieu donc après le 11 mai, vu que Eliade avait décidé, à ce qu'il semble, d'attendre le retour de Evola à Rome; et il s'agissait probablement d'un mois de mai particulièrement lourd vu que, autre souvenir erroné, dans son journal Eliade considère qu'il s'agit même du mois d'août. Et c'est ainsi que le 25 mai Evola put écrire: "J'ai été très content de vous avoir revu après tant de temps et je souhaite

que vos activités vous ramènent bien vite à Rome”. Ce fut donc la première visite. Est-ce possible qu’il y en ait eu une autre par la suite? D’après les lettres en notre possession, dont la dernière est datée de mars 1954, il semble que non. Par la suite – jusqu’environ la mi-1960 – nous ne savons pas ce qu’il en est et nous ne pouvons pas donner une réponse certaine à cette question, même si en 1974 Eliade affirme avoir rencontré Evola pour la dernière fois “une dizaine d’années auparavant”. Peut-être en relation avec la collaboration de Evola à la revue *Antaios*?

Le principal sujet autour duquel tournent presque toutes les lettres que nous connaissons, est l’aide réciproque dans l’espoir de faire publier Eliade en Italie et Evola en France. Evola y est parvenu, Eliade non. On trouve encore une fois indirectement la confirmation de l’ostracisme de l’intelligentsia marxiste envers le chercheur roumain: avec l’autorisation de Cesare Pavese, Einaudi publia *Tecnica dello Yoga* en 1952 et *Trattato di storia delle religioni* en 1954, avec préfaces réductrices, presque exorcisantes, de Ernesto De Martino. Cette hostilité était parvenue aux oreilles de Evola: “On me dit qu’il y eut des problèmes pour l’édition Einaudi de vos traductions à cause d’un ridicule veto communiste. Est-ce vrai? Si cela est vrai, il faut peut-être placer ces traductions de nouveau? (Il s’agit, je crois, du *Manuale* et des *Tecnica*)” - écrit-il le 15 décembre 1951 (20).

Par ces lettres on découvre en outre combien Evola, sur le conseil d’Eliade, avait pris en considération certains textes de Georges Dumézil et de Heinrich Zimmer en vue d’une éventuelle traduction chez Bocca. Cela n’eut pas lieu; le seul résultat positif fut la publication du *Sciamanesimo* d’Eliade, qui parut en 1953 traduit par Evola sous le pseudonyme de “Carlo d’Altavilla” (ce dont, curieusement, il n’informe pas l’auteur). Aucun résultat par contre pour le penseur italien, puisque ses livres, c’est-à-dire *Rivolta* et *La dottrina del risveglio*, envoyés à Payot, Denoël et Laffont, ne furent pas acceptés.

Les intéressés disent explicitement que leurs contacts se sont prolongés jusqu’aux années soixante. On ne sait pas quand et pourquoi ils se sont interrompus. Nous sommes sûrs qu’Eliade avait une opinion positive à l’époque sur Evola en tant que chercheur, c’est tellement vrai que dans son livre *Lo Yoga, immortalità e libertà* de 1954, il définit *La dottrina del risveglio* “une excellente analyse” (21), critiquée par contre par pas mal de spécialistes. De telle sorte que l’on doit constater avec un peu d’amertume la façon dont Eliade, en se souvenant, vingt ans après dans son journal, de son vieil ami italien disparu, le fait sans évoquer ce à quoi Evola s’est consacré – tout en étant “immobilisé pour le restant de ses jours” – dans la tentative de faire connaître son oeuvre en Italie. Attitude qu’Evola continua d’avoir en dépit de différentes réserves, après l’interruption des contacts directs également, et cela est tellement vrai que, une fois qu’il obtint en 1968 la direction de la collection “Orizzonti dello spirito” aux Edizioni Mediterranee, il y fit traduire *Mefistotele e l’androgine* en 1971 et il y fit réimprimer dans une traduction revue *Lo sciamanesimo* en 1974.

Quel est le motif de cette sorte de “rémotion”? Je crois qu’encore un fois la réponse se trouve dans la correspondance, à savoir les deux lettres de décembre 1951. Le 15 décembre Evola écrit: “Est sortie récemment une nouvelle version revue et intégrée de ma *Rivolta contro il mondo moderno* et je pense que j’ai cité également votre *Trattato*. Mais à ce propos – je le dis un peu en riant – on devrait vous appliquer des Vergeltungen (22). Je suis frappé par le fait que vous ayez un souci constant de ne pas citer dans vos œuvres d’auteur qui n’appartienne étroitement à la littérature universitaire plus officieuse; de telle sorte que l’on trouve amplement cité par exemple ce bonhomme si aimable qu’est Pettazzoni, tandis qu’on ne trouve pas un mot, non seulement sur Guénon, mais pas non plus sur d’autres auteurs dont les idées sont relativement plus proches à celles qui vous permettent de vous orienter avec certitude dans la matière que vous traitez. Il est évident qu’il s’agit d’une chose qui vous regarde vous personnellement; néanmoins, cela vaudrait la peine de se demander, en fin de compte, si le jeu en vaut la chandelle, c’est-à-dire si cela vaut la peine que vous vous imposiez ces limites ‘académiques’... J’espère que vous ne m’en voulez pas pour ces observations amicales”(23). Dans la lettre suivante, datée du 31, Evola répond à Eliade en faisant quelques affirmations qui permettent de comprendre l’attitude du chercheur roumain. Il écrit en effet ceci: “En ce qui concerne vos explications à propos de vos rapports avec la ‘maçonnerie’ académique, ils me semblent assez satisfaisants. Il s’agirait moins de méthodologie que de pure tactique, et contre la tentative d’introduire quelque cheval de Troie dans la citadelle universitaire, l’on ne pourrait rien faire. L’important serait de ne pas se laisser prendre dans un jeu d’alouettes, vu qu’au milieu académique correspond une sorte de ‘courant psychique’, avec la possibilité d’une subtile influence déformante et contaminatrice. Mais moi je crois que, aussi bien pour le fondement intérieur que pour vos probables relations avec des milieux différents du point de vue des qualifications, vous pourrez bien vous défendre de ce danger. En ce qui concerne la ‘méthodologie’, vous savez bien que je cherche à suivre une voie intermédiaire parce que, contrairement à la majeure partie des ‘exorcistes’, je me préoccupe aussi de produire une documentation assez satisfaisante du point de vue ‘scientifique’”(24). Tout d’abord ces deux lettres nous révèlent peut-être d’autres souvenirs confus et une orientation erronée dans le temps: c’est probablement celle-ci la lettre “assez amère” dans laquelle, comme dit Eliade dans son journal personnel, Evola lui aurait reproché de ne jamais citer ni lui ni Guénon. S’il s’agit effectivement de cette lettre-là, comme on le voit bien, il n’y a aucune “amertume”, mais bien des “considérations amicales” comme en confirme le ton de la lettre. En outre Evola ne fait pas du tout allusion à lui-même. La réponse d’Eliade, comme on le déduit de la prochaine lettre d’Evola, est rappelée dans son journal seulement en partie – on ne peut pas dire si c’est par amnésie ou volontairement. En effet, Eliade doit avoir fait allusion au fait que ses livres sont différents de ceux des occultistes et qu’ils ne sont pas adressés aux ‘initiés’; mais ce que dit le penseur italien ne fait en rien

le jeu d' Eliade: il suit "une voie intermédiaire" qui n'est pas la voie tout à fait "ésotérique" de Guénon, ni celle complètement "scientifique" d' Eliade. Du reste, comme le note Philippe Baillet, l'explication du Roumain n'est pas une explication des plus simples, mais elle est au contraire 'simpliste': "D'autre part nous aimerions beaucoup savoir où et quand Guénon et Evola ont écrit que leurs livres sont adressés seulement aux 'initiés'" (25). Mais il y a d'autres éléments qui sont portés à notre connaissance. Face aux critiques "amicales" – et non "amères" – d' Evola, Eliade en 1951 dit des choses bien différentes de celles dites en 1974: il justifie le fait de ne pas avoir cité des auteurs traditionnels et de n'avoir pas cité explicitement leurs œuvres comme une "tactique", comme un "cheval de Troie" pour faire accepter dans le monde académique certaines idées et certains points de vue. Un "éclaircissement", celui-ci, qui apparaît à Evola "assez satisfaisant" pour autant que cela à la fin ne mène pas à une implication dans le "courant psychique" du "milieu académique", qui produit "une influence subtile déformante et contaminatrice". Evola cependant croit que cela ne se passera pas, parce qu'il considère que son ami roumain a un "fondement intérieur" bien sain. On comprend alors pourquoi Evola accueille Eliade de cette manière chez lui: presque comme un frère de l'esprit qu'il retrouve après tant de temps! Il se trompait, parce que Eliade continuera à ne pas citer les auteurs traditionnels dans ses œuvres destinées "au public d'aujourd'hui" (comme le dit Eliade). Il nous reste le doute que le "cheval de Troie" soit une justification de mauvaise foi pour ne pas faire de polémiques avec Evola, ou bien qu'en 1951 Eliade y ait cru vraiment, mais qu'ensuite il ait été tout à fait absorbé et transformé par son fameux "courant psychique" qui, selon Evola, se trouve dans les universités du monde entier.

Si le chercheur universitaire peut avoir été "déformé" et "contaminé", si le chercheur Eliade a éloigné le chercheur Evola de sa propre production scientifique, tout en ayant accueilli ses propositions, suggestions et hypothèses, il n'en fut pas ainsi par contre pour Eliade narrateur. La narration est une activité qu'il plaçait avant celle d'historien des religions et pour laquelle spécifiquement il aurait voulu qu'on se souvienne de lui et qu'on l'apprecie, se gagnant une telle réputation de pouvoir aspirer au Prix Nobel – comme me le dit dans les années septante Mircea Popescu (le premier traducteur de Cioran en italien). Je suis en effet parfaitement d'accord avec l'analyse que Claudio Mutti fait du dernier roman publié par Eliade avant sa mort, *Diciannove rose* (27), et avec les conclusions auxquelles il arrive. Un des personnages ne peut que dissimuler Evola: il y a trop de coïncidences pour que cela soit un simple hasard. En effet Ieronim Thanase est un philosophe et ésotériste suivi par de nombreux jeunes et qui est "paralysé sur son siège" à cause d'une infection mystérieuse liée à une "erreur" – on ne comprend pas laquelle – commise dans le passé. Les raisons du comment, du pourquoi et d'un possible solution de son énigme physique rappellent les mots qu'Evola écrivit à propos de lui-même dans *Cammino del cinabro*. Les idées de Thanase à propos de la philosophie, de la

tradition, du mythe et du symbole, rappellent celles exprimées dans *Teoria*, dans *Fenomenologia* et dans *Rivolta*, livres dont Evola eut connaissance tout comme il eut probablement aussi connaissance de *Il cammino del cinabro*. En 1963, à la sortie de ce dernier livre, les deux chercheurs étaient encore en contact; ceci est tellement vrai que Evola a collaboré à *Antaios*, la revue dirigée par Eliade et Jünger, en y publiant trois essais. Pour ceux qui donc connaissent Evola, il n'y a pas de doute: l'étrange personnage de Ieronim Thanase en est une représentation romancée. Un hommage tardif alors du grand chercheur, de l'illustre chercheur de la Sorbonne et de Chicago, à l'ami italien, moins célèbre et toujours boycotté, dont pourtant il "admirait l'intelligence et surtout la densité et la clarté de la prose"; il s'agit presque – interprété ainsi – d'une réparation post mortem pour l'avoir oublié (ou ignoré) dans ses innombrables publications "scientifiques". Et ici les mots de Evola semblent retentir: ces "observations amicales", mais également la demande de "réparations", de Vergeltungen, même si c'était "un peu en riant".

En tout cas, l'influence de Guénon et de Evola sur le jeune Eliade est d'habitude admise par certains exégètes de ce dernier. Ioan Culianu, par exemple, considère "un devoir de compter aussi Guénon et Evola" parmi les auteurs qui ont "contribué de manière décisive à la formation de la théorie historico-religieuse de Eliade" (29); et Crescenzo Fiore, pour qui les "concordances entre la pensée éliadienne et celle de maîtres connus de la Tradition, comme Julius Evola et René Guénon, (ne sont) ni fortuites ni marginales" (30). De ces deux "maîtres de la Tradition", le jeune Eliade a tiré – à mon avis – les bases sur lesquelles il a élaboré sa construction théorique, qu'il "étaya" de références académi-co-scientifiques. Il y a quelques références possibles: le thème du folklore comme "réceptif" d'une sagesse presque perdue; la décadence du sacré dans le monde moderne; le passage – disons même la censure – du temps cyclique et mythique des origines au temps linéaire et "historique" qui s'est produit avec l'avènement du christianisme; le rapport entre mythe et histoire; l'idée – typiquement évolienne – de la "rupture de niveau" et d'ouverture à un statut spirituel supérieur; l'alchimie comprise dans le sens éminemment spirituel, à distinguer de l'art métallurgique; la valeur intrinsèque du symbole; évidemment l'anti-historicisme de fond. Ce fut justement cette position idéale et "idéologique" qui a provoqué à Eliade tant d'ostracisme après la guerre, bien que Ernesto De Martino considère que la position d' Eliade "est fondée en substance sur un malentendu" (31) et que le directeur de la "collection violette" de Einaudi définisse "des réserves stupides extra-scientifiques" (32) le boycottage dont était l'objet le chercheur roumain. Ces "réserves" étaient tellement lourdes que la culture italienne la plus importante a ignoré Eliade pendant des décennies, en confiant cette traduction à des maisons d'édition "mineures" à partir de la seconde moitié des années soixante, jusqu'à en parler de manière partielle à l'occasion de sa mort (33). A présent, les références de base auxquelles nous avons fait allusion ne sont rien d'autre que les "idées presque les plus proches de celles qui vous permettent

de vous orienter avec certitude dans la matière que vous traitez”, dont Evola fait un rappel explicite dans sa lettre du 14 décembre (34). Des idées qui resteront toujours le fil conducteur d’Eliade jusqu’à la fin de sa vie. De tout ceci, il ne faut guère s’étonner et encore moins s’indigner, en considérant ces idées comme une sorte d’”espion” de Dieu sait quelle perversion idéologique, comme cela fut fait en son temps. Furio Jesi, par exemple, essaie de mettre en évidence “manipulations et technicisation, donc opérations avec des fins précises”, d’habitude “politiques”, dans le rapport avec le passé et avec le mythe (35), parce qu’elle est exactement ainsi – politique – son interprétation du mythe, qui résulte encore plus “manipulé et technicisé” de ce qu’elle aurait pu apparaître dans la pensée d’Eliade. La même chose est valable pour Crescenzo Fiore qui, tout en ayant compris exactement l’anti-historicisme comme architrave sur laquelle Eliade base toute sa construction théorique, il le présente comme quelque chose de négatif, puisque, à son avis, ce qui dans son “essai doit être considéré prioritaire est (...) de montrer les implications idéologiques qui servent d’échafaudage à tout l’œuvre éliadienne. En d’autres mots, il s’agit de faire ressortir cette ‘philosophie de l’histoire’, qui marque toute l’œuvre du chercheur et qui, qu’on le veuille ou non, le fait ressembler aux ‘Maîtres’ connus de la droite traditionnelle”(36). En somme, une vraie dénonciation et pas une étude “scientifique”, justement parce que faite par quelqu’un qui a une forma mentis essentiellement “politique” et qui voit et interprète tout par cette clé exclusive, en pardonnant ou en condamnant.

Est plus serein, plus “scientifique” et acceptable par contre le point de vue de celui qui évalue ces références aux “maîtres de la Tradition” - ainsi définis sans sarcasme – pour ce qu’ils valent et donc examine le développement de la pensée d’Eliade non pas comme un élément a priori négatif et à dénoncer, mais comme un fait acquis à juger par rapport à ses inspirateurs, pour en évaluer la cohérence et l’incohérence, la conformité ou la difformité, l’évolution ou l’involution. C’est ce que fait Piero Di Vona, dans une longue et profonde analyse, en mettant en évidence les contradictions et les approximations d’Eliade justement par rapport à cette pensée “traditionnelle” dont ce dernier s’est nourri. Les conclusions de Di Vona peuvent donc se résumer ainsi: “La conception qu’Eliade a de l’histoire finit par rentrer elle aussi parmi les doctrines d’inspiration traditionaliste de notre siècle. Mais il s’agit d’un traditionalisme de valeur inférieure qui déteste les jugements définitifs sur le statut de l’homme contemporain, et qui est trop soucieux de s’accorder à la tendance historiciste, phénoménologique et religieuse dominante en Occident. De cela proviennent les incertitudes et les oscillations auxquelles s’expose Eliade, et dont la première est le fait de ne pas savoir définir avec certitude les limites entre l’homme traditionnel et l’homme moderne”(37). En substance, résume Di Vona, “ne sont pas remis en question le sens et l’usage des noms, mais le rapport entre la tradition intemporelle et l’histoire, et le concept même de tradition chez Eliade. C’est cela qui est mal défini et variable. Sujet aux concessions

les plus diverses de la culture contemporaine" (38). Avec les mots de Verona, nous sommes donc retournés au point de départ: à la formation, disons-le ainsi, "traditionnelle" d' Eliade et à la superposition progressive d'une culture "scientifique", "académique", "professorale", avec des affaiblissements successifs, des compromis, des incertitudes, des approximations et des changements. "L'Eliade académique", résume bien Giovanni Monastra, "de plus en plus inséré dans le monde de la culture officielle, après les discriminations et les censures, nous ne savons pas si par conviction ou par stratégie, modéra certaines de ses idées de départ et il sembla accepter, dans certains cas, des apports théoriques discutables"(39).

En conclusion de notre recherche, il reste justement cette contradiction de fond. Et pas seulement. Pour un de ces recours historiques qu'Eliade lui-même aurait jugés significatifs, à l'attitude qu'il eut avec le temps envers Evola, on peut reprendre les mêmes mots de la recension eliadienne de *Rivolta contro il mondo moderno*: "Evola est ignoré par les spécialistes, parce qu'il dépasse leurs cadres de recherche"(40). On pourrait parler d'une prophétie qui le concernerait à son tour.

Gianfranco de Turrís

Texte paru dans *Origini* XIII, 1997. Traduction : Blanche Bauchau. Une version considérablement amplifiée de cet essai a été publiée dans AA.VV., *Delle rovine e oltre. Saggi su Julius Evola*, Antonio Pellicani Editore, Rome 1995. Pour se procurer le numéro spécial d'*Origini* consacré à Eliade : écrire à La Bottega del Fantastico, Via Plinio 32, I- 20129 Milan.



Notes :

- 1) *Mircea Eliade, Si corrispondentii sai, édité par Mircea Handoca, Ed. Minerva, Bucarest, 1993, vol. I (A-E), pp. 275-280.*
- 2) *Mircea Eliade e l'Italia, édité par Marin Mincu et Roberto Scagno, Jaca Book, Milan, 1982, pp. 252-257.*
- 3) *Mircea Eliade, Fragments d'un journal. II. 1979-1978 (??...), Gallimard, Paris, 1981, pp. 192-194. La traduction est de Gianfranco De Turrís. Cfr. Il rapporto Eliade-Evola, édité par Giovanni Monastra, dans «Diorama Letterario», n. 120, Florence, novembre 1988, pp. 17-20; et Claudio Mutti, Mircea Eliade e la Guardia di Ferro, Edizioni all'insegna del Veltro, Parme, 1989, p. 42.*
- 4) *Mircea Eliade, Mémoires II 1937-1960. Les moissons du Solstice, Gallimard, Paris,*

1988, pp. 152-155. *La traduction est de Gianfranco De Turrís.*

5) *Mircea Eliade, Si corresponsentii sai, cit., pp. 275-6. La traduction est de Gianfranco De Turrís.*

6) *Julius Evola, Il Cammino del cinabro, Scheiwiller, Milan, 1963, pp. 151; idem, Il fascismo, Volpe, Rome, 1964, p. 32.*

7) *Julius Evola, Il fascismo, Volpe, Rome, 1974, p. 35 note 1. Cfr. également la réimpression de cette troisième édition chez Settimo Sigillo, Rome, 1989, p. 35, note 1.*

8) *Claudio Mutti, Mircea Eliade e la Guardia di Ferro, cit., pp. 39-45 et plus largement dans son Introduzione a La tragedia della Guardia di Ferro, Fondazione Julius Evola, Rome, en cours d'impression.*

9) *Mircea Eliade, Le promesse dell'equinozio, Jaca Book, Milan, 1995, p. 156.*

10) *Mircea Eliade e l'Italia, cit., pp. 25-70.*

11) *Toutes les citations dans Rivolta contro il mondo moderno, in Il rapporto Eliade-Evola, cit., pp. 17-8.*

12) *Cfr. Michela Nacci, Tecnica e cultura della crisi, Loescher, Turin, 1986.*

13) *Julius Evola, Il cammino del cinabro, cit., p.151.*

14) *Julius Evola, Nella tormenta romena: voce d'oltretomba, dans Quadrivio, Rome, 11 décembre 1938.*

15) *Julius Evola, Il mio incontro con Codreanu, dans Civiltà, n. 2, Rome, septembre-octobre 1973.*

16) *Claudio Mutti, Introduzione à Julius Evola, La tragedia della Guardia di Ferro, cit.*

17) *Vasile Posteuca, Desgroparea Capitanului, Madrid, 1977, pp. 35-6. Cit. dans Claudio Mutti, Mircea Eliade e la Guardia di ferro, cit., pp. 42-3.*

18) *Lettere de Julius Evola à Girolamo Comi (1934-1962), éditées par Gianfranco de Turrís, Fondazione J. Evola, Rome, 1987.*

19) *Mircea Eliade e l'Italia, cit., p. 252.*

20) *Mircea Eliade e l'Italia, cit., p. 252.*

21) *Mircea Eliade, Lo Yoga. Immortalità e libertà, Rizzoli, Milan, 1973, p. 167, note 9.*

22) *Ce terme allemand se réfère au droit médiéval du talion et suppose que l'on a subi un tort. On peut le traduire par «réparation».*

23) *Mircea Eliade e l'Italia, cit., p. 252.*

24) *Ivi, pp. 253-4. La traduction a été corrigée en certains points.*

25) *Philippe Baillet, Julius Evola et Mircea Eliade (1927-1974): une amitié manquée, dans Les deux étendards, n. 1, septembre-décembre 1988, p. 48. Traduction italienne Jaca Book, Milan, 1987.*

26) *Ioan P. Culianu, Mircea Eliade, Cittadella, Assise, 1978, p. 146.*

27) *Crescenzo Fiore, Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade, Bulzoni, Roma, 1986, p. 14.*

28) *Mircea Eliade e l'Italia, cit., p. 250.*

29) *Ivi, p. 251.*

30) *Cfr. Giovanni Monasta, In ascolto del sacro, in Diorama letterario, n. 109, Firenze,*

novembre 1987, pp. 2-3.

31) Mircea Eliade e l'Italia, *cit.*, p. 252.

32) Furio Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano, 1979, p. 5.

33) Crescenzo Fiore, *Storia sacre e storia profana*, *cit.*, p. 17.

34) Piero Di Vona, *Storia e Tradizione in Eliade*, in *Diorama letterario*, n. 109, *cit.*, p. 11.

35) *Ivi*, pp. 13-14.

36) Giovanni Monastra, *Il rapporto Eliade-Evola, una pagina della cultura del Novecento*, in *Diorama letterario*, n. 120, *cit.*, p. 17.

37) Mircea Eliade, *rec. a Rivolta contro il mondo moderno*, *cit.*, p. 18.



Mircea Eliade et René Guénon

Dans les années quarante de ce siècle, eut lieu en Roumanie un extraordinaire changement de tendance culturelle, dû à l'influence exercée d'un côté par un courant traditionnel très fort qui se manifesta après la Première Guerre mondiale (Vasile Pârvan, Nae Ionescu), et de l'autre par un courant européen de renouveau de l'étude comparée des religions (G. Dumézil, R. Pettazzoni), ainsi que par une reprise de cette *Philosophia perennis* dont le représentant le plus influent fut René Guénon. De la pléiade d'écrivains et de penseurs roumains qui participèrent à ce changement de tendance, nous nous limiterons ici à en analyser deux: Mircea Eliade et Vasile Lovinescu, influencés tous deux initialement par la pensée de René Guénon, mais qui, ensuite, empruntèrent des voies différentes.

Pendant sa jeunesse, Mircea Eliade fut un admirateur du fameux historien traditionnel roumain du XIXe siècle Bogdan P. Hasdeu (dont il édita aussi les oeuvres), mais aussi de l'historien des religions Georges Dumézil; en outre il subit l'influence d'un courant oriental hindou. C'est ainsi qu'en 1929 il partit avec une bourse d'études en Inde, d'où il rentra non pas initié – comme on aurait pu s'y attendre – mais enrichi d'un matériel documentaire qui donna lieu à la première version de son étude sur le Yoga (1). L'écrivain Ieronim Serbu (2) atteste avoir eu dans sa bibliothèque un exemplaire du livre de Guénon *L'Homme et son devenir selon le Vedanta*, signé par Eliade et daté «19 juin 1929, Calcutta». Il est évident que le jeune Eliade connaissait certaines oeuvres de Guénon; cependant il ne le cite même pas dans les notes de son volume sur le Yoga. Néanmoins, dans la Roumanie des années trente, Eliade connaissait bien Vasile Lovinescu et Marcel Avramescu, qui étaient en relation avec René Guénon depuis 1934. Eliade collabora également, sous un pseudonyme (3), à *Memna*, la revue publiée par Marcel Avramescu sous l'influence de René Guénon. Son intérêt pour le courant traditionnel se manifesta à l'occasion de la visite en Roumanie de Julius Evola, que Eliade rencontra et avec lequel il eut une brève discussion (4). Cette visite est aussi évoquée brièvement dans les lettres de Guénon à Lovinescu (5). D'autre part, dans un article publié dans la *Revista Fundatiilor Regale* et publié à nouveau dans le volume *Insula lui Euthanasius*, Eliade dit: «Grâce aux oeuvres de R. Guénon, de A. K. Coomaraswamy, d'Evola et de certains autres auteurs, s'est affirmée l'idée que l'Orient, loin de se solidariser avec le pathétisme et l'anti-traditionalisme modernes, trouve son pendant en

Europe seulement chez Aristote, chez Saint Thomas, chez Meister Eckhart ou chez Dante» (3). Malgré cela, Eliade ne cite pas René Guénon dans ses études sur le symbolisme, bien qu'il s'agisse de thèmes analogues et qu'il en donne des interprétations similaires. L'attitude d'Eliade envers Guénon reste donc, dans sa période roumaine, ambiguë et contradictoire. Après son arrivée en Occident, Eliade ignorera presque complètement Guénon.

Alors qu'il semble qu'Eliade n'ait rien écrit à propos des livres de René Guénon, ce dernier, sensibilisé par ce que lui en disaient Vasile Lovinescu et surtout Michel Vâlsan, qui se trouvait à Paris, publia une recension du livre d'Eliade *Techniques du Yoga* (Gallimard), reprise ensuite dans le volume et où, tout en reconnaissant les mérites de l'auteur, il se demandait: «Quelle nécessité y avait-il de s'arrêter ainsi à mi-chemin, à cause d'une sorte de peur de trop s'éloigner de la terminologie généralement admise? ... Malgré tout, il y a des points qui demanderaient certaines réserves, comme par exemple une conception, manifestement insuffisante du point de vue traditionnel, de l'orthodoxie hindoue et de la manière selon laquelle elle a pu incorporer des doctrines et des pratiques qui au départ lui seraient restées étrangères; tout cela reste trop extérieur et donnerait davantage l'idée d'un syncrétisme plutôt que d'une synthèse, ce qui est certainement assez éloigné de la vérité; et il en sera toujours ainsi, inévitablement, tant qu'on n'osera pas affirmer, de manière claire et inéquivoque, tout ce que la Tradition comporte d'essentiellement 'non humain'» (4). Le diagnostic de Guénon nous semble correct, particulièrement en ce qui concerne le refus de la part d'Eliade à reconnaître l'origine non humaine de toute Tradition authentique.

En Occident, donc, Eliade ne fait aucune mention de Guénon, jusqu'à la sortie du premier volume des *Fragments d'un journal*, où l'on trouve un bref jugement négatif, que nous citons en partie: «Ce que disent Guénon et les autres 'hermétistes' de la 'tradition' ne doit pas être compris sur le plan de la réalité historique (comme ils le prétendent). Ces spéculations constituent un univers de significations articulées entre elles; elles doivent être comparées à un long poème ou à un roman. Il en va de même pour les 'explications' marxistes ou freudiennes: celles-ci sont vraies si on les considère comme des univers imaginaires. Les 'preuves' sont peu nombreuses et incertaines et correspondent aux 'réalités' historiques, sociales, psychologiques d'un roman ou d'un poème. Toutes ces interprétations globales et systématiques constituent, en réalité, des créations mythologiques assez utiles pour la compréhension du monde; mais ce ne sont pas, comme pensent d'autres auteurs, des 'explications scientifiques'» (5). Dans ces quelques lignes, Eliade refuse donc toute réalité objective aux données traditionnelles, en les considérant des créations fictives au même titre que n'importe quelle oeuvre littéraire et en les mettant sur le même plan que les explications marxistes et freudiennes, ce qui nous semble tout à fait aberrant et malveillant.

Eliade exprime une idée analogue également à propos de certains écrits de Vasile Lovinescu, dans une lettre qu'il lui adresse: «J'avais entendu parler de l'oeuvre sur Creanga (manuscrite à cette époque-là, n.d.a.) et ce que vous me dites est passionnant. J'ai lu l'article paru dans *România Literara*. J'ai du mal à accepter l'interprétation symbolique de Craii de Curtea Veche que vous proposez, mais la lecture de votre texte est fascinante»⁽⁶⁾. L'appréciation des interprétations symboliques traditionnelles est toujours la même: «fascinantes» comme des textes littéraires, mais sans «valeur scientifique».

Un autre jugement d'Eliade sur Guénon paraît dans le second volume des *Fragments d'un journal*, où, en parlant d'une lettre d'Evola, il écrit: «Un jour, je reçus de lui une lettre quelque peu amère, dans laquelle il me reprochait de ne jamais citer ni lui ni Guénon. Je lui répondis du mieux que je pus, mais un jour je devrai tout de même donner les motifs et les explications que cette question exige. Mon argumentation est des plus simples: les livres que j'écris sont destinés au public d'aujourd'hui et pas aux initiés. Contrairement à Guénon et à ses émules, je pense que je n'ai rien à écrire qui leur soit destiné personnellement»⁽⁷⁰⁾. Il est évident qu'Eliade n'a pas écrit pour des initiés qui n'avaient pas (n'ont pas) besoin de ses textes; mais les initiés ont écrit assez de choses qui ont été traitées également dans les oeuvres de l'historien des religions, sans que ceux-ci l'aient mentionné – et ceci est une chose complètement différente.

En ce qui concerne les raisons qui ont conduit Eliade à éviter de citer les penseurs traditionnels, exception faite pour Coomaraswamy, on trouve des appréciations très édifiantes dans une lettre de Mihai Vâlsan à Vasile Lovinescu, dont nous reportons ce passage: «Il (M. Eliade, N.d.a.) se sert pas mal de Guénon, sans jamais le citer. En 1948, je l'ai rencontré et nous avons bavardé chez moi de ses convictions et de ses recherches. Il m'a affirmé qu'il était d'accord avec Guénon en tout point, mais que sa position et ses projets universitaires l'empêchaient de le reconnaître ouvertement. J'ai communiqué cela à Guénon qui, dans les comptes-rendus sur ses premiers livres, tint compte de ce que je lui avais dit. Eliade me disait qu'il pensait se servir de la politique du 'cheval de Troie': une fois bien installé dans le monde scientifique et après avoir recueilli les preuves 'scientifiques' des doctrines traditionnelles, il aurait finalement exposé à la lumière du jour la vérité traditionnelle. Je crois qu'il se vantait: il est ou craintif ou trop prudent. Il a malheureusement rencontré des catholiques hostiles à Guénon et depuis lors il est beaucoup moins enthousiaste, à supposer qu'il le fût jamais. Il y a deux ans, je l'ai rencontré dans la rue et lui ai dit que ses projets allaient plus lentement, alors il m'annonça qu'il allait publier quelque chose; en tout cas, il n'a jamais cité le nom de Guénon, ni en bien ni en mal, mais certaines de ces accusations envers les traditionalistes m'ont fait une pénible impression»⁽⁸¹⁾.

Il semble qu'Eliade fasse de plus amples concessions envers Guénon dans son

volume de conversations avec Claude Henri Rocquet, *L'Épreuve du Labyrinthe*, où il dit ceci: «J'ai lu René Guénon assez tard et certains de ses livres m'ont beaucoup intéressé, particulièrement *L'Homme et son Devenir selon le Vedanta*, que j'ai trouvé très beau, intelligent et profond. Mais il y avait tout un aspect de Guénon qui m'irritait: ce côté polémique à outrance; et son refus brutal de toute la culture occidentale moderne: comme s'il suffisait d'enseigner à la Sorbonne pour perdre toute possibilité de comprendre quelque chose. Je n'aimais pas non plus ce sombre mépris pour certaines oeuvres d'art et de littérature modernes. Tout comme ce complexe de supériorité qui le poussait à croire, par exemple, que l'on peut comprendre Dante seulement dans la perspective de la 'Tradition', plus exactement dans celle de René Guénon. (...) En d'autres mots, de nos jours, le terme 'Tradition' désigne assez souvent l'ésotérisme, l'enseignement secret. Par conséquent, qui se déclare adepte de la 'Tradition' laisse supposer qu'il est 'initié', qu'il est détenteur d'un 'enseignement secret'. Ce qui, dans le meilleur des cas, est une illusion»⁽⁹²⁾. Comment un non initié peut-il savoir que l'initiation réelle de Guénon est une illusion?

Enfin, revenant à de meilleurs sentiments dans le volume *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Eliade reconnaît en partie l'importance de l'oeuvre de Guénon, mais en particulier à cause de la critique qu'il formule à l'égard du néo-spiritualisme moderne. «Le représentant le plus important et significatif cependant de l'ésotérisme contemporain – René Guénon – s'oppose énergiquement aux pratiques ainsi dites occultes... La critique la plus savante et la plus acerbe dont tous ces groupes ainsi dits occultistes ont été l'objet, ne provenait pas d'un observateur rationaliste, 'en dehors' d'eux, mais d'un auteur qui appartenait à leur propre cercle, initié comme il se doit à un ordre secret et bien informé de leurs doctrines; une critique donc qui n'était pas seulement d'orientation sceptique ou positiviste, mais qui rappelait même ce qui pour son auteur était l'ésotérisme traditionnel'... De son vivant René Guénon fut un auteur plutôt impopulaire. Il avait des admirateurs fanatiques, mais leur nombre était plutôt restreint. C'est seulement après sa mort, et spécialement ces dix ou douze dernières années, que ses livres ont été réimprimés et traduits et que ses idées ont eu une plus ample diffusion. Le phénomène est plutôt curieux, du fait que, comme je l'ai déjà dit, Guénon a une vision du monde pessimiste: il en annonce en effet la fin imminente et catastrophique»⁽¹⁰⁾. Dans ses jugements qui ont probablement été les derniers à être publiés, Eliade reconnaît les grandes qualités et l'importance de Guénon, même s'il ne revient pas sur les réserves qu'il a exprimées précédemment.

D'après ce que nous savons, ce devraient être les idées les plus importantes exprimées par Eliade, par écrit ou dans des conversations rendues publiques, sur son rapport avec Guénon. En résumé, on peut dire que cette relation est passée par trois phases: une première phase coïncide avec ses années de jeunesse passées en Roumanie, quand, après avoir lu quelques livres de Guénon, Eliade s'y intéressa

et manifesta par écrit ou verbalement sa propre admiration, limitée toutefois, envers Guénon et sa pensée. Une seconde phase commence après l'émigration de l'écrivain des religions en Occident, quand il s'impose un silence quasi total, qui durera plus de vingt ans, sur Guénon et sur ses textes. Finalement, nous avons une troisième phase, celle de la reconnaissance de l'importance du métaphysicien français, avec toutefois certaines réserves sur sa doctrine.

Sans vouloir insister davantage, puisque chaque lecteur peut tirer les conclusions des textes ci-inclus, nous pensons que le rapport inégal et souvent contradictoire entre Eliade et Guénon est dû en premier lieu à l'évolution de la pensée de l'écrivain roumain, qui passe de l'homme de foi et à la recherche d'une réalisation initiatique à l'historien des religions agnostique préoccupé par des recherches scientifiques et de reconnaissance internationale.

Alors qu'il était au départ proche des idées de Guénon, Eliade s'en est éloigné tout comme il s'est éloigné du métaphysicien traditionnel, jusqu'à s'y opposer sous bien des angles. Ensuite, l'arrivée d'Eliade en Occident dans des milieux universitaires et scientifiques qui ne comprenaient pas Guénon et ne l'appréciaient pas, au point de lui être hostiles, l'a amené à s'intégrer dans ces milieux et à s'adapter à leur position pleine de réserves. Plus âgé, après avoir reçu la reconnaissance des milieux scientifiques du monde entier, Eliade a en partie modifié ses propres jugements sur Guénon en appréciant sa valeur même si toujours partiellement, et sur un autre plan que scientifique. Une adhésion complète à l'oeuvre de Guénon et aux doctrines traditionnelles se manifeste par contre chez deux autres Roumains, Vasile Lovinescu et Mihai Vâlsan, qui, tout en restant éloignés de la pensée positiviste occidentale, se sont intégrés dans une mentalité et dans une pratique de vie spirituelle au caractère ésotérique et initiatique, très éloignées des possibilités de compréhension de l'histoire des religions.

Même si à des niveaux différents, Guénon et Eliade restent deux figures importantes de la pensée contemporaine en lutte contre l'indifférence de notre époque envers l'esprit. En ce sens, leur oeuvre est un témoignage de la crise d'identité de l'époque moderne: celle de Guénon parce qu'elle ouvre un voie de réalisation intérieure, et celle d'Eliade parce qu'elle indique des voies de recherche.

Florin Mihaescu

Texte publié dans Origini XIII, Milan 1997 et traduit de l'italien par Blanche Bauchau.



Notes:

- (1) M. Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris 1936.
- (2) I. Serbu, *Vitrina cu amintri*, Bucuresti 1973.
- (3) C. Ungureanu, *JX Uranus*, « *Revista de Istorie si Teorie literara*, 1-2, Bucuresti 1989.
- (4) C. Mutti, *Mircea Eliade e la Guardia di Ferro*, Parma, 1989, pp. 42-43.
- (5) R. Guénon, *Lettera a V. Lovinescu*, Le Caire 30 mars 1938 (manuscrite et inédite).
- (6) M. Eliade, *Ananda Coomaraswamy*, dans *Insula lui Euthanasius*, Bucuresti, 1943.
- (7) R. Guénon, *Etudes sur l'Hindouisme*, 2e éd., Paris, 1976, pp. 210-211.
- (8) M. Eliade, *Fragments d'un journal*, Paris, 1973, éd. it., Milan 1976, p. 402.
- (9) M. Eliade, *Lettera a V. Lovinescu*, Chicago 9 nov. 1970 (manuscrite).
- (10) M. Eliade, *Fragments d'un journal II. 1970-1978*, Paris, 1981, p. 194.
- (11) M. Vâlsan, *Lettera a V. Lovinescu*, Paris, 12 mai 1957 (manuscrite et inédite).
- (12) M. Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe*, Paris, 1970, p. 170.
- (13) M. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978, éd. it. Florence, 1982, p. 53, 56, 74.



Confession d'un Païen

Dans son roman historique Le mauvais choix (Flammarion 1984), le regretté Jean-Louis Curtis, de l'Académie française, nous transporte dans la Rome du IV^e siècle. Son héros le patricien Lucius Mamilius Macer, ardent défenseur de l'Empire, assiste à l'avènement de Constantin (306-337) et aux progrès de la subversion chrétienne. Curtis met aussi en scène un personnage contemporain Lucien Mazerel, bourgeois parisien du dernier tiers du XX^e siècle qui est le témoin (et la victime) de la subversion communiste. Si la partie du roman qui concerne le monde moderne a vieilli, curieusement, le tableau de la Rome païenne en butte aux assauts des Galiléens éblouit par sa justesse. Pour rendre hommage à cet auteur méconnu, dont nous recommandons les livres à la langue parfaite et à l'ironie féroce (Les forêts de la nuit, Le thé sous les cyprès, Les moeurs des grands fauves, Le temple de l'amour, etc.), nous proposons en guise de récréation à nos lecteurs le récit de l'entrevue historique entre le sénateur Macer, l'un des chefs de l'aristocratie païenne, l'auteur d'un libelle antichrétien et le jeune Constantin au lendemain de sa victoire sur Maxence.

“L'empereur se leva et marcha vers la fenêtre. Il parut s'absorber dans la contemplation du jardin, à trente pieds au-dessous. Puis il se retourna pour me faire face. Je fus frappé par l'expression nouvelle de son visage. Le coin de ses lèvres n'était plus relevé par l'amorce d'un sourire. Dans les larges yeux étincelants, une lueur inquiète vacillait.

-Ton libelle est habile, dit-il. Tu commences par faire justice des calomnies qui s'efforcent de salir les Chrétiens, et tu rends hommage à leurs vertus. Mais ce n'est que pour les mieux accabler ensuite sous les jugements les plus durs.

Il fit une pause; puis, avec une sorte de curiosité:

-Pourquoi hais-tu les Chrétiens ainsi?

- Seigneur, ce n'est pas eux que je hais, mais ce qu'ils professent.

- Leur Dieu est puissant. Par deux fois, sa puissance s'est manifestée à Nous.

La voix s'était altérée sur ces derniers mots. La lueur d'inquiétude s'aviva dans les prunelles enfantines. Je me demandai si, comme le veut la rumeur publique, l'empereur avait eu vraiment le privilège d'une vision surnaturelle, si vraiment un signe lui était apparu dans le Ciel. Je ne doutais pas qu'il ne fût un être profondément religieux, peut-être même un inspiré.

- Toi, reprit-il, en quel Dieu crois-tu?

Je me recueillis un instant. Quand je parlai, ce fut aussi à voix presque basse, comme dans un sanctuaire.

Seigneur, comme Sénèque, je crois que la matière est animée par un esprit universel, par une intelligence divine, à laquelle peut-être nous participons, comme les étincelles éphémères et sans cesse jaillissantes d'un immense et éternel brasier. Tel est le Dieu auquel je crois et que j'adore. Le soleil est son image vivante. Toutes les divinités secondaires, celles à qui nous avons donné des noms, les divinités des champs, du foyer, de la cité, Eros lui-même, ne sont que les aspects partiels, diversifiés de la même énergie divine. Telle est ma religion: Dieu est un, Il est partout, Il est en nous, Il est nous. Pourtant, nous sommes mortels: car si notre part spirituelle se fond, après notre mort, dans l'immensité divine, ce sera comme une parcelle indistincte, non personnelle, non individuelle, qui n'aura aucun souvenir de son existence terrestre, ni d'autre conscience qu'une conscience universelle. C'est dire que nous mourons tout entiers, ici-bas. Nous devons donc renoncer à toute espérance d'immortalité: elle est une consolation illusoire, un leurre. C'est ici-bas que notre destinée est circonscrite et qu'elle doit s'accomplir: sur cette terre. L'étincelle fugitive que je suis, qui a jailli de l'éternel brasier et qui est destinée à s'éteindre, cet être d'un instant, cet homme périssable est lié à d'autres hommes d'un même lieu, qui est la patrie latine, d'une même race, qui est notre race latine, d'une même langue, la langue latine, d'une même organisation, qui est l'empire dont tu tiens la destinée dans tes mains. Je suis solidaire des hommes qui parlent la même langue que moi avant d'être solidaire de tous les hommes. Je suis solidaire de Rome, comme un fils l'est de sa mère. Je suis solidaire de l'empire. Tant que je suis vivant, mon allégeance est à l'empereur, à l'empire, à Rome, au génie latin, à mes pères et à l'œuvre accomplie par mes pères, que cette œuvre soit un champ labouré, une chaumière, un temple, une loi ou un livre. Cette allégeance est le fondement même de mon être; sans elle, je ne suis rien ici-bas, même si je suis, dans l'ordre spirituel, une étincelle du foyer divin. C'est pourquoi, Seigneur, je condamne la doctrine chrétienne, qui veut abolir la vocation terrestre de l'Homme au profit de sa vocation céleste. Pardonne-moi (je me jetai à ses pieds) d'avoir parlé si longuement et d'avoir peut-être abusé de Ton impériale patience. Mais, Seigneur, même si, pour obéir à Ta volonté, je consens à me taire sur ce qui m'afflige, je n'en continuerai pas moins, dans le secret de mon esprit et de mon cœur, à penser que les Chrétiens sont une plaie au flanc de l'empire, et que le génie de Rome s'anéantira lui-même s'il s'abaisse jamais à reconnaître pour Dieu un vagabond juif, crucifié voici trois siècles entre deux voleurs."



Merlin ou le savoir du monde

Entretien avec Philippe Walter

Antaios: Qui êtes-vous ? Comment vous définir ? Pouvez-vous rapidement retracer votre itinéraire intellectuel ? Qui furent vos maîtres ?

Messin d'origine, j'ai commencé ma carrière universitaire à la Sorbonne comme assistant avant de prendre en 1990 la chaire professorale de littérature française du Moyen Age à l'Université Stendhal (Grenoble 3). C'est là que je dirige aujourd'hui le Centre de Recherche sur l'Imaginaire qui a été fondé en 1966 par Léon Cellier et Gilbert Durand et qui a rayonné un peu partout dans le monde. On sait que c'est à Grenoble qu'est née la notion d'*imaginaire*, véritable pivot d'une recomposition dans la pluridisciplinarité des disciplines universitaires classiques relevant de la "science de l'homme" (philologie, psychologie, sociologie, anthropologie en particulier). Cette reconstruction n'est pas terminée actuellement (le sera-t-elle jamais ?) et elle est menée dans des secteurs très différents par des chercheurs qui ne sont pas tous durandiens d'origine.

Mon seul vrai maître, au sens universitaire du mot, a été le regretté Daniel Poirion avec qui j'ai eu le plaisir de faire entrer Chrétien de Troyes et le Moyen Age dans la prestigieuse Bibliothèque de la Pléiade chez Gallimard. Je peux dire que c'est Daniel Poirion qui a orienté de manière décisive ma carrière de médiéviste. Lui seul avait compris et encouragé ce qui demandait à naître dans les travaux balbutiants de mes débuts. Lui seul (parmi tous les médiévistes de sa génération) me paraissait manifester de profondes vertus d'accueil et de respect envers les idées nouvelles de toute une jeune génération de médiévistes à laquelle j'appartenais alors et qui cherchaient leur voie dans la grande cacophonie intellectuelle des années post-68. Plus qu'un système idéologique ou un arsenal de "méthodes", il m'a légué une vision à long terme de ma discipline d'enseignement et de recherche. Je veux dire qu'il est important aujourd'hui, plus que jamais, d'avoir une vision de son champ de recherche et de ses objectifs : il ne s'agit plus de produire des articles ou des livres comme d'autres produisent du chou-fleur ou du maïs transgénique. Il s'agit de se demander à quoi nous servons et qui nous devons servir. Cette question je ne cesse de me la poser. La seule réponse possible: défendre la culture européenne contre tous les marchands du temple, contre la macdonaldisation des esprits, contre la pensée du supermarché (pour savoir ce que cette expression signifie, il suffit de se

rendre au rayon "culture" de son supermarché et cela se passe de commentaires en général...). Je ne suis pas contre les U.S.A. et la culture américaine en bloc (elle est d'ailleurs née de la culture européenne) mais je suis contre une dictature de l'anglo-américain qui se prendrait pour l'unique langue de culture du monde (le latin du XXI^{ème} siècle en quelque sorte via Internet) et qui mépriserait ainsi tout le reste du monde non américain. Je suis pour la défense de toutes les cultures du monde parce que chacune contient une part irremplaçable et unique du secret de l'homme comme chaque groupe humain (il n'y a qu'une seule race humaine) contient les secrets génétiques de toute l'espèce humaine. Chaque élément est nécessaire au puzzle. Si l'on en détruit un, c'est tout le puzzle humain qui restera à jamais inachevé et incompréhensible.

Sur un plan plus personnel, je me définirais volontiers comme un "aventurier de l'art perdu" (l'expression est de deux étudiants de la Sorbonne qui avaient intitulé ainsi un entretien qu'ils m'avaient demandé à propos d'un de mes livres). Il est vrai que le père d'Indiana Jones était professeur de littérature médiévale, ce qui est plutôt flatteur pour la corporation! A vrai dire, comme un explorateur, je m'occupe de tout un continent perdu de la culture européenne (la littérature du Moyen Age) et pour moi, elle est inséparable d'une réflexion sur la culture en général. Car si je pose, comme Dumézil et Lévi-Strauss, la question littéraire en termes de mythologie, c'est bien parce que le mythe est la seule voie d'accès possible aux secrets de l'humanité dans son ensemble.

Je crois au sens des textes, au sens de la vie et au sens de l'homme (je dois être un vieil utopiste...). En tout cas, lorsque j'étais étudiant, je dois dire que je détestais les études sémiotico-narratologiques de la littérature qui étaient le pain quotidien de l'Université dite progressiste. En réalité elles étaient souvent le fait de gens qui n'avaient rien à dire et rien à penser sur les textes (l'Esprit souffle où il veut !) et aussi de gens qui n'aimaient ni la littérature ni la culture (inutile d'être cultivé pour mettre un texte en équations algébriques). Tout ce formalisme linguistique ou non est une dangereuse fumisterie (on le voit sévir encore aujourd'hui dans la formation des maîtres et l'on s'étonne que les nouveaux maîtres ainsi formés soient affrontés à un monde scolaire de plus en plus rebelle, violent et désemparé... On marche sur la tête).

J'ai souffert jadis du formalisme béat, de l'académisme sénile et du rationalisme creux. Je pense que mon intérêt pour l'anthropologie et la mythologie vient de ce besoin de retrouver l'humanité dans la littérature ou d'approcher ce coeur poétique de la pensée humaine qu'est le mythe (je me sens très bachelardien en ce sens). Aujourd'hui encore, il faut résister à toutes sortes de réductions intellectuelles : historiques, formalistes, psychanalytiques ou autres. Je juge une approche intellectuelle aujourd'hui à sa capacité d'intégrer dans sa démarche le plus de disciplines différentes possibles. La bonne méthode d'analyse est celle qui n'exclut rien (rien de ce qui est humain ne m'est étranger) et qui prend en charge de

multiples savoirs pour les faire dialoguer entre eux. Dans une université où règne souvent la spécialisation disciplinaire la plus étroite, ce n'est évidemment pas bien vu.

La démarche comparatiste est la seule qui me paraît ouvrir aujourd'hui des perspectives novatrices. Comparer un roman arthurien avec un mythe persan ou une saga scandinave ouvre infiniment plus de perspectives que de compter le nombre d'apparition du mot *cheval* ou *chevalier* dans les textes médiévaux. Dans ce trajet comparatiste, il y a aussi la confrontation à d'autres cultures et à d'autres civilisations, mais il y a aussi souvent retour vers le même. Vieille dialectique du même et de l'autre qui est l'expérience de base de toute l'anthropologie moderne. Dans le champ vaste du comparatisme que j'assume, les travaux de Dumézil m'ont été précieux. Je n'ai pas eu la chance de rencontrer Dumézil (après tout, cela aurait peut-être été une malchance...) mais je ne cesse de le lire avec passion. Même ses erreurs sont instructives. Pour le monde celtique, je dois tout à Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h, deux grands savants qui ont longtemps été pillés par des vulgarisateurs sans talent. Leurs travaux éblouissants m'inspirent journallement. Ma dette est grande à leur égard et je les cite en permanence dans mes propres recherches. Dans le domaine germanique, c'est de Claude Lecouteux que je me sens incontestablement le plus proche. Depuis longtemps, nous échangeons régulièrement les résultats de nos recherches respectives, nous organisons des colloques en commun en espérant toujours saisir ce fonds celto-germanique qui est une des bases de la culture de l'Europe ancienne (je renvoie ici à une période antérieure à la romanisation et à la christianisation). Claude Lecouteux est le modèle parfait du chercheur qui veut résister à l'enfermement dans sa discipline. Il veut échapper à ce qu'on pourrait appeler le ghetto de la pensée monodisciplinaire et qui est trop fréquent dans l'Université d'aujourd'hui hélas. Tous ses travaux sont une admirable illustration de la pluridisciplinarité en acte. L'art est difficile. Les spécialistes ont toujours beau jeu de vous jeter la pierre parce que vous chevauchez plusieurs disciplines. Eux, ils ne sont jamais sortis de leur jardin et ils s'imaginent que leur jardin est le centre du monde... Le problème est qu'avec une attitude comme celle-là, ils tuent leur discipline. Ils la figent dans des raisonnements et des méthodes obsolètes.

A: Pouvez-vous en quelques mots décrire votre méthode de travail ?

Mon travail commence toujours par une démarche de type philologique. C'est la raison pour laquelle je ne dissocie pas les éditions d'oeuvres médiévales et les essais critiques. J'aime me concentrer dans un premier temps sur les difficultés rencontrées par mes devanciers. Je suis attentif à tout ce qu'ils ont trouvé de bizarre, de saugrenu ou d'incompréhensible dans les textes médiévaux. Je me suis aperçu que les

prétendues absurdités médiévales étaient le résultat de préjugés modernes ou de méthodologies inappropriées voire d'ignorances flagrantes. En reprenant ces énigmes à la lueur de tout ce que peut nous révéler le folklore et la mythologie par exemple, on peut retrouver la cohérence perdue. Par exemple, il y a chez Marie de France l'expression *pierre lée* que l'on a traduit n'importe comment jusqu'à présent. Or je crois qu'il faut réfléchir à cette Pierre Lée (c'est ce que j'ai fait dans mon édition des *Lais* de Marie de France, Gallimard/Folio). Car, il y a un peu partout en France des toponymes en Pierrelatte (*petra lata* devient, phonétiquement, *pierre lée* en ancien français) ou Pierrefitte qui désignent d'anciens monuments mégalithes. C'est à cet endroit pierreux que le héros du lai de *Bisclavret* se transforme en loup-garou. Voilà qui jette une lumière singulière sur le mythe du loup-garou lié aux mégalithes. C'est alors à la mythologie (toutes les mythologies!) d'entrer en scène. Je prône donc pour une pluridisciplinarité raisonnée: anthropologie, histoire des religions, ethnologie, folklore, mythologie comparée. L'essentiel aujourd'hui est de réaliser une nouvelle synthèse des savoirs. Nous vivons sur des découpages arbitraires de disciplines qui sont amenées à se reconstruire conceptuellement et méthodologiquement dans les années qui viennent. C'est à ce travail de recomposition que je participe avec d'autres. Mais je dois déplorer que dans leur grande majorité les médiévistes restent totalement ignorants des problématiques mythologiques. L'ancien président de la Société internationale arthurienne a par exemple déclaré à propos d'un de mes livres dont il faisait un compte rendu que je croyais (sic) qu'il existait des mythes anciens dans la littérature arthurienne (je ne suis pourtant pas le premier à le dire: Jean Marx dans les années 1950 se heurtait à la même incompréhension!). Il est vrai que mon contradicteur avait écrit une thèse sur le rire et le sourire dans la littérature du Moyen Age et cette thèse fait vraiment rire plus d'un aujourd'hui par sa naïveté. C'est tout dire.

A: Depuis des années, vous étudiez les traces qu'a laissées le Paganisme celtique dans la littérature médiévale. Quelle est l'importance de cette empreinte ? Est-elle suffisamment reconnue par la recherche ?

Je ne pense pas qu'il s'agisse seulement de traces. C'est plutôt de socle qu'il faudrait parler tout au moins pour la littérature arthurienne et la chanson de geste. On sait bien que les écrivains médiévaux n'inventaient pas la matière de leurs oeuvres. Ils puisaient celle-ci dans une tradition orale qui remonte certainement fort loin. Bien évidemment, il n'est pas facile aujourd'hui de se faire une idée de ces mythes supposés originels. On peut parier d'ailleurs qu'ils n'étaient eux-mêmes que la reformulation de mythes plus anciens encore qui remonteraient à ce que j'appelle l'ère eurasiatique (antérieure au monde indo-européen) et dont le chamanisme semble avoir été le pivot. Bref, lorsqu'on examine la littérature

médiévale on se trouve devant un édifice restauré. Les murs et le bâti sont antiques mais la couleur et les aménagements sont médiévaux. On peut s'intéresser tantôt au papier peint ou au tapis du décor (médiévaux), tantôt aux murs et aux fondations (antiques) de l'édifice. Je préfère la seconde perspective, c'est-à-dire le bâti ancien, les fondations, peut-être par goût de l'archéologie, mais aussi et surtout parce que j'ai l'impression qu'on ne peut comprendre l'élément le plus récent qu'à partir de ce qui le fonde. L'homme de l'avenir, disait Nietzsche, est celui qui possède la plus longue mémoire. C'est-à-dire qu'il faut remonter le plus loin possible dans notre culture et dans notre civilisation pour avoir une chance de comprendre notre présent et notre avenir immédiat. Le Moyen Age est pour moi un socle essentiel de l'Europe. On ne comprendra rien à la culture européenne si l'on persiste à en dater l'émergence au XVIIIème siècle dans la Déclaration des droits de l'homme.

A: Pour vous la christianisation de l'Europe est-elle superficielle ou profonde ? Peut-on parler d'assimilation ou de neutralisation du Paganisme ? De récupération ? Le concept de Pagano-christianisme vous semble-t-il pertinent ?

Il est indéniable qu'au cours du haut Moyen Age (disons aux alentours du Vème et du VIème siècle) a commencé un vaste mouvement d'assimilation du Paganisme par le Christianisme. Tout cela ne s'est pas accompli en un jour mais est le fruit d'une longue évolution qu'il est parfois tentant de schématiser, faute de mieux, dans un clivage élémentaire, une sorte de match à deux partenaires (monde chrétien contre monde païen). En réalité, les deux notions sont plus imbriquées qu'on ne le pense ordinairement. Le Paganisme n'a pas disparu dans le Christianisme mais il a partiellement créé; il a même coexisté avec lui beaucoup plus longtemps qu'on ne le croit. C'est grâce au Christianisme que le Paganisme s'est conservé encore de nos jours. Un exemple à Metz, au 3 février (jour saint Blaise - dont le nom signifie le loup en langue celtique et jour de naissance du géant Gargantua chez Rabelais), on bénit toujours en l'église Saint-Euchaire de petits pains qui sont supposés protéger des maux de gorge. On bénit également des cierges dans le même but (le 3 février est le lendemain de la Chandeleur, fête des chandelles, surlendemain d'Imbolc/sainte Brigitte). Visiblement cette saint-Blaise messine (mais elle existe aussi dans d'autres régions d'Europe) contient des vestiges de rites et de mythes préchrétiens (le loup Gargan, Merlin et Blaise, le géant ogre et bien d'autres choses encore...) Si le Christianisme n'avait pas réservé une place à ces rites ancestraux, en aurait-on conservé aujourd'hui la moindre trace ? Je pose la question.

Plus qu'un affrontement, je crois qu'il y a eu mise en correspondance de deux traditions (l'une chrétienne étant fondée sur la Bible, l'autre païenne sur une tradition orale). Il y a eu ainsi, tout au long de la période de christianisation mise en correspondance de symboles, de récits ou de rites appartenant à deux traditions distinctes, le Christianisme prétendant donner plus de sens à ces symboles

archaïques païens qu'il réinvestissait (qu'on soit ou non d'accord avec ce "supplément de sens" est une autre question, à mon avis distincte de l'examen des symboles ou mythes religieux eux-mêmes...). Un exemple, le dieu lieur indo-européen dont a si bien parlé Mircea Eliade (dans *Images et symboles*) a été "traduit" en termes chrétiens (c'est-à-dire mis en correspondance) avec la figure de saint Pierre à travers la formule des écritures: "Tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera aussi délié dans les cieux"; d'où la fête de saint-Pierre-aux-liens (1er août) qui correspond à la fête celtique de Lugnasad. Saint Pierre (le premier pape !) n'est pas le seul correspondant chrétien du dieu lieur mais il est probablement le plus éloquent. A travers ce seul exemple, on voit très bien comment l'hagiographie chrétienne est le réceptacle (très conservateur) du Polythéisme païen. Mais c'est un réceptacle actif si je puis dire: le mythe païen continue de vivre dans le Christianisme et il a même besoin de lui pour vivre. Le culte des saints en témoigne parfois aujourd'hui encore.

Donc dans l'étude du Pagano-christianisme, on peut mettre l'accent tantôt sur la Paganisme tantôt sur le Christianisme mais il y a aussi une autre option: mettre en correspondance typologique les symboles religieux des deux traditions pour comprendre comment ils dialoguent, comment ils se fécondent réciproquement, comment ils se recréent l'un l'autre. Tout le mythe du Graal s'explique de la sorte pour peu qu'on se donne la peine (et qu'on soit capable de lire en ancien français !) les textes originaux sur le Graal qui datent des XIIe et XIIIe siècles.

Cette reconnaissance de l'interdépendance de fait du Paganisme et du Christianisme me semble tout à fait primordiale pour éviter peut-être de tomber dans l'illusion d'un Paganisme supposé originel et qui serait paré de toutes les perfections théologiques. Encore une fois, ce Paganisme n'a de sens et n'est perceptible aujourd'hui que dans le Christianisme. L'un et l'autre sont interdépendants. Toute disparition de l'un entraîne la disparition de l'autre. C'est bien le problème des églises chrétiennes d'aujourd'hui (principalement de l'Eglise catholique). En éliminant ce qu'on appelait jadis (assez mal!) la "religion populaire" (pèlerinages dans des forêts, devant des sources plus ou moins christianisées, cultes des vierges noires, etc...) au nom de la superstition, le Christianisme a détruit sa mémoire et ses fondations. Il a coupé la branche sur laquelle il s'est assis.

En ce qui concerne votre question sur la christianisation plus ou moins profonde de l'Europe, je crois que cela dépend beaucoup des régions. Pourquoi certaines régions d'Europe ont-elles été christianisées plus facilement, plus profondément et plus rapidement que d'autres ? Je crois que c'est parce que ces régions étaient préparées par leur propre tradition religieuse à recevoir le message chrétien. Le plus bel exemple est celui de l'Irlande évidemment. Lorsque les Irlandais du haut Moyen Age ont reçu l'Evangile, ils n'ont pas senti une différence qualitative entre l'ancienne et la nouvelle religion: les vierges mères qui enfantent un enfant-devin, figure du Verbe divin, ils connaissaient (Tuan Mac Cairill). Le Christianisme prolongeait ou

ravivait peut-être leur foi ancienne. Il ne leur a pas posé de problèmes métaphysiques. Ce mécanisme de christianisation a eu pour nous, chercheurs du XXème siècle, une conséquence qui n'est pas négligeable: la valorisation de l'écriture. C'est parce que la Bible (donc un Livre) devenait le support de la religion que l'on pouvait enfin lever le tabou séculaire (et druidique) de l'écriture. On s'est mis alors progressivement à consigner les mythes dits païens par écrit et c'est ainsi que nous en conservons une trace précieuse (on sait bien aujourd'hui que nous ne disposons plus que des livres irlandais médiévaux et chrétiens pour reconstituer (si cela est possible) l'ancienne mythologie des Celtes insulaires. C'est peu mais c'est mieux que rien.

A: Vous avez publié une remarquable Mythologie chrétienne (Ed. Entente, 1992). Que nous apprend cette étude sur la conception du temps et de l'espace qu'avait l'Europe médiévale qui semble bien avoir été receltrisée ? Quid de l'importance du Carnaval dans cette vision du monde ?

Mythologie chrétienne est la version allégée d'un ouvrage plus volumineux (ma thèse de 1987 présentée en Sorbonne) dont le titre est : *La Mémoire du temps: fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu* (Champion, 1989). Je tiens beaucoup à ce concept de "mémoire du temps" car il y a pour moi une fondation imaginaire de notre rapport au temps. Le Moyen Age a obéi à une pulsation imaginaire du temps qui remonte à un passé archaïque (et dont Carnaval est sans doute le conservatoire le plus durable). On pourrait sans doute parler ici des mythes fondateurs de l'Eurasie. Le Christianisme a inscrit ses commémorations dans le vieux cadre de ce temps païen ritualisé. En ce sens, il est tributaire de la "mémoire du temps" archaïque.

Tout mythe digne de ce nom (je parle de mythes ethno-religieux et non de mythes inventés par la littérature comme celui du Graal par exemple) s'inscrit dans cette pulsation imaginaire du cosmos, ce que Gilbert Durand appelle le drame agrolunaire de notre monde. Le mythe accompagne le rite qui s'accomplit toujours sur certains sites. Avec le mythe, on se trouve bien comme l'a admirablement dit Mircea Eliade devant le Temps et l'Espace originels commémorés rituellement dans le présent d'une liturgie. Or la littérature médiévale (romans arthuriens ou chansons de geste) est tributaire de ces mythes anciens. Elle n'est pas inventée par des écrivains médiévaux imaginatifs mais colporte une vieille matière orale qui remonte aux mythes archaïques de l'Europe. Pour comprendre quelque chose à ces récits archaïques, à leur structure et à leurs motifs, je propose de les replacer dans un calendrier rituel. Le cadre calendaire et rituel éclaire certaines significations des mythes anciens. Carnaval est évidemment l'ensemble rituel et mythique central de cette mémoire ancestrale. Encore ne faut-il pas réduire le carnaval aux théories sociologiques modernes (à la Bakhtine, voir son ouvrage fort discutable et réducteur

sur la culture populaire au Moyen Age et à la Renaissance). Il faut plutôt faire de Carnaval le coeur de tout un système de pensée que les travaux de Claude Gaignebet, le plus grand folkloriste français contemporain, ont bien illustré. Carnaval est une religion du souffle cosmique, c'est-à-dire une célébration rituelle du voyage des âmes entre les deux mondes, tout autre chose que le défouloir télégénique ou le bazar touristique qu'on voudrait aujourd'hui nous confectionner. Avec le vrai carnaval on est plus proche d'un théâtre primitif qu'Antonin Artaud appelait le "théâtre de la cruauté" que d'un divertissement pour gogos en goguette. Ce vrai carnaval (mot qui semble bien apparenté à cette déesse Carna dont parle Dumézil) nous replonge dans un système mental qui est exactement celui que l'on peut observer dans le théâtre médiéval (je pense par exemple au *Jeu de la Feuillée* d'Adam de la Halle) mais je pourrais citer une multitude d'autres oeuvres qui en témoignent (du *Satiricon* de Pétrone aux romans de Rabelais, ou à rebours de *Finnegans Wake* de Joyce aux chansons de geste). Voilà la vieille culture de l'Europe: elle est dans cet imaginaire foisonnant que certains s'acharnent aujourd'hui à faire disparaître des écoles et universités au motif suivant: produit périmé car date limite de consommation dépassée.

A: Pourquoi s'interroger sur Merlin à qui vous venez de consacrer un passionnant essai (Merlin ou le savoir du monde, Imago, 2000) ? Et tout d'abord, qui est-il ?

Merlin est par définition l'Être primordial, la figure de l'Origine. Défini comme devin, il est une figure du Verbe divin. A travers lui, c'est une part essentielle du dogme chrétien de l'incarnation du Verbe qui se trouve éclairée (en fait, un dogme est un mythe vivant). Il s'agit d'une de ces correspondances dont je parlais plus haut. dans le mythe de Merlin on peut mettre en correspondance la parole sacrée des Celtes et le Verbe du Christianisme. Figure protéenne (comme le gallois Taliesin ou l'irlandais Tuan Mac Cairill), cet être virtuel des origines est à un moment de son mythe absorbé par une femme alors qu'il est sous la forme d'un poisson (saumon). En mangeant cette chair du saumon de science, cette femme va procréer le devin, c'est-à-dire un être dont le Verbe est la seule justification. Autrement dit: cette vierge va mettre au monde un enfant sans le concours d'un homme. Cela peut rappeler la naissance du Christ évidemment. Enfant sans père, Merlin l'est au même titre que le Christ et c'est d'ailleurs la formule qui le définit dans les textes médiévaux. En réalité, un enfant sans père est un enfant qui a plutôt un père surnaturel ou un enfant qui renaît de lui-même: c'est finalement le cas du devin celtique qui se réengendre lui-même. Après avoir été sous une forme animale, il est absorbé par une femme qui l'engendre comme devin. On peut donc dire qu'il est à la fois Père, Fils et Esprit. Il est consubstantiel selon la formule du Credo. En fait, quand on regarde bien les textes médiévaux, on s'aperçoit que l'histoire de Merlin telle qu'elle est racontée par Robert de Boron (roman en prose du XIIIème

siècle) est déjà fort christianisée. Le sens profond de cette transformation chrétienne apparaît lorsqu'on compare Merlin à ses analogues celtiques: Lailoken, Taliesin ou Suibhne. On voit bien que tous ces personnages remontent à la figure primordiale du devin.

A: Autre figure essentielle: celle d'Arthur. Quelle est l'importance du fonds druidique dans sa légende ?

Je dois faire paraître prochainement un ouvrage sur Arthur (aux éditions Imago, ndlr) qui étudiera particulièrement cet aspect. C'est en réalité tout le problème de la souveraineté qui est posé à travers votre question. La base de la souveraineté celtique, on le sait bien depuis les travaux de Christian Guyonvarc'h, c'est la collaboration du druide (souveraineté sacerdotale) et du roi (souveraineté guerrière). Arthur ne possède que la souveraineté guerrière. Il lui faut la collaboration d'un druide qui, contrairement à ce que l'on pense parfois, n'a pas été originellement Merlin mais pourrait bien avoir été l'échanson ou le sénéchal qui accompagne Arthur dans les fragments archaïques du mythe que nous avons conservés. Merlin s'est introduit tardivement dans l'histoire d'Arthur et il a pris la place de figures druidiques, tout aussi importantes dans la structure archaïque du mythe, mais peut-être moins prestigieuses. Je pense à Lucan le Bouteiller ou au sénéchal Keu qui sont dévalorisées par la littérature du XIIème et du XIIIème siècles mais qui possédaient originellement un rôle très important (je pense par exemple à la figure du porcher, le gardien des porcs royaux). La signification essentielle de ces détails apparaît lorsqu'on compare la littérature celtique et la littérature grecque ancienne (homérique) en particulier. Le comparatisme encore et toujours !

A: Vous vous êtes penché sur le mythe de Tristan et Yseut (Le Gant de verre, Artus, 1990 et l'édition de poche de la légende en 1989). Quelle est l'importance de ce mythe pour l'imaginaire européen ? Que nous apprend le destin tragique de Tristan ?

Il faut bien voir que Tristan ne devient un mythe qu'avec le Moyen Age. Même si son histoire est plus ancienne (du moins certains épisodes de son histoire), sa figure mythique ne se dessine qu'aux alentours de 1180-1200. Et le mythe de Tristan n'a aucune signification sans Yseut évidemment. Ce mythe pose d'abord et avant tout le problème de la Femme et du pouvoir de la féminité dans un univers dominé par les hommes (je renvoie ici à l'ouvrage de l'historien Georges Duby, *Mâle Moyen Age*). J'y vois un témoignage sur l'agonie du matriarcat dans les sociétés occidentales chrétiennes. C'est aujourd'hui que nous en percevons vraiment toute la charge imaginaire profonde. Michel Cazenave dans un brillant essai tristanien (*La subversion de l'âme*) a analysé ce syndrome tristanien en termes jungiens. Car aujourd'hui, c'est le patriarcat qui s'effondre sous la poussée du féminin (beaucoup

plus que du féminisme). Yseut a pris sa revanche. Le pouvoir des mères est de retour. On me dira qu'Yseut n'est jamais mère dans les textes et c'est vrai car cet amour tristanien est un amour qui trouve dans le plaisir sexuel sa propre légitimité (il s'oppose à l'amour matrimonial béni par l'Eglise et qui est légitimé par la procréation). Mais Yseut est fille de sa mère qui s'appelle Yseut comme elle ! Elle n'a pas de père connu ! Et enfin plus que l'amante, elle apparaît à bien des égards comme la mère de Tristan ! Mère et épouse à la fois, Yseut est bien une fée celtique, l'avatar littéraire d'une Déesse-Mère (comme j'ai essayé de le montrer dans mon essai intitulé *Le Gant de verre*). Mais le Moyen Age introduit un raté dans l'ancien schéma mythique. Yseut devrait avoir, en principe, tout pouvoir sur les hommes (la magie, le philtre d'amour). Toutefois, les écrivains chrétiens (surtout Thomas d'Angleterre qui raconte la mort tragique des amants) remettent en cause le pouvoir de cette fée dans laquelle ils ne voient qu'une fille d'Eve comme les autres. Elle a entraîné Tristan dans une impasse tragique. En lui révélant l'amour absolu, elle l'a finalement tenté et détruit. Conclusion: l'amour n'est pas de ce monde: il appartient à l'Autre Monde, en cela les écrivains chrétiens du Moyen Age retrouvaient l'esprit des mythes celtes mais évidemment pour faire de cet Autre Monde celte un Paradis chrétien. Il n'est d'ailleurs pas certain du tout que Tristan et Yseut soient dans ce paradis-là... A mon avis, ils seraient plutôt dans cette île au-delà des vagues dont parlent les *Aventures de Condlle*, le pays de l'éternelle jeunesse:

“C'est le pays qui rend plein de joie
l'esprit de quiconque y va.
Il n'y a là d'autres gens
que des femmes et des jeunes filles”

Pour les Celtes, l'Autre Monde est féminin: c'est le monde de l'origine et de la fin, c'est là que le monde se régénère (éternel retour). La femme est l'avenir de l'homme.

A: Votre figure préférée de l'imaginaire celtique ?

Incontestablement la figure de l'ours, puisque c'est le nom d'Arthur (*art* signifie “ours” en irlandais et gallois). C'est aussi pour moi la plus riche des figures de la mythologie non seulement parce qu'elle est captivante à étudier dans le monde celtique mais aussi celle qui ouvre le plus de perspectives sur les mythes archaïques de l'Europe. On le retrouve aussi bien en Scandinavie qu'en Espagne ou en Gaule, bien avant la période dite indo-européenne. On peut donc dire que la mythologie de l'ours est certainement l'une des plus anciennes du monde eurasiatique (elle se rencontre évidemment en Sibérie et même au Japon). Elle nous met sur la piste

des plus grands mythes européens (celui de l'Homme sauvage par exemple, mais aussi Ulysse dont une étude déjà ancienne de Rhys Carpenter a montré le lien avec le mythe de l'ours, Arthur bien sûr, Beowulf "le loup-ours" (Bear-Wolf) selon une étymologie récente mais l'ours était déjà présent dans l'étymologie traditionnelle "le loup des abeilles" (Bee-Wolf). Aujourd'hui, lorsqu'on offre un ours en peluche à un enfant, on ne lui donne pas seulement un compagnon de jeu, on perpétue un très vieux mythe de l'ours qui vient du plus lointain de l'Eurasie.

A: Vos projets ?

Le grand travail auquel je me consacre pleinement en ce moment est la publication dans la Pléiade de l'édition avec traduction des romans en prose du Graal (datant du XIII^{ème} siècle). C'est toute l'histoire du Graal, d'Arthur et de Lancelot que nous publions et je dirige cette entreprise unique en son genre (nous sommes dix médiévistes de France et du monde à oeuvrer sur cette cathédrale du roman qui devrait totaliser près de 6000 pages). C'est la première fois en effet depuis le début du XX^{ème} siècle et l'entreprise éditoriale d'un américain (Henry Sommer) que ces romans français font l'objet d'une édition scientifique moderne et intégrale. C'est tout à l'honneur des éditions Gallimard d'avoir soutenu cette publication qui comblera une lacune de taille dans l'édition française. Il est désolant de voir en effet de soi-disant études sur le Graal se fonder sur des adaptations ratées ou lacunaires des textes originaux du Moyen Age. Il est affligeant de lire tout et n'importe quoi sur le Graal de la part d'auteurs qui mélangent tous les textes entre confondant la *Quête du saint Graal* (prose, XIII^{ème} siècle) avec le *Conte du Graal* (en vers du XII^{ème} siècle). Je voudrais tant que l'on comprenne qu'il est plus passionnant de travailler sur les oeuvres originales que sur des réinventions ou adaptations littéraires de vulgarisateurs sans talent que notre époque prend parfois pour des oracles... Je ne suis pas inquiet: je sais que les idées fausses ne tiennent pas la route bien longtemps. Je suis simplement agacé, comme bien d'autres que le public amateur n'ait rien d'autre que de la pacotille arthurienne à méditer. Il y a un gros effort à faire en faveur du public intéressé par ces textes mais vulgariser ce n'est pas tomber dans la vulgarité. Les universitaires ont leur mot à leur dire dans ce travail de réappropriation des textes authentiques encore faut-il qu'ils puissent être entendus. C'est pourquoi je tiens à compléter ma recherche universitaire de fond, chaque fois que l'occasion m'en est donnée et lorsque mon emploi du temps le permet, par un effort de diffusion de cette recherche en direction du public, en participant à des émissions de radio, en rédigeant des articles grand public ou en faisant traduire mes contributions dans différentes langues étrangères.

Je compte poursuivre une série d'essais sur la littérature arthurienne dans la lignée de mon Merlin (Imago) et de mon roi Arthur (à paraître chez Imago à l'automne 2001). J'espère aussi poursuivre le programme de recherche franco-

japonais EURASIE auquel j'ai eu le plaisir de participer durant trois ans. Ce programme de mythologie comparée s'interroge sur l'existence aux deux extrémités de la péninsule eurasiatique d'un lot commun de figures mythiques primordiales (déesses-mères, enfant divin, devins, etc.) sans compter les images animales (mythologie du dragon, de l'ours, etc.). Je consacre surtout une bonne partie de mon temps à diriger les travaux de jeunes chercheurs et à encourager ceux de mes disciples. Parmi eux, je dois mentionner Koji Watanabe à Tokyo, le plus brillant médiéviste romaniste de sa génération (et de loin), Asdis Rosa Magnúsdóttir à Reykjavik qui étudie les rapports entre le monde celtique et le monde scandinave. Retenez bien leur nom, vous entendrez parler d'eux. Ils sont l'avenir de nos recherches... Il y aurait d'autres jeunes chercheurs de talent à vous citer mais il faut les laisser travailler... Leur heure viendra.



Né en 1952 à Metz, Philippe Walter est Agrégé de Lettres Modernes, Docteur ès lettres et sciences humaines de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), depuis 1990 Professeur titulaire de littérature française du Moyen Age à l'Université Stendhal (Grenoble). Il est l'un des grands spécialistes européens de la littérature française du Moyen Age, de l'anthropologie culturelle du Moyen Age français et européen et de la mythologie comparée. Parmi ses nombreuses publications, citons: *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, Paris, Champion, 1989 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age, 13), *Tristan et Yseut. Les poèmes français*. (textes originaux et intégraux présentés, traduits et commentés), Paris, Le Livre de Poche, 1989 (Lettres gothiques), *Le gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut*, La Gacilly, Editions Artus, 1990, *Mythologie chrétienne. Mythes et rites du Moyen Age*, Paris, Editions Entente, 1992, *Chrétien de Troyes*, Paris, PUF, 1997 (Que sais-je? n° 3231), *Aucassin et Nicolette*, édition et traduction, Paris, Gallimard, 1999 (Folio Classique). Marie de France, *Les Lais*: édition et traduction nouvelle, Paris, Gallimard, 2000 (Folio classique), Chrétien de Troyes, *Yvain ou le Chevalier au Lion*, Paris, Gallimard, 2000 (Folio classique). Il vient de publier *Merlin ou le savoir du monde*, Paris, Imago, 2000. Il a dirigé un ouvrage que nous

avons recensé dans *Antaios. Mythologies du porc. Actes du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye (4 et 5 avril 1998)*, Grenoble, Millon, 1999. Il prépare un essai sur Arthur: *Arthur, l'ours et le roi. Essai sur les origines mythiques de la matière de Bretagne* (Editions Imago, Paris, à paraître à l'automne 2001) et *Le Livre du Graal*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade") direction des trois volumes de l'édition avec traduction des romans en prose du Graal. T. 1 à paraître au printemps 2001.



Vient de paraître

Philippe Walter

Merlin ou le savoir du monde

Imago, 198 pages, 120F.

www.editions-imago.fr

Chasses subtiles

Entretien avec Dominique Venner

Antaios: Qui êtes-vous ? Comment vous définissez-vous ? Un loup-garou, un gerfaut ?

Je suis un Français d'Europe, un Européen de langue française, d'ascendance celtique et germanique. Par mon père, je suis d'une ancienne souche paysanne et lorraine, venue de Suisse alémanique au XVII^e siècle. La famille de ma mère, où l'on était souvent militaire, est originaire de Provence et du Vivarais. Moi-même je suis né à Paris. La généalogie a donc fait de moi un Européen. Mais la naissance serait une qualité insuffisante sans la conscience d'être ce que l'on est. Je n'existe que par des racines, une tradition, une histoire, un territoire. J'ajoute que, par destination, j'étais voué à l'épée. Il en est sûrement resté quelque chose dans l'acier de ma plume, instrument de mon métier d'écrivain et d'historien. Faut-il ajouter à ce bref portrait l'épithète de loup-garou ? Pourquoi pas ? Effroi des bien-pensants, initié aux mystères de la forêt, le loup-garou est un personnage en qui je peux me reconnaître.

*A. Dans *Le Cœur rebelle* (Belles Lettres, 1994), vous évoquez avec sympathie "un jeune homme intolérant qui portait en lui comme une odeur d'orage" : vous-même au temps des combats militaires en Algérie puis politiques en France. Qui était donc ce jeune Kshatriya, d'où venait-il, quels étaient ses maîtres, ses auteurs de prédilection ?*

C'est ici que l'on retrouve l'allusion au "gerfaut" de votre première question, souvenir d'une époque grisante et dangereuse où le jeune homme que j'étais croyait pouvoir inverser un destin contraire par une violence assumée. Cela peut paraître extrêmement présomptueux, mais, à l'époque, je ne me reconnaissais pas de maître. Certes, j'allais chercher des stimulants et des recettes dans le *Que faire?* de Lénine ou dans *Les Réprouvés* d'Ernst von Salomon. J'ajoute que des lectures enfantines avaient contribué à me forger une certaine vision du monde qui s'est finalement assez peu démentie. En vrac, je citerai *Éducation et discipline militaire chez les Anciens*, petit livre sur Sparte qui me venait de mon grand-père maternel, un ancien officier, *La Légende de l'Aigle* de Georges d'Espèrès, *La Bande des Ayaks* de Jean-Louis Foncine, *L'Appel de la forêt* de Jack London, en attendant de lire beaucoup plus tard l'admirable *Martin Eden*. Il s'agissait là des livres formateurs de ma dixième

ou douzième année. Plus tard, vers vingt ou vingt-cinq ans, j'étais naturellement passé à d'autres lectures, mais les librairies étaient alors peu fournies. C'était une époque de pénurie intellectuelle dont on n'a pas idée aujourd'hui. La bibliothèque d'un jeune activiste, même dévoreur de livres, était mince. Dans la mienne, en plus d'ouvrages historiques, figurait en bonne place *Réflexions sur la violence* de Georges Sorel, *Les Conquêteurs* de Malraux, *Généalogie de la morale* de Nietzsche, *Service inutile* de Montherlant ou encore *Le Romantisme fasciste* de Paul Sérant, révélation des années soixante. On voit que cela n'allait pas très loin. Mais si mes idées étaient courtes, mes instincts étaient profonds. Très tôt, alors que j'étais encore soldat, j'avais senti que la guerre d'Algérie était bien autre chose que ce qu'on en disait ou que pensaient les naïfs défenseurs de l'"Algérie française". J'avais perçu qu'il s'agissait pour les Européens d'un combat identitaire puisqu'en Algérie ils étaient menacés dans leur existence même par un adversaire ethnique. J'avais senti également que nous défendions là-bas — très mal — les frontières méridionales de l'Europe. Contre les invasions, les frontières se défendent toujours au-delà des mers ou des fleuves.

A. Dans ce même livre, qui est un peu votre autobiographie, vous écrivez : " Je suis du pays de l'arbre et de la forêt, du chêne et du sanglier, de la vigne et des toits pentus, des chansons de geste et des contes de fées, du solstice d'hiver et de la Saint-Jean d'été ". Quel drôle de paroissien êtes-vous donc ?

Pour dire les choses de façon brève, je suis trop consciemment européen pour me sentir en rien fils spirituel d'Abraham ou de Moïse, alors que je me sens pleinement celui d'Homère, d'Épictète ou de la Table Ronde. Cela signifie que je cherche mes repères en moi, au plus près de mes racines et non dans un lointain qui m'est parfaitement étranger. Le sanctuaire où je vais me recueillir n'est pas le désert, mais la forêt profonde et mystérieuse de mes origines. Mon livre sacré n'est pas la Bible, mais *l'Illiade* (1), poème fondateur de la psyché occidentale, qui a miraculeusement et victorieusement traversé le temps. Un poème qui puise aux mêmes sources que les légendes celtiques et germaniques dont il manifeste la spiritualité, si l'on se donne la peine de le décrypter. Pour autant, je ne tire pas un trait sur les siècles chrétiens. La cathédrale de Chartres fait partie de mon univers au même titre que Stonehenge ou le Parthénon. Tel est bien l'héritage qu'il faut assumer. L'histoire des Européens n'est pas simple. Après des millénaires de religion indigène, le Christianisme nous fut imposé par une suite d'accidents historiques. Mais il fut lui-même en partie transformé, "barbarisé" par nos ancêtres, les Barbares, Francs et autres. Il fut souvent vécu comme une transposition des anciens cultes. Derrière les saints, on continuait de célébrer les Dieux familiers sans se poser de grandes questions. Et dans les monastères, on recopiait souvent les textes antiques sans nécessairement les censurer. Cette permanence est encore vraie aujourd'hui,

mais sous d'autres formes, malgré les efforts de prédication biblique. Il me semble notamment nécessaire de prendre en compte l'évolution des traditionalistes qui constituent souvent des îlots de santé, opposant au chaos ambiant leurs familles robustes, leurs enfants nombreux et leur groupement de jeunes en bonne forme. La pérennité de la famille et de la patrie dont ils se réclament, la discipline dans l'éducation, la fermeté dans les épreuves n'ont évidemment rien de spécifiquement chrétien. Ce sont les restes de l'héritage romain et stoïcien qu'avait plus ou moins assumé l'Église jusqu'au début du XX^e siècle. Inversement, l'individualisme, le cosmopolitisme actuel, le culpabilisme sont bien entendu les héritages laïcisés du Christianisme, comme l'anthropocentrisme extrême et la désacralisation de la nature dans lesquels je vois la source d'une modernité faustienne devenue folle et dont il faudra payer les effets au prix fort.

A. Dans Le Cœur rebelle, vous dites aussi " Les dragons sont vulnérables et mortels. Les héros et les dieux peuvent toujours revenir. Il n'y a de fatalité que dans l'esprit des hommes ". On songe à Jünger, que vous avez connu, qui voyait à l'œuvre Titans et Dieux...

Tuer en soi les tentations fatalistes est un exercice qui ne tolère pas de repos. Quant au reste, laissons aux images leur mystère et leurs radiations multiples, sans les éteindre par une interprétation rationnelle. Le dragon appartient de toute éternité à l'imaginaire occidental. Il symbolise tour à tour les forces telluriques ou les puissances malfaisantes. C'est par la lutte victorieuse contre un monstre qu'Héraclès, Siegfried ou Thésée ont accédé au statut de héros. A défaut de héros, il n'est pas difficile de reconnaître dans notre époque la présence de divers monstres que je ne crois pas invincibles même s'ils le paraissent.

A. Au cours des dernières années, tout en dirigeant la revue Enquête sur l'histoire, vous avez publié une série d'ouvrages importants, par exemple une splendide Histoire critique de la Résistance et une courageuse Histoire de la Collaboration (Ed. Pygmalion) dont on perçoit la cohérence. Quel est, à vos yeux, le lien qui les unit ?

Sans négliger d'autres périodes, je suis un historien du XX^e siècle. Je me suis efforcé d'en percer les énigmes à travers les plus grandes épreuves imposées à l'Europe, aux Européens et aux Français. Brièvement, *Les Blancs et les Rouges* trace l'histoire méconnue de la révolution et de la guerre civile russe de 1917 à 1921. *Histoire d'un fascisme allemand, 1918-1934*, décrit, à travers l'aventure des corps-francs, un phénomène capital qu'expliquent ses origines. L'*Histoire critique de la Résistance* et mon *Histoire de la Collaboration* se rapportent l'une et l'autre plus spécialement aux tragédies françaises et aux tumultueuses relations franco-allemandes. J'ajoute que les bouleversements du XX^e siècle me semblent être

annoncés par la guerre de Sécession américaine. C'est pourquoi j'ai consacré à celle-ci deux ouvrages, notamment *Gettysburg*. Mon livre, *Le Cœur rebelle*, est différent puisque je m'y exprime à la première personne pour évoquer mon itinéraire et les engagements de ma jeunesse. Mais l'histoire y est très présente, celle de la guerre d'Algérie, celle du déclin européen, celle également du courant de renouveau auquel je fus associé.

A. Dans votre dernier ouvrage, Dictionnaire amoureux de la chasse (Plon, 2000), vous dévoilez les secrets d'une passion fort ancienne et vous décrivez à mots couverts les secrets d'une initiation. Que vous ont apporté ces heures de traques, en quoi vous ont-elles transformé, voire transfiguré ?

Malgré son titre, ce *Dictionnaire amoureux* n'a rien d'un dictionnaire. Je l'ai conçu comme un chant panthéiste dont la chasse est le prétexte. Je dois à celle-ci mes plus beaux souvenirs d'enfance. Je lui dois aussi d'avoir pu survivre moralement et de m'être rééquilibré dans les périodes de désespoir affreux qui ont suivi l'effondrement de mes espérances juvéniles. Avec ou sans arme, par la chasse, je fais retour à mes sources nécessaires : la forêt enchantée, le silence, le mystère du sang sauvage, l'ancien compagnonnage clanique. A mes yeux, la chasse n'est pas un sport. C'est un rituel nécessaire où chacun, prédateur ou proie, joue la partition que lui impose sa nature. Avec l'enfantement, la mort et les semailles, je crois que la chasse, si elle est vécue dans les règles, est le dernier rite primordial à échapper partiellement aux défigurations et manipulations mortelles de la modernité.

A. Toujours dans ce livre, vous évoquez plus d'un mythe ancien, plus d'une figure de panthéons encore clandestins. Je pense au mythe de la Chasse sauvage et à la figure de Mithra. Que vous inspirent-ils ?

On pourrait allonger la liste, notamment avec Diane-Artémis, Déesse des enfantements, protectrice des femmes enceintes, des femelles pleines, des enfants vigoureux, de la vie à son aurore. Elle est à la fois la grande prédatrice et la grande protectrice de l'animalité, ce que sont aussi les meilleurs chasseurs. Sa figure s'accorde avec l'idée que les Anciens se faisaient de la nature, tout à l'opposé de l'image douceâtre d'un Jean-Jacques Rousseau et des promeneurs du dimanche. Ils la savaient redoutable aux faibles et inaccessible à la pitié. C'est par la force qu'Artémis défend le royaume inviolable de la sauvagerie. Elle tue féroce-ment les mortels qui, par leurs excès, mettent la nature en péril. Ainsi en fut-il de deux chasseurs enragés, Orion et Actéon. En l'outrageant, ils avaient transgressé les limites au-delà desquelles l'ordre du monde bascule dans le chaos. Le symbole n'a pas vieilli, bien au contraire.

A. *S'il est une figure omniprésente dans votre livre, c'est la forêt, refuge des proscrits et des rebelles, des païens aussi. Êtes-vous donc l'un de ces fils de la forêt ?*

Toute la littérature du Moyen Âge, chansons de geste ou roman du cycle breton, gorgée qu'elle est de spiritualité celtique, brode invariablement sur le thème de la forêt, univers périlleux, refuge des esprits et des fées, des ermites et des insoumis, mais également lieu de purification pour l'âme tourmentée du chevalier, qu'il s'appelle Lancelot, Perceval ou Yvain. En poursuivant un cerf ou un sanglier, le chasseur pénètre son esprit. En mangeant le cœur du gibier, il s'appropriait sa force même. Dans le *Lai de Tyolet*, en tuant le chevreuil, le héros devient capable de comprendre l'esprit de la nature sauvage. Je ressens cela très fortement. Pour moi, aller en forêt est beaucoup plus qu'un besoin physique, c'est une nécessité spirituelle.

A. *Pouvez-vous conseiller à nos lecteurs quelques grands romans de chasse toujours disponibles ?*

Je pense d'emblée aux *Veillées de Saint-Hubert* du marquis de Foudras, recueil de nouvelles qui vient d'être réédité par Pygmalion. Foudras était un merveilleux conteur, comme son compatriote et successeur Henri Vincenot — dont il faut lire naturellement *La Billebaude*. Il était à l'univers des châteaux et de l'ancienne vénerie ce que Vincenot est à celui des chaumières et de la braconne. Parmi les grands romans qui font accéder aux mystères de la chasse, je place très haut *Le Guetteur d'ombres* de Pierre Moinot, qui va au-delà du récit littéraire bien ficelé. Dans l'abondante production de Paul Vialar, rendu célèbre par *La grande Meute*, j'ai un faible pour *La Croule*, nom qui désigne le chant nuptial de la bécasse. C'est un joli roman assez rapide dont le héros est une jeune femme comme on aimerait en rencontrer de temps en temps, et que possède la passion du domaine ancestral. Je suggère aussi de lire *La Forêt perdue*, bref et magnifique roman médiéval dans lequel Maurice Genevoix fait revivre l'esprit de la mythologie celtique à travers la poursuite impossible d'un grand cerf invulnérable par un veneur acharné, en qui l'on découvre une jeune et intrépide cavalière à l'âme pure.



Notes:

(1) Dominique Venner précise que la traduction âpre et scandée de Leconte de Lisle (vers 1850) a sa préférence. Cette version de l'Iliade et de l'Odyssée est disponible en deux volumes aux éditions Pocket.

Vient de paraître

Dominique Venner

Dictionnaire amoureux de la Chasse

**Plon 2000
600 pages, 159FF.**

Hures et ramures

Souvenances

« Entends-moi, reine, fille de Zeus aux mille noms,
Titanide grondante, au nom illustre, archère sainte,
Brillante pour tous, porte-torches, ô Dictynna !

[...]

Ô dénoueuse de ceintures, amie du divin délire,
Qui chasses avec les chiens et dissipes les peines.
Coureuse agile, lanceuse de flèches, chasseresse
vagabonde dans la nuit,

[...]

Immortelle et terrestre, tueuse de fauves,
Tu règues sur les forêts des montagnes et perces
les biches, ô vénérables !
Reine sainte et absolue, fleur belle, impérissable,
Habitante des bois, toi qui aimes les chiens,
Kydonienne aux formes changeantes ! »¹

Chacun de nous possède ses « petites madeleines » personnelles. Parfois, elles se lovent dans quelque jardin secret et tantôt, nous les faisons partager à des tiers, intimes ou non. Il peut s'agir d'un objet ou d'un sens. Un son, le chatolement d'une couleur, le toucher ou encore une odeur ou un goût peuvent émoustiller notre mémoire. Souvent, mon imagination et ma mémoire sont sollicitées lorsque j'entends chanter une andouillette sur le gril, ou encore si je mâche « on bon vî croté bourgogne »². Certains livres feront remonter sur ma langue des saveurs rares, entendre des sons presque oubliés, et humer des senteurs déjà évanouies. Ainsi en est-il du dernier ouvrage de Dominique Venner. Doit-on encore présenter cet historien français ? Chacun de nous a lu quelque article de lui dans des revues de qualité. Qui ne se souvient de sa remarquable comparaison entre le héros homérique et le chevalier franc lors de l'exposition « L'Europe au temps d'Ulysse »³ ? Dans cet article, l'historien expliquait que, « livre sacré des guerriers grecs, l'*Iliade* est le premier traité de chevalerie, en même temps que la plus profonde des introductions à l'esprit européen ». En 1974, Dominique Venner publiait *Baltikum*⁴, incontournable étude sur les corps-francs de la Baltique au sortir de la Grande

Guerre. En 1995, paraissaient deux ouvrages importants. L'un, sur la Résistance et l'autre, sur la campagne de Gettysburg⁵. Ce dernier expliquait la bataille décisive que se livrèrent deux conceptions du monde Outre-Atlantique. La victoire du Nord industriel et utopiste sur le Sud agricole et pragmatique sonnait le glas de la culture européenne en Amérique du Nord et l'émergence de la thalassocratie américaine, Carthage contemporaine. L'autre livre⁶, Dominique Venner l'a écrit sur l'insistance d'un héros de la Résistance, François de Grossouvre⁷, qui alors, était l'un des proches conseillers du président François Mitterand. En 2000, l'historien normand publie une brique sur la Collaboration⁸, où selon l'expression d'Eric Conan et de Henry Rouso, il évite « l'anachronisme [qui] consiste [...] à confondre la morale de la postérité avec la réalité des faits »⁹, et qui est le pendant de son volume sur la Résistance.

Or donc, pour revenir à notre sujet, je vous parlais du dernier livre de Dominique Venner. Il fait partie de ces livres qui font remonter des tréfonds de notre mémoire des bribes de souvenirs, des lambeaux d'événements forts. Un autre livre du même genre, *La Billebaude* de notre cher Henri Vincenot, me remet encore et toujours en mémoire mon grand-père, vénérable patricien, qui lors de la « cérémonie » de mon coucher, et avant de me mener à mon petit lit grillagé, me soulevait à bout de bras vers la hure énorme qui décorait le fumoir. Je pouvais alors mettre la main dans la gueule du fauve¹⁰ ou encore caresser son poil épais. Et lorsque mon grand-père m'embrassait en me souhaitant de doux rêves, je sentais la piqûre de ses moustaches, tout aussi drues que le poil de la bête noire de deux cent cinquante kilos qui me fascinait. Aujourd'hui, ce sont de pareils souvenirs de senteurs et de touchers qui reviennent à la charge avec le *Dictionnaire amoureux de la chasse*¹¹ de Dominique Venner. Et ce n'est plus le portrait de mon grand-père que je vois, mais la voix de mon père que j'entends et qui me demande si je n'ai pas froid. Je suis devant un feu immense. Je devais alors avoir dans les sept ans, l'âge de raison. Outre l'odeur des essences qui crépitaient dans les flammes, revient à mon nez le parfum de cette soupe aux pois que ma mère avait, tôt le matin, versée dans un thermos. J'étais assis sur une canne-siège au milieu d'une clairière, les pieds ballants. De temps en temps mon père se penchait vers moi et prenait de mes nouvelles d'un air complice. Le froid était intense, et certes le feu et la soupe me réchauffaient, mais je dois dire que je ne me souciais guère de cela. Je regardais les chiens reniflant le tableau de la matinée. Et j'étais gonflé de fierté, mon père n'avait-il pas tiré un brocard ? Des souvenirs de chasse, j'en ai, mais il faut des circonstances exceptionnelles pour qu'ils se déploient dans toute leur plénitude. Peu après l'enterrement de mon père, cérémonie qui se fit au son des trompes de chasses et marquait que le défunt quittait sa demeure pour rejoindre les chasses éternelles, peu après donc ce triste moment me revinrent aussi, par touches impressionnistes, des souvenirs de chasse. Ainsi, au poste, alors que le vent soufflait en rafales, courbant les noirs sapins, et que le givre faisait briller l'acier bleu des fusils, mon

père, pour me réchauffer sortait sa « plate »¹² et me donnait une « drepp de pèkèt »¹³ sèche, amère, glacée et brûlante à la fois. Nous étions aux aguets. Les cris des chiens approchaient et on entendait corner les traqueurs. Et soudain, le gibier déboulait de l'enceinte, presque à nos pieds. Les sangliers, comme catapultés, fonçaient poils hérissés à travers les ronciers et les taillis. Les chevreuils bondissaient dans le coupe-feu. Alors mon père épaulait et tirait. J'entends toujours le claquement de la carabine et je perçois aujourd'hui encore l'odeur de la poudre brûlée qui vient raviver mes sens. Et cette odeur n'est en rien comparable à celle que je rencontrais bien des années plus tard comme aspirant sur les stands sablonneux de la Campine puis comme officier sur les pas de Lorraine et d'Ardenne.

Cependant, point n'est besoin d'avoir des souvenirs cynégétiques pour apprécier le *Dictionnaire amoureux*. Qui d'entre nous, à la lecture de *La Gloire de mon père*, n'a pas chassé les bartavelles avec le jeune Pagnol ? Lequel peut dire qu'il n'a pas de souvenirs de ces parties de chasses dans les garrigues provençales ? Qui ne sent pas encore ces fragrances de thym, et l'odeur du soleil dans les maquis, sans pourtant avoir jamais dépassé la latitude de Bâle ? « Grâce aux livres, dit Dominique Venner, il est en mon pouvoir de chasser [...] quand et où je veux, le jour, la nuit, en avion, dans ma chambre, au coin du feu, du 1^{er} janvier au 31 décembre. Non seulement je retrouve ainsi à loisir ceux qu'il me serait possible de croiser peut-être dans Paris, mais également tous les autres, les lointains, les exotiques et les disparus »¹⁴. Un grand auteur séduit le lecteur au point que le récit de l'un devient aussitôt les souvenirs de l'autre. Les mémoires individuelles se confondent alors dans une mémoire collective. La qualité de l'écriture et de la lecture permet, rarement, d'atteindre un état quasi second qui transcende toute rationalité et peut faire découvrir des archétypes. Une espèce d'égrégore peut se dégager de cette relation, de cette communion entre l'auteur et le lecteur, démultipliant alors les forces individuelles, où un plus un ne fait plus deux, mais davantage. Dominique Venner n'a pas seulement la capacité de provoquer l'introspection du lecteur, il est de cette race d'écrivains qui parvient à nous emmener au-delà de nous-mêmes et de retrouver un moi collectif. Grâce à des hommes de sa trempe littéraire, nous ressentons les mêmes impressions, nous vivons les mêmes émotions que les chasseurs de la révolution néolithique. Par delà les routins du gibier, c'est sur le chemin de la plus longue mémoire que nous entraîne cet homme de la forêt.

Si Dominique Venner est historien par profession, il est écrivain de chasse par passion. Et c'est probablement ici qu'il se révèle grand conteur. On lui doit de nombreux ouvrages sur les armes de chasse et deux volumes de cynégétique¹⁵. Couronné plusieurs fois par l'Académie française pour ses travaux historiques, il est aussi lauréat du prix François Sommer pour *Les Beaux-Arts de la chasse*¹⁶, ce qui se passe de tout commentaire. Dans l'avertissement l'auteur nous prévient que son *Dictionnaire* n'en est pas un : en effet, il s'agit plutôt d'un recueil de souvenirs et de dissertations propices à ces détours qui ne sont jamais que des raccourcis pour

aller à l'essentiel. L'écrivain nous donne une suite extraite de ses carnets et des réflexions profondes, tant sur le sens de la chasse, que sur le sens de la vie, la place de l'homme dans le monde, et peut-être une inspiration pour se mettre en harmonie avec le cosmos. N'est-ce pas le professeur Vial qui écrivait voici dix ans déjà : « vous cherchez le sens des choses ? Allez donc en forêt, sur les traces du Grand Cerf. Vous comprendrez tout »¹⁷. Le *Dictionnaire* comporte trente-trois chapitres qui sont autant de textes sur les sujets les plus divers ayant trait à la chasse. Plus de quatre-vingt pages sont consacrées, en fin de volume, à un lexique de chasse et de vénerie¹⁸. Cette présentation de textes indépendants les uns des autres permet au lecteur soit de lire l'ouvrage de façon traditionnelle, soit encore de picorer comme il le ferait dans une encyclopédie. Certains chapitres sont de purs souvenirs de journées cynégétiques, d'autre par contre sont des évocations érudités de l'histoire humaine. Certains textes sont consacrés à un animal, à des personnages, d'autres encore sont dédiés à un objet. Il rappelle l'essentiel des thèses et découvertes éthologiques de Robert Ardrey, Konrad Lorenz et Irenäus Eibl-Eibesfeldt. De façon remarquable il décrit tantôt la manière de fabriquer un couteau de silex, tantôt de préparer une marinade, rappelant que les jeunes bêtes se mangent au naturel et qu'il ne faut pas massacrer le goût de ces chairs délicates entre toutes. Il raconte les chasses aux chevaux de Solutré. « Cette chasse était-elle associée à un rite religieux ? On peut l'imaginer »¹⁹. Et si par moment, Dominique Venner a des accents sensuels, voire même érotiques, pour parler du gibier ou même d'une arme, il ne fait jamais aucune concession à la vulgarité.

Dominique Venner écrit de très beaux passages sur les trompes de chasse et les fanfares. Mais « La Corne et l'acier » est peut-être un des textes les plus emblématiques de la série. C'est un texte qui prend prétexte de la chasse pour déambuler au travers, non seulement de l'histoire européenne, mais encore de son éthique et de son esthétique. Le chasseur raconte une chasse au sanglier : « Coiffé par deux briquets, un troisième suspendu à une écoute, le ragot faisait tête aux autres chiens, ronflant de rage, bloc hirsute, accoté de la croupe sur une souche. Impossible de placer une balle dans cette masse vivante sans écorner un chien. Je tirai mon couteau. Les vingt et quelques centimètres d'acier me parurent subitement bien courts. Et je sentis dans la gorge une contraction sèche facilement identifiable. Mais ce n'était pas le moment de rêvasser »²⁰. Cette mise à l'épreuve de l'auteur lui permet d'introduire un splendide texte sur les couteaux. Rappelant qu'un « chasseur n'a pas tous les jours l'occasion d'utiliser de la sorte son couteau. [Mais que] tailler dans un saucisson est d'usage plus fréquent. [...] Un couteau n'est pas un objet ordinaire. [...] Dans un vrai couteau, il entre une part de magie dont témoignent les anciennes légendes ». De silex ou de métal, la lame fait rêver. Et Venner de prendre des accents dignes des « pulsations européennes »²¹ du métallurgiste liégeois Jean R. Maréchal, directeur au Musée de Saint-Germain en Laye : « Avec l'or, le premier métal travaillé par les hommes fut le cuivre. La présence de petits objets de cuivre rouge, perles

ou bijoux, est attestée voici 7 000 ans dans la culture proto-indo-européenne de Vica, nom d'un site archéologique des Balkans, proche de Belgrade. Des fragments de céramique ayant permis de réduire le minerai de cuivre sont datés de la même époque. Ils ont été découverts sur le site de Cerro Virtud, près d'Almeria, dans le sud-est de l'Espagne. Le bronze apparaît plus tard, voici 5 000 ans, au début du III^e millénaire avant notre ère, chez ceux de nos ancêtres qui étaient établis entre la Volga et l'Anatolie, mais aussi de façon indépendante, dans les îles Britanniques. Métal plus dur que la pierre, le bronze est obtenu par l'alliage du cuivre, de l'étain ou de l'arsenic. Son nom est associé à une même culture qui couvrit toute l'Europe actuelle, de la mer Egée à la Baltique. Ses monuments furent Mycènes en Grèce et Stonehenge dans l'actuelle Angleterre. Quelques siècles plus tard, le même creuset humain fut à l'origine de l'extraction et de la fonte du fer, dont la carbonisation et divers alliages donnèrent l'acier. Ce métal nouveau, plus résistant, plus souple et plus léger que le bronze, offrit leurs armes aux nouvelles vagues conquérantes venues du Septentrion, qui se dispersèrent de l'Indus à l'Hellade, édifiant dans l'Orient lointain la civilisation védique et en Occident la civilisation homérique »²².

Posant la question tragique de « comment vivre sans couteau ? », Dominique Venner susurre qu' « à la magie du couteau, certaines femmes sont sensibles et les hommes plus encore. Ils se lassent rarement des belles lames. Un couteau [...] est un instrument mystérieux qui donne accès à l'imaginaire masculin ». Et d'ajouter qu' « un chasseur [un homme] sans couteau est aussi démuni qu'un pêcheur sans hameçon. Au rendez-vous, à l'instant du casse-croûte, votre voisine charmante vous prie de déboucher une bouteille de Brouilly. Imaginez qu'à cet instant précis vous fasse défaut l'instrument nécessaire. Penaud, gêné, vous tâtez vos poches vides. Bien malgré vous, il vous faudra vous tourner vers un voisin plus prévoyant. Avec un sourire condescendant et supérieur, il sortira de sa poche le bel engin dont l'absence fait votre humiliation. Un couteau sert à tant de choses. Et pas seulement à se faire plaisir [...] Cela sert à trancher des rondelles d'andouille, déboucher des flacons, étaler des rillettes sur le bon pain, [...] tailler une canne de marche et même frimer devant les jaloux »²³.

Ce livre évoque le début du *Robin Hood* de John Irvin, le lyrisme des *Histoires naturelles* d'Igor Barrère, les récits d'Adrien de Prémoriel et d'Abel Lurkin. Tantôt tragique, tantôt drôle, le *Dictionnaire* est truffé d'allusions littéraires. Dominique Venner évoque les plus grands : Maupassant, Jünger, Hemingway, Volkoff, Grainville ou encore Déon. Mais nulle part pourtant chez ce passionné, d'allusion à une famille Templier²⁴, qui, tellement passionnée par la chasse, se transforme en chiens, variante du mythe de la Chasse Sauvage.

Mais cet ouvrage est aussi un livre d'amitiés comme en témoignent à plusieurs reprises les hommages soutenus à un aîné. L'amitié que vouait François de Grossouvre à son cadet s'explique par leur commune passion, mais aussi par la trempe et la grandeur d'âme que reconnaissent les hommes de qualité. Ainsi, lorsque

Dominique Venner écrit « j'aime la chasse, mais je suis celui qui relâche les mâchoires du piège pour libérer le renard. J'ai passionnément aimé la vénerie, mais il m'est arrivé parfois de ne plus supporter de voir traquer un cerf ou un chevreuil. Cette allégorie réaliste me renvoyait trop crûment à l'image d'autres meutes acharnées contre les solitaires et les proscrits, victimes expiatoires d'époques infâmes »²⁵, l'auteur montre sa valeur, sa qualité d'homme. Et c'est cette qualité qu'honore le grand maître des chasses présidentielles en invitant l'historien à Chambord ou à Rambouillet. Mais ne s'agit-il pas aussi de la connivence propre aux exilés de l'intérieur ?

Ouvrage de courage aussi. Dominique Venner est reconnu comme un pair par le vieux résistant, et montre qu'il sait monter en première ligne quand il le faut. « Jadis, au cours de chasses à tir, il m'était arrivé de servir au couteau de jeunes sangliers blessés par balle. Cela n'avait rien de commun avec ce qu'il me fallait maintenant assumer. C'est grand et puissant, un cerf, comme un petit cheval, armé de surcroît de bois impressionnants. [...] Ma seule hantise était de ne pas le servir proprement. J'avais en tête des scènes hideuses, cerf blessé et mal dagué, piqueux maladroit contraint de s'y reprendre à plusieurs fois pour le mettre bas. [...] Je fis comme j'avais vu faire, criant pour encourager les chiens. Cela donne du cœur au ventre et détourne l'attention du cerf :Hallali, mes beaux ! Hallali ! [...] Je fus sur lui. Autant que je me souviens, je ne pus saisir sa ramure dont j'essayais de me garder de la main gauche. De tout le corps, j'engageais ma lame tenue de champ. [...] Une trompe sonna l'*Hallali à terre*, pathétique fanfare de mort »²⁶.

Dominique Venner fait partie de cette race de chasseurs pour qui prime la qualité sur la quantité, et qui préférera ne pas tirer plutôt que de risquer de mal tirer, de blesser le gibier. Ce type de chasseur a du respect pour sa proie avec qui il s'identifie à la façon du chaman. Il est l'héritier d'une longue tradition, tout comme le bûcheron allemand qui, « jusqu'au seuil de la brutalité moderne [...] n'abattait un arbre qu'après s'être agenouillé devant lui et l'avoir imploré »²⁷. Il fait partie de ces hommes qui ont tout autant de plaisir à observer le gibier, à écouter bramer le cerf qu'à le sacrifier. Ce chasseur organique fait corps avec le cosmos. Il est à l'opposé de ces bourgeois chasseurs qui ne connaissent pas la nature, ne savent pas marcher et vont au poste en « 4x4 », tristes viandards qui devraient se cantonner aux clays.

Dominique Venner est un sacrificateur d'Artémis à la flèche, de Diane aux yeux de biche, de Cernunnos à la belle ramure. Il célèbre ces cultes païens, y compris lors de la messe de Saint-Hubert. Quelle jubilation dans son ton lorsqu'il évoque le père dominicain Carré « s'indignant de 'la bénédiction aberrante que les meutes recevaient naguère lors de la Saint-Hubert'. Il est vrai qu'associer des animaux aux rites sacrés reflète une conception religieuse qu'a voulu abolir le christianisme »²⁸. La chasse est une passion « pas un sport, mais un rituel sacré touchant au plus profond de la vie et de la mort ». Et c'est peut être la grande différence d'avec la corrida. Car il n'y a pour ainsi dire pas de spectacle de chasse, mais participation,

alors que le matador est seul face à un public. La corrida moderne est trop souvent devenue un hédonisme de masse, bien qu'une minorité d'aficionados suive le rituel comme les accompagnateurs des battues ou de l'approche et les suiveurs de vénerie. Célébrer les dieux chasseurs demande un dépassement de soi et qu'on leur brûle de l'encens. Gamin, en Hesbaye, c'étaient des journées de marche dans les labours gras ou secs, - et les betteraves à la douceâtre puanteur, - levant les lièvres à la botte. Et après avoir brûlé de la poudre noire à Dea Arduinna, après le sacrifice, au bout d'une journée harassante, le retour à la maison. Là encore, ce sont des souvenirs d'odeur et de toucher qui me reviennent. La douce toison des lapins et des lièvres, mais aussi cette odeur prenante, persistante, étourdissante de la hase que l'on dépiautait, de ces intestins qui tombaient dans le petit bassin émaillé, de ces abats soigneusement réservés dans un petit plat. Et puis notre vieille teckel à poil dur, vorace comme pas deux, guettant le moindre geste, ne perdant pas de vue ce butin tant convoité.

Si certains ont dit que l'on entrait en chasse comme on entre en religion, d'autres disent que l'on entre dans une forêt comme dans une église, nous dirions dans un temple, c'est-à-dire avec le respect du lieu, mais aussi de soi. Le promeneur évitera donc les accoutrements folkloriques du type « blue jeans » de gardien de vache américain ou encore le « training de supporter de match de foot à la télé ». Quant au chasseur, son esthétique « commence par sa tenue : il faut proscrire, dit Paul de Blois, les vêtements militaires ou camouflés, la chasse n'est pas la guerre. La tenue du chasseur doit être élégante, faite de matières naturelles, évitez le synthétique, favorisez le coton huilé, le cuir ou le caoutchouc naturel. Les couleurs ne doivent pas être vives mais intégrées dans la nature »²⁹. Le *Dictionnaire amoureux de la chasse* de Dominique Venner est bien plus qu'une série de récits à la poursuite de trophées, son livre est initiation à la quête intérieure et modèle d'érudition sauvage³⁰.

François Brejère



Notes:

1. « A Artémis », in *La Prière. Les hymnes d'Orphée. Traduits et présentés par Pascal Charvet*. S.l., NiL, 1995, p.86.
2. Savoureuse expression wallonne qui se traduit en français par « un bon vieux bourgogne, dans une bouteille poudreuse », ce qui laisse augurer de l'âge et de la qualité du vin longtemps conservé dans ce flacon.
3. Dominique Venner, « Le Choc des armes », in *Le Spectacle du Monde, hors série n°5*, 1999, p.34-40. Ce numéro a paru à l'occasion de l'exposition « L'Europe au temps d'Ulysse », présentée au Grand Palais à Paris à l'automne 1999.
4. Dominique Venner, *Baltikum. Dans le Reich de la défaite, le combat des corps-francs, 1918-1923*. Paris, Laffont, 1974, 366 p.
5. Dominique Venner, *Gettysburg. Préface de Philippe Masson*. Monaco, Editions du Rocher, 1995, 321 p., ill., cartes.
6. Dominique Venner, *Histoire critique de la Résistance*. Paris, Pygmalion, 1995, 500 p.
7. Eminence grise de Mitterrand, chargé des affaires secrètes de la Présidence, François de Grossouvre devait écrire la préface de cette somme monumentale. Son décès dans son bureau de l'Elysée, suicide ou assassinat, - on ne saura jamais, - l'empêchera de mener à bien son projet. Il avait néanmoins suivi de très près la rédaction du manuscrit de Venner. Pétainiste convaincu, ce maquisard et grand résistant comptait sur l'indépendance d'esprit de Dominique Venner pour expliquer la complexité et les nuances de cette époque trouble à l'heure où tout doit être lisse et univoque.
8. Dominique Venner, *Histoire de la collaboration*. Paris, Pygmalion, 2000, 766 p.
9. Eric Conan & Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*. Paris, Fayard, 1994, p.272.
- ¹⁰ Fauve, ce terme prête facilement à confusion. Dominique Venner l'utilise à plusieurs reprises dans son livre dans le sens de « gibier au pelage roux, cerf, chevreuil, daim, à l'exclusion des bêtes puantes et bêtes noires. S'utilise aussi pour les grands félins » (p.529). Cette définition recoupe celle des dictionnaires courants, qui donnent « bête sauvage au pelage fauve (lièvre, cerf, lion, etc.) ; se dit des grands animaux féroces (félins) » (Petit Robert). Nous utilisons ici le terme fauve pour la bête noire comme synonyme d'animal féroce et dans le sens de l'article 6bis de la loi du 4 avril 1900 qui définit que « le sanglier est considéré comme bête fauve ». Depuis 1985, « le sanglier [n'est] plus considéré comme bête fauve mais bien comme gibier » (Doc. Conseil [Régional Wallon], 147, 1984-1985, n°3). Par ailleurs, Michèle Lenoble-Pinson souligne que le *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de P. Robert appelle les sangliers « bêtes fauves noires [1/4] et précise qu'il s'agit de sangliers, de marcassins » (*Le Langage de la chasse*, p.27, note 53).
11. Dominique Venner, *Dictionnaire amoureux de la chasse*. Paris, Plon, 2000, 592 p., ill.
12. Mot wallon signifiant « flacon plat pour le genièvre, spécialement flacon de poche », le Catalogue Kettner utilise le mot flasque.

13. *Expression hybride composée d'une part du mot luxembourgeois « drepp » signifiant « goutte » et d'autre part du mot wallon « pèkèt » signifiant genièvre. Il s'agit donc d'une goutte d'alcool de grain parfumé aux baies de genévrier.*
14. *Dominique Venner, Dictionnaire, p.481.*
15. *Dont une collection dirigée par ses soins : Les Grands Maîtres de la chasse et de la vénerie. Paris, Pygmalion, 1982-.*
16. *Dominique Venner, Les Beaux-Arts de la chasse. Objets, symboles, décors. Paris, Jacques Grancher, 1992, 241 p., ill.*
17. *Pierre Vial, « L'Appel du cerf. Le monde enchanté de la chasse », in Le Choc du Mois, novembre 1992, 58, p.49. Ce texte est repris sans illustration dans son livre Une Terre, un peuple. Villeurbanne, Terre et Peuple, 2000, p.170-172.*
18. *Le lecteur intéressé par la philologie se reportera à la thèse de doctorat de l'ardennaise Michèle Lenoble-Pinson, Le Langage de la chasse. Gibiers et prédateurs. Etude du vocabulaire français de la chasse au XXe siècle. Préface de André Goosse. Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, LIII-402 p. (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 8), et à son livre Poil et plume. Termes de chasse et langue courante. Vénerie, fauconnerie, chasse à tir. Paris-Louvain-la-Neuve, Duculot, 237 p., ill. (Le Plaisir des Mots).*
19. *Dominique Venner, Dictionnaire, p.170.*
20. *Ibidem, p.183.*
21. *Jean R. Maréchal, « Pulsations européennes », in Techniques et civilisations, IV, 1955, 3, p.81-94, carte.*
22. *Dominique Venner, Dictionnaire, p.184.*
23. *Ibidem, p.187.*
24. *Michel Déon, Un Taxi mauve. Paris, Gallimard, 1978, p.145-156. (Folio, 999).*
25. *Dominique Venner, Dictionnaire, p.486-487.*
26. *Ibidem, p.476-477.*
27. *Johannès Thomasset, « Les Arbres », in Les Cahiers Luxembourgeois, VIII, 1931, 5, p.532.*
28. *Dominique Venner, Dictionnaire, p.473.*
29. *Paul de Blois, « La Chasse. Quand vie et mort s'entremêlent », in Terre et Peuple. La Revue, solstice d'hiver 2000, 6, p.34.*
30. *Signalons, pour les férus d'érudition sauvage, l'excellent trimestriel Jours de Chasse d'Olivier Dassault, moderne La Chesnaye. Cette revue haut de gamme comporte outre des rubriques purement cynégétiques, des articles et chroniques sur les « sciences auxiliaires » que sont la littérature, les arts plastiques, ou encore la gastronomie. Dans le dernier numéro, on remarquera l'excellent article de Frédéric Valloire sur « Hadrien, l'impérial chasseur » (Jours de Chasse, printemps 2001, 3, p.84-90, ill.).*



La forêt, le druide et le cheval

« A une société fondée sur le mythe, la communauté, l'enracinement dans les origines se substitue une société fondée sur un contrat et dominée par l'état rationalisateur, qui programme le bonheur de chacun. »¹

Le Haut Moyen Age est encore très imprégné de l'héritage de l'Empire. Par delà les lambeaux de civilisation qui survivent ici et là, la population de nos régions circule encore sur les voies impériales, se repose à l'ombre des monuments romains et parle bas-latin. Cologne, Aix, Trèves, Tongres et Arlon sont des villes où l'empreinte des Césars est encore très vivante, tandis que les campagnes chuchotent toujours le souvenir des Dieux abattus par les sicaires de saint Walfroy. Dans la profondeur de la forêt ardennaise, les Dieux ne sont pas encore endormis. A la fin du VIII^e siècle, le roi des Francs, l'ambitieux Charles se veut l'héritier des Romains. Il n'aura de cesse d'imiter l'Empire défunt en centralisant son royaume et en le coulant dans un moule unique. Pour ce faire, il s'appuie sur la toute puissante Eglise catholique romaine qui conserve une partie de l'héritage de Constantin. Ce souverain germanique se fera couronner empereur des Romains en 800 sous le nom de Carolus Magnus, Charlemagne. Or donc, une vingtaine d'années plus tôt, Charles réunit ses vassaux dans son palais de Herstal-sur-Meuse. Et c'est là que commence notre aventure. Parmi les invités figurent les héritiers du comte Aymon. Après avoir tué un cousin de Charles, Renaud et ses frères, Allard, Guichard et Richard fuient la colère du roi. Grâce au cheval fée Bayard et à l'épée merveilleuse Flamberge, cadeaux de leur cousin l'enchanteur Maugis d'Aigremont, ils se réfugient en Ardenne, sur une butte escarpée qu'ils fortifient. Cependant le roi les découvre, le fortin est pris par trahison et commence alors une longue traque des fugitifs. Réfugiés en Gascogne, ils aident le duc d'Aquitaine à repousser les incursions musulmanes. En récompense, ils reçoivent une ancienne forteresse romaine, Montauban, qu'ils restaurent sous la direction de Maugis. Le roi Charles les découvre et les assiège à nouveau. Ils s'échappent sur le dos de Bayard, le cheval fée qui fait des bons prodigieux et laisse son empreinte, les pas Bayard, sur les roches les plus dures. Remontant vers le nord, les quatre frères reviennent en Ardenne où ils subissent un troisième et dernier siège. Mais de guerre lasse, le roi Charles accepte la paix sous conditions. Bayard sera livré au roi qui le précipite dans la Meuse, une pierre au cou. Maugis est condamné à disparaître. Et Renaud s'amende en réalisant

le grand pèlerinage. A son retour de Jérusalem, il ne reprend pas sa place dans l'aristocratie franque, mais s'engage comme manoeuvre au chantier de la cathédrale Saint-Pierre de Cologne, où il meurt assassiné par des compagnons de travail jaloux.

Voici l'histoire légendaire que raconte l'écrivain de forêt Jean-Luc Duvivier de Fortemps et que publie l'archéologue Constantin Chariot dans un numéro spécial de la *Chronique des Musées Gaumais*² édité à l'occasion de l'ouverture d'une splendide exposition sur le thème des quatre fils Aymon. Temporaire à l'origine, cette manifestation s'est transformée en exposition permanente, même si quelques pièces prêtées par de prestigieux musées ont regagné depuis leur lieu habituel de conservation. L'originalité de la démarche de Constantin Chariot est d'associer étroitement la présentation de collections muséales classiques à des sites archéologiques³. L'aventure n'est pas terminée et devrait probablement connaître encore des développements dans les années qui viennent. Cet événement a donné lieu aussi à la publication d'un superbe portefeuille de dessins à la plume de l'artiste gaumais Jean-Claude Servais. L'auteur des aventures de Violette a réalisé avec brio la représentation d'épisodes évocateurs de la légende, qui rappellent son album *Isabellé*⁴. Le portefeuille, en édition numérotée, comprend, outre un rappel de la légende et une carte, la suite d'illustrations de la chronique précitée dans un in-folio⁵. A propos de ces illustrations, on regrettera vivement la christianisation explicite de l'ermitage maugicien que donne Jean-Claude Servais. Maugis priant agenouillé au pied de la Sainte-Croix nous chagrine quelque peu.

Depuis *Le Brame. Images et rituel*⁶ et *Seul parmi les cerfs*⁷ on savait Jean-Luc Duvivier suivant de Cernunnos. Il sacrifie ici au Dieu-cheval, ou plus exactement, on le redécouvre centaure des domaines de Dea Arduinna. En effet, il avait déjà publié deux études sur le même sujet dans les collections *Guides du Club Ardennais*⁸ et *Mythes, Légendes, Traditions*⁹.

Le récit des quatre fils Aymon est parvenu jusqu'à nous par deux moyens qui peuvent se recouper au fil des siècles. D'une part, la *Chanson de Renaud de Montauban* est un cycle épique de près de 18.500 vers écrit dans le courant du XIIe siècle. D'autre part, une tradition populaire, orale puis écrite (les livres de colportage et la « bibliothèque bleue ») popularise les aventures des jeunes gens rebelles à l'autorité jusqu'au moment où ils se soumettront par raison. On ne peut affirmer avec certitude que la légende des quatre fils Aymon soit une pure création de quelque clerc. Mais de même, personne ne peut établir qu'il s'agit de la transcription exacte d'événements historiques remontant au VIIIe siècle. Tout porte à croire que le texte se base sur une révolte de barons. Mais le temps passant, d'historique, le récit devient légendaire, s'enrichit du recours aux symboles et de l'évocation du mythe. En étudiant cette histoire, on sera frappé par le parallélisme qui existe avec un passage du *De Bello Gallico* (VI, 43) où César relate que « souvent, avec une cavalerie battant le pays dans tous les sens en si nombreux détachements, il arriva qu'on fit des prisonniers qui venaient de voir passer Ambiorix en fuite, et le cherchaient des yeux, assurant qu'il n'était pas encore tout à fait hors de vue : on

espérait alors l'atteindre et l'on faisait des efforts infinis ; soutenu par l'idée d'entrer dans les bonnes grâces de César, on dépassait presque la limite des forces humaines, et toujours il s'en fallait d'un rien qu'on n'atteignît le but tant désiré : lui, cependant, trouvait des cachettes ou des bois épais qui le dérobaient, et à la faveur de la nuit il gagnait d'autres contrées, dans une direction nouvelle, sans autre escorte que quatre cavaliers, à qui seuls il osait confier sa vie »¹⁰. Vingt siècles plus tard, Henri d'Acremont raconte le même épisode que César, mais y ajoute une allusion à la Chasse sauvage : « toujours à cheval, toujours suivi de quatre fidèles, il déjouait toutes les embûches, échappait à toutes les poursuites, ne craignait aucune trahison ; on l'apercevait parfois fuyant à l'horizon, les cavaliers se lançaient aussitôt au triple galop, et au moment où ils pensaient l'atteindre, Ambiorix s'évanouissait comme un fantôme dans la profondeur d'un taillis ou d'une caverne. Quelques jours après, il reparait loin de là, galopant avec son escorte éternelle, pareil au veneur mystérieux qui dirigeait dans les Ardennes la chasse invisible des dieux »¹¹.

La légende peut se lire à deux niveaux. Un premier degré de lecture donne un récit de chevalerie classique, une histoire de vengeance avec ses rebondissements attendus et sa fin moralisante : Charlemagne pardonne, Maugis devient ermite chrétien, Renaud au retour de pèlerinage participe à la construction d'une église, et le brave cheval Bayard, qui n'est jamais que monture, s'échappe dans la grande sylve, pour le plus grand bonheur des enfants et des âmes simples. Une lecture au second degré montre une tout autre histoire qui semble cryptée : celle de la résistance acharnée des plus vaillants fils du terroir, la persistance de l'ancienne religion malgré les persécutions, la disparition du druide dans l'épaisse forêt, ou sa conversion apparente mais dont l'esprit, personnifié par le cheval, survit toujours à l'ombre des halliers. Le preux chevalier, éloigné de l'influence délétère du Paganisme, participe en apparence à la consolidation du Christianisme, en construisant une cathédrale gothique aux piliers rappelant les troncs des plus gros frênes de sa forêt natale, et dont les voûtes imitent les ramures de la haute futaie. Enfin, les autres fils rentrés dans le rang, courbent l'échine sous les Fourches Caudines de l'Église triomphante.

Jean-Luc Duvivier analyse parfaitement la légende d'un point de vue historique et fait ressortir le rôle de Maugis, « héritier des druides comme son homologue l'enchanteur Merlin ». Il souligne à propos que « le roi hait bien plus Maugis que ses cousins. Une rivalité religieuse oppose les deux hommes. Depuis le début de son règne, Charlemagne s'est fait le champion de la chrétienté, alors que Maugis, lui, est resté fidèle aux valeurs païennes des mondes celtique et germanique. Cette haine féroce à l'encontre de l'enchanteur – qui la lui rend bien – tourne même à l'obsession. Ici, Maugis fait figure de cerveau ; c'est lui l'homme à abattre, le véritable adversaire de Charlemagne »¹². D'où la rage du roi Charles envers le brave Bayard qu'il fait précipiter dans les eaux du fleuve. Le cheval est ici le substitut du druide. Mais la légende montre le cheval magique échappant au sort que lui a réservé

le souverain chrétien et rejoignant la grande forêt d'Ardenne. « On l'entend hennir chaque année, à la Saint-Jean. Par ce cri, il glorifie le soleil à l'apogée de sa puissance et symbolise le paganisme traqué, persécuté, qui a choisi la sanglière forêt d'Ardenne pour dernier bastion »¹³. Si Jean-Luc Duvivier évoque les hennissements du cheval fée au solstice d'été, Albert Doppagne relate que « la nuit de Noël, les paysans d'Ardenne entendent encore son long hennissement. D'autres perçoivent son infatigable galop »¹⁴. Par delà toute considération historique, il faut souligner que le récit fait appel à des réminiscence d'un Paganisme vécu, même inconsciemment. Ainsi, cette pratique du sacrifice du cheval dans les eaux courantes est une survivance des anciens cultes. N'est-ce pas Homère, dans l'*Iliade* (XXI, 129-134), qui prête ces paroles à Achille hurlant sa rage aux assassins de Patrocle : « le beau fleuve aux tourbillons d'argent ne vous défendra pas. Vous aurez beau lui immoler force taureaux et jeter tout vivants dans ses tourbillons des chevaux aux sabots massifs : vous n'en périrez pas moins d'une mort cruelle »¹⁵. Henri Dontenville, dans ses *Dits et récits de mythologie française* rappelle cette pratique religieuse celtique et germanique d'immoler des chevaux de « caractère sacré » et remarque qu'il est « curieux de voir sous cet angle un Charlemagne empereur chrétien, par un geste fort étonnant de sa part, prendre la succession de quelque grand prêtre préchrétien »¹⁶. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant évoquent le cheval qui connaît le cheminement des eaux souterraines fertilisantes, et qui fait jaillir les sources sous son pied. « Ce sont en France, les sources ou fontaines Bayard, qui jalonnent, dans le Massif central, le périple des quatre fils Aymon, portés par le célèbre cheval magique »¹⁷.

D'autre part, le cheval est bien présent en Ardenne depuis le néolithique. Et l'on connaît ici ou là des sites archéologiques associés à des morts de chevaux, même si on ne peut dire avec certitude s'il s'agit de lieux cultuels ou de simples lieux de chasse à l'équidé. Enfin rappelons que le cheval était particulièrement célébré par les Celtes et que les Saxons païens, les puissants voisins du royaume franc, lui vouent un culte particulier. A proprement parler, l'histoire des quatre fils Aymon n'est pas un mythe, mais bien plutôt un récit légendaire illustrant plusieurs mythes, comme ceux de la Résistance ou encore de la Chasse Sauvage, et utilisant des symboles forts comme le cheval, l'épée, l'eau, ou encore la forêt. Le mythe de la Résistance est illustré dans la légende comme la résistance légitime à un souverain qui outrepassé ses droits (le roi Charles), mais aussi à une conception du monde proprement totalitaire (l'évêque Turpin), ou encore à l'envahisseur étranger (les mahométans qui razzient l'Aquitaine). La permanence du mythe est encore d'actualité au XXe siècle. En effet, le deuxième couplet de la *Marche des Chasseurs ardennais* est particulièrement évocateur :

« Les yeux fixés sur les lointains de rêve
En écoutant le cor et le clairon
Nous évoquons lorsque le jour s'achève

Le souvenir des quatre fils Aymon ».

Et l'occupant ne s'y est d'ailleurs pas trompé lorsque en 1943, il censure la pièce de théâtre d'Herman Closson, *Le Jeu des Quatre Fils Aymon*¹⁸ qui était perçue par le public belge comme un appel à résister. L'historien Paul Aron reconnaîtra d'ailleurs que le dramaturge « a su refléter pendant la guerre un esprit de résistance reposant sur l'héritage médiéval d'opposition à l'Empereur d'Aix-la-Chapelle »¹⁹. Et ce, malgré les thématiques de l'œuvre qui sont autant de « gages offerts à une idéologie du sang, de l'honneur et de l'enracinement ».

Quant au mythe du Grand Veneur, on le retrouve surgissant de diverses plumes, tantôt, on l'évoque à propos d'Ambiorix, ou encore un récit populaire fait participer nos héros carolingiens à une chasse à courre : « Alors le Chevalier Noir emboucha de nouveau son cor d'ivoire et les chiens découplés s'élancèrent dans la forêt. Derrière eux bondirent Mélusine et ses compagnes, les quatre fils Aymon, tous les nécromants, les chevaliers-fantômes, et le Chevalier Noir, qui était évidemment le Grand-Veneur et qui sonnait dans son corps magique une fanfare enragée. Les chevaux semblaient ne pas toucher la terre, tant cette course était folle et rapide. [...] On voyait les torches rouges passer à travers les arbres. Les chiens menaient un train d'enfer et semblaient ne plus avoir qu'une seule et formidable voix, tant ils donnaient avec ensemble. Les arbres se penchaient pour voir passer cette terrible chasse, et se renversaient épouvantés. De temps à autres les quatre frères voyaient la meute paraître et disparaître dans le lointain, suivie de près par les chasseurs qui s'éparpillaient peu à peu, et serrant eux-mêmes de très près, tantôt un ours gigantesque qui se retournait en grognant, tantôt un cerf qui bramait avec une voix humaine, tantôt un sanglier qui se précipitait comme une pierre de catapulte à travers les broussailles, tantôt un loup dont les yeux brillaient dans l'ombre comme des rubis. Le cor du Chevalier Noir, dominant tous ces bruits, sonnait des mélodies sinistres. Parfois la chasse traversait des étangs aux reflets magiques, pleins d'animaux bizarres qui serpentaient sous l'eau vivement éclairée. Puis la nuit se faisait, tantôt piquée de nouveau par les torches rouges. [...] Les quatre animaux qu'ils poursuivaient tout à l'heure avaient pris leur forme et galopèrent à leur poursuite sur leurs propres chevaux... Le cor d'ivoire de Lucifurgé sonnait une fanfare joyeuse, aux notes stridentes qui ressemblaient à des éclats de rire, et qui leur entraient dans l'oreille comme des pointes d'acier »²⁰.

Enfin, Jean-Luc Duvivier évoque la tradition populaire à propos de l'ermitage où Maugis est rejoint par Bayard : « A la tête d'une équipée endiablée, Bayard parcourt la forêt accompagné d'une bruyante escorte : spectres montés sur des chevaux, chiens vociférants, pétarades et sonneries de cors ; tout ce beau monde terrorisant hommes et bêtes sur son passage »²¹.

Mais l'histoire des quatre fils Aymon semble recourir aussi à un autre mythe : celui du bâtisseur. On aura bien vite fait de songer à l'architecte Hiram, bâtisseur du temple de Salomon, assassiné par trois mauvais compagnons qui voulaient lui

arracher ses secrets. Cependant, on peut légitimement se poser la question de savoir s'il y a réellement télescopage avec le mythe d'Hiram, ou s'il ne s'agirait pas plutôt de l'évocation des Männerbünden germaniques étudiées par Frans Eduard Farwerck²². Ce dernier repère leurs traces dans les gildes des métiers et surtout dans les ateliers des francs bâtisseurs. Ces associations initiatiques masculines sacrifiaient à Odhinn, la Chasse Sauvage en était l'expression collective et les solstices en étaient les fêtes publiques. Souvent, ces bandes de jeunes gens qui revêtaient des peaux d'animaux étaient associées à des chantiers. Ceci induirait une origine septentrionale, et non orientale, des traditions de la maçonnerie opérative et donc aussi de certaines traditions de la maçonnerie spéculative. Mais pour en revenir à Renaud, le futur saint Renaud, et surtout à Maugis, ne faut-il pas voir à la lumière de ces explications nos héros comme de suivants d'Odhinn ? « Cet aspect culturel et festif ne doit pas [...] occulter [...] les structures éminemment politiques qui se dégagent de ce monde, où religiosité et organisation communautaire sont indissociables. Ces structures ont conduit une lutte contre les arbitraires romains et royaux et, l'aspect conspiratif que prennent ces associations masculines prouve simplement que l'immémoriale organisation gentilice est en guerre permanente contre le modernisme en marche depuis la christianisation »²³. Ceci pourrait expliquer la haine toute particulière que Charlemagne voue au clan aymonien.

Une multitude d'ouvrages racontent et étudient les aventures des quatre fils Aymon, depuis les ouvrages d'érudition, traductions et éditions critiques de manuscrits, jusqu'au récits pour enfants, en passant par les livres de colportage et les pièces de théâtre pour marionnettes. Cependant, il serait souhaitable de réécrire cette légende dans un style vivant et dans une formulation contemporaine. En effet, les goûts littéraires des jeunes générations ne se satisfont plus d'une écriture de patronage, par trop moralisatrice et pleine de bons sentiments. De plus il faudrait accentuer le côté épique de l'épopée et écrire d'une façon très cinématographique. Non seulement, ce renouvellement littéraire prouverait que la légende est toujours bien vivante, mais encore pourrait inspirer des auteurs de bandes dessinées. Que l'on songe un instant que depuis *La Légende des quatre fils Aymon*²⁴ de Jacques Laudy plus rien n'a été fait dans ce domaine, si ce n'est *Le Cheval des étoiles*²⁵ de Cadot et Bom. Quant à l'adaptation cinématographique, s'il faut signaler la remarquable évocation pour les Musées Gaumais, c'est aussi pour déplorer que ce soit, à notre connaissance, le seul travail sur une aussi riche matière.

En fin de compte, et par delà les quatre fils Aymon, n'est ce pas la forêt que Jean-Luc Duvivier célèbre ? Cette forêt qui longtemps sera le lieu de tous les dangers, le refuge des loups et des brigands, la demeure des basses castes et autres charbonniers. Et si d'aucuns considèrent alors et toujours que la lutte contre la forêt est la lutte de la civilisation contre la barbarie, la lutte de l'esprit contre la matière, nous dirons que pour nous, cette lutte contre la forêt est essentiellement lutte contre la culture, contre notre culture. Car la forêt, « la forêt qui ne trahit pas »²⁶, est aussi

sanctuaire pour ceux qui refusent le nouvel ordre qui s'installe. C'est là qu'hier se réfugiaient Tristan, Robin des Bois et les quatre fils Aymon, mais c'est aussi dans cette forêt que se réfugient nos rêves, ces rêves qui sont cauchemars pour certains.

François Breyre



Notes

1. Michel Maffesoli, « Saluons le grand retour de Dionysos ! », in Magazine Hebdo, 21 septembre 1984, n°5, p.57.
2. Jean-Luc Duvivier de Fortemps et Constantin Chariot, « La Forêt des quatre fils Aymon. Un espace légendaire à découvrir... », illustrations de Jean-Claude Servais, Michel Finceur et Eric Hance, in Chronique des Musées Gaumais, numéro spécial, 2000, 40 p. (Musées Gaumais, 38-40 rue d'Arlon, B-6760 Virton | <http://www.musees-gaumais.be>).
3. En effet, la forêt de Virton en Gaume* comprend cinq sites archéologiques qui évoquent la légende des quatre fils Aymon. (* La Gaume est le nom donné à la Lorraine romane belge, située entre l'Ardenne et la frontière française).
4. Jean-Claude Servais, Isabelle. Bruxelles-Paris, Lombard, 1984, 53 p. (Histoires et Légendes).
5. Jean-Claude Servais, La Forêt des quatre fils Aymon. Dessins sur une idée de Jean-Luc Duvivier de Fortemps et Constantin Chariot. Carte légendaire de Eric Hance. [Virton, Musées Gaumais], 2000, 1 p., 1 carte, 8 planches. (Musées Gaumais, 38-40 rue d'Arlon, B-6760 Virton | <http://www.musees-gaumais.be>).
6. Jean-Luc Duvivier de Fortemps, Le Brame. Images et rituel. Paris-Liège, Hatier-Perron, 1985, 132 p.
7. Jean-Luc Duvivier de Fortemps, Seul parmi les cerfs. Bruxelles, Didier Hatier, 1991, 112 p. (Terres Secrètes).
8. Jean-Luc Duvivier de Fortemps, Les Quatre Fils Aymon ou l'épopée d'Ardenne. Alleur, Perron, 1991, 36 p. (Les Guides du Club Ardennais, 3).
9. Jean-Luc Duvivier de Fortemps, Légendes ardennaises. Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga, 1989, 112 p. (Mythes, Légendes, traditions, 2).
10. Jules César, Guerre des Gaules. Traduit du latin par L.-A. Constans. Présentation par Christian Goudineau. Paris, Imprimerie Nationale, 1994, p.255-256. (Acteurs de l'Histoire).
11. Henri d'Acremont, L'Ardenne mystique. Paris, Perrin, 1932, p.22.

12. Jean-Luc Duvivier de Fortemps et Constantin Chariot, *Op. Cit.*, p.6.
13. *Ibidem*, p.8.
14. Albert Doppagne, *Le Diable dans nos campagnes : Wallonie, Champagne, Lorraine, Picardie. Gembloux, Duculot, 1978, p.193. (Usages et Croyances Populaires, II).*
15. Homère, *Iliade. Traduction Paul Mazon et al. Paris, Les Belles Lettres, 1965, p.523.*
16. Henri Dontenville, *Dits et récits de mythologie française. Paris, Payot, 1950, p.215.*
17. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Edition revue et augmentée. Paris, Robert Laffont-Jupiter, 1990, p.228. (Bouquins).*
18. Herman Closson, *Le Jeu des quatre fils Aymon. Bruxelles-Paris, Les Editions de la Toison d'Or, 1943, 256 p. Curieusement, la première édition de ce texte est publiée aux Editions de la Toison d'Or, maison qui a la déplorable réputation d'être pro-allemande.*
19. Paul Aron, « *La Guerre civile en Espagne et les écrivains belges francophones : étapes d'une réception littéraire* », in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire, LXV, 1987, 3, p. 584.*
20. Gaston Vassy, *La Chasse des Quatre Fils Aymon. Légende du temps de Charlemagne. Paris, Gayet, 1874, p.44-45 et 49.*
21. Jean-Luc Duvivier de Fortemps et Constantin Chariot, *Op. Cit.*, p.32.
22. Frans Eduard Farwerck, *Noordeuropese Mysteryën en hun sporen tot heden. Deventer, Ankh-Hermes, 1978, 635 p. Voir aussi Koenraad Logghe, « Frans Eduard Farwerck et les mystères du nord », in Antaios, 1997, 12, p. 102-104.*
23. M[ichel] F[roissard], « *Archéologie de notre concept de 'communauté'* », in *Vouloir, 1985, 23-24, p.3.*
24. Jacques Laudy, *La Légende des quatre fils Aymon. Bruxelles, Jonas, 1979, 58 p. Cette bande dessinée était parue trente ans auparavant dans l'hebdomadaire Tintin.*
25. Cadot et Bom, *Le Cheval des étoiles. Bruxelles, Lombard, 1988, 48 p. (Yvain et Yvon, 3).*
26. Henri d'Acremont, *Op. Cit.*, p. 22.



Etudes indo-européennes

“Il faut que tous les admirateurs de Dumézil acquièrent le livre collationné par M. Dillmann, ils y trouveront confirmation de ce qu’ils savent déjà, la grandeur et l’originalité d’un penseur que ne limitait aucun apriorisme, mais ils y découvriront aussi autre chose: dans l’attachement passionné de Georges Dumézil pour la Scandinavie et surtout pour la Suède, résidait peut-être le secret que chacun porte en soi et qui était le secret de celui que j’ai appelé le Renan du XXème siècle”. Ces lignes ferventes de Marcel Schneider, ami de Dumézil qu’il accompagna en Scandinavie vers 1936, disent bien l’intérêt du recueil de textes collationnés par F.X. Dillmann pour les éditions Gallimard et publié sous le titre *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*. Dans le même article du *Figaro littéraire* du 21 décembre 2000, date ô combien symbolique, M. Schneider évoque la vision du divin de son ami: “Il ne la (l’action de Dieu en ce monde) voyait pas comme providentielle à la façon de Bossuet, mais comme mystérieuse, incompréhensible et pourtant réelle: une sorte de panthéisme spiritualisé”.

Cette passion pour le Nord remonte sans doute à 1916, moment où le jeune érudit, promis à la boue des tranchées, fait sa première découverte: le lien possible entre l’Edda et des textes védiques. Plus tard, le recours aux sources latines permettra le grand bond de 1938, la grande trouvaille qu’est la trifonctionnalité. Le professeur Dillmann, traducteur de l’*Edda* de Snorri, propose 17 textes aujourd’hui inaccessibles de Dumézil sur la théologie du Paganisme nordique et indo-européen en général. La connaissance approfondie qu’avait Dumézil des langues anciennes et nouvelles du Septentrion - et donc l’accès direct au cœur de ses mythologies - fait de ses travaux un monument d’érudition. L’intérêt de cet ensemble, qui peut être considéré comme la suite de *Les Dieux des Germains* est de montrer la vision unitaire du chercheur, nullement limitée aux trois fonctions.

Publiée à l’origine en 1983, la thèse de L. Kilian (1911-1999), archéologue et anthropologue né à Königsberg, spécialiste des Baltes, est enfin accessible en français: *De l’origine des Indo-Européens* vient d’être traduit par les éditions du Labyrinthe avec une préface éclairante du professeur Haudry. L. Kilian nous offre une synthèse des recherches antérieures et surtout un clair exposé d’une méthode interdisciplinaire alliant linguistique, archéologie, ethnologie et anthropologie. Cette vision décloisonnée et constructive de la quête des origines lui permet de

montrer la fort probable origine nordique - et donc européenne - des Indo-Européens. Usant avec prudence de la paléontologie linguistique, qui consiste à "tirer du vocabulaire reconstruit les indications qu'il peut fournir sur les réalités désignées", l'auteur fidèle au principe de Kossina (une culture préhistorique correspond à un peuple ainsi qu'à une langue) passe à l'identification archéologique puis anthropologique. Sa thèse est celle de l'origine nordique de nos ancêtres indo-européens qu'il place à la fin du paléolithique supérieur. La chronologie est donc longue puisque remontant à -40.000 (*Ureuropäisch*). Vers - 10.000 naît l'*Urindogermanisch* (Kilian conserve la vieille appellation, scientifiquement critiquable) qui passe à la phase de dialectisation vers - 5000, les langues indo-européennes attestées datant de - 2000. La découverte de momies de type nord-européen dans le bassin du Tarim avec les tissus semblables à ceux des Celtes vient confirmer sa thèse (il s'agit des ancêtres des Tokhariens) et réduire à néant celle d'une origine orientale, autrefois avancée sous l'influence du modèle biblique (à religion orientale - *ex Oriente lux* -, racines orientales). L'habitat originel doit être recherché entre la Mer du Nord au nord-ouest et les Balkans, l'Ukraine occidentale au sud-est. L'ouvrage comporte de nombreuses cartes et figures, des notes mais pas de bibliographie systématique.

La dernière livraison de la revue *Etudes Indo-Européennes*, publiée par la Société internationale d'Etudes indo-européennes, propose un long article de C.H. Boettcher "Indo-Européens et indo-européanisés" qui vient renforcer la thèse de Kilian. Ce chercheur, grâce à l'étude des hydronymes, voit la naissance du proto-indo-européen dans une zone allant du Nord de la France à la Russie et du Sud de la Scandinavie aux Alpes. Sur le plan archéologique, cela correspond à une civilisation bien spécifique: celle des gobelets en entonnoirs (vers - 4300). Boettcher montre l'existence, à une date très haute, d'un modèle social de type féodal: un réseau serré de lignages seigneuriaux qui quadrillent un vaste territoire et indo-européanisent les populations contrôlées. Les langues, les mythes et les rites sont ainsi diffusés de façon relativement homogène (d'où la cohérence des structures mentales, dont la trifonctionnalité) à partir d'un noyau unitaire qui domine culturellement et sans doute politiquement. A cette colonisation indo-européenne numériquement modeste correspond une indo-européanisation plus ou moins profonde selon les régions: les langues et une vision du monde s'imposent davantage qu'un type ethnique, parfois quasi totalement digéré (exemple de régions de l'Inde). La même riche livraison propose aussi une étude du germaniste Allard sur les origines et le sens du mythe de l'Or du Rhin. Sa version wagnérienne n'a plus guère de rapports avec les réalités du Paganisme germanique en raison d'une double contamination chrétienne et matérialiste. L'or dont il s'agit symbolise en fait la souveraineté royale. Outre une étude sur les travaux du professeur Pastré sur Wolfram von Eschenbach, la revue propose un essai d'interprétation trifonctionnelle de la Révolution française de J. Benoit. Impavide, notre ami décèle

dans cet événement (ce cataclysme?) le résultat d'un travail de sape des fondements trifonctionnels et organicistes de l'Ancien Régime. Contrairement aux autres révolutions plébéiennes, celle de 1789 serait un rejet total de l'antique structure tripartite à la suite d'une inversion des valeurs, le Tiers Etat se faisant passer pour source de légitimité, de savoir et éliminant radicalement fonctions et valeurs antérieures. Ce qui fait de cette révolution le grand ancêtre des totalitarismes ultérieurs, un modèle de *tabula rasa* avec son cortège d'horreurs et la constitution d'un prolétariat déraciné et déstructuré qui préfigure l'homme moderne. Un hommage est enfin rendu à notre compatriote le professeur Polomé, ancien de l'Université de Bruxelles établi à Austin. E. Polomé dirigeait de main de maître l'incontournable *Journal of Indo-European Studies*, publiant des articles érudits ainsi que de très précieuses notes de lecture extraordinaires de précision et de rigueur. Le flambeau est repris par J.P. Mallory (de Belfast).

Le *Journal* et les monographies (37 à ce jour) sont publiées à Washington par l'Institute for the Study of Man qui accomplit un travail gigantesque d'édition qui ne connaît hélas pas d'équivalent dans le monde francophone. Signalons une monographie de 300 pages consacrée à Odin où sont étudiés en profondeur le nom, les attributs, le mythe, les parallèles indo-européens de l'Ase aux corbeaux. Nous le recenserons plus complètement dans notre prochaine livraison, après réception. Nous avons en revanche reçu la monographie 33 *Miscellanea indo-europea* qui comporte une utile bibliographie des études indo-européennes depuis 1710, une mine de renseignements; une critique des thèses de Renfrew et de Gimbutas; une étude sur l'intérêt des thèses duméziliennes pour l'étude de l'Hindouisme; une recherche sur le concept de souveraineté et le survol, par le regretté Polomé, de dix ans de recherches sur les religions indo-européennes.

La migration des Helvètes dont parle César est sans doute un bon exemple de grande migration indo-européenne (précédant les invasions germaniques). Les éditions Georg, dans leur nouvelle collection *Ethnos* publiée avec le Musée d'ethnologie de Genève, rééditent un ouvrage classique publié en deux volumes dans les années 60. R. Christinger et W. Borgeaud avaient fait preuve d'une grande originalité et d'autant de rigueur scientifique dans leur étude classique sur la mythologie de la Suisse païenne, des pratiques chamaniques aux cultes celtiques et à leurs métamorphoses dans le folklore contemporain. Toute une tradition encore vivante est rattachée au plus lointain passé eurosibérien. Un chapitre passionnant est consacré aux confréries de jeunes hommes masqués, compagnons des chasses sauvages. Les figures de Lug et de Gargantua, le culte de l'ours et la célébration du Feuillu, les Klausen et le Chalandamarz, tout un monde archaïque qui ne demande qu'à se réveiller est étudié avec sympathie et compétence.

La revue *Nouvelle Ecole* a publié dans son numéro 51 un article de l'indianiste belge K. Elst, partisan des thèses indocentriques sur l'autochtonie des Aryens en Inde, l'absence d'invasion au II^{ème} millénaire et la continuité de la civilisation

d'Harappa et de la civilisation védique. J. Haudry répond point par point en montrant que la paléontologie linguistique est généralement ignorée des tenants de ces thèses aux présupposés plus politiques que scientifiques, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner dans de précédentes rubriques.

Le *Zeitschrift für Religionswissenschaft* a consacré une livraison parfois très critique à Dumézil. Les accusations malhonnêtes d'A. Momigliano sur de prétendues sympathies nazies de Dumézil sont disséquées et anéanties, l'auteur rappelant que Momigliano avait oublié, lors de cette polémique, d'évoquer sa propre appartenance au Parti fasciste. La paille et la poutre. Le savant italien opérait manifestement une projection sur un chercheur difficilement attaquant. D'autres études tendent à nuancer la validité des thèses duméziliennes sans vraiment parvenir à marquer des points très significatifs: ce géant, quinze ans après sa mort, continue de dominer le comparatisme religieux.

Un ouvrage récent, publié par S. Vanséveren, illustre quant à lui une tendance ambiguë. Il s'agit des actes d'un colloque tenu à l'Université de Bruxelles en 1998 sur les modèles linguistiques et l'idéologie dans le domaine indo-européen. D'emblée, les arrière-pensées théologico-idéologiques sont exprimées sans fard: dans l'avant-propos, le philosophe Harscher fustige en termes moralisateurs un ennemi "s'avancant masqué", "négateur de l'unité du genre humain" (ce qu'il appelle, sans préciser, "le vieux séparatisme"). L'éditeur s'insurge contre les "fléchissements qui, lorsqu'ils s'alimentent à des thèses raciales, pervertissent la discipline". La question qui vient immédiatement à l'esprit est de savoir si des "fléchissements", s'alimentant à des thèses différentes pervertissent toujours "la discipline".

Plusieurs contributions vont dans ce sens: toute allusion au type physique des Indo-Européens, pourtant illustré par des témoignages (par exemple Homère), semble incongrue, est reléguée à des "faits littéraires", ce qui dénote une incompréhension majeure de la nature de l'épopée. D. Dubuisson, déjà auteur d'attaques consternantes contre Eliade, écrit que Dumézil, qui préfaça son premier livre, "très peu philosophe, est resté très en-deçà des modes intellectuelles qui caractérisent depuis un siècle l'ère du soupçon". Etrange critère de validité d'une théorie scientifique: des dizaines de volumes jugés à l'aune de "modes intellectuelles"! D'autant plus que D. Dubuisson, dans *La Quinzaine littéraire* du 16 janvier 2001, écrit ces lignes: "Avec le temps, il n'est pas impossible que l'œuvre de Dumézil subsiste comme l'un des témoignages les plus éloquents d'un certain esprit français, d'une qualité intellectuelle devenue trop rare aujourd'hui. En ce sens, Dumézil restera longtemps encore un maître incomparable" (souligné par nous). Le même critique "l'illusion transcendantale" qu'il décèle quinze ans après la mort de Dumézil. Pourtant, dans son essai *Mythologies du XXème siècle* (Presses universitaires de Lille 1993), D. Dubuisson affirmait: "A aucun moment n'est apparue dans son œuvre la tentation d'invoquer la présence de catégories

transcendantes ou d'une énigmatique "nature des choses" (p. 89). Pourquoi ce revirement?

Si le réductionnisme trifonctionnel doit en effet être critiqué - et Dumézil avait lui-même mis en garde contre toute simplification de sa méthode -, faut-il suspecter ce parfait connaisseur des textes de platonisme aveugle, d'idéalisation naïve? D'autres contributions traitent de la figure d'Hector, d'une œuvre de Gobineau, de l'Age du Bronze en Grèce. Un second colloque, dont les actes sont à paraître, s'est tenu en septembre 2000 à Bruxelles et j'ai eu le plaisir d'y assister. Certaines communications sur l'actualisation et la "redéfinition" des Indo-Européens avaient un ton engagé: appel à la "vigilance", tendance nette à diluer l'indo-européanité en cultures dites "métisses", appel par D. Dubuisson à "dissoudre la culture matérielle indo-européenne". Un a priori centrifuge et dissolvant, un net préjugé contre le principe trifonctionnel, jamais appuyé par la moindre démonstration de quelque ampleur, étaient manifestes même si "le caractère idéologique de la critique idéologique" a été reconnu. Certes divers exposés, sur les traces de Polythéisme dans l'Ancien Testament (B. Decharneux), sur la valeur du mythe pour rendre la complexité du réel (Couloubaritsis), sur la linguistique (Peeters, etc.) étaient stimulants, mais leur rapport avec le comparatisme indo-européen demeurait lointain.

Une question se pose: la critique de distorsions racistes réelles ou supposées, le fait de nuancer les recherches des devanciers peuvent-ils justifier aujourd'hui la soumission à des dogmes politiquement corrects? Les chercheurs seront-ils sommés de se faire les relais de l'idéologie globalitaire, fondée sur l'opacité culturelle, la promotion idéologique du métissage et la hantise de toute affirmation identitaire? L'avenir de la recherche réside-t-il dans la correction fraternelle de collègues imprudents et le refoulement des mauvaises pensées? En guise d'élément de réponse, proposons ces quelques lignes parues dans *Le Monde* du 13 octobre 2000 sous la plume de R. P. Droit à propos de Georges Dumézil: "Depuis qu'il a disparu en 1986, Dumézil manque. Ce qui fait défaut, est-ce son génie des langues, son savoir étincelant, son sens du comparatisme? Son sérieux, sa hardiesse? Son ironie, sa sérénité? Ou bien quelque chose de plus? Une lucidité, qui lui permit de transformer de fond en comble un domaine entier des connaissances tout en sachant que cette découverte sera bientôt caduque - sans qu'il y ait là motif à être ni découragé ni amer. Il n'était pas sceptique. Simplement lucide. C'est exactement ce qui manque à présent."

Christopher Gérard



Notes:

G. Dumézil, *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*, Gallimard, Paris 2000, 195FF.

L. Kilian, *De l'origine des Indo-Européens*, *Le Labyrinthe*, 149FF. 70 rue Compans, F-75019 Paris, www.labyrinthe.fr

Etudes indo-européennes 1999, 16^{me} année, Lyon 2000, 180FF.

Journal of Indo-European Studies 28, 1/2, Washington 2000, www.jies.org

K. Kershaw, *The One-Eye God: Odin and the Indo-Germanic Männerbünde*, Washington 2000, 48\$. Et *E. Polomé ed.*, *Miscellanea Indo-Europea*, Washington 1999.

R. Christinger et W. Borgeaud, *Mythologie des la Suisse ancienne*, Georg, Genève 2000. *Nouvelle Ecole* 51, année 2000, 130FF. A commander aux éditions du *Labyrinthe*.

ZfR 98/2, *Diagonal Verlag*, Alte Kasseler Str. 43, D- 35039 Marburg.

S. Vanséveren, *Modèles linguistiques et idéologies: «indo-européen»*, Ousia, Bruxelles 2000, www.eurorgan.be

ETUDES INDO-EUROPEENNES

Revue annuelle publiée par la
Société Internationale d'Etudes Indo-Européennes

Articles en français sur les questions indo-européennes.

Professeur Jean-Paul Allard

S.I.E.I.E.

3 rue Frédéric Mistral

F-69100 Villeurbanne

THE JOURNAL OF INDO- EUROPEAN STUDIES

Revue de synthèse sur les questions indo-européennes.

Articles en anglais.

Professeur E. Polomé

J.I.E.S.

1133 13th Street St. NW Suite C-2

Washington DC 20005. USA

www.jies.org

Jüngeriana

«Comme il croit aux valeurs de la civilisation et de la culture ainsi qu'aux vertus d'Ancien Régime, comme il ne croit pas aux droits de l'homme ni au tiers-mondisme ni à la globalisation, il n'a pas sa place dans notre société. Il doit rester à Coblence dans l'Armée des princes».

Marcel Schneider, Les prophéties du guerrier solitaire, Le Figaro, 2 juin 2000.

Voici quelques titres attrapés dans le filet d'*Antaios*, contribution ô combien incomplète et superficielle à l'hommage périodique que la revue entend rendre au maître de Wilflingen. Tout d'abord, nous saluerons les éditions du Rocher qui publient dans une élégante collection de petit format deux livres dignes de figurer dans nos bibliothèques. Un inédit en français d'Ernst Jünger: *Eloge des voyelles*, traduction par J.C. Evrard d'un texte datant de 1934 avec une ample introduction. Il s'agit d'une réflexion sur le langage et la langue (*Sprache* en allemand) que Jünger publie à un moment crucial: le triomphe de la révolution nihiliste (Hitler, Rosenberg) sur la révolution conservatrice (Moeller van den Broeck, Heidegger, Jünger, Schmitt). Aujourd'hui, les lectures anachroniques et manichéennes tenant lieu de dogme absolu, ce genre de distinction élémentaire (nihilisme hitlérien et conservatisme révolutionnaire) est devenu suspect, voire incompréhensible pour nombre de procureurs professionnels. Dans cet essai, Jünger, en parfait «gnostique de la langue», manifeste sa nostalgie de l'*Ursprache*: les mélodies, les rythmes et les souffles du langage qui préexistent au système de la langue. Passent les langues articulées, mais demeure le babil, la musique. Les voyelles sont pour le lecteur attentif de Rimbaud qu'est Jünger, les racines du langage: elles sont féminines, fugaces et colorées (A, par exemple est pourpre, correspond à l'aigle, au rire majestueux). Elles donnent au mot sa mystérieuse poésie: «par A nous apostrophons la puissance, par O la lumière, par E l'esprit, par I la chair et par U la terre-mère». Texte obscur, exercice de philologie au sens strict sur lequel plane l'ombre de Hölderlin (étudié à la même époque par Heidegger), *Eloge des voyelles* contient sans doute des allusions rusées à la nature des poètes et des chefs de peuples.

Deuxième titre édité par le Rocher, qui, rappelons-le, publia au début des années cinquante les trois essais *Sur l'Homme et le Temps*: les récits et souvenirs d'un fidèle ami français de Jünger, Frédéric de Towarnicki, traducteur des *Journaux* de guerre.

L'auteur nous offre des anecdotes, des réflexions ainsi que les réponses d'Ernst Jünger à diverses questions essentielles: l'astrologie («une sorte de savoir préhistorique égaré dans notre monde moderne»), la technique au caractère magique et ambigu, le nihilisme («les Grands Forestiers sont partout»), la guerre en général et le Paris de l'Occupation. L'idée d'interrègne, en laquelle se conjuguent titanisme et détresse spirituelle, et qui est le fruit de lectures innombrables d'Hölderlin, occupe une grande place: «les Dieux perdront de leur crédibilité. Mais ils reviendront, car ils reviennent toujours avec des visages nouveaux. Le fait qu'ils soient inventés ne prouve rien contre leur réalité». Curieusement, rien ne nous est dit de la conversion tardive (à 102 ans) au Catholicisme du grand écrivain allemand. En revanche, ses conceptions «cosmiques» apparaissent clairement. Or, Towarnicki fréquentait Jünger depuis un demi-siècle. Y sont évoqués des amis - Jouhandeau, Guitry, Picasso - et parmi eux la curieuse figure de Niekisch, théoricien national-bolchévique: «celui qui résiste vraiment, qui a osé faire face au tyran lorsque le danger était mortel, celui-là est rarement honoré et devient un reproche pour les autres qui piétinent le vieux lion, mais seulement après sa mort». Je ne peux m'empêcher de songer à ces lignes désabusées en parcourant un essai récent dont et le ton et le fond en disent long sur l'état du débat philosophique. Je pense à l'essai d'un journaliste du *Monde*, C. Delacampagne qui, dans *Le philosophe et le tyran* (PUF, 2001), nous sert le parfait brouet du penseur embrigadé. Voulant étudier les rapports entre pouvoir et pensée, sujet exigeant une prudence et un sens aigu de la nuance, l'auteur adopte un ton journalistique et néo-puritain (il est bien sûr du côté des Forces du Bien: «je serai avec ceux qui veulent mettre fin à l'oppression») et pose au procureur. Il suffit de lire ce qu'il écrit de H. Gadamer ou de L. Strauss pour apprécier la mauvaise foi du personnage qui, né en 1949, et de son bureau du *Monde*, interpelle vaillamment ceux qui auraient «collaboré» (ou insuffisamment «résisté») ... quinze ans avant sa naissance. Jünger y est défini comme «romancier compassé» alors que les romans représentent à peu près un dixième de son œuvre, le contexte culturel des années 20-30 est simplifié à l'extrême (sur la *Konservative Revolution*, l'auteur ne cite ni Dupeux, ni Breuer, ni Mohler). En bref, tout un courant philosophique allemand et européen caractérisé par son vitalisme et son hostilité aux Lumières est absurdement amalgamé avec le désir de génocide. Le comble est que C. Delacampagne prend la défense de Staline, le massacreur dont la pensée philosophique lui paraît «une tentative originale pour appliquer la pensée de Marx aux problèmes de la Russie des années trente». Des millions de détenus, une société terrorisée, la police omniprésente, des exécutions sommaires à la pelle: c'est ce que notre zoïle nomme «les «crises» du communisme» (guillemets de l'auteur). Si je cite ce livre sans intérêt, c'est pour montrer à quel point les relais de l'idéologie officielle peuvent, avec autant d'arrogance que de bonne conscience, se permettre de caricaturer des pensées complexes, des auteurs subtils au nom d'un insipide prêchi-prêcha humanitaire totalement étranger aux valeurs de l'humanisme

classique: quelle plus belle illustration du déclin des élites dominantes?

C'est donc avec encore plus d'ardeur que nous lisons Jünger et ses amis. Car des amis, il en a et non des moindres! Philippe Barthelet, journaliste à France Culture, est parvenu à en rassembler une impressionnante cohorte dans un somptueux *Dossier H Ernst Jünger* qui devra figurer dans toute bibliothèque jüngerienne. Le résultat de son immense labeur laisse pantois: six cents pages, septante contributions et textes d'archives, un festival de fidélité et d'intelligence. Jouhandeau, Mac Orlan, Mitterand, Boutang, Haedens, Hesse, Evola, Cocteau, Eliade, Caillois, les Belges Bauchau et Poulet, plus les grands spécialistes académiques (Poncet, Merlio, Beltran-Vidal, Hervier, etc.), nos confrères d'Algange, Massonet, Rozet, bref une pléiade d'esprits de toutes les générations se sont ligüés pour rendre hommage à ce «romancier compassé», ou pour citer un vrai écrivain, Antoine Blondin, ce «reître méditatif». Il m'est impossible de résumer pareil ensemble. Toutes les sensibilités y trouveront leur miel, mais je citerai pour mémoire les textes de D. Venner, lumineux sur l'essence de la Révolution conservatrice, celui de mon compatriote Francotte: «J'entends encore W. Roepke, l'économiste - plus ou moins contemporain de notre auteur - expliquant, lors d'un dîner, que, dans sa jeunesse, quand la littérature enfantine était peu abondante, ses parents lui donnaient à lire, en latin bien entendu, les *Métamorphoses* d'Ovide et, en français, les *Aventures de Télémaque*. Telle était la génération qui fut décimée à Langemark et sur la Somme». P.M. Coûteaux définit Jünger comme «la quintessence de l'esprit allemand qui voit dans la nature un continuum sans bornes où l'homme n'est qu'une espèce parmi les autres». Ivresse dangereusement païenne (celle de l'unité préchrétienne de l'Europe, du rejet de l'idée d'un Dieu personnel), Christianisme singulièrement cosmique dont le dogme principal est l'unité du monde. Ou encore R. Boyer analysant les riches références scandinaves de Jünger: là aussi, le Catholicisme jüngerien offre un visage bien sympathique puisque l'Yggdrasil y occupe une plus grande place que la Croix. Un bémol: l'auteur de la chronologie (p. 578) a cru bon, pour l'année 1997, d'écrire que Jünger «abjure l'hérésie de Luther et revient au giron de l'Eglise catholique». La formulation est maladroite: Jünger a-t-il voulu, à 102 ans, «abjurer» une «hérésie»? Ce triomphalisme était-il de mise?

Les *Cahiers Ernst Jünger* en sont maintenant à leur quatrième livraison, consacrée à la Grande Guerre: on y trouve les contributions d'un colloque tenu à Laon, dont Jünger se fit *volens volens* le conservateur et même le sauveur au mois de juin 1940. Comme le dit F. Poncet, son traducteur aux éditions Bourgois: «E. Jünger, en juin 40, c'est un peu Bachelard ou Eliade sur le terrain». Outre un hommage à J.F. Palmier, le recueil contient d'intéressants articles en français et en allemand sur les combats de la région, l'importance de la guerre chez les deux frères, des études érudites sur l'une ou l'autre œuvre (Philémon et Baucis par exemple), deux traductions inédites: A l'ami corps et bien perdu, Du langage et du style.

Pour terminer avec le domaine francophone, il faut annoncer la parution prochaine d'un premier volume dans la Pléiade (*Journaux de guerre*, sous la direction de J. Hervier), repaire comme chacun sait de romanciers compassés; un essai de M. Nacht intitulé *Jünger. L'écriture, la mort, la guerre* (Ed. Circé).

Jünger compte beaucoup d'amis en Italie, à commencer par le maire de Venise, le philosophe M. Cacciari. L'audace et la vitalité des éditeurs italiens ont fait le reste: son œuvre est bien traduite et les synthèses se multiplient à un rythme soutenu. Deux titres parmi bien d'autres: *Il Sogno dell'Anarca*, de H. Schwillk, biographe quasi officiel de Jünger et l'essai de deux spécialistes de la géophilosophie, éditrices de l'intéressante revue *Tellus* qui étudie les liens entre l'homme et le terroir, L. Bonesio et C. Resta: *Passagi al Bosco*. Jünger y est justement défini comme le sismographe de l'ère des Titans. Les grands thèmes de sa pensée sont étudiées avec rigueur et en profondeur: le Rebelle, l'Anarque, l'unification du monde, la philosophie de la nature, le temps, les géographies jüngeriennes. Les deux auteurs montrent bien la cohérence et la richesse de sa réflexion. Il faut espérer une traduction française de ce titre car il ferait connaître au public francophone le regard «alpin» et géophilosophique et constituerait un apport sérieux au dialogue sur l'opus jüngerianum.

D'Allemagne nous vient un beau témoignage de ce dialogue paneuropéen: les approches jüngeriennes du sculpteur français S. Mangin. Je loue les Dieux pour ma passion (d'amateur) pour Jünger car elle me fait découvrir un grand artiste dans la lignée de Bourdelle et de Rodin. S. Mangin est l'auteur d'un buste de Jünger à 95 ans. Les séances de pose ont lié les deux artistes d'une amitié exemplaire, qui les mena en Crète, «l'île des Dieux» dicit Jünger. Le beau livre de S. Mangin nous offre 121 clichés de ces rencontres, de ce périple méditerranéen et surtout de ses œuvres: bronzes d'un classicisme vigoureux, d'une beauté qui prend à la gorge. Je pense au monument pour Dresden, ville martyre, à son Léonidas, à Héraclite, au Rebelle. Le lecteur va et vient entre les textes ou sur Jünger et les photographies en noir et blanc de statues et de bustes archaïques à souhait. Que ne suis-je millionnaire, par Mercure!

Enfin, nous avons reçu une thèse américaine sur Jünger dont l'auteur, E.Y. Neaman, professeur à San Fransisco, découvre avec une stupeur touchante - après des années de recherches laborieuses et de multiples bourses - l'importance du filon Jünger-Schmitt-Heidegger (dans le rôle des *uggly Germans*) pour la droite allemande et européenne d'après-guerre. Notre chercheur, qui a le nez délicat, a tout de suite reconnu les fumets nauséabonds du fascisme intellectuel et sa thèse en est une savante déconstruction. Outre les coquilles (qui indiquent une mauvaise connaissance de notre langue), les erreurs multiples (le *Magazine littéraire* est défini comme «a mainstream conservative journal», R. Poulet est l'un des membres *français* du complot jüngerien, J. Paulhan était au PPF de Doriot avant de collaborer avec les nâdzizz, et j'en passe de plus croustillantes), tout l'ouvrage se caractérise

par ses simplifications et ses lectures systématiquement anachroniques de l'histoire du XXème siècle. Il témoigne parfaitement d'une arrogance typiquement académique - phénomène universel -, celle de la machine à lire qui a tout lu mais passe à côté de l'essentiel. A cet aveuglement (parfois volontaire, prudence oblige) se joint ici l'incompréhension majeure du sujet, pétri de dogmes politiquement corrects face à un objet trop lointain: l'histoire tragique du continent, de ses terribles enchaînements cède la place à des condamnations implicites de postures toutes assimilées au «nazisme» tel qu'il est défini cinquante ans après les faits. D'avoir combattu le régime de Weimar, imposé par des puissances hostiles à la suite de la défaite de 1918, d'avoir mis en doute la vulgate humanitairement correcte en version libérale ou marxiste fait de Jünger et de quelques autres des penseurs diabolisés. La priori, qui joue bien ici le rôle d'obstacle épistémologique, est que toute critique de la modernité mène à des atrocités sans nom. Du coup, des penseurs comme Nolte, Sloterdijk et même Foucault (pourtant la coqueluche des campus américains) sont montrés du doigt: comme Jung, Caillois, Eliade, tout ce qui est extérieur à l'American way of thinking (et à l'Ecole de Francfort: saint Habermas, priez pour nous) se voit culpabilisé, amalgamé à la barbarie. L'arrogance, d'académique, en devient anti-européenne: c'est celle du citoyen privilégié d'une hyperpuissance étendant de façon unilatérale une domination par définition vertueuse sur le monde entier. Notre citoyen américain, membre de l'élite, joue consciencieusement son rôle de relais idéologique dans l'offensive lancée contre la pensée du continent concurrent. Le grand reproche porte d'ailleurs sur le présent davantage que sur le passé: Jünger est accusé d'avoir joué un rôle central dans l'hibernation de la pensée conservatrice qui renaît après 1989. Il est donc rendu responsable du révisionnisme et de la xénophobie qui, comme chacun sait, caractérisent l'Allemagne réunifiée et auxquels se réduit l'identité allemande. Ce livre, truffé d'anachronismes et d'arrière-pensées politiques, constitue un acte de guerre culturelle contre l'Europe.

Christopher Gérard

E. Jünger, Eloge des voyelles, Rocher, Monaco 2001, 79FF.

F. de Towarnicki, E. Jünger. Récits d'un passeur de siècle, Rocher, Monaco 2000, 98FF.

P. Barthelet éd., Ernst Jünger. Dossier H, L'Age d'Homme, Lausanne 2000.

D. Beltran-Vidal éd., Carnets Ernst Jünger IV, Regards sur la Grande Guerre, Gap 2000, 140FF.

H. Schwilk, Il Sogno dell' Anarca, Herrenhaus, Seregno 1999.

L. Bonesio et C. Resta, Passaggi al Bosco. E. Jünger nell'era dei Titani, Mimesis, via Toricelli 9, I-20136 Milano, 30.000 lire. www.alfapi.com/mimesis

S.D. Mangin, Annäherungen an Ernst Jünger 1990-1998, Langen Müller, München 1998, ISBN 3-7844-2701-4.

E. Y. Neaman, A Dubious Past. E. Jünger and the Politics of Literature after Nazism, University of California Press, Berkeley 1999, ISBN 0-520-21628-8.
La revue Nouvelle Ecole publie une bibliographie jüngerienne annuelle (41 rue Barrault, F-75013 Paris).



Les Cahiers Ernst Jünger

Revue de Centre de Recherches et de Documentation Ernst Jünger

CERDEJ

Prof. Beltran-Vidal

1ter rue Carnot

F-05000 Cap

Jünger-Haus Wilflingen

Freundeskreis der Brüder E. und F.G. Jünger

Lundi-vendredi, 9-11 heures (et sur rendez-vous)

Stauffenbergstr. 11, D-88515 Wilflingen

Tél. 07376-1313.

Livres et revues

Nous présentons dans cette rubrique une série d'ouvrages reçus par la rédaction et qui nous paraissent constituer l'embryon d'une bibliothèque païenne. Dans toute correspondance avec les éditeurs, se réclamer d'Antaios. Nous y joignons des notes sur des films, des expositions, des disques susceptibles d'inspirer nos lecteurs.

Pronto Harry's Bar!

S'il est vrai qu'un roman commence avec le choix des noms propres attribués à ses personnages, le patronyme que Gabriel Matzneff donne à Raoul Dolet, l'attachant héros de *Mamma, li Turchi!*, est riche de sens. Comment ne pas songer à Etienne Dolet, libre penseur nourri d'Aristote et de Cicéron, ami de Clément Marot, pendu et brûlé place Maubert en 1546? Tous les fils de la Louve qui partagent avec G. Matzneff un amour sincère de la *res romana* se souviendront que *dolet* est la troisième personne du singulier de l'indicatif présent de *doleo*: je souffre. Car Raoul Dolet, cinéaste libertin et double de l'auteur, souffre en raison de sa singularité, fièrement affichée certes, mais ô combien inconfortable pour un artiste, surtout s'il ne donne pas dans les trucs aseptisés à la mode comme l'ingérence humanitaire et autres fariboles de la société officielle, «stampillée et crétinisée». Quelle est donc la faute de ce Raoul Dolet qui, très tôt remarqué par Fritz Lang, a réalisé quelques films cultes tels que *La vie est un combat de tous les instants* (avec le jeune Michel Mourlet), *Lucullus dîne chez Lucullus* (dialogues de Montherlant), *L'amour est un enfant nu* (avec un inoubliable Marcello Mastroianni), voire ce film qui plut tant à Mauriac, *La Vie de sainte Chantale* (Marina Vlady y est absolument édifiante)? C'est que Dolet a osé avouer avec impudence son goût des jeunes personnes. Voilà qui fait de lui un paria, insulté et ostracisé par des bien-pensants terrifiés à l'idée d'être amalgamés par l'un ou l'autre gestapiste de plateau à un célèbre tueur d'enfants. Les siècles passent, mais demeurent éternelles la cabale

des dévots, la cavale des hérétiques. Dans ce roman allégorique, G. Matzneff salue la cohorte des esprits libres qui, pareils aux lucioles, brillent dans les ténèbres, fugitifs et insaisissables. Pourtant, *Mamma, li Turchi* est un livre suprêmement gai où l'on rit bien plus que l'on ne bougonne. On y apprend beaucoup car Matzneff y distille un savoir sans rien de pâteux, une connaissance charnelle des plaisirs de la vie. Ainsi prolonge-t-il une vieille tradition française d'italomanie: de Ronsard à Stendhal, de Fraigneau à Curtis, une pléiade d'auteurs ont chanté l'Italie, son art de vivre, sa cuisine et ses vins sublimes, les délices du farniente, bref le goût du bonheur. Un bonheur toujours menacé comme le rappelle le titre, *Mamma, li Turchi!*, antique incantation censée conjurer une catastrophe imminente, incarnée par la figure du Turc, qui n'est autre que le mal. Aujourd'hui, «li Turchi» - formule dialectale pour «li Turchi» -, ce sont les culs de plomb, les touristes débraillés, les adeptes du délationnisme alimentaire, les Yankee et leur nouvel ordre moral... et ces Turcs massacreurs d'Arméniens ou de Kurdes. Car Matzneff, sous ses airs de dandy un peu hors du coup, cache une implacable lucidité. N'est-ce pas le privilège, la supériorité de l'artiste sur tous les «spécialistes» illisibles et si vite démodés? La force de l'intuition est en outre servie par une langue impeccable. Sur les Etats-Unis, «devenus les maîtres du monde, la planète assujettie aux bombes, au marché et aux glapissements puritains d'outre-Atlantique», sur la sale guerre menée contre la Serbie, Matzneff voit clair: «il faut être le roi des cons pour ne pas comprendre que les Etats-Unis veulent créer un état islamique, et bientôt islamiste, au cœur de

l'Europe, dans le but de la gangrener, de l'affaiblir; de dresser l'une contre l'autre l'Europe orthodoxe et l'Europe catholique-réformée, d'élever entre elles un nouveau rideau de fer; d'ainsi faire la cour à l'Arabie Saoudite et cirer les bottes des Turcs pour lesquels ils ont toujours eu les yeux de Chimène». Mais *Mamma, li Turchi!* reste un roman, celui des amours hétérodoxes du saturnien Raoul et de la douce Mathilde, partis apprendre l'italien à Venise. Le lecteur suit les amants, partage leur ravissement, que ce soit au lit, dans les palais ou au Harry's Bar. Il déjeune avec les proches du couple, l'émouvante Nathalie, le Père Guérassime, prêtre orthodoxe disciple de saint Jean Climaque et d'Hergé. Il partage leur mélancolie et retrouve avec joie quelques vieux amis: Alphonse Dulaurier, aujourd'hui nonagénaire (*sed non satiatus*), Maître Béchu, toujours aussi raisonnable. Ce qui frappe à la lecture de *Mamma, li Turchi!*, outre le talent du conteur (le premier chapitre donne parfaitement le ton de l'œuvre), ce mixte unique de drôlerie et de profondeur, la finesse psychologique (les réflexions sur la famille et la mère en particulier), c'est la jeunesse de son auteur car Gabriel Matzneff s'y révèle juvénile en diable, *puer aeternus* aux antipodes de l'infantilisme grisâtre et du sinistre faux sérieux. Comme il a raison de citer le Prince de Ligne qui, s'adressant à Casanova, s'exclame: «on n'est jamais vieux avec votre cœur, votre génie et votre estomac»!

Christopher Gérard

Gabriel Matzneff, *Mamma, li Turchi!*, La Table ronde, Paris 2000, 105F.

La même maison, à laquelle Matzneff est fidèle depuis trente-cinq ans, publie un recueil de poèmes idéal pour voyages et randonnées: *Super Flumina Babylonis*. Gallimard publie en avril 2001 un nouveau volume de son journal intime (années 1979-1982) sous le titre *Les soleils révolus*.

Rappelons à nos lecteurs qu'il existe une *Société des Amis de G. Matzneff* (14 rue Vilain XIII,

B-1050 Bruxelles, télécopie: 32.2.648.87.01) qui publie bulletin, entend promouvoir l'œuvre de l'écrivain, favoriser les contacts avec lecteurs et chercheurs (importantes archives). G. Matzneff est présent sur la toile: www.matzneff.com



Dialogue classique

Claude Imbert, ancien élève de M. Griaule et de C. Levi-Strauss, est mélomane, journaliste (fondateur en 1972 du *Point*) et grand lettré classique. Il avait publié un remarquable *Ce que je crois* (Grasset 1984) où il jetait un regard fort critique sur la société sans boussole. Il nous revient avec un ouvrage de fiction inspiré du *Dialogue des Morts* de Lucien, le plus voltairien des auteurs anciens: *Le tombeau d'Aurélien*. Aurélien est un patricien gallo-romain de la fin du IV^{ème} siècle dont la devise est «servir est mon honneur». Par une mystérieuse faille temporelle, il noue une correspondance avec Antoine, un érudit contemporain qui occupe la même villa d'Aquitaine, seize siècles plus tard. N'essayons pas de savoir comment ce prodige est possible, acceptons-le comme un présent des Dieux car c'est l'occasion pour nous de lire cette correspondance croisée entre le passé et le présent et vice versa, traduite et annotée par Claudius Imbrehtus, humaniste de la fin du XX^{ème} siècle. L'aisance de l'auteur dans le monde antique est étonnante, non dénuée d'humour et d'esprit critique; il voit bien ce qui distingue celui-ci de la modernité: «la fixité opposée à la frénésie de l'avenir, le rythme corporel opposé à cette césure permanente entre le corps et l'esprit, le naturel de l'animal social dans le monde antique opposé à la désocialisation aujourd'hui» (*Le Figaro littéraire*, 23 mars 2000). C. Imbert s'attaque au grand tabou actuel, celui de la décadence, sans jamais sombrer dans un pessimisme aigre ni dans le moindre moralisme. Il n'est même pas nostalgique, ce qui serait facile, puisqu'il dit son espoir de renaissances

funères, fondées sur le recours à la tradition classique. Sa posture est celle d'Épicure et d'Épictète: «pas de vrai bonheur sans une constante conscience de la mort. Pas de vrai bonheur sans l'apprentissage volontaire des règles simples de dignité: dégoût des vanités, respect du courage médité. Pas de vrai bonheur si l'on ne résiste aux illusions de l'humaine condition. Pas de vrai bonheur enfin sans le désir d'embellir les appétits élémentaires de l'homme, à commencer par les plus puissants et primitifs qui sont le boire, le manger et le désir amoureux». On sent chez C. Imbert une sympathie pour la romanité comme style de vie au sens le plus noble du terme: «En vieux Romain de l'ancien style, je crois qu'il existe une politesse du paraître. Je soupire de la voir renversée par la mode du laisser-aller». Les lettres d'Aurélien et d'Antoine sont truffées de remarques justes sur l'art, l'abstraction, les plaisirs de la table et du lit, la technique et le savoir, la modernité et surtout le Christianisme. Car Aurélien, qui vit à l'époque du triomphe politique des Chrétiens (il est contemporain de l'Affaire, je veux dire celle de l'Autel de la Victoire), n'est nullement ébloui par leur révélation et leurs pratiques et retrouve pour les fustiger les accents de Tacite: «pestilences d'Asie», «appropriation de Dieu par un juif illuminé pour la glorification de l'individu». Aurélien voit arriver aux commandes d'un Empire déclinant des Chrétiens avides de pouvoir et fanatiques. Antoine, lui, assiste à l'effondrement du Christianisme sous les coups du matérialisme: «Dieu n'est pas mort, mais Jésus expire». Le premier s'inquiète de voir délaissés les Dieux de sa tradition, le second déplore la rupture de cette antique ronde des Dieux et des hommes. Tous deux communient dans l'exaltation de la *discipline de l'âme*, fondement de l'Humanisme traditionnel. Païens et Chrétiens de tradition liront ce livre - qui fait songer à certains égards au *Mauvais choix* de J.L. Curtis - avec joie et reconnaissance.

Christopher Gérard

C. Imbert, *Le Tombeau d'Aurélien*, Grasset, Paris 2000, 125FF.



Allègre apocalypse

Le Solstice d'été 2000 a vu la célébration du vingtième anniversaire du Centre d'Etude sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ) fondé et dirigé par le sociologue M. Maffesoli (voir notre entretien dans *Antaios X*) qui avait eu la gentillesse de prendre la parole lors de notre IIème Aréopage à Paris en mai dernier. Le Centre regroupe une tribu de chercheurs étudiant dans un esprit résolument non conformiste la socialité postmoderne; ses conclusions illustrent une forme de Polythéisme intellectuel dont nous ne pouvons que nous inspirer. L'un des leitmotiv du professeur Maffesoli est la résurgence de valeurs archaïques et d'un enracinement dynamique (la régrédience). M. Maffesoli insiste aussi sur l'orientalisation et la féminisation du monde synthétisées par Dionysos, figure emblématique d'une postmodernité vue comme alliance contradictoire de l'archaïque et de la technique. Le progrès est sereinement analysé comme mythe, au grand dam des intellectuels officiels, ceux qui claironnent ce qui doit être au mépris de ce qui est. La réédition de son essai classique *Le temps des tribus* (1^{re} éd. 1988) est d'ailleurs l'occasion pour ce sociologue déviant de tailler en pièces ces «propriétaires de la société», porte-parole du pays légal totalement coupés du pays réel, bouillonnant et désordonné, aux affolantes odeurs d'humus. Ces relais de l'idéologie dominante qui monopolisent le droit de dire ressassent dans leurs bulletins paroissiaux de vieilles recettes «citoyennes» ou «républicaines», dérisoires exorcismes sans effet sur un réel décidément peu coopératif. On aura reconnu la génération de 68, celle des producteurs de toxines intellectuelles, qui «ayant vendu son âme pour un plat de lentilles, se retrouve, d'une manière plus ou moins

consciente, aigrie, triste et inféconde». Sa logique est celle du «devoir être», sur laquelle se fonde «le ressentiment et la hargne du policier, du juge et du curé sommeillant chez tous ceux qui veulent, ou affirment vouloir, faire le bonheur des autres à leur place et, parfois, contre eux». Privée d'objectivité, malgré de vertueuses déclarations, mais aussi de subjectivité - ce qui est plus grave -, cette élite déclinante est déracinée, pourrie d'abstractions (et de privilèges), aussi cynique qu'arrogante: médiocre. Maffesoli propose une posture intellectuelle qui est celle d'un gai savoir, ouvert au réel, fondé sur l'acceptation. L'exercice est difficile et Maffesoli a l'honnêteté d'en reconnaître les embûches. Son analyse du tribalisme contemporain montre bien à quel point il rompt avec l'idéologie de l'Occident individualiste et rationaliste, à quel point réapparaît ce que Jung nommait «l'âme de la brousse», bref, le Paganisme. Dans *L'Instant éternel*, Maffesoli insiste sur le retour du destin (illustré par le succès de l'astrologie) et de l'éthique tragique. Il voit dans nos sociétés en mutation le passage du narcissisme individualiste (dont le paroxysme évident n'est que le signe avant-coureur du retour du balancier) au tribal, du dramatique au tragique: «renouveau d'un polythéisme nécessitant, en correspondance, un vigoureux paganisme de l'esprit» dit-il (en citant *Antaios*), ajoutant: «Paganisme s'employant à empoigner la vie, à empoigner ce qu'elle offre, ce qui se présente. Exubérance païenne s'attachant à user des jouissances du présent, menant une vie audacieuse, hardie, une vie traversée par la fraîcheur de l'instant en ce que ce dernier a de provisoire, de précaire et donc d'intense». Retour du cycle et déclin de «la marche au pas cadencé d'un progressisme à l'optimisme un peu benêt». Logique inclusive (et non dualiste) et organiciste, visqueuse et obscène (il parle de matérialisme spirituel). Servi par une connaissance charnelle des langues anciennes et des lettres classiques venant renforcer la démonstration du sociologue, Maffesoli est

tour à tour lyrique et ironique, prudent et combatif: par le biais d'une complicité sans rien de démagogique, il offre à son lecteur une superbe leçon de coïncidence des contraires. La posture philosophique n'a ici rien d'une pose et l'auteur se révèle *auctor* au sens premier: celui qui fait progresser. Par son truchement, Empédocle et Héraclite font à nouveau entendre leur voix. Les Titans ouraniens et Dionysos chtonien se mesurent en un combat éternel dont le tragique est l'expression. Allègre apocalypse «en ce qu'elle dit et redit la jeunesse d'un monde n'ayant que faire de celui, vermoulu, laissé en héritage et dont on n'a que faire».

Christopher Gérard

M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, 3ème éd., La Table ronde, Paris 2000, 55FF. Et *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Denoël, Paris 2000, 135FF. La dernière citation est tirée de la revue *Cultures en mouvement* (septembre 1998) où M. Maffesoli tient une revigorante chronique.



Phusikôtatos anèp

Le travail en profondeur du philosophe Marcel Conche a maintes fois été loué dans *Antaios* tant la démarche, alliant rigueur et modestie, nous paraît exemplaire. Dans un numéro précédent, l'ancien professeur de la Sorbonne, traducteur de Parménide, d'Héraclite et d'Epicure, nous avait entretenu de son essai sur Homère (*Antaios XV*). Il nous revient aujourd'hui avec un essai sur la nature, *péri phuséōs* comme diraient ceux qu'ils nomment les Antésocratiques. En effet, son dernier livre, recueil de onze essais rédigés dans une langue limpide, d'une érudition impeccable et à la logique implacable, aborde la présence de la nature en des termes dignes des *Phusikoi* présocratiques: «La Nature est ce qui s'offre à tous les hommes, partout et toujours, et les premières religions furent des religions de la nature». Homère est présenté comme le

premier penseur-poète de la nature: pourquoi en effet séparer artificiellement Homère, Hésiode et les Présocratiques? M. Conche tente donc de penser la *phusis*, qui est vie et mort, mélange et séparation. Comment? En méditant sur ce qui se montre sans présumé aucun. En entendant l'appel du réel. Le philosophe qui, en vrai Grec, ne désire pas être sous influence, doit ainsi dépasser les blocages mentaux induits par le Monothéisme. Peu de penseurs eurent ce courage; la plupart, de Descartes à Kant demeurèrent sous influence, grands sans doute, mais point vrais. C'est à un retour aux Grecs que convie M. Conche qui, rappelons-le, est correspondant de l'Académie d'Athènes (et donc collègue du Prof. Dr. Damascius), citoyen d'honneur de la ville de Mégare. Ces titres n'ont rien d'anecdotique: ils révèlent la nature du penseur, même poète puisque parti en quête de la vérité, ce qui constitue pour un homme de son ordre le comble du bonheur, mais un bonheur sans rien d'euphorique, celui du sage tragique. Suivons ses traces avec pour compagnons Héraclite et Rimbaud. Écoutons-le: «Si la philosophie a un avenir, si donc il convient de philosopher à la façon des Grecs - c'est-à-dire en pensant plutôt qu'en se regardant penser -, et si la conscience et l'approfondissement de l'énigme doivent être préférés au réconfort de la synthèse conceptuelle et de l'analyse prolongées pour elles-mêmes, alors la leçon des Antésocratiques, et spécialement d'Héraclite, est celle qui répond à la «demande philosophique» d'aujourd'hui.»

Christopher Gérard

M. Conche, *Présence de la Nature*, PUF, Paris 2001, 128FF. www.puf.com

L'auteur a publié un court texte sur l'indispensable scepticisme *philosophique* (et non *moral*) dans *Le Magazine littéraire* de janvier 2001.



Le Christianisme en accusation

Auteur de quarante ouvrages sur les sciences politiques, le professeur R. Rémond, de l'Académie française répond aux questions souvent pertinentes de M. Lelouche, responsable des éditions Desclée de Brouwer, sur le déclin du Christianisme et sa relative mauvaise réputation. D'emblée, il est souligné que c'est le Catholicisme qui est le plus touché: le délire de repentance semble en effet avoir épargné Protestants et Orthodoxes, sans parler des Musulmans, et encore moins des Juifs, totalement hors d'atteinte. Il est vrai que c'est contre le seul Catholicisme que toutes les insultes, y compris les plus basses, sont permises, souvent au nom de valeurs hédonistes, d'une vulgarité érigée en esprit critique. Dans une mise au point publiée par *La Libre Belgique* (17 janvier 2001), J. Franck souligne la «suspecte volonté d'amnésie» qui frappe certains hommes politiques et le caractère de bouc émissaire que prend le Catholicisme. Religion est en effet trop souvent confondue avec morale sexuelle. On assiste alors à ce spectacle pitoyable de Chrétiens qui quémangent le blanc seing papal pour la conduite de leurs ébats, le choix de leurs préférences, etc. Si l'approbation ne vient pas, c'est le psychodrame qui survient. Curieux infantilisme. Curieuse comédie, pénible aux Païens sincères. La mise en accusation du Christianisme catholique, la réelle culture du mépris développée à son seul égard sont récentes et coïncident avec l'effondrement de la pratique. R. Rémond minimise curieusement le rôle de Vatican II dans ce processus d'implosion. Il ne voit pas ou ne veut pas admettre qu'il s'agit là d'une manifestation supplémentaire de l'ethnomasochisme qui aveugle les élites bourgeoises, dont l'origine est judéo-chrétienne. Cette fascination pour le déclin et la mort remonte haut; elle a sapé l'Empire romain. Curieusement, R. Rémond ne cite pas le mot lucide du Cardinal Daniélou:

«Hors de l'Eglise, l'Evangile est un poison». Aujourd'hui que l'institution, héritière de Rome - d'où sa grandeur passée -, a libéré les toxines, elle s'étonne des progrès foudroyants du mal. Curieux aveuglement. Le Paganisme est évoqué en termes surprenants chez un historien: «les temps glauques du Bas Empire». Il semble oublier que ce glauque Bas Empire voit le triomphe politique des Chrétiens et le déchaînement de l'intolérance monothéiste. Entre les persécutions menées pour des raisons politiques par l'Empire contre les Chrétiens, qui furent majorées par l'historiographie chrétienne, et la fin de la IIème Guerre mondiale, le professeur Rémond semble oublier toute l'histoire des persécutions chrétiennes: hérétiques, Juifs et Païens ne pèsent pas lourd face aux efforts tout de même bien récents de Rome en faveur du dialogue interreligieux. Venant d'un historien, ce genre de simplification étonne, de même que la vision un peu édifiante de l'esclavage sous les Chrétiens ou du mariage chrétien qui aurait libéré la femme des chaînes du Paganisme. La conception cyclique du temps est étrangement définie comme «orientale», limitée au Bouddhisme (dont le fond hindou semble ignoré). Son interlocuteur voit souvent plus juste, mais se contente de l'exprimer sous la forme de prudentes questions. Il a raison de signaler le retour de notions peu évangéliques comme le destin et les cycles. Comme toujours avec les Chrétiens, esprit religieux et foi chrétienne sont allègrement confondus; le sacré se voit confisqué par une institution humaine. Le déclin de cette dernière devient donc synonyme de régression spirituelle. Bref, l'ouvrage permet d'apprécier les contradictions dans lesquelles se débattent les Catholiques d'aujourd'hui, tiraillés entre lucidité et soumission, la faiblesse des réponses proposées autres que l'appel aux émotions. Tout ceci remonte aux origines, mais «l'ascèse de l'intelligence» longtemps en vogue dans l'Eglise, l'occultation présente du débat théologique (et l'ignorance abyssale de

nombreux Chrétiens) ne rendent pas la riposte plus facile. Pour un Païen, ce spectacle n'est pas prétexte à bonds de joie. Le poison continue de contaminer notre culture et bien des adversaires de l'Eglise, matérialistes grossiers ou nihilistes arrogants ne vaudront jamais, fussent-ils des millions, un seul Bénédictin, un seul Bollandiste.

Christopher Gérard

R. Rémond, *Le Christianisme en accusation*, Desclée de Brouwer, Paris 2000, 88FF. Sur le Catholicisme en tant que sujet d'analyse sociologique, on consultera le remarquable ouvrage collectif d'hommages à E. Poulat, fondateur de la sociologie du Catholicisme publié par les éditions Bayard, *Un objet de science, le catholicisme*, Paris 2001, 198FF. Textes d'A. Faivre, J.P. Vernant, J.P. Laurant, J. Baubérot, J.F. Mayer, etc.



Patres nostri

Si le jeune Julien Sorel lisait en secret du *Mémorial de Sainte-Hélène*, révéralent à sa manière une figure honnie des bourgeois de son temps, les Païens d'aujourd'hui, qui honorent un autre maudit, Iulianus Augustus, peuvent se nourrir des auteurs qui fréquentèrent l'Empereur ou transmièrent ses hauts faits. La geste de Julien, nous la trouvons chez Ammien, officier supérieur qui servit sous ses ordres, chez le rhéteur Libanios, son professeur d'éloquence et chez Zosime, belle figure de résistant à l'ordre chrétien. Par un bienheureux synchronisme, les Belles Lettres proposent au lecteur des œuvres de ces trois auteurs. Dernier grand historien de l'Antiquité et continuateur de Tacite, Ammien Marcellin fut le témoin oculaire et l'acteur du conflit tragique entre les Barbares et une Rome déclinante, livrée au pouvoir de Galiléens plus acharnés contre les «hérétiques» et les «infidèles» de l'intérieur que contre les ennemis de

l'extérieur. Le latiniste G. Sabbah propose la conclusion et sans doute le sommet des *Res gestae*, les livres XXIX à XXXI couvrant les terribles années 371-378. L'Empire est en pleine tourmente, assailli par les Goths, les Huns et les Alains. Abandonné par Hélios, l'Empereur, le persécuteur Valens tombe à l'ennemi lors du désastre d'Andrinople, dont Ammien donne un récit hallucinant: «Même, on pouvait voir un barbare, dressé dans sa férocité, les joues contractées en un sifflement strident, le jarret coupé ou la main droite emportée par le fer, ou le flanc transpercé, lancer d'un air menaçant autour de lui des regards farouches, aux approches mêmes de la mort. Et les combattants se jetant mutuellement à terre, le sol était jonché de corps, les plaines couvertes de cadavres, tandis que l'on entendait, avec un effroi infini, les gémissements des mourants et de ceux qui étaient transpercés par de profondes blessures» (XXXI, 12, 4). L'historien témoigne aussi de la férocité des persécutions dont sont victimes les Païens: Maxime d'Ephèse, ami de Julien, est décapité à la suite d'une campagne contre la magie, prétexte à la mise au pas des penseurs païens, à la répression du Paganisme ésotérique et théurgique. Valens joue un rôle important dans ce processus d'élimination de la liberté de pensée dont Justinien, en 529, marquera officiellement la mort avec la fermeture de l'Université d'Athènes. Etrange parallèle avec notre époque: les états décadents semblent bien compenser par l'intolérance interne leur incapacité à résister aux assauts de l'ennemi réel. Ammien fustige aussi l'inflation juridique de son temps qui voit régner les avocaillons. Encore une caractéristique des régimes en déclin: quand triomphe la chicane, la justice tourne à la farce. Libanios, rhéteur d'Antioche, fut l'un des grands lettrés de son temps, et un fidèle aux cultes traditionnels. Puriste, tenant de l'atticisme le plus pointu, pratiquant un grec proche de celui du Ve siècle *avant* (nous sommes au IV^{ème} *après!*), il fut aussi l'ami de Julien, qui le vénérât. Ce virtuose de la

rhétorique a rédigé des milliers de lettres, dont certaines à l'Auguste, d'autres à Ammien, à Symmaque, le chef de l'aristocratie païenne de Rome. Elles étaient lues en public et ont donc marqué leur temps, reliant entre eux les défenseurs de l'Hellénisme et de l'humanisme classique. B. Cabouret nous en propose un florilège annoté. Mis en difficulté après la mort de Julien, sous le prétexte habituel de magie, il saura se dépêtrer de ce mauvais pas grâce à son éloquence ainsi qu'à un sens aigu des concessions. Il n'en demeura pas moins le défenseur de l'idéologie civique impériale et de la Paideia traditionnelle. Ses lettres à Julien illustrent le renouveau du Paganisme sous ce trop court règne. Avec Zosime, l'auteur de *l'Histoire nouvelle*, nous quittons le monde des contemporains de Julien: cet auteur assez mystérieux vit à la fin du Ve siècle, sous un pouvoir chrétien qu'il méprise autant que les Germains. Pour lui, les choses sont claires; l'abandon des traditions ancestrales cause la chute de Rome dont il analyse les prémices sans toutefois atteindre la clarté et la lucidité d'Ammien. Son livre, où est développée la théologie du Paganisme finissant, témoigne de l'existence après l'an 500 d'une élite païenne clandestine mais convaincue, qui exalte la mémoire de Julien à ses risques et périls. Qui dira la foi de ces lettrés inconnus qui transmettent une flamme sans certitude aucune de voir réaffirmer leurs idéaux? Bossuet disait de Zosime qu'il était «l'ennemi le plus déclaré du Christianisme et des Chrétiens». *L'Histoire nouvelle* survécut par miracle, mutilée, enfermée dans l'enfer de la Vaticane. F. Paschoud a édité et traduit ce texte dès les années 60, relançant l'intérêt des savants pour un Zosime demeuré quasi clandestin: en voici une réédition augmentée accompagnée de notes éclairantes et de cartes que tous les amis de Julien liront avec ferveur.

Christopher Gérard

Ammien Marcellin, *Histoires* XXIX-XXXI, Les Belles Lettres, Paris 1999.

Libanios, *Lettres aux hommes de son temps*, Les Belles lettres, Paris 2000, 120FF.

Zosime, *Histoire nouvelle* I et II, Les Belles Lettres, Paris 2000, 410FF.

Voir www.lesbelleslettres.com. Catalogue sur demande : 95 Bld Raspail, Paris VI.



Eusèbeia

Le terme grec *eusèbeia* peut se traduire par piété, mais pas au sens chrétien: pour suivre les conclusions du livre brillant de L. Bruit Zaidman, professeur à Paris VII et coauteur d'un ouvrage intitulé *La religion grecque* (A. Colin 1999, 3^{ème} éd.), ce mot «renvoie à une conception bien différente des rapports entre l'humain et le divin, des représentations que l'homme se fait des dieux. *L'eusèbeia* règle à la fois les relations des hommes entre eux et avec la divinité, elle renvoie à l'intérêt privé comme à l'intérêt public.» L'auteur étudie le sens du mot depuis Homère jusqu'à Porphyre pour tenter de mieux comprendre comment les Grecs vivaient leur Paganisme, comment le concept de piété pourrait être défini dans un contexte polythéiste, c'est-à-dire dans un contexte où cette piété ne constitue pas une rencontre intime avec un Dieu personnel et unique. Pour Platon, dans *Les Lois*, être pieux, c'est d'une part fréquenter inlassablement les Dieux, de l'autre garder la mesure. La piété grecque est donc une pratique, un comportement. La dimension sociale et politique, indissociable de la dimension religieuse est fondamentale. L'auteur enquête sur les formes et les valeurs de la piété dans un contexte historique, politique et culturel bien spécifique: celui des cités grecques. Elle se penche aussi sur quelques figures d'hommes pieux (Socrate) ou impies (Alcibiade). L'étude du vocabulaire fonde sa recherche: la philologie la plus rigoureuse vient fonder un discours philosophique. Les réflexions des philosophes sur la piété (notamment Porphyre dans *Sur la*

Piété) sont analysées ainsi que les rites, fêtes, sacrifices et dédicaces. L. Bruit Zaidman réagit sainement contre les visions christianocentriques, parfois inconscientes, qui polluent encore la recherche en histoire des religions païennes. C'est ainsi qu'elle replace très bien les cultes à mystère dans le contexte général de la piété polythéiste: «La piété des Anciens, ritualiste en ce sens qu'elle consiste d'abord en des gestes et en leur répétition fidèle, apparut à toute une tradition comme vide et froide. On y opposait les mystères, présentés alors comme une autre religion, extérieure à la première, tantôt considérée comme survivance, tantôt comme annonciatrice de la religion à venir, où se réfugiait le sentiment intérieur. Pour dépasser ce débat, il faut refuser la dichotomie piété «intérieure»/piété «extérieure», de même qu'il faut renoncer à opposer piété «personnelle» et piété «sociale», et à introduire une hiérarchie qui n'est pas la leur dans les formes qu'adoptent les Grecs pour exprimer les relations qu'ils tissent avec leurs dieux. (...) Être pieux, c'est être prêt à tout moment à reconnaître et saluer les puissances divines à travers le culte tel que le définit chaque rituel, et à travers ses variations, d'une puissance à l'autre et d'un sanctuaire à l'autre, quelle que soit la forme qu'elles aient choisie pour manifester le pouvoir qu'elles possèdent sur la vie individuelle et collective des hommes». Cet essai sur la piété en Grèce classique est à ranger à côté de la *Theophania* de W.F. Otto comme ouvrage classique et fondateur.

Christopher Gérard

L. Bruit Zaidman, *Le Commerce des Dieux*.

Eusebeia, La Découverte, Paris 2001, 135FF.



Hermès

Auteur d'un ouvrage fondamental sur les conséquences politiques du Monothéisme dans l'Antiquité tardive (*Empire to Commonwealth*, Princeton 1993), G. Fowden, diplômé

d'Oxford et membre du CNRS grec, est un spécialiste de l'hermétisme et de la pensée de cette époque fascinante. Les éditions des Belles Lettres ont traduit son *Hermès l'Égyptien*, une approche historique de l'esprit du Paganisme tardif. Au centre de ce travail, figure le *Corpus hermeticum*, autrefois étudié en profondeur par le Père Festugière, traduit à la Renaissance par Marsile Ficin, d'où son influence énorme sur la culture européenne. G. Fowden a profité des découvertes de Nag Hammadi pour se pencher sur l'identité des hommes qui composèrent ce mystérieux corpus, sur leur approche du divin. L'Hermetisme apparaît comme une fusion des pensées égyptiennes et helléniques dans le cadre de l'Égypte hellénistique et romaine. Ce pays, qui jouissait déjà dans l'Antiquité d'un prestige étonnant (Pythagore, Platon et même Moïse sont vus comme les dépositaires d'un enseignement égyptien) joue un rôle dans l'orientalisation de la religion grecque. L'Hermetisme apparaît comme une voie spirituelle pratique, opérative, produit du travail des milieux hellénophones d'Égypte, eux-mêmes influencés par d'autres courants méditerranéens, voire indiens. Hermès est regardé comme l'un des grands sages, l'une des sources du savoir à l'instar de Zoroastre. Fowden décèle un jeu subtil entre l'occidentalisme des élites orientales conquises par la lucidité hellénique (par exemple Manéthon, qui écrit en grec) et la fascination du mirage oriental chez les penseurs gréco-romains, éblouis par l'ancienneté et le caractère sacré de doctrines considérées comme révélées. Ajoutons que l'on retrouve d'ailleurs ce dialogue entre l'Inde et l'Europe comme l'ont montré les essais de R. Schwab (*La Renaissance orientale*, Payot 1950) ou W. Halbfass (*India and Europe*, New York Univ. 1988). Le succès des *Hermetica* illustre la tendance, déjà bien décrite par P. Brown, de l'Antiquité tardive au dogmatisme, à la recherche d'une autorité doctrinale absolue. S'agissait-il de pallier, par une «solution révélatrice» le caractère apparemment désordonné des doctrines

païennes face à des Chrétiens sûrs d'eux et dominateurs? L'Hermetisme en tant que doctrine révélée est ainsi placé au même niveau que le Judaïsme ou le Christianisme. Fowden, par cette étude savante, montre bien les interpénétrations entre cultures grecques et égyptiennes, entre Paganisme et Christianisme. Ces *Hermetica* sont importants pour leur influence sur la pensée arabe et l'européenne. Tout un courant occultiste, une part de la Maçonnerie puiseront dans ce Corpus hermetique. La postface critique les thèses égyptocentriques de M. Bernal sur l'Athènes «noire» et évoque les usages politiques de l'Hellénisme (par exemple dans l'exaltation de la démocratie parlementaire dans sa version moderne).

Christopher Gérard

G. Fowden, *Hermès l'Égyptien*, Belles Lettres, Paris 2000, 145FF. www.lesbelleslettres.com



Monothéisme païen

Sous ce titre paradoxal paraissent les actes d'un séminaire tenu à Oxford sur la tendance au Monothéisme dans la pensée de l'Antiquité tardive. Les auteurs, parmi lesquels on remarque P. Athanassiadi, auteur d'une remarquable biographie intellectuelle de Julien, tentent de dépasser les clivages simplificateurs entre Chrétiens monothéistes et Païens polythéistes. Or, les premiers croient en la Trinité, vénèrent anges et saints par centaines; les seconds, surtout les philosophes - à commencer par Platon - ont pu concevoir le divin comme un. On regrettera que le concept d'Hénothéisme n'ait pas été davantage utilisé à la place de Monothéisme car il caractérise sans doute mieux la posture païenne qui n'est pas exclusive et admet la pluralité des manifestations divines. Il est par ailleurs probable que les Chrétiens, souvent proches de cette façon de voir, ont durci leur exclusivisme pour mieux se distinguer de Païens évoluant depuis longtemps vers une

vision plus «monothéiste». Le chassé-croisé entre les uns et les autres est subtil et fascinant. L'un des auteurs rappelle que les penseurs grecs utilisent indifféremment le singulier, le pluriel ou le neutre (ho theos, hoi theoi, to theion) sans différence doctrinale. Le culte du Dieu suprême - Theos Hypsistos - est étudié en profondeur; il a influencé bien des Chrétiens, des Juifs et des Païens. La même remarque s'applique au gnosticisme et au culte solaire, essentiellement syncrétiques. A lire ces études érudites, on comprend mieux à quel point certains Païens tels que Praetextatus associaient sans problème un «Monothéisme» (ou plutôt Hénothéisme) théorique (celui de l'élite cultivée) avec des pratiques polythéistes et syncrétiques. On s'interroge aussi sur l'actualisation possible de ces schémas dans le cadre d'une future renaissance spirituelle. Nul doute qu'une réflexion en profondeur sera féconde car susceptible de rapprocher les partisans de l'homo religiosus.

Christopher Gérard

P. Athanassiadi et M. Frede éd., *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1999. www.oup.com Catalogue et commandes: Great Clarendon Street, Oxford OX2 6DP, UK. Chez le même éditeur, voir M. Edwards, M. Goodman et S. Price éd., *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford 1999.



Paganisme européen

Professeur à l'Université de Birmingham et spécialiste des mythologies grecques et romaines, K. Dowden suit les traces, chez le même éditeur, de N. Pennick et P. Jones, auteur de la fondamentale *History of Pagan Europe* (Routledge 1995). Cette maison britannique, qui offre un catalogue extraordinaire, fait beaucoup pour le réveil de la mémoire païenne. Avec *European Paganism*, Dowden propose une vision paneuropéenne du Paganisme en actes: c'est la réalité du culte païen dans toute l'Europe préchrétienne qui est décrite avec

sérieux. De nombreux textes rares, une bibliographie imposante (Dumézil est un peu négligé), des notes riches avec un index en font un outil de travail incomparable. Ce qui saute aux yeux est la profonde cohérence du Paganisme continental, qui n'est jamais décrit comme un stade antérieur à la civilisation. Ainsi que le caractère superficiel, incomplet de la conversion: le Pagano-Christianisme médiéval en est l'illustration. A l'extérieur des frontières de l'ancien Empire romain, le Paganisme vit libre jusqu'à une époque tardive, le XVIème siècle pour la Lithuanie par exemple. Culte des arbres, des sources, des bois sacrés, des pierres, statues, temples, Dowden analyse tous les témoignages. Des auteurs ecclésiastiques qui tonnent contre les pratiques païennes très vivaces sont dépouillés pour notre plus grand intérêt puisque ces clercs décrivent les gestes, à ne pas accomplir, les attitudes à ne pas adopter: croire aux présages, tenir compte des phases de la Lune et des jours pour les activités (voyages), danser et chanter à la Saint-Jean, invoquer Diana (au VIIème siècle!), prendre congé le jeudi (jour de Jupiter Optimus Maximus), déposer des bougies et des fleurs dans les anciens temples ou devant certains arbres, appeler le Soleil *dominus*, vociférer à l'Eglise (quand on daigne y mettre les pieds). Dowden rappelle qu'il n'existe pas d'exemple de négation des Dieux païens par les Chrétiens: les divinités traditionnelles, à l'anthropomorphisme limité et au caractère métaphorique constant, sont accusées d'être des démons ou des anges déchus; elles ne sont jamais décrites comme inexistantes. Si Dowden ne propose pas toujours des interprétations convaincantes sur le plan de l'histoire religieuse, il a toutefois rassemblé un corpus de sources passionnant et sa vision du Polythéisme, vu comme «langue de communication avec l'autre» a le mérite de l'honnêteté.

K. Dowden, *European Paganism. The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*,

Routledge, Londres 2000, superbe catalogue,
www.routledge.com



Réincarnation

«Le sujet fait couler un encre de qualité souvent médiocre, celle de gourous et de charlatans flattant l'égoïsme de gens déboussolés. Les éditions Exergue ont eu l'excellente idée de publier un fort volume de 350 pages sur les avatars de la réincarnation préfacé par le professeur Lecouteux. L'auteur est ingénieur et diplômé d'histoire des religions. Sa démarche est rigoureuse, étayée par des sources nombreuses, à mille lieues de la crédulité naïve. L. Guyénot commence par étudier le concept d'âme: toutes les sociétés traditionnelles la voient comme plurielle, au moins double. Les Estoniens, les Germains en distinguent quatre, sous l'influence du chamanisme. La croyance moderne en la réincarnation d'une âme personnelle (à distinguer de la transmigration des âmes multiples) est dénoncée comme une rupture d'avec la tradition. Elle se fonde sur deux innovations: l'évolutionnisme progressiste et l'individualisme, qui constitue une rupture avec le culte des ancêtres: «cet individualisme forcené est indissociable de l'idéologie économiste et consumériste, qui infantilise les adultes par des fantasmes de toute-puissance normalement propres à l'adolescence, et qui favorise l'éclatement des systèmes familiaux en individus déracinés. L'individu moderne, dont l'orgueil est constamment flatté par le matraquage commercial, voudrait s'être fait tout seul. Il a perdu le sens de sa redevance aux ancêtres, qui était l'attitude sociale et religieuse fondamentale de toutes les anciennes sociétés». Telle est la raison principale du succès des actuelles théories réincarnationnistes. L'auteur souligne le rôle négatif dans cette évolution du Christianisme, pour lequel l'âme est directement issue de Dieu, ne doit rien à la lignée et est d'ailleurs entachée du péché originel. Cette idéologie est doublement

hostile au lignage «puisque non seulement la filiation ne transmet rien de divin, mais qu'en plus, elle transmet l'essence du diabolique». Le réincarnationnisme, une régression sur le plan spirituel, provient indirectement de cette vision; il exacerbe l'individualisme métaphysique propre à l'Occident qui refuse le principe d'héritage spirituel (et même biologique) en raison de son égalitarisme foncier. Un Païen conséquent ne «croit» donc pas à la réincarnation mais peut admettre la possibilité de transmigrations multiples par la lignée d'âmes plurielles.

Christopher Gérard

L. Guyénot, *Les avatars de la réincarnation*, Ed. Exergue, Chambéry 2001, 144FF.
 Editions Exergue, 95 allée des Bauges, F-73000 Chambéry. Quelques coquilles pourraient être corrigées en cas de réédition: Delphe pour Delphes, Illiade pour Iliade, etc.



Sur l'Inde I

«Ce qui est un, les poètes l'ont décrit comme multiple» dit le Vêda. Le grand indianiste M. Hulin, professeur émérite à la Sorbonne et traducteur chevronné des textes, illustre avec brio et sensibilité cet adage traditionnel. Dans *L'Inde des sages*, une anthologie de textes de la tradition hindoue étalée sur trois millénaires, il souligne à quel point l'Inde connaît et transmet cette fameuse Sophia perennis puisque la multiplicité infinie des croyances et des rites se voit coiffée sous le nom d'Hindouisme. Dans cette vision du monde et des Dieux, il est parfaitement possible de reconnaître le *brahman*, l'Absolu indifférencié et inconnaissable, de regarder notre monde sensible comme une convention et en même temps d'adresser un culte parfois fervent à des divinités d'élection, Shiva ou Vishnu, Dionysos ou Apollon, considérées comme des figures accessibles à l'entendement humain du suprême Absolu. L'exclusivisme y est inconnu: l'éventuelle fixation sur une ou plusieurs

figures divines relève d'une préférence personnelle révisable au fil des ans, d'une tradition familiale, voire d'une convention. L'Inde est demeurée fidèle à cette vision et a résisté à l'uniformisation musulmane, chrétienne ou matérialiste. L'anthologie que propose M. Hulin permet de survoler trois millénaires de sagesse païenne, puissamment singulière, totalement préservée des toxines «existentialistes» et des absurdes théories du désespoir. Elle peut être considérée comme une sorte de bréviaire indo-païen car, après tout, rien n'empêche le lecteur européen de changer les noms. Le même érudit présente dans une belle synthèse la vie, la pensée et la postérité de Shankara, mystique et philosophe de la non-dualité (a-dvaita) qui vécut au VIII^{ème} siècle et joua un rôle essentiel dans la renaissance brahmanique par la réinterprétation traditionnelle des Upanishads. Shankara, que M. Hulin définit comme «un Parménide aux bords du Gange», réarme la pensée traditionnelle face au Bouddhisme, qui ne s'en relèvera pas puisqu'il sera éliminé de l'Inde. L'influence énorme de l'école shankarienne dure encore en Inde mais aussi en Europe: Daumal, Rolland, Guénon surtout suivent Shankara. A propos de ce dernier, M. Hulin reconnaît la valeur de son livre sur le Vedanta: «une des interprétations les plus rigoureuses et profondes de la doctrine shankarienne», même s'il repère la faiblesse majeure de Guénon, à savoir son interprétation au pied de la lettre du système des castes qui l'empêche d'adhérer à l'Hindouisme pour choisir le soufisme. Pour un Païen contemporain, Shankara est une figure extraordinaire, celle du sage qui, par un retour aux textes traditionnels, dépasse les interprétations obsolètes, ruine les théories «nihilistes» (*nāstika*) de son temps, théorise et le brahman non représentable, uniquement accessible par la méditation et le culte de formes multiples du divin - des «projections» - telles que Shiva, Vishnu, Shakti, Surya ou Ganesha. La vie de Shankara et sa postérité sont le plus beau démenti aux théories du sens de l'histoire

et du progrès: le Bouddhisme qui avait envahi une grande partie de l'Inde se vit éliminé par l'Hindouisme, métamorphose de la religion primordiale, comme le montre bien A. Daniélou dans ce numéro d'Antaios. M. Hulin ne cache pas sa fascination pour Shankara dont il explique le succès inouï par «l'unique alliance de pathos existentiel et de rigueur, d'érudition védique et de sens mystique, de conservatisme aristocratique et d'universalisme». Dans *Le Chemin du Labyrinthe* (Rocher 1993), A. Daniélou évoque un Brahmane qu'il mit en relation avec l'institut d'Indologie de Pondichéry et qui l'aida dans sa tâche (notamment pour son *Polythéisme hindou*). Pandit N. Ramachandra Bhatt fut invité en Europe et Daniélou l'accueillit chez lui. Le jeune pandit est aujourd'hui un grand savant, qui a travaillé avec J. Filliozat. Les éditions Agamat ont eu l'excellente idée de publier son livre sur le culte de Shiva, somme de cinquante ans de travail, de voyages et de prières (*ora, labora et invenies*). Pandit Bhatt a visité des centaines de temples, lu des milliers de pages en sanskrit et en pâli, rencontré des prêtres, recueilli des traditions orales, bref a consacré sa vie à Shiva. L'ouvrage qu'il nous offre est un don des Dieux, un témoignage parfait d'une tradition ininterrompue, de cette fameuse *sophia perennis*. P.S. Filliozat, de l'Institut, souligne la rigueur du travail accompli (sources et références sont citées) dans une chaleureuse préface. Voilà donc le livre sur Shiva qui nous manquait et il faut féliciter l'éditeur de son heureuse initiative. Agamat, qui signifie «ce qui provient de la tradition», publie aussi la grammaire sanskrite de V. Filliozat, lettrée indienne, née dans le Karnataka, parfaite francophone. La langue des Dieux y est expliquée de façon claire avec tableaux, translittération latine de l'écriture *nagari*. L'auteur a saupoudré son livre de notes sur les symboles, de mantras, d'exemples concrets qui témoignent de sa fidélité aux traditions ancestrales et surtout du caractère bien vivant du sanskrit. R. Saille, historien des religions

et spécialiste du Bouddhisme, publie une synthèse sur les Déesses de l'Inde. Il s'agit du premier livre en français (semblable à un Que sais-je) sur le sujet: divinités védiques (Aurore, Nuit, Parole), compagnes des grands Dieux (Lakshmi, Parvati, Durga ou Kali), Druide déesse et Mères, rivières et Déesses protectrices des villages, tout un panthéon féminin est présenté avec clarté. Achevons ce bref périple avec deux titres très différents ayant toutefois un point commun: leurs auteurs sont chrétiens. Le premier est le Père Monchanin, swami Parama Arubi Anandam de son nom indien (mais point hindou), qui tenta dans les années 50 d'élaborer un Christianisme à visage indien en fondant un ashram chrétien. Avec un autre prêtre, H. Le Saux, J. Monchanin vécut en ermite, en prêtre-sannyasi, renonçant à l'indienne et prêtre à la chrétienne. Les éditions Fata Morgana, dans leur belle collection Hermès, rééditent ses textes qui illustrent une expérience limite, démarche singulière qui échoua ... pour le plus grand bien des Indiens. L'homme avait étudié la pensée dualiste indienne pour tenter de l'opposer au monisme dominant au profit d'un syncrétisme indo-chrétien, première étape vers la conversion des Hindous. Si la démarche personnelle semble sincère, on frémit à l'idée de ce qu'en aurait fait l'institution qui, comme partout, aurait sans doute fini par pratiquer un génocide cultu(r)el. Dieux merci, c'est plutôt l'inverse qui s'est produit tant la force d'absorption de l'Hindouisme est grande. *In cauda venenum*: évoquons rapidement l'ouvrage en effet vénéneux de G. Deleury, Jésuite détroqué qui séjourna trente ans aux Indes, auteur d'une bonne défense du système des castes (*Le modèle indou*, Kailash 1993). Inexplicablement, dans un ouvrage commis l'an dernier, G. Deleury brûle tout ce qu'il adorait, renie de façon pénible ses anciennes amours. Tout le livre est d'une malhonnêteté rare: haine obsessionnelle des Brahmanes et mépris vulgaire pour la culture sanskrite, caricature du système des castes, exaltation de

toutes les tartes à la crème du politiquement correct, préjugés coloniaux, surévaluation du Bouddhisme (à peu près éteint en Inde depuis des siècles), passage sous silence du Shivaïsme (pourtant omniprésent). Le résultat est désolant: une théologie de la libération à la sauce curry, mais un curry rance. Lisons plutôt Bhatt et Hulin, pour la plus grande gloire de Shiva!

Christopher Gérard

M. Hulin, *L'Inde des sages*, Ed. du Félin (P. Lebaud), Paris 2000, 139FF.

M. Hulin, *Shankara et la non-dualité*, Bayard, Paris 2001, 155FF.

N.R. Bhatt, *La religion de Shiva*, Agamat 2000, 178FF.

V. Filliozat, *Éléments de grammaire sanskrite. La langue des Dieux*, Agamat, 145FF.

Commandes et catalogue: Ed. Agamat, 17 rue E. Reclus, F-91120 Palaiseau, agamaat@wanadoo.fr

R. Sailley, *Les Déesses de l'Inde*, Cerf, Paris 1999, 48FF.

J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Fata Morgana, Cognac 1999.

G. Deleury, *L'Inde, continent rebelle*, Seuil, Paris 2000, 130FF.



Sur l'Inde II

Voici quelques titres publiés aux Indes par des défenseurs de l'Hindouisme face aux agressions chrétiennes, islamiques et matérialistes. Le ton en est polémique mais l'information solide. A propos des ashrams chrétiens, Sita Ram Goel, éditeur de Voice of India (voir Antaios X), critique l'action des missionnaires chrétiens qui établissent des ashrams en Inde, ce qui prouve par ailleurs les difficultés profondes que rencontrent ces milieux pour convertir les Hindous. Leurs mérites propres et la Bonne nouvelle ne suffisant pas, ils se voient dans l'obligation de singer les Hindous, d'où l'ironie mordante de S.R. Goel à l'encontre de cette «indigénisation» du Christianisme. Celui-ci

dénonce cette forme de colonialisme et d'impérialisme dont il comprend bien les arrière-pensées et les conséquences en cas (peu probable) de succès. Le Hindu Vivek Kendra de Bombay rassemble des militants de la cause hindoue (voir Antaios XI) qui étudient les menées chrétiennes et musulmanes contre l'héritage de l'Inde. L'un de leurs penseurs, Ashok Chowgule publie un essai sur ce sujet brûlant: il donne des exemples concrets du mépris des Chrétiens pour l'Hindouisme, de vandalisme antihindou, de manipulations mentales et d'abus en tout genre par les agents de missions richissimes. L'arrogance des missionnaires surprend le lecteur européen, habitué au profil bas adopté par les églises en Occident. A. Chowgule signale par exemple le refus hautain du clergé catholique de reconnaître les massacres de Brahmanes commis par les Chrétiens lors des campagnes de conversion forcée. Tout cela nous rappelle ce qui a été accompli ailleurs, par exemple en Europe. L'actuel ministre A. Shourie, ancien économiste à la Banque mondiale, avait publié, alors qu'il était dans l'opposition, une somme sur les missionnaires en Inde, en réaction aux déclarations du Pape lors de sa visite en Inde. Jean-Paul II avait tenu un langage musclé, appelant à la conversion de l'Asie tout entière. L'auteur critique aussi la doctrine chrétienne, qu'il connaît de façon approfondie. Il souligne la survie au sein des communautés chrétiennes de l'intouchabilité et des pires préjugés. Il oppose ces conversions plus ou moins manquées à l'Hindouisme et souligne les incohérences de la théologie chrétienne et du discours missionnaires ainsi que leurs tendances totalitaires. Son livre nous introduit au mode de pensée des patriotes hindous, Païens conscients et fiers de l'être. Enfin, sur l'Islam en Inde, citons deux essais documentés. Dans *Theory and Practice of Muslim State in India*, le médiéviste K.S. Lal, qui a enseigné dans de nombreuses universités indiennes, présente le résultat de cinquante ans de recherches sur la réalité de l'occupation musulmane en Inde.

L'ampleur des massacres et des destructions, toujours justifiés par des textes théologiques (Coran, Hadis, Sunnah) est effrayante. Le sujet est encore tabou en Inde où sévit une forme de politiquement correct selon lequel la cohabitation indo-musulmane aurait été pacifique et fructueuse. La vérité est différente: les envahisseurs musulmans ont dévasté l'Inde, massacré ses élites, pillé ses trésors. Dans *Jihad*, S. Majumdar étudie la doctrine islamique de la guerre permanente et ses effets dévastateurs sur la civilisation indienne. Il est inutile de préciser que ce regard non conforme sur la colonisation musulmane de l'Inde doit inspirer toute réflexion sur l'immigration musulmane en Europe. En Inde, après mille ans de présence musulmane, la paix ne règne pas encore, en raison de l'intolérance des sectateurs d'Allah, instrumentalisée par des puissances hostiles.

Christopher Gérard

Sita Ram Goel, *Catholic Ashrams, Voice of India*, 2/18 Ansari Road, 110 002 Delhi. Cette maison peut procurer tout ouvrage indien sur l'Inde (écrire en anglais).

A. Chowgule, *Christianity in India. The Hindutva Perspective*, Hindu Vivek Kendra, 5/12 Kamat industrial Estate, Prabhadevi, Mumbai 400 025. Le HVK publie de nombreuses brochures sur la conversion, les missions et l'Hindutva.

A. Shourie, *Harvesting our souls. Missionaries, their design, their claims*, ASA Publ., Delhi 2000, à commander à Voice of India.

K.S. Lal, *Theory and Practice of Muslim State in India*, Voice of India, Delhi 1999.

S. Majumdar, *Jihad. The Islamic Doctrine of Permanent War*, Voice of India, Delhi 2000.



Prométhée

Les Belles Lettres rééditent l'étude que J. Duchemin, spécialiste de poésie archaïque et de mythologie grecque, avait consacrée en 1972 à Prométhée. Ce livre avait à l'époque

inauguré la collection d'études mythologiques créée par elle. B. Deforge lui rend hommage en en faisant le vingtième volume de sa collection *Vérité des mythes dont nous avons déjà parlé dans Antaios* (le livre de Burkert sur les cultes à mystère par exemple). Cette remarquable monographie entièrement consacrée à la fascinante figure de Prométhée ne connaît pas d'équivalent aujourd'hui. L'auteur retrace avec érudition et sens didactique les grandes orientations de ce mythe fondateur. Par ordre chronologique, elle déploie les facettes d'un mythe sans cesse enrichi, sans cesse renouvelé. De larges perspectives s'ouvrent dès le premier chapitre par la recherche d'analogies védiques: Prométhée pourrait être rapproché d'Agni, Dieu du feu. J. Duchemin rapporte à ce propos d'intéressantes constatations de J. Frazer sur les différences fondamentales entre le monde grec et l'Inde. Les sources orientales, plus particulièrement babyloniennes, sont sollicitées avec prudence pour cerner plus étroitement l'origine du mythe, la comparaison portant principalement sur le récit de la création du monde et des hommes, étroitement liées à la geste de Prométhée. Les aspects caractéristiques du mythe sont clairement dégagés chez Hésiode dont le célèbre passage issu des *Travaux et Jours* donne forme à Epiméthée et Pandora, figures indissociables de la pensée grecque. Le fils de Japet, héros tragique du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, seule œuvre conservée de la trilogie, apparaît aussi dans les textes philosophiques: Platon, dans le *Protagoras*, illustre les théories du célèbre sophiste par le mythe de Prométhée subtilement remanié. Le Titan n'échappe pas à la verve comique d'Aristophane et «l'ami du genre humain», toujours populaire comme patron des potiers d'Athènes joue dans *Les Oiseaux* le rôle d'un bouffon couard, mais non dépourvu d'astuce. La postérité du mythe est tout aussi brillante: le *Prométhée* de Goethe reprend les grandes figures symboliques grecques et, mettant en exergue le rôle créateur

de Prométhée, il forge ainsi l'image de «l'homme prométhéen». Le poète anglais Shelley propose une suite à la pièce d'Eschyle: *Prometheus unbound* largement inspiré du poète tragique, son aspect original réside dans la modification des rapports entre Zeus et sa victime, le prisonnier du Caucase. D'autres œuvres, moins connues, sont analysées avec autant de finesse: le *Prométhée* de Péladan, celui de R. Dumas, *La nef* d'E. Bourges. Gide remaniera complètement le mythe dans sa sortie *Prométhée mal enchaîné*, œuvre sarcastique truffée d'allusions littéraires. Cette étude fondamentale se termine par une conclusion où continuité et plasticité du mythe sont mises en valeurs et par une riche bibliographie.

Pascal Gérard

J. Duchemin, *Prométhée, Epiméthée, Pandora*, Les Belles Lettres, Paris 2000, 130FF.



Mythes et littérature

Europe, Andromaque, Electre, mais aussi Gradiva, Diotima, Olympia, Antinea, Diva, la Terre-Mère et la Sphinx, dix noms, dix représentations de l'élément féminin à travers le temps, dix archétypes transfigurés par la littérature. Les évoquer dans toute leur splendeur, c'est pouvoir unir aux récits mythologiques les références poétiques, picturales et musicales qu'elles ont suscitées, c'est retrouver la trame de leur existence souterraine, leurs résurgences et leurs métamorphoses. P. Brunel, professeur de littérature comparée à la Sorbonne, est l'auteur de nombreux ouvrages sur les mythes, en particulier d'un *Dictionnaire des mythes littéraires* (Rocher 1994). Son approche talentueuse et multidimensionnelle revivifie le mythe pris dans son sens le plus archaïque: «le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des «commencements», définition de M. Eliade qui se réfère à Homère et Hésiode, poètes

inspirés des Muses, filles de Mnémosyne, la Mémoire. Son essai, *Dix mythes au féminin*, s'ouvre sur la figure primordiale de la Terre-Mère, Gaïa, qui engendre Rhéa et de Déméter, issue de la génération des Olympiens, apparentés à Cybèle, Déesse aux multiples visages chantée par les plus grands: Hugo, Rimbaud, Verlaine, Mallarmé (et Julien!). L'enlèvement de Korè, fille de Déméter inspire à Y. Bonnefoy une vision poétique d'ombre et de lumière. Korè-Perséphone, Déesse des Enfers, renvoie à Eurydice évoquée par Ovide dans ses *Métamorphoses* dont Claudel sera un reflet. P. Brunel nous convie à un voyage poétique ininterrompu sous l'égide de la Terre-Mère. Même mouvement symphonique pour percevoir la Sphinx, de la beauté du vocable grec au genre ambigu à ses réincarnations dans la peinture de Moreau et d'Ingres, sous la plume de Cocteau, dans ses affinités avec les Sphinx d'Egypte, tour à tour féminisées ou masculinisés dans la poésie d'Apollinaire («fils d'Apollon»), Sphinx neutre dans le roman de Robbe-Grillet, figure énigmatique par excellence. Andromaque, la pitoyable épouse d'Hector, victime de la guerre, symbole du deuil et de l'exil, héroïne tragique d'Euripide renaît dans le théâtre de Giraudoux et le spleen de Baudelaire («Andromaque, je pense à vous»). Olympia, simple automate issu d'un conte d'Hoffmann, avatar de la belle Galatée à laquelle Pygmalion donne vie avait déjà été rapprochée de l'Olympia de Manet par M. Leiris, hypnotisé par son ruban noir. Gradiva, féminisation de Gradivus, épithète de Mars, tout droit issue de l'imagination de W. Jensen inspira à Freud un commentaire sur le délire et les rêves dans la nouvelle homonyme. Reine du Hoggar, maîtresse d'Eros et de Thanatos, l'*Antinéa* de P. Benoît est sans doute la plus fascinante de toutes. Antinéa: nom envoûtant aux innombrables étymologies, Antinéa, la petite-fille de Neptune, la descendante des Atlantes, unique survivante d'un monde perdu, mystère féminin issu du fond des âges, fait de *L'Atlantide* un roman inoubliable. Virtuose du

langage, P. Brunel manie le verbe avec légèreté, le fleuve de son discours s'écoule avec aisance et nous entraîne dans un paysage mental d'une richesse enivrante. La sensibilité exacerbée de l'auteur, la finesse de ses analyses littéraires donnent vie à sa parole qui, loin de servir une érudition stérile, se fait aussi créatrice de beauté.

P. Gérard

P. Brunel, *Dix mythes au féminin*, Ed. Maisonneuve, Paris 2000, 100FF. Adresse de la librairie: 3bis place de la Sorbonne, F-75005 Paris.



Penser la Grèce

Une vingtaine de chercheurs se sont penchés sur la question fondamentale de la conception temporelle dans la société grecque et de savoir comment un temps indifférencié s'est mué en rythmes, saisons, activités sociales et privées. Cette approche multidisciplinaire couvre l'Antiquité d'Homère à la période romaine. C. Darbo-Peschanski définit la ligne directrice de la recherche: remettre en question une conception dépassée et monolithique du temps chez les Grecs comme l'avait fait P. Vidal-Naquet: «Tout en admettant volontiers que les Grecs avaient parfois pensé le temps comme un cycle, on en vint donc à exiger des études plus fines et à parler de divers aspects du temps, non plus sur le seul mode de succession linéaire des conceptions et des appréhensions générales dont il aurait été l'objet (...° mais aussi sur celui de la diversité synchronique: les Grecs ne pensaient pas le temps des hommes comme ils pensaient celui des Dieux et dans celui des hommes, les caractères que revêt le temps sont différents non seulement d'une époque à l'autre mais d'un type de discours à l'autre». Cette diversité de pensée se retrouve parfaitement illustrée dans les différentes contributions proposées par les éditions du CNRS. Chez Homère, c'est un temps divin qui détermine le cours de l'action et fixe le temps des hommes,

l'Iliade étant par excellence le poème où tout s'accomplit selon la volonté de Zeus. Dans les textes homériques et hésiodiques, le concept de *thumos* («cœur», «âme», «vie») exprime la présence vivante de l'homme et de la nature, la poussée vitale. Etymologiquement lié au verbe *thuô*, sacrifier, il assure chez les deux poètes la genèse du vivant. Il est établi dans la Théogonie que par ces offrandes aux Dieux «les hommes se reconnaissent à part entière dans les vivants qu'ils sont et non pas de se voir comme vivant d'une quelconque vie divine qu'il leur faudrait rendre à qui de droit au jour de leur mort». Pour les philosophes, le temps est bien sûr un axe central, que ce soit dans le *Parménide* ou la *République* de Platon ou les hypothèses d'Aristote sur la fonction de la mémoire. Les Stoïciens jettent les bases d'une théorie des temps grammaticaux reposant davantage sur la notion de procès que sur la tripartition passé/présent/futur. Une imposante bibliographie sur le problème du temps est rassemblée en fin de volume. Le surdéveloppement technoscientifique qui agresse aussi bien la nature que la société conduit J.P. Vernant à établir le constat suivant: «une fois de plus, il s'agit de faire référence à la Grèce pour penser l'avenir, de se tourner vers la conception hellénique d'une nature sacrée dans laquelle on évitait toute intrusion destructrice. En effet la notion fondamentale de kosmos impliquait une continuité entre nature et société, une véritable solidarité pourrait-on dire. Sans pour cela retourner à une «religion de la nature», le recours à l'Antiquité grecque peut nous ouvrir d'intéressantes perspectives pour le futur. Les notions essentielles auxquelles nous pouvons nous rattacher: la place de l'homme dans le kosmos, le polythéisme, l'évolution des techniques et des sciences, la politique et le pouvoir au sein de la démocratie, largement traitées ou seulement en germe dans les textes méritent une nouvelle considération». Deux études ont retenu notre attention: celle d'A. Motte (Université de Liège) sur l'idée de nature

en Grèce et celui de M. Augé, auteur du *Génie du Paganisme* (Gallimard 1982) sur une possible anthropologie du Polythéisme. Ce dernier met en évidence quelques points essentiels communs aux sociétés polythéistes: les Dieux, même s'ils sont supérieurs aux hommes, appartiennent au même monde qu'eux: «la croyance n'est donc jamais ou n'est pas le plus souvent l'adhésion aveugle à quelque chose qui relèverait du surnaturel et de l'invisible, elle est plutôt acceptation d'un certain nombre de principes a priori non discutés, non remis en cause, qui structurent l'existence quotidienne. La croyance serait ainsi de l'ordre d'une pratique culturelle». Il rappelle également la non dualité du Paganisme qui n'oppose jamais l'esprit au corps ni la foi au savoir. A moyen terme, dans notre société, ce que le Polythéisme a de meilleur, c'est-à-dire la pluralité risque d'être remplacé par une conception sournoisement totalitaire qu'il nomme «la culture quotidienne de l'immanence». A. Motte pose les jalons d'une nouvelle voie de pensée en cernant au plus près la réalité de ce que les Grecs désignent par le terme «*phusis*». C'est la recherche d'une nouvelle alliance qui doit être au cœur de nos réflexions, à l'instar du Grec qui perçoit le divin dans toutes les manifestations de la nature dont il n'est jamais le possesseur et qui n'est jamais réduite à un simple matériau à exploiter. Le terme «*phusis*» exprime cette appréhension de la nature comme une spontanéité créatrice, un être vivant autonome sur lequel poètes et philosophes portent un regard empli d'admiration. Tous ces facteurs ont contribué à une «complicité spirituelle» entre l'homme et le monde. A. Motte constate que le Christianisme a pratiqué une césure et si pour lui le retour au Paganisme n'est pas concevable, il fait appel à un sentiment de solidarité avec la nature, lieu de communication avec le beau que nous réapprendrions à respecter.

P. Gérard

C. Darbo-Peschanski éd., *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, CNRS

Editions, Paris 2000.
 M. Augé éd., *La Grèce pour penser l'avenir*,
 L'Harmattan, Paris 2000.



Langues anciennes

Deux ouvrages parus récemment défendent avec passion le grec et le latin, langues dites mortes et qu'il faudrait plutôt qualifier d'anciennes car elles nourrissent encore notre imaginaire et notre culture. Pour les hellénistes J. de Romilly (Académie française) et J.P. Vernant, le grec fait partie intégrante de notre formation, c'est pourquoi ils ont demandé à des personnalités du monde politique et littéraire ainsi qu'à des jeunes lycéens de présenter le passage de la littérature grecque qui les a le plus marqués, accompagné d'un commentaire personnel. Le résultat constitue une anthologie aussi variée qu'originale qui éveille chez le lecteur une foule de réminiscences et d'émotions. Le poète Y. Bonnefoy reconnaît avoir toujours été séduit par les épigrammes funéraires de *l'Anthologie Palatine*, ces brèves allusions à la vie éphémère et au monde d'en bas. H. Carrère d'Encausse a trouvé chez Périclès une merveilleuse leçon sur l'art de gouverner, le chercheur E.E. Baulieu retient du *Serment d'Hippocrate* le fondement de la pratique médicale. Les plus touchants extraits d'Homère (qui a pu oublier la fièvre Nausicaa rencontrant Ulysse sur le rivage ou les adieux d'Hector et d'Andromaque sur les remparts de Troie?) côtoient les plus belles pages de la tragédie, de Platon ou d'Hérodote. Chacun trouve dans la littérature grecque un écho à ses recherches, à ses préoccupations, à sa vie intérieure. Cette initiative pleine d'enthousiasme contribue à transmettre le flambeau de la mémoire par-delà les obstacles qu'érige la médiocrité ambiante. Quant au latiniste J. Gaillard dont l'érudition n'a d'égale que la verve (son *Beau comme l'antique* est un livre délicieux), il rend définitivement au latin une place de choix dans notre langue et notre

monde. Le gène du latin, affirme-t-il avec conviction, même s'il se dissimule parfois, est omniprésent. Avec un humour inimitable, l'auteur débusque ce «fantôme de langue» dans les termes profondément synonymes de modernité: virus, DEL (=delete), sponsor (qui n'est pas anglais!). J. Gaillard nous retrace à sa manière l'histoire d'un enseignement où le latin a longtemps occupé une place prépondérante, sans complaisance aucune pour certains aspects de sa pratique comme les traductions vieillottes ou les compositions versifiées sur des sujets consternants. En résulte aujourd'hui un goût caractéristique pour les formules latines dans le domaine des sciences, de la linguistique et même de la publicité. Concises, lapidaires, sonores, les citations latines ont leurs lettres de noblesse, impossible d'y échapper. On les rencontre sur les façades des monuments, les cadrans solaires, sous la plume des journalistes et dans les interventions des hommes politiques (*mutatis mutandis* est très à la mode). Pour une ville, le nec plus ultra est de posséder sa propre devise, plus ou moins fantaisiste, comme «Fiat lux, fiat urbs» pour Touquet-Paris-Plage. Le texte de J. Gaillard, grand pourfendeur d'idées reçues (latin-punition, latin-snobisme, avenir européen du latin vivant, etc.) est empli d'une vis comica bien romaine. La lecture de son livre *Urbi, orbi, etc.* constitue une excellente thérapie contre toute tentative de momification de la culture. Tout autre est le cas du petit opuscule de M. Grodent, helléniste et journaliste (pourquoi en faire une antinomie?), qui s'interroge à travers six dialogues au style relâché sur le bien fondé d'un pays mythique, «inconnu à la terre et aux hommes». S'il est vrai que certains professeurs ont inculqué à des générations d'élèves la vision idéalisée d'une Grèce de carton-pâte qui a occulté le pays et ses habitants réels, si des masses de touristes désenchantés n'ont jamais rencontré le pâte antique de leurs rêves, il est consternant de voir à quel point M. Grodent s'acharne à détruire le mythe grec, modèle civilisateur par

excellence. Le professeur Radar a répondu avec minutie dans un article paru dans *La Revue générale* (11/2000) à ces attaques. Il offre un bon antidote au nihilisme foncier des propos tenus par le journaliste du *Soir*. Alors que malgré le travail de sape dont il est la victime depuis si longtemps, le grec n'a pas disparu des écoles belges, tous réseaux confondus (le succès remporté par le concours de Mons en est un beau témoignage), il est déplorable qu'un homme d'influence en dénigre l'enseignement dont le crime majeur serait d'inculquer aux débutants la prononciation érasimienne (!) et d'en balayer ainsi les apports spécifiques de réflexion et de beauté. *Mèden agan*.

P. Gérard

J. Gaillard, *Urbi, orbi, etc.. Le latin est partout!*, Plon, Paris 2000, 79FF.

J. de Romilly et J.P. Vernant, *Pour l'amour du grec*, Bayard, Paris 2000, 79FF. Les éditeurs demandent que leur soit communiqué tout beau souvenir hellénique: Pour l'amour du grec, 3 rue Bayard, F-75008 Paris.

M. Grodent, *La Grèce n'existe pas*, Talus d'approche, Mons 2000, 350FB.



La Grèce existe

J. de Romilly aborde dans son dernier ouvrage un thème malheureusement trop présent dans l'actualité: la violence. Sa recherche porte sur les manifestations de la violence dans la société mais aussi sur la façon dont les Grecs ont toujours cherché à la maîtriser et à la dépasser. Le genre littéraire qui privilégie l'expression de cette violence est sans conteste la tragédie athénienne, mais loin d'en exalter le déchaînement, elle en a toujours dénoncé les horreurs et prône une forme d'apaisement. J. de Romilly nous en apporte la preuve par l'analyse de la seule trilogie conservée, l'*Orestie* d'Eschyle. Les crimes monstrueux perpétrés par les Atrides, les sanglants assassinats d'Agamemnon et de Clytemnestre sont rachetés

dans la dernière pièce par l'établissement d'un tribunal humain et divin qui met définitivement fin au cercle infernal de la violence. *Le Prométhée enchaîné*, où le héros subit violence et injustice est en fait un véritable plaidoyer contre la tyrannie odieuse aux Grecs; les *Perses* où règnent en maîtres la peur et le combat chante la douleur des pitoyables victimes de la guerre. La mythologie qui foisonne en récits terrifiants et cruels conte une violence principalement divine. Vis-à-vis des hommes, les Immortels se montrent souvent protecteurs et bienfaisants. Quant aux humains conscients de leur faiblesse, ils tirent de leur fragilité des leçons d'union et de solidarité. Les philosophes portent au plus haut degré une réflexion sur la justice considérée comme point de départ de toute civilisation. J; de Romilly qui a étudié dans un précédent ouvrage le vocabulaire de la douceur dans la pensée grecque nous montre qu'au cours du temps, ils ont élevé celle-ci au rang d'idéal. L'auteur consacre la seconde partie de l'essai à l'étude des violences quotidiennes et aux moyens mis en œuvre pour y résister dans un va-et-vient continu entre notre société et l'Antiquité. A l'aide de centaines d'exemples glanés dans la littérature, Madame de Romilly évoque, une fois encore, l'aide qu'une Grèce bien réelle peut nous apporter dans notre réflexion et notre action actuelles. Oublier ces témoignages, ce serait se priver du recul qu'ils apportent, de l'admirable peinture des passions humaines que, dès l'origine, ils ont exprimées à la perfection. Du même auteur est paru chez Fata Morgana un petit livre raffiné, *Héros tragiques, héros lyriques*. Contrairement à ses habitudes, J. de Romilly n'y traite pas un thème en particulier, mais elle se penche sur l'influence des textes grecs dans la littérature. Elle distingue deux grandes veines de propagation: celle du héros tragique qui connaît une vaste postérité dans le roman, le théâtre et le cinéma (Agamemnon, Œdipe, Antigone, Médée) et

celle du héros lyrique qui, comme Orphée sera d'abord mis à l'honneur dans l'opéra avant de conquérir les autres domaines. Le dernier chapitre est consacré à la conservation des œuvres et aux transformations subies lors de leur passage à la civilisation romaine. Véritable fil d'Ariane dans le labyrinthe des textes, cet ouvrage convie le lecteur à découvrir un somptueux héritage littéraire pour lequel la grande helléniste nous communique toute sa passion. La réédition d'un charmant ouvrage du Belge A. Dasnoy (1901-1992) permet de redécouvrir une figure peu connue de notre littérature. Peintre, critique d'art, conteur et philosophe (il est l'auteur de *Le prestige du passé*, Gallimard 1959), A. Dasnoy poursuit toute sa vie une réflexion sur les rapports entre l'art et le sacré. Lié d'amitié avec de grands artistes belges comme Tytgat ou Spillaert, il participe à la vie artistique bruxelloise, peint paysages et portraits, rédige des essais. Ses études de peintres romantiques le conduisent à s'interroger sur l'influence des modèles anciens: en 1959, il publie donc *Le prestige du passé*. Membre de l'Académie Royale, cet artiste complet laisse le souvenir d'un sage. Son fils Philippe Dasnoy éclaire les circonstances entourant la rédaction de *Les Dieux et les Hommes*. Ce texte inclassable, d'une violence barbare mais parfaitement maîtrisée, tient du récit, du poème épique et de l'épopée. Jeune veuf dans un monde en pleine tourmente, A. Dasnoy, plongé dans une étude sur la tragédie d'Eschyle, obsédé par la fatalité de la violence, rédige pendant les derniers mois de la guerre ces pages qui servent de prologue à une *Vie d'Héraclès*, rappelant le monde des Dieux et des héros dont il est issu. Dans son journal intime, il écrit à la date du 23 novembre 1944: «Depuis quatre mois, je travaille à un poème sur la mythologie. J'avais d'abord cru écrire simplement pour mes enfants un récit des travaux d'Hercule. Mais entraîné par le sujet, j'en suis venu à faire un très vaste tableau du monde mythologique... C'est la première fois de ma vie que je puis placer dans mon œuvre

ce que je ressens vraiment devant la vie». Ce sont les dernières lignes de son journal et comme le souligne son fils: «Ce n'est pas un hasard si *Les Dieux et les Hommes* se clôture par une apologie de Dionysos, divinité païenne de l'ivresse et de la joie de vivre, et se termine par le mot: Libérateur». Je ne peux qu'inviter à la lecture de ce texte inspiré, véritable *catharsis* d'un artiste au caractère tourmenté qui, sous une apparente simplicité narrative, renoue avec les forces vitales élémentaires.

P. Gérard

J. de Romilly, *La Grèce antique contre la violence*, B. de Fallois, Paris 2000, 120FF et *Héros tragiques, héros lyriques*, Fata Morgana, Cognac 2000.

A. Dasnoy, *Les Dieux et les Hommes*, Ed. Le Cri, Bruxelles 2000, 250FB, 41FF. A commander chez l'éditeur, rue G. Stocq 43, B-1050 Bruxelles.



Présence de l'invisible

C. Lecouteux est un spécialiste de la civilisation germanique du Moyen Age qui a déjà publié aux éditions Imago une série de titres sur des croyances n'ayant que peu de rapport avec le Christianisme dogmatique: fantômes, fées, sorcières et loups-garous, démons et vampires sont ses sujets (ses créatures?) de prédilection. Dans *Antaios XIV*, le professeur Lecouteux nous avait entretenu de sa méthode et de ses passions. De ses multiples intrusions dans le monde parallèle, il nous ramène des croyances profondément ancrées dans les mentalités dont la sagesse évidente semble malheureusement se perdre. Les liens sacrés que l'homme archaïque a toujours entretenus avec sa demeure (les Pénares), sacrifiés aujourd'hui dans les déménagements à répétition ou d'impersonnels HLM sans âme sont réhabilités. Au travers de nombreuses sources littéraires souvent scandinaves, l'auteur nous fait (re)découvrir les règles qui présidaient à toute nouvelle construction, à son occupation,

Equinoxe de printemps 2001

à l'installation de ses génies. Le choix de l'emplacement lui-même est soumis à des contraintes dont celle de l'influence des forces telluriques et chaque nouvelle bâtisse réclame un sacrifice propitiatoire. La construction, on l'oublie trop souvent, est à l'origine un acte religieux qui nécessite des précautions rituelles. La maison ainsi construite est un être vivant dont certaines parties revêtent un aspect symbolique privilégié: toit, gouttière et angle à l'extérieur, ouvertures de la porte et des fenêtres, l'âtre, le foyer et les coins à l'intérieur. Le seuil à lui seul est depuis les Romains porteur de multiples significations: il représente le passage d'un monde à l'autre, une frontière invisible et de nombreuses prescriptions doivent être respectées, notamment en cas de décès. Dans cette *domus* sacralisée pouvaient enfin s'introduire les génies domestiques que dans l'Europe entière on cherchait à éloigner ou à se concilier. Les Dieux domestiques, très honorés chez les Romains (copieusement nourris dans chaque foyer!) virent leur culte interdit en 392 - date funeste - par le Chrétien Théodose et si, au Moyen Age, ce ne sont plus des divinités, ils n'en restent pas moins influents! Velu, Schrat, Kobold, follet peuvent jouer des tours pendables aux hommes ou se montrer serviables et attirer la prospérité. Leurs tâches sont variées dans la maisonnée mais leur rôle est principalement tutélaire (s'ils sont bien nourris!). Comment reconnaître un génie domestique? Ils peuvent se montrer sous des aspects fort divers: petite taille, grosse tête, ils portent souvent un couvre-chef; souris, poule, grillon, serpent peuvent aussi être des génies de même qu'une botte de foin quand ils ne sont pas protéiformes ou carrément invisibles. C. Lecouteux met dans ce livre un pan méconnu de la culture européenne et accomplir ainsi un véritable sauvetage. Puissent les génies de sa demeure (et ceux de la Sorbonne) lui en savoir gré! Il préface avec chaleur un livre étonnant d'E. Jobbé-Duval, juriste éminent du début du XXème siècle, féru

d'ethnologie et fin connaisseur du droit romain, d'histoire religieuse et de folklore. Cet homme au savoir encyclopédique avait consacré ses recherches à l'étude des mentalités. La réédition de *Morts malfaisants* remet à l'honneur un travail datant de 1924 relatif aux croyances romaines. Sur base d'un vaste corpus de textes latins, l'auteur a reconstitué avec une rigueur toute juridique le statut des défunts qui, pour de multiples raisons, reviennent menacer l'existence des vivants. Son exposé reprend, textes à l'appui, les conceptions antiques de la vie d'outre-tombe, la nature de l'âme et sa relation au corps, les conditions requises pour qu'un mort devienne un être malfaisant: absence de sépulture rituelle, suicide, mort violente ou prématurée... Dans ses recherches qui englobent les rituels magiques, la possession, les rites apotropaïques destinés à annihiler les forces malfaisantes, l'auteur distingue clairement différentes catégories de revenants: lémures ou larves, striges, lamies, etc. Cette réédition comprend la traduction de toutes les citations latines (l'orthographe des mots grecs est passablement fantaisiste) est une véritable mine de renseignements; elle propose un vaste répertoire de textes juridiques et littéraires allant des poètes classiques aux auteurs chrétiens en passant par le célèbre récit de Pline le Jeune sur un cas de maison hantée. Un ouvrage fondamental d'une érudition infaillible, sans jargon ni «grille de lecture» pour nourrir une réflexion sur les rapports complexes entretenus depuis la nuit des temps entre les hommes et le monde des morts.

P. Gérard

C. Lecouteux, *La maison et ses génies*, Imago, Paris 2000, 130FF. www.editions-imago.fr
Rappelons que cette sympathique maison, tenue à bout de bras par le couple Auzas a publié le livre de D. Miller, *Le nouveau Polythéisme*.
E. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants*, Ed. Exergue, Paris 2000, 1150FF. Du même

éditeur: l'essai sur la réincarnation dont il est question plus haut.



Demeures d'éternité

Conçu par A. Siliotti, journaliste passionné d'égyptologie, et rédigé par des archéologues et des conservateurs de musée, le somptueux *Demeures d'éternité* s'attache à présenter les plus belles réalisations artistiques que la croyance dans une vie après la mort a suscitées à travers le monde. Véritable régal visuel, l'ouvrage entraîne le lecteur dans un périple archéologique qui le mène des sépultures mégalithiques aux tombeaux de la dynastie des Mochicas en passant par Mycènes, les kourganes des steppes et les mausolées de la dynastie Tang. Conçues pour une vie éternelle, ces tombes regorgeaient de trésors fabuleux. Assorties de commentaires historiques et archéologiques, les photographies exceptionnelles restituent le prestigieux héritage funéraire transmis par les grandes civilisations. Si les pyramides et le matériel tombal égyptiens, fort goûtés du grand public, sont abondamment traités, des vestiges moins souvent évoqués ou encore inconnus trouvent ici une place de choix. L'impressionnant tumulus de New Grange (Irlande) aux mégalithes décorés de motifs en spirale laisse entrer au solstice d'hiver un rayon de soleil jusqu'au fond de la chambre mortuaire. Les Etrusques raffinés entourent leurs défunts de fresques débordantes de vie et de bijoux délicatement travaillés. Tout aussi fascinés par l'incorruptible métal solaire, les peuples des steppes, les Scythes en particulier, réalisent des animaux stylisés: oiseaux, chevaux, cerfs psychopompes saisissants par leur élégance. Même hiératisme, même sérénité recueillie sur le masque mortuaire dit d'Agamemnon... De tous ces témoignages émane l'émotion d'artistes disparus comme celle qui vibre encore dans la couronne d'or retrouvée à

Verghina dans la (probable) sépulture de Philippe II de Macédoine, un entrelacs de feuilles de chêne frémissantes. Cet ouvrage allie au plaisir esthétique celui de la découverte des réalités archéologiques et des traces les plus profondes des civilisations: celles enfouies dans leurs demeures d'éternité.

P. Gérard

A. Siliotti dir., *Demeures d'éternité*, Gallimard, Paris 2000, 295FF. Plus de 700 illustrations en couleur.



Enfants du cosmos

C'est ainsi que l'on pourrait définir les Païens des cinq continents, demeurés fidèles à cette vision cosmique du sacré, un sacré non confisqué par une église, un clergé, un prophète. Deux ouvrages fort différents illustrent la permanence et la renaissance des religions cosmiques aux Amériques. Pour le Sud, il s'agit du reportage de deux journalistes qui ont rencontré les descendants des Mayas que tous croyaient convertis, métissés (les deux vont souvent de pair), bref digérés par la civilisation dominante. Il n'en est rien: après cinq siècles de clandestinité, ils ressortent de la jungle avec leurs prêtres-chamanes pour lutter avec Marcos. R. et J.P. Cartier ont rencontrés ces Païens sud-américains bien décidés à résister, fiers d'appartenir à une civilisation extraordinaire. Leur livre permet d'apprécier la permanence de structures mentales archaïques malgré les dégâts causés par la conversion forcée (schizophrénie, alcoolisme, dégénérescence). Certes, un étonnant syncrétisme s'est formé au fil des siècles, qui n'a pas grand chose de chrétien (voir le culte de la Mère des Dieux, les offrandes au Dieu Chak), mais des Indiens le refusent aujourd'hui, avouent avoir simulé ou gardent naïvement leurs schémas mentaux recouverts d'un léger vernis évangélique. Les églises chrétiennes, très actives (comme partout dans le Tiers Monde où elles conservent leur

arrogance) tentent de marier la carpe et le lapin: c'est la théologie indienne. Puissent les Indiens trouver un Don Ramon (voir le beau roman païen de D.H. Lawrence, *Le Serpent à plumes*) qui les libèrera définitivement du carcan chrétien et interdira les missions! Pour le Nord, nous possédons l'étude historique de J. Rostkowski (Hautes Etudes, UNESCO) sur la conversion inachevée des Sioux, Pueblos, Lakotas, etc. A l'aide témoignages vécus, d'archives et de documents rares, l'auteur retrace le processus de conversion et d'inculturation mené par les Chrétiens (surtout l'église épiscopaliennne) dans les tribus indiennes, déjà affaiblies par les génocides, l'alcoolisme, l'exil et la dépossession systématique de leurs terres. Aujourd'hui, se manifeste un renouveau indien, culturel mais aussi cultuel: la Danse du Soleil par exemple, interdite par les Chrétiens depuis 1884, prend une importance croissante. Citons pour conclure les paroles d'un sioux: «Pour vous, les Blancs, Dieu est lointain et juge». Chers résistants sioux ou pueblos, sachez qu'il existe des Blancs qui vous admirent et qui suivent vos traces!

Marc Cels

R. et J.P. Cartier, *Les enfants du cosmos*, La Table ronde, Paris 1999, 120FF.

J. Rotkowski, *La conversion inachevée*, Albin Michel, Paris 1998, 150FF.



Spiritualité et psychisme

Etonnant petit livre que celui du moine bénédictin Anselm Grün: *Chacun cherche son ange*. L'auteur du *Petit traité de spiritualité au quotidien*, intrigué par divers témoignages où, dans des situations angoissantes, voire désespérées, les êtres ressentent soudain protection et sécurité rattache cette intervention à l'existence d'un ange gardien. A l'aide de 24 récits tirés de la Bible, il illustre cette conception tutélaire de l'ange qui vient au secours de l'enfant malheureux ou de

l'adulte dans une impasse, et ce en dehors de toute considération dogmatique ou moralisatrice. A. Grün concilie sa perception des anges avec les théories de la psychologie jungienne; il offre un bel exemple de décloisonnement qui transcende les clivages croyant/non croyant ou chrétien/non chrétien. Guidé par sa volonté thérapeutique, il se penche sur ces figures archétypales, libératrices d'angoisses, le *daimôn* des Grecs, le *genius* des Romains pour parler en termes païens. Dans la Bible, nous rencontrons l'ange qui entend le cri des enfants, élément indispensable de la psychothérapie qui permet de dépasser les cris de celui qui souffre et de rechercher l'ange qui vient les apaiser, l'ange qui ouvre l'accès au ciel, celui qui empêche le sacrifice, celui qui donne des directives, guérit et bien sûr, l'Archange Michel, celui qui combat pour nous, cette entité spirituelle qui permet aux hommes brisés de se relever, l'ange qui dénoue les liens de notre *psychè* et nous délivre de la tyrannie du Surmoi. Rares sont les écrits emplis d'autant de sagesse, de compréhension et d'humanité. Seul un homme en retrait des luttes individuelles pouvait nous faire percevoir cette composante divine de notre être. Au sens helléno-païen de «messenger», le Père Grün est lui aussi un ange. C. Singer a déjà publié des romans curieusement imprégnés de Paganisme, d'une grande subtilité. Albin Michel, dans sa riche collection Spiritualités, nous propose une *Histoire d'âme*, à la façon d'un récit initiatique. Liliane B., jeune veuve dans une maison isolée, prend un jour conscience de ses manques et de ses failles. Elle n'est pas celle qu'elle croyait être et, à partir de cette découverte, va s'opérer sur sa personne une profonde métamorphose. Elle va connaître alors une traversée nocturne, sa descente symbolique au royaume de la Mort dont elle ressortira rendue à elle-même. Par sa rencontre avec son bourreau, cette part d'elle-même qui a juré sa perte, elle découvre la source de son mal-être. La réminiscence d'une scène de son enfance où l'humiliation et le désespoir ont fait place à un instant de pure beauté,

déterminant sa carrière de peintre, lui rend le goût de son identité. L'histoire de Liliane B. est exemplaire du chemin à suivre pour aller à la rencontre de soi-même, de la fonction artistique qui sait rendre supportable l'insupportable.

P. Gérard

A. Grün, *Chacun cherche son ange*, Albin Michel Spiritualités, Paris 2000, 75FF.

C. Singer, *Histoire d'âme*, Albin Michel Spiritualités, Paris 2001.



Nietzsche I

Parmi les publications qui ont marqué le centième anniversaire de la mort de Frédéric Nietzsche, un livre retient l'attention par son titre provocateur: *Nietzsche, mauvaises pensées choisies*. Publié par Gallimard, ce livre comprend environ 600 pages de citations regroupées sous cinq thèmes. Si le choix effectué par Georges Liébert est intéressant et donne une idée de la richesse de la pensée nietzschéenne et de son actualité, on regrettera toutefois que, malgré le titre de l'ouvrage, le risque de la banaliser, dénoncé jadis par Adorno, n'ait pas été entièrement évité. On saura néanmoins gré à l'auteur d'avoir osé dénoncer, après Nietzsche, l'utilisation abusive qui peut être faite de l'Histoire: « Au quadrillage de l'espace par le tourisme répond le recyclage de l'Histoire, traitée, comme Nietzsche le notait déjà sarcastiquement, en grand « magasin de défroques » et d'accessoires, et avec une passion justicière. Le passé tout entier est mis à la fois en coupe réglée et en examen (pour intolérances, phobies en tout genre, manque d'hygiène...) à l'effet d'être livré, expurgé, désinfecté, condensé en portions consommables sans risque. Relectures « décapantes » et repentantes des œuvres et des événements; actualisation des « classiques », adaptations télévisées avec droit d'ingérence éthique des metteurs en scène et des

scénaristes.... ». L'avant-propos de Mona Ozouf donne en revanche une image de Nietzsche tout à fait réductrice, faisant de lui une sorte de sociologue et de moraliste, observateur du monde moderne, tout juste bon à tenir la rubrique du bloc-notes dans *L'Express*.

Le premier paragraphe (reproduit en quatrième de couverture) a quant à lui tout l'air de sortir d'un de ces magazines féminins qu'on lit distraitement chez le coiffeur ou le dentiste: « Dans les petites occasions, dans les grandes circonstances, que vous vous apprêtez à arroser votre géranium ou à vous lier pour la vie par un serment d'amour-toujours, Nietzsche est un commentateur qui ne vous abandonne pas. Il s'échine à bien vous équiper pour la journée, il vous offre le petit noir du matin et la camomille du soir, il vous munit d'un livre comme d'un paquetage de campagne où il a glissé ce qui stimulera votre esprit et tranquillitera votre âme ». On croit rêver; Nietzsche donnant la solution des petits problèmes de la vie quotidienne et recommandé comme tranquillisant dans un style publicitaire des années cinquante! Rien ne nous est épargné, « Nietzsche talmudiste », « l'évangile kitsch de Zarathoustra », et nombre d'affirmations gratuites, dont trois retiendront spécialement notre attention: dire que Nietzsche a une « aversion constante pour l'ascétisme » ne rend absolument pas compte des nuances de sa pensée. On peut lire en effet dans *Généalogie de la morale* (III § 9): « Un certain ascétisme, nous l'avons vu, un renoncement de plein gré, dur et serein, fait partie des conditions favorables d'une spiritualité supérieure... ». Et dans *Par delà le bien et le mal* (§ 61): « L'ascétisme et le spiritualisme sont des moyens d'éducation et d'anoblissement presque indispensables, lorsqu'une race veut se rendre maître de ses origines plébéiennes et s'élever jusqu'à la souveraineté future ». Voir chez Nietzsche un « effort pour évaluer toute proposition en fonction de sa capacité à rendre heureux » laisse rêveur; c'est Zarathoustra

gardant les moutons dans le hameau de la reine à Trianon. J'ai, pour ma part, des difficultés à voir cet « effort » dans les pensées suivantes : « Si l'on possède son pourquoi ? de la vie, on s'accommode de presque tous les comment ? L'homme n'aspire pas au bonheur ; il n'y a que l'Anglais qui fait cela » (*Le Crépuscule des Idoles*, I § 12) « Personne n'admettra aisément qu'une philosophie est vraie pour la simple raison qu'elle rend heureux ou vertueux... » (*Par delà le Bien et le Mal*, § 39). « Nous n'avons aucun droit, ni à l'existence, ni au travail, ni surtout au « bonheur » ; il en est de l'homme comme du plus humble vermisseau » (*La Volonté de puissance* II, page 147, Editions Gallimard). Affirmer enfin, comme le fait Mme Ozouf, que « Pas plus que Tocqueville Nietzsche n'est réactionnaire. Pas plus que lui il ne croit possible de rebrousser chemin vers la société aristocratique... » est une conclusion plutôt hâtive. S'il est vrai que Nietzsche n'est pas réactionnaire au sens courant du terme, écrivant dans *Le Gai Savoir* (§ 377) : « Nous ne « conservons » rien, nous ne voulons pas non plus revenir à aucune sorte de passé », il n'en affirme pas moins immédiatement après son hostilité au « progrès », et déclare : « Nous nous comptons nous-mêmes parmi les conquérants, nous réfléchissons à la nécessité d'une nouvelle hiérarchie et aussi d'un nouvel esclavage – car tout renforcement, toute élévation du type « homme » supposent aussi une nouvelle forme d'esclavage... ». Historienne, « spécialiste de la Révolution française et de l'idée républicaine », Mona Ozouf n'était peut-être pas la plus qualifiée pour présenter Nietzsche et son œuvre. L'ermitte de Sils-Maria n'avait d'ailleurs pas beaucoup de considération pour son sujet de prédilection : la Révolution française « qui remet solennellement et sans réserve le sceptre au « brave homme » (au mouton, à l'âne, à l'oie, en un mot à tout ce qui est d'une irrémédiable platitude, à tout ce qui braille, qui est mûr pour la maison de fou des idées modernes).

Pierre Maugué

F. Nietzsche, *Mauvaises pensées choisies*, Gallimard, Paris 2000.

P. Maugué prépare un *Bréviaire nietzschéen* à paraître aux éditions du Rocher.



Nietzsche II

Nietzsche entre (enfin) à la Pléiade: les éditions Gallimard publient un premier volume (sur trois prévus) rassemblant les œuvres de la période bâloise (1872-1876), à savoir *La Naissance de la tragédie*, les quatre *Considérations inactuelles* et des textes d'articles ou de conférences, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, de courts essais. C'est l'époque où le jeune Nietzsche enseigne la philologie avant son départ pour l'Italie. Le volume contient aussi un choix d'écrits de jeunesse avec des notes sur Démocrite, Schopenhauer, mais malheureusement pas son fameux discours sur la philologie classique (*Homère et la philologie classique*). Les traductions sont nouvelles ou révisées, sous la direction de M. de Launay qui précise dans sa préface: «Lier indissolublement la pensée à une expérience, et cette expérience à la qualité spéciale de l'individu qui en prend le risque, voilà l'un des thèmes permanents dans l'œuvre de Nietzsche, thème dont le prélude se situe bien dans sa manière de comprendre l'esprit grec, et d'abord d'y découvrir le caractère, naturel pour les Grecs, d'une «hiérarchie» des tempéraments.» Le préfacier insiste sur la conception nietzschéenne du philosophe vu comme prédestiné, nécessairement sincère et probe puisqu'appliquant à soi-même la maxime delphique «Connais toi toi-même» que Socrate trahira au profit d'une vision «dualiste», déjà préchrétienne (césure). Les notes, impressionnantes, témoignent de l'inlassable curiosité intellectuelle du jeune Nietzsche ainsi que d'une capacité de concentration incomparable, liée à une liberté mentale unique. Lire ce premier volume, c'est en

quelque sorte assister à la naissance d'une pensée qui revitalisa l'esprit tragique, c'est-à-dire l'esprit du Paganisme éternel. Spectacle fascinant et émouvant pour tout Païen digne de ce nom. Car Nietzsche n'est-il pas le prophète de notre postmodernité par son refus de tous les «impératifs catégoriques», par son acceptation allègre du *Fatum*? Le travail rigoureux d'édition accompli par la Pléiade relancera certainement les recherches sur Nietzsche. Le centenaire de sa mort en 2000 a été l'occasion de nombreuses publications. Citons pour commencer, à tout seigneur, tout honneur, le monumental Cahier de l'Herne, dirigé par M. Crépon (collaborateur de M. de Launay chez Gallimard): on y retrouve la plupart des éditeurs du volume de la Pléiade. Le cahier (480 pages de grand format) propose des textes inédits de jeunesse, des poèmes, une étude sur Schopenhauer, ... Parmi les copieuses études (sur la musique, le style, la métaphysique), signalons-en quatre sur Nietzsche et les Grecs: sa critique de la philologie bornée de son (?) temps, dénuée de toute vision du monde, celle des zoïles; sa vision de la tragédie; les rapports entre Nietzsche et Socrate, qui lui semble illustrer les vertus du troupeau au contraire des Présocratiques, foncièrement aristocratiques et tragiques; les rapports entre Nietzsche et Platon («Platon vaut mieux que sa philosophie»). Une bibliographie clôturera ce volume qui constitue un complément au «Pléiade» précité. De P. Valadier, jadis auteur d'une somme sur les rapports de Nietzsche avec le Christianisme (Cerf 1974), paraît *Nietzsche l'intempestif*, petit essai mettant en garde contre les interprétations athées, nihilistes ou irrationalistes. P. Valadier rappelle un fait occulté par maints exégètes français de Nietzsche: il ne fut jamais le prophète d'un quelconque athéisme sans divin mais annonça la reviviscence du divin et chanta l'Éternel Retour. L'historien et philosophe allemand E. Nolte, connu pour ses thèses courageuses qui ont déclenché la «querelle des historiens», s'attaque à Nietzsche dont il retrace

la biographie avant de traiter du philosophe comme «champ de bataille»: tous les grands thèmes sont étudiés d'un œil indépendant et iconoclaste (d'un point de vue positiviste). Nolte étudie ensuite l'importance du nietzschéisme jusqu'en 1914, tant en Allemagne qu'en Italie (Mussolini!) et ailleurs en Europe. Pour terminer, citons l'intéressante livraison de la revue *Nouvelle Ecole* consacrée à Nietzsche. A. de Benoist y fait preuve de ses talents habituels de bibliographe (25 pages de bibliographie française), J. Marlaud étudie la vision nietzschéenne du nihilisme (en faisant référence à *La Volonté de puissance* en tant qu'ouvrage cohérent, démarche sévèrement critiquée par la plupart des exégètes aujourd'hui). On trouve aussi un texte de F.G. Jünger tiré de son *Nietzsche* (1949) inédit en français et une réédition d'un texte de J. Beaufret sur Nietzsche et Heidegger.

Marc Cels

F. Nietzsche, *Oeuvres Tome I*, Pléiade, Gallimard, Paris 2000, 360FF.

M. Crépon dir., *Nietzsche*, Cahier de l'Herne, Paris 2000, 300FF.

P. Valadier, *Nietzsche l'intempestif*, Beauchesne, Paris 2000, 72FF.

E. Nolte, *Nietzsche. Le champ de bataille*, Bartillat, Paris 2000, 139FF.

Nouvelle Ecole 51, *Nietzsche*, Paris 2000, 130FF.



Odin

Horst Obleser, psychiatre d'obédience jungienne, a publié en 1993 un ouvrage entièrement consacré à Odin, le Dieu dont personne ne sait où il va ni qui il est. Muni d'une longue lance, le doigt orné d'un superbe anneau d'or magnifiquement décoré, un corbeau perché sur l'épaule, un autre corvidé évoluant au-dessus de lui, flanqué de deux loups gris foncé, chevauchant un destrier fabuleux à huit jambes, il est le Dieu de l'errance, du savoir et des guerriers. Il voit et

sait tout. S'exprime exclusivement en vers. Ne boit que du vin ou de l'hydromel. Cette description épuise quasiment tout ce que les sources nous ont appris de lui. C'est peu de choses. L'Europe centrale germanique est donc dépourvue d'un corpus mythologique élaboré, à la façon des traditions avestique ou védique. L'Europe germanique est donc mutilée sur les plans mythologique et psychique. Thérapeute, Horst Obleser le déplore, surtout dans le domaine de l'éducation: l'enfant germanique, contrairement à l'enfant indien par exemple, n'est pas plongé dans un corpus d'histoires et d'images «orientantes», qui lui expliquent l'agencement du monde, par le biais de contes et d'histoires, et le console, le cas échéant, quand il doit faire face aux déchirements et aux affres de l'existence. Il ne reste aux peuples germaniques qu'un rationalisme superficiel, dérivé du Christianisme, dont ils ne comprennent guère les sources mythologiques proche-orientales, nées sur un territoire à la géologie, la faune et la flore très différentes. A l'heure actuelle, les images artificielles répandues par les médias se superposent à ce rationalisme christianomorphe lacunaire, interdisant à nos enfants de posséder *in imo pectore* des images et des références mythiques issues d'une psyché et d'un inconscient propres. Consolations et rêves ne dérivent pas de contes et de symboles transmis depuis de longues générations et surtout issus de la terre occupée depuis toujours par les ancêtres. Lacune qui doit mobiliser l'attention du thérapeute et l'induire à s'ouvrir aux recherches sur la mythologie. Obleser: "Nous vivons dans une culture qui est fortement imprégnée de pensée chrétienne, mais une pensée chrétienne qui est néanmoins traversée d'idéaux guerriers. Un esprit aventureux conquérant se profile graduellement derrière [notre culture christianisée], qui devrait nous permettre de nous identifier à des héros ou des héroïnes. Mais cet étar de choses n'exclut pas le fait, qu'au contraire d'autres cultures, comme les cultures grecque, égyptienne, hébraïque, indienne ou

persane, nous ne possédons plus que des mythes théogoniques et cosmogoniques très fragmentaires" (pp. 15-16). "Dans l'espace germanique méridional, quasiment aucune tradition n'a survécu. Il nous reste la consolation qu'un mythe commun à tous les peuples germaniques n'a sans doute jamais existé. Les mythes germaniques ont sombré très profondément dans le passé, et sont en grande partie oubliés. A leur place, des images issues de la culture gréco-romaine, des mythes égyptiens ou, par l'intermédiaire de la christianisation, les mythes hébraïco-judaïques de la Bible, ont pris en nous un territoire psychique important. Sous toutes ces images étrangères, demeurent tapis les anciens mythes celtiques et germaniques, qu'il s'agit de redécouvrir" (p. 16). Pourquoi? Caprice de philologue, de chercheur, d'intellectuel? Pire: lubie de psychiatre? Non. Nécessité thérapeutique! La fragilité psychique de l'Européen, et de l'Allemand en particulier, vient de ce Moi mutilé, nous enseigne C. G. Jung. Dans cette optique, Obleser écrit: "Le caractère des Germains peut se décrire sur deux plans, à partir de ce que nous savons de la personnalité du dieu Odin: d'une part, nous trouvons «une virilité dure, violente, tournée vers elle-même»; et, d'autre part, «une curieuse tendance oscillante» qui émerge tantôt dans l'individu tantôt dans le peuple tout entier". Et il poursuit: "Ninck nous parle dans ce contexte d'une virilité héroïque qui se caractérise par la force, la puissance, la dureté, la capacité à résister à l'adversité, qui se conjugue au goût prononcé pour le combat, pour l'audace et pour l'action décidée en conditions extrêmes. A tout cela s'ajoute encore un désir prononcé de liberté et d'indépendance. Certes, ce sont là des qualités que l'on retrouve, de manière similaire ou non, dans d'autres peuples, chez qui importent aussi les capacités à mener la guerre et les batailles" (pp. 271-272). Autre caractéristique germanique, que l'on retrouve chez Odin: la pulsion à errer et à voyager. "Même chez les Celtes, proches

parents des Germains, on ne retrouve pas cette pulsion exprimée de manière aussi claire. Le nombre impressionnant des *Wanderlieder* [Chants de randonnées, de voyage] dans la littérature ou le folklore allemands constitue autant d'expressions de cette pulsion, même s'ils ne sont plus qu'un souvenir terni de l'antique agitation perpétuelle des Germains. Cette facette essentielle de l'âme germanique a dû constituer une part importante de nos coutumes, qui s'est perpétuée dans les gildes d'artisans, et plus particulièrement chez les apprentis et les maîtres charpentiers, jusqu'à nos jours: l'apprenti, justement, doit pérégriner et passer un certain laps de temps à aller et venir à l'étranger. Ninck croit que le trait de caractère qui porte les peuples germaniques à pérégriner se répercute dans le langage quotidien, où l'on s'aperçoit des innombrables usages des mots «fahren» et «gehen» (...). Nos vies sont perçues comme des voyages, notamment quand nous parlons de «notre compagnon ou de notre compagne de route» (*Lebensgefährte, Lebengefährtin*) pour désigner notre époux ou notre épouse (...). L'importance accordée au mouvement dans la langue allemande se repère dans l'expression idiomatique «es geht mir gut», «je me porte bien», qui ne se dit pas du tout de la même façon en grec, où l'on utilise des vocables comme «avoir», «souffrir», «agir», ni en latin, où l'on opte pour «être», «avoir» ou «se passer» (...)» (p. 272). Le substrat (ou l'adstrat) chrétien nous interdit donc de comprendre à fond cette propension à l'errance, le voyage, la pérégrination. Pour Obleser, seul le mystique médiéval Nicolas de Flues (Nikolaus von Flüe), renoue avec ces traits de caractère germaniques dans ses écrits. Il vivait en Suisse, à proximité du Lac des Quatre Cantons, entre 1417 et 1487. Il était paysan, juge et député de sa communauté rurale et montagnarde. A partir de sa cinquantième année, il s'est entièrement consacré à ses exercices religieux. Au cours desquels, il a eu une vision, celle du «pérégrin chantant» (*Der singende Pilger*). Dans mon «esprit», dit Nicolas

de Flues, j'ai reçu la visite d'un pérégrin, coiffé d'un chapeau ample (attribut d'Odin), les épaules couvertes d'un manteau bleu ou gris foncé, venu du Levant. Derrière l'archétype de ce pérégrin, avatar médiéval d'Odin qui a réussi à percer la croûte du sur-moi chrétien, se profile aussi l'idéal de la quête du divin, propre à tous les mystiques d'hier et d'aujourd'hui. Ce pérégrin et cet idéal n'ont plus jamais laissé Nicolas de Flues en paix. La quête rend l'homme fébrile, lui ôte sa quiétude, lui inflige une souffrance indélébile. De plus, tout pérégrin est seul, livré à lui-même. Il fuit les conformismes. Il entre fréquemment en transe, terme par lequel il faut comprendre l'immersion dans la prière ou la méditation (le pérégrin de Nicolas de Flues prononce, sur le mode incantatoire, de longues séries d'«Alléluïa», en arrivant et en repartant, indiquant de la sorte que sa méditation — et sa joie de méditer — se font en état de mobilité, de mouvance, comme Odin). Pour C. G. Jung, Odin est «ein alter Sturm- und Rauschgott», un Dieu ancien de la tempête (ou de l'assaut) et de l'ivresse (de l'effervescence). Pour Marie-Louise von Franz, la vision de Nicolas de Flues est une rencontre de l'homme germanique avec lui-même, avec l'image mythique de lui-même, que la christianisation lui a occultée: au tréfonds de sa personnalité, il est ce pérégrin, méditant et chantant, profond mais toujours sauvage, esseulé. Jung trace un parallèle entre cette pérégrination odinique (ou cette vision de Nicolas de Flues) et le mouvement de jeunesse Wandervogel (ou ses avatars ultérieurs tels les Nerother, grands voyageurs, la d.j.1.11 de l'inclassable Eberhard Köbel, surnommé «tusk» par les Lapons qu'il allait régulièrement visiter, etc.). Ce n'est donc pas un hasard si la caractéristique majeure de ce mouvement de jeunesse spécifiquement allemand ait été le «Wandern», la randonnée ou l'expédition lointaine vers des terres vierges (les Andes, l'Afrique pour un des frères Ölbermann, fondateurs des Nerother, la Nouvelle-Zemble arctique, la Laponie, etc.). Jung: «En

randonnant inlassablement sur les routes, du Cap Nord à la Sicile, avec sac à dos et luth, ils étaient les fidèles serviteurs du Dieu randonneur et vagabond". Et Jung ajoute qu'Odin est aussi un Dieu qui saisit, s'empare des hommes («ergriffen», «Egriffenheit»), les entraîne dans sa magie tourbillonnante. Obleser rappelle la christianisation de la Germanie païenne. Sous Charlemagne, les armées franques soumettent les Saxons, encore païens, par le fer et par le feu. Psychologiquement, il s'agit, dit Obleser (p. 280) d'une soumission de l'âme germanique au «sur-moi» de la dogmatique chrétienne. Ce qui a pour corollaire une propension exagérée à la soumission chez les Allemands, devenus incapables de reconnaître leur propre, leur identité profonde, derrière le filtre de ce pesant «sur-moi». Une reconnaissance sereine de son «cœur profond» permet à tout un chacun, aussi au niveau collectif du peuple, d'intérioriser des forces, pour bâtir ses expériences ultérieures en toute positivité. L'histoire allemande est dès lors caractérisée par une non intériorisation, une non canalisation de ces forces particulières, qui font irruption et se gaspillent en pure perte, comme l'a démontré l'expérience tragique du IIIe Reich. Et comme le montre aussi la rage fébrile à faire du tourisme, y compris du tourisme de masse vulgaire, en notre époque triviale. Charlemagne, après ses expéditions punitives en Saxe et en Westphalie, a toutefois fait codifier par ses scribes toutes les traditions germaniques, transmises auparavant par oral. Si nous avions pu conserver ces manuscrits, nous aurions pu reconstituer plus facilement cette psyché germanique, et guérir les travers d'une psychologie collective ébranlée et déséquilibrée. Louis le Pieux, malheureusement, ordonnera de brûler les manuscrits commandés par son prédécesseur. Ce geste de fanatique, déboussolé par une prêtraille écervelée, a laissé une blessure profonde en Europe. Les traditions centre-européennes, tant celtiques que germaniques, voire plus anciennes encore, ont été

massivement évacuées, détruites, pour ne laisser que quelques bribes dans les traditions locales, qui évoquent un «chasseur nocturne», chevauchant dans la tempête. Les recherches actuelles permettent donc de définir Odin comme une divinité de l'énergie, mais une énergie qui était au départ contrôlée, dans le contexte originel païen. Les pulsions de mobilité, la dimension guerrière de l'âme germanique, la propension à la méditation visionnaire et fulgurante, personnifiées par Odin, étaient compensées par les forces plus tempérées de Thor, par l'intelligence créatrice (et parfois négative) de Loki, par l'intelligence équilibrée d'Höfnir, par la fidélité de Heimdall, par les pulsions d'aimance voire les pulsions érotiques de Freya. L'ensemble de ce panthéon permettait une intégration complète de la personnalité germanique. Obleser: "Par la christianisation violente, le développement [de la personnalité populaire germanique] a subi une fracture aux lourdes conséquences, qui ne peut plus être guérie, et que ne peuvent compenser des visions comme celles de Nicolas de Flues. Par la christianisation, ce ne sont pas seulement des détails de nos mythes qui ont été perdus, mais surtout le lien direct au savoir ancien, auquel nous pouvons encore vaguement accéder, vaille que vaille, par des moyens détournés, mais que nous ne pouvons plus restituer. L'influence d'Odin et de ses actes sont évidemment des pierres constitutives de notre psyché, même si nous n'en sommes plus conscients. Il faut dès lors regretter que nous ne pouvons plus aujourd'hui les comprendre, les encadrer et les saisir, alors qu'elles nous ont insufflés des caractéristiques hautement dynamiques" (p. 294). Bref, l'ouvrage d'un thérapeute, qui a compris, dans la tradition de Jung, que le Paganisme n'est pas seulement une vision de l'esprit, un esthétisme infécond, mais une nécessité équilibrante pour la personnalité d'un peuple, quel qu'il soit.

Detlev Baumann

Horst OBLESER, *Odin. Psychologischer Streifzug durch die germanische Mythologie,*

Stendel, Waiblingen, 1993, 334 pages, ISBN 3-926789-14-X.



Ordos

Il s'agit de la meilleure revue (non académique) d'études celtiques, fondée par notre ami B. Rio (voir l'entretien dans *Antaios XV* sur son itinéraire breton). *Ordos* rassemble un groupe de chercheurs indépendants adeptes de l'érudition sauvage dans son sens le plus noble. Un colloque annuel est organisé à Renac et attire tout ce que la Bretagne compte d'esprits originaux. La sympathie pour le Paganisme est manifeste, mais ne sombre jamais dans le druidisme télégraphique. Elle n'aveugle nullement les promoteurs, attentifs à toute l'histoire de la Bretagne, y compris à la chouannerie ou au catholicisme breton. Nul doute que de ce cénacle breton sortira une nouvelle génération de penseurs celtiques. Au sommaire des derniers numéros: *Faits et gestes de Bretagne*, *Mythes et réalité des Celtes* qui intéressera nos lecteurs: études sur l'Autre Monde, la tradition indo-européenne, la légende de Perceval, la voie du cerf... Dans *La Tradition celtique dans les contes de Bretagne*, études sur le passeur d'âme, le hucheur de nuit, ... *Ordos* se place dignement aux côtés d'*Ogam* et d'*Artus*, deux revues importantes pour le renouveau celtique. Un détail: la revue est tirée à 300 exemplaires sur papier bouffant. Ne traînez donc pas et commandez *Ordos*!

Ingrid Hansen

Ordos, chez Alan Larmet, Brandy, F-44460 Fégréac, en Bretagne.



Contes allemands

Qui dit conte allemand pense Grimm. Forcément. Jacob (1785-1863), père fondateur de la philologie germanique, et Wilhelm (1786-1859), germaniste éminent de son

époque, ont, au-delà du *Dictionnaire allemand*, publié une compilation retravaillée des légendes et des contes ainsi qu'une mythologie qui est encore une référence. Ils ont ainsi été à l'origine d'un engouement, tout romantique il est vrai, pour le passé épique de la chevalerie allemande et ses valeurs ainsi que pour des traditions populaires souvent immémoriales. Que saurions-nous encore, sans les frères Grimm, de *Frau Holle*? On peut aisément dire que pendant leur vie et pendant presque un siècle après leur mort, l'Allemagne a été inondée d'éditions et de rééditions de légendes (en allemand: «Sagen», du gotique *siggwan* dont dérivent aussi l'islandais *saga*, le néerlandais *zeggen* et l'anglais *say* ce qui réfère donc explicitement à une tradition orale) diverses. Diverses non seulement par leur contenu - des récits chevaleresques où se mêlent forêt brumeuse et exotisme des mille et une nuits, vague souvenir des croisades, contes presque magiques et épopées tragiques. D'autres encore sont humoristiques prouvant tout simplement que l'humour n'est pas toujours ni nécessairement «*British*». En effet, si la plupart de ces récits sont de belles histoires que le narrateur rassemble, compile, raconte, chante et enfin publie afin d'offrir à son peuple le plaisir de redécouvrir l'Age d'Or de sa mémoire collective, certaines sont présentes avec maintes explications philologiques, ce qui permet de découvrir la richesse des langues dérivées du gotique. Ainsi le *Handbuch der germanischen Mythologie* de Wolfgang Golther, publié avant 1908, a fait l'objet de rééditions identiques jusqu'en 1985. Ce véritable trésor relate des légendes, contes et récits traditionnels en relation avec les différentes divinités et fêtes qui rythment l'an, le tout accompagné de nombreuses notes explicatives et d'un index comportant plusieurs centaines de noms. Nous avons pu constater que certaines de ces traditions ont essaimé jusqu'en Sicile ou les montagnards les partagent. Souvenir de certain Roi des deux Siciles, Empereur du Saint Empire germanique? Ce type d'ouvrage dont

il en existe des dizaines, ne peut nier une ambition scientifique et constitue un outil indispensable à toute étude de mythologie et littérature comparée. D'autres, tels A. Horn et R.W. Pinson ont publié l'un des nombreux recueils intitulés *Deutsche Götter und Heldensagen* composés d'une première partie qui est consacrée à la mythologie proprement dite (cosmogonie et histoires des Dieux), basée sur les récits autour de l'Edda. Dans la deuxième partie, les héros du cycle des *Amelungen*, des *Nibelungen* sont à l'honneur. Enfin, un cycle de légendes carolingiennes avec les Fils Aymon, Roland et un épisode consacré à Guillaume d'Orange couronnent ce qui est un superbe livre grand format à la belle reliure dont les éditeurs d'outre Rhin semblent détenir le secret, et que l'on a envie de sortir de sa bibliothèque une longue soirée d'hiver pour en conter des histoires aux enfants devant le crépitements du feu. Signalons d'ailleurs aussi dans ce contexte Waling Dijkstra (1821-1914), le plus populaire parmi les écrivains de récits traditionnels en Frise, qui rassembla les traditions orales frisonnes en deux volumes pourvus non seulement d'un index fort utile mais aussi de quelque 160 pages de dictons et proverbes (avec la transcription en néerlandais!). Dijkstra se plaint du manque d'intérêt, à son époque, par le monde scientifique pour ce travail de collection - «enfantillages et pas sérieux tout cela» - ce qui ne l'a pas empêché de continuer à recueillir la mémoire de son peuple. Lui aussi était clairement inspiré par Grimm et n'hésita pas, en 1895, à évoquer les ressemblances entre les récits populaires recueillis en Frise et celles publiés ou entendus en Allemagne, Normandie, Angleterre, Russie, Serbie et Lithuanie. Revenons à l'Allemagne où même les illustres frères Grimm n'étaient pas les premiers à rassembler les traditions orales. Jean Charles Auguste Musäus (1735-1787), écrivain de plusieurs romans satiriques et polémiste avait déjà rassemblé cinq tomes de *Contes populaires des Allemands* entre 1782 et

1786 et est de ce fait leur plus éminent précurseur. Cet Allemand né à Iena et mort à Weimar présente un avantage énorme sur Goldner, Pinson ou Dijkstra: plusieurs de ces contes ont été traduits en français et réédités en facsimile - avec les gravures - par Pardès d'après l'édition de 1810. Il s'agit d'un opuscule contenant 5 contes qui feront le bonheur de tous ceux qui apprécient tant *Simplicissimus* de Grimmelshausen que l'imaginaire d'un Baron von Münchhausen. Alternant humour, voyages et dilemmes tragiques, l'éditeur a gardé le meilleur conte, *Libussa*, pour la fin. Basée sur un très ancien récit provenant de Bohême, le lecteur est aussitôt plongé dans la forêt de cette région où demeure un peuple aérien, composée d'êtres qui «ont été chantés par les poètes sous le nom de Dryades et par les bardes sous celui d'Elfes». Amour impossible car transcendant l'ordre des choses, mariage entre une Elfe d'une beauté irrésistible et un homme, choix déchirants, destin tragique... tout y est rythmé par un élan mystique qui distingue cet récit des quatre autres qui sont nettement plus anecdotiques et empreints de drôleries. On soupçonne ici une origine très archaïque qui en fait un conte vraiment intemporel. Il est vrai que Musäus avait été considéré en France, comme «le Perrault de l'Allemagne». Dans la *Revue de Paris* Charles Nodier écrivait: «Grâces soient rendues à Musäus, à Tieck, à Hoffmann, dont les heureux caprices, tour à tour mystiques ou familiers, pathétiques ou bouffons, renouvellent pour les vieux jours de notre décrépitude les fraîches et brillantes illusions de notre berceau». Comme l'écrivait aussi Dijkstra, dans les contes populaires, le peuple présente ses qualités et ses défauts et tout cela avec une certaine légèreté, surtout pour les défauts. Pour Dijkstra le conte était même une façon exemplaire de faire face à ces faiblesses, de les identifier et des les combattre. De manière à ce que, comme le précise Vyasa dans la conclusion du *Mahabharata*, celui qui a lu ou écouté ces histoires en sorte purifié.

Wilhelm Köbler

Les langages des végétaux

En ce 15 avril, ragaillardie par les tendres souhaits et promesses de la fête du printemps, fête de la terre qui renaît, de la vie qui triomphe, je me plonge dans une profusion de végétaux, traditionnellement à l'honneur en ce jour, dont la germination et la floraison sont les signes les plus admirables du renouveau. L'ethnobotaniste Jean-Marie Pelt conte l'histoire des liens entre le monde végétal et les célébrations liées au cycle cosmique. Au fil des saisons, les plantes varient et prêtent leurs couleurs, leurs pouvoirs, leurs langages symboliques, leurs histoires légendaires à ces moments qui permettent de mesurer la vanité du partage entre sacré et profane, moments que Marguerite Yourcenar appelait joliment « *fêtes de l'an qui tourne* ». C'est tout un univers végétal bruissant de mythes et d'enchantements qui se déroulent au gré des pages richement illustrées de *Variations sur les fêtes et saisons*. Un bémol : l'auteur privilégie la tournure chrétienne, curieux de la part d'un homme spécialisé dans l'étude du langage de la nature. Un mérite majeur : le livre rappelle que la grisaille d'une modernité pétrie de rationalisme et de matérialisme, l'acculturation galopante obligent à une vigilance constante tant du monde végétal que de celui de nos traditions et connaissances. Le monde végétal est un élément privilégié par l'art : la force de son symbolisme permet d'exprimer conceptions du monde ou programmes politiques. Le monumental autel de la Paix dressé à Rome, l'Ara Pacis, expression du retour à l'Age d'Or, en est un bel exemple. On sait combien Auguste a exalté la famille impériale, ferment de l'unité de l'Empire, garante de ses assises et par là même de sa sérénité. L'analyse des motifs végétaux de l'Ara Pacis et de leur message symbolique permet à Gilles Sauron de révéler des aspects nouveaux de la propagande augustéenne. Spécialiste de l'étude de l'iconographie antique et notamment de l'expression artistique des idéologies politiques

et de la religion romaines, cet historien d'art confronte les œuvres d'art à une connaissance intime des poètes et de l'histoire. Méthode exemplaire d'un regard pluriel qui évite le cloisonnement par trop habituel entre disciplines. Il faut dire que, servie par un œil exceptionnel, attentif aux détails minuscules, la démonstration est éblouissante. On ne peut d'ailleurs résumer un raisonnement où chaque élément compte, mais on retiendra que l'acanthe, emblème du nouveau pouvoir, triomphe partout du lierre et de la vigne, les végétaux de Dionysos, dont se réclamait Antoine, le rival d'Auguste. Gilles Sauron nous persuade sans peine qu'un tel programme a été élaboré par le Prince et ses intimes, au premier rang desquels Virgile : plusieurs vers des *Eglogues* apportent une explication directe des détails des végétaux. On retiendra encore que tout le décor est baigné de classicisme, renvoyant à l'image d'un cosmos organisé et fécond, dont en suivant l'ordre et les lois l'Empire se fait l'image. Il y a deux ans, Gilles Sauron nous avait déjà livré une remarquable interprétation d'un autre monument célèbre de l'Antiquité : la grande fresque de la villa des Mystères à Pompéi. Eclairant bien des symboles obscurs ou mal compris, il soutenait l'interprétation classique qui voit dans cette fresque une représentation des mystères dionysiaque. Si une trentaine d'interprétations souvent très contradictoires ont été proposées depuis un siècle par des spécialistes de l'Antiquité, Gilles Sauron montrait que seule l'approche religieuse résiste à une confrontation entre la fresque et les nombreuses sources textuelles et iconographiques. Déjà, dans cet opus, il nous faisait une démonstration éblouissante de la collusion entre disciplines, entrant dans les détails sans jamais nous y perdre, ne laissant rien dans l'ombre et tout cela avec un réel bonheur d'expression qui rend la lecture aisée à tous. Outre son érudition sans faille, ce livre m'a réjoui dans sa charge contre le néopositivisme qui a tendance à imprégner

toute une partie de la recherche archéologique et historique de l'Antiquité. L'auteur pourfendait Paul Veyne qui, quelques mois auparavant, avait donné une interprétation laïcarde de la fresque - pour lui simple évocation d'un mariage (!) - dans un livre dont le côté réducteur, la condescendance à l'égard du Paganisme antique, et des formules dédaigneuses (au travers desquels il recherchait démagogiquement l'amusement complice du lecteur) à l'encontre des chercheurs dont les « élucubrations », la « naïveté », ou encore la « crampe mentale » et l'« embarras » devant les manifestations « déconcertantes » des « hautes cultures » étaient brocardés, m'avaient mise en colère. Gilles Sauron soulignait à juste titre le double conformisme de cette démarche rationaliste : celui du dogmatisme et celui du scepticisme. Jean Malaurie, le grand explorateur des terres arctiques qui est évoqué plus loin a lui compris que lorsqu'on aborde le domaine de l'indicible, du religieux, on se trouve dans un autre ordre que celui des sciences exactes.

Anne Ramaekers

J.-M. Pelt, *Variations sur les fêtes et saisons*, Le Pommier, Paris 2000, 250FF.

G. Sauron, *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*, Picard, Paris 2000, 290FF.

G. Sauron, *La grande fresque de la villa des Mystères à Pompéi. Mémoires d'une dévote de Dionysos*, Picard, Paris 1998.

P. Veyne, *Les fresques dites des Mystères à Pompéi* in *Les mystères du gynécée*, pp.13-153, Gallimard 1998, 195FF. Version développée de *L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion* in *Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie* 3, 1996, pp.241-272.

Ultima Thule

« J'ai toujours repoussé intuitivement la lecture des œuvres théoriques, des livres à systèmes, quand ils paraissent devoir briser ma force de créativité. (...), très tôt, les systèmes catégoriques et fermés

m'ont inspiré de la méfiance. Cet instinct ne m'a jamais quitté. Le marxisme et la psychanalyse, l'anthropologie scientiste, piliers de la pensée contemporaine, m'ont beaucoup plus tard, dans mes recherches, parus, sur de nombreux thèmes, inadéquats aux spécificités du peuple borbéal et des civilisations nomades des déserts. Et puis, j'ai bientôt saisi que la brillance, le talent, le génie de ces pères fondateurs d'idéologie et de théorie qui se veulent universelles, avant même que soit achevé l'inventaire de tous les systèmes d'organisation de l'univers, pouvaient m'empêcher de cheminer avec ma propre pensée. Dès la classe de philosophie, j'ai donc recherché avec soin ce qui était en concordance de rythme et de pensée avec ma quête intérieure, et la prolongeait. A procéder autrement on risque de n'être souvent qu'un essayiste. Proust nous rappelle la nécessité de dépasser la recherche par la création. Il est de grandes œuvres qui tuent. » Loin des dogmes et des certitudes scolastiques, indifférent aux verbiages, Jean Malaurie a créé un espace de connaissances à la superbe atypie : la fameuse collection *Terre Humaine*. « Je l'ai créé contre les doctes, ceux qui savent mieux » dit-il, ceux aussi qui refusent de sortir des catégories universitaires préétablies.

Terre Humaine abolit résolument les barrières, évite les orientations exclusives, facilite l'intercommunication entre les disciplines. La collection s'est ouverte avec un des plus beaux opus arctiques : *Les derniers rois de Thulé* où Jean Malaurie conte sa rencontre avec les Inuits. S'il a abordé l'Arctique en équipe, il y revient en solitaire, fuyant les programmes assignés, gagnant en liberté et en créativité, en forces vives ce qu'il perdait en infrastructures allouées pour les expéditions officielles. Il partagera la vie des Inuits pendant onze mois. Il apprend leur langue et leurs ancestrales techniques de chasse, recueille durant les trois mois de longue nuit polaire leurs récits. C'est ainsi, en faisant corps avec eux, que Jean Malaurie a commencé à percevoir les subtilités de leurs traditions. Leur symbiose sensorielle avec l'environnement est à l'origine de la construction de leur pensée en

relation intime avec l'équilibre des eaux et de la faune. Cette intimité des Inuits avec l'air, l'eau, l'animal leur assigne une logique sociale : leur organisation s'harmonise avec les forces élémentaires et universelles. Mais le Christianisme débarque et, gouverné par sa doctrine d'autorité, cherche à éradiquer le chamanisme des Inuits. Jean Malaurie défend la spiritualité du chamanisme sans nulle trace de cette superstition oiseuse stigmatisée par les discours marxistes ou rationalistes où l'on se heurte tant à la condescendance qu'à un vide terrible. A lui qui déteste les arguments d'autorité des religions du Livre, leur catéchisme, le chamanisme fit ressentir l'unité organique de l'univers. Il trouva sa mesure et sa vérité parmi les forces qui parcourent cette nature rude mais franche : cette âme rebelle et trempée avoue y avoir éprouvé les plus grandes émotions de sa vie. Cette allègre libération, il la doit au pays et aux hommes. Ce pays et ses mythes ont de tous temps fasciné. Dans *Ultima Thulé*, Jean Malaurie retrace l'histoire de la fascination des découvreurs partis à la recherche de cette Ultima Thulé inscrite, comme une promesse, dans *Médée*, la prophétique tragédie de Sénèque : « *Plus tard, lorsque le monde sera plus vieux, viendront des temps où l'Océan relâchera son emprise sur le monde. Une terre immense s'ouvrira et Thétis découvrira des continents nouveaux. Alors Thulé ne sera plus la dernière des terres.* » Les explorateurs des terres arctiques sont les fidèles de la légende, ceux par qui la promesse est renue. D'autres se feront sordidement conquérants : les militaires américains qui, en pleine guerre froide, colonisent sans aucun égard un cinquième du territoire groenlandais, spoliant ainsi le royaume des derniers rois de Thulé et les précipitant dans la modernité. Or, le passage d'un peuple traditionnel au monde moderne, s'il n'est pas préparé, tourne au désastre. Jean Malaurie dénonce, la dépossession graduelle, en vertu du progrès, des Inuits ravagés par l'alcoolisme et les autres maux occidentaux, en tête desquels la

déferlante de la pornographie télévisuelle dans un univers où la sexualité, par ailleurs fondamentale dans l'initiation chamanique, était jusque-là régie par des codes immuables. Il s'est battu pour la création de l'Académie polaire qui, à Saint-Petersbourg, sous l'égide de l'ENA, s'emploie à former une élite parmi les autochtones sibériens, non pas en leur fournissant le savoir occidental, mais en les aidant à cultiver le leur et à le formaliser : à acquérir une véritable autonomie de pensée, afin de pouvoir la préserver dans sa vérité et non pas de façon muséographique, au formol de nos regards occidentaux. Car souvent nous admirons les expressions artistiques de ces peuples en esthètes, ignorant que ces masques, ces arts complexes ne sont qu'une partie émergée d'un immense iceberg : une philosophie plurimillénaire de la nature et de ce qui inspire l'ordre de cette nature. Nous avons besoin de ces peuples, de leur esprit, de leur philosophie de la nature, de leur art de vivre et de penser en panthéistes. Et la première raison pour laquelle nous en avons besoin, c'est la crise intellectuelle et spirituelle qui est la nôtre. Un dialogue de toute urgence doit être établi, en recourant aux peuples de la Tradition, avec nous-mêmes. C'est une vraie nécessité. Jean Malaurie en est persuadé, nous aussi. Toute l'œuvre de Jean Malaurie est une belle réponse à son père, ce « *viking aux yeux bleus* » qui « *s'obligeait à inculquer à ses enfants les valeurs du courage et de l'accomplissement...* » : il a su construire sa vie rigoureusement, lui trouver et forger un sens, en être l'architecte. Et pourtant, il l'avoue, « *la détresse parfois m'a saisi, mais, la vitalité aidant, je continue à avancer, souvent comme un funambule, en prenant des risques avec une sorte d'énergie du désespoir - je n'évoque pas les risques physiques - secrètement convaincu de parvenir jusqu'à mon but, ce but étant apprécié par moi comme moralement élevé. Je navigue en solitaire et dans la brume, je lève la carte de ma propre géographie.* » Amis lecteurs, lisez et relisez Malaurie : il habite les livres qu'il écrit pour

que le lecteur puisse à son tour les habiter, en somme et trouver, à travers l'exemple de ce Grand, un sens à son cheminement.

Anne Ramaekers

J. Malaurie, *Ultima Thulé. De la découverte à l'invasion*, Le Chêne, Paris 2000 (2^e édition revue et augmentée).



Nord

On doit au travail acharné de F.X. Dillmann, directeur de l'Institut des Etudes Nordiques et traducteur de l'*Edda* de Snorri Sturluson (chez Gallimard, primé par la Société française des traducteurs, 10.000 exemplaires vendus), la traduction commentée (250 pages de notes) du premier volume de l'*Histoire des rois de Norvège* du même Snorri. Personnage fascinant que ce lettré, homme politique (1179-1241) emporté par la tourmente d'une époque impitoyable, que son traducteur qualifie de Thucydide islandais. Son œuvre retrace l'histoire troublée du Moyen Age scandinave, surtout la période s'étendant du IX^{ème} au XI^{ème} siècle qui voit la Norvège étendre ses conquêtes (par exemple le roi Knut le Grand qui règne sur l'Angleterre, la Norvège et le Danemark). L'époque est aussi cruciale puisqu'elle voit la conversion progressive, difficile et toujours sanguinaire au Christianisme (règnes d'Olaf Fils Tryggvi et d'Olaf le Gros). Les rebelles païens sont charitablement exilés, le plus souvent mutilés et tués. Nombre de Païens se convertissent aussi pour se soumettre à un suzerain dont ils attendent protection et bienveillance, pour profiter des réseaux de pouvoir chrétiens (y compris commerciaux). La violence du temps éclate à chaque page: le meurtre, la trahison y sont monnaie courante (et la conversion à la vraie foi ne semble calmer personne!). La traduction claire, accompagnée de notes érudites fait de ce travail un classique sur le monde nordique avec des pages sur Odin, les

Ases et les Vanes. Dillmann fait preuve d'une connaissance incomparable de cet univers encore lointain et apparaît comme une sorte de grand scaldé ressuscité hantant les couloirs de la Sorbonne. Il rappelle l'influence énorme de ce texte sur la culture nordique, d'Ibsen à Grieg. Le même édite la revue *Proxima Thulé*, justement pour rapprocher le public cultivé du monde scandinave. La démarche est intelligente, sérieuse, effectuée avec goût: la revue, réalisée par des professionnels, est très soignée. Dans le numéro IV, on lira un article de F. Durand sur les fouilles menées en Terre neuve (L'Anse aux Meadows), où subsistent des restes d'établissement viking datant du X^{ème} siècle. Plus au sud, à l'embouchure du Saint-Laurent, se trouve le vrai Vinland. Le premier site n'est qu'un relais: «la porte océane de l'Amérique norroise». Mais tout cela prouve l'antériorité de la présence scandinave sur le continent américain. Le règne de Knut le Grand est étudié par L. Musset et les sagas islandaises par V. Olafson. Sont annoncées des monographies passionnantes: *Mythes et Dieux des Germains* (G. Dumézil), *Les runes dans la littérature norroise* (F.X. Dillmann), *Le Crépuscule des Dieux* (A. Hultgard).

C.G.

Snorri Sturluson, *Histoire des rois de Norvège I*, trad. et comm. F.X. Dillmann, Gallimard, Paris 2000, 185FF.

Proxima Thulé IV, printemps 2000, 150FF. A commander à Société des Etudes Nordiques, Ecole pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, 45-47 rue des Ecoles, F-75005 Paris.



Devotio

En cas de situation critique au cours d'un combat, le général romain pouvait faire intervenir les Dieux en sa faveur grâce à un rite sacré: la *Devotio*. Cette formule rituelle qui nous est transmise par Tite-Live (le texte reproduit sur le CD du groupe Aion n'est malheureusement pas exempt de coquilles) est

adressée à tous les Dieux anciens et nouveaux du panthéon romain: Jane, Juppiter, Mars Pater, Quirine, Bellona, Lares, Dii novensiles, Dii indigetes...» Le général se voue lui-même et l'armée ennemie aux Dieux Mânes et à la Terre: «Diis Manibus tellurique voveo». Il se jette alors dans les rangs ennemis, espérant par son sacrifice héroïque entraîner ses soldats à se battre jusqu'à la mort ou la victoire. Le groupe Aion (prononcer Aiôn et non haillons!) a eu l'idée originale de mettre en musique cette antique invocation. Le résultat n'est dépourvu ni de grandeur ni de souffle épique, les sonorités latines s'accordant au fond musical. Ce morceau est de loin le meilleur du disque où les arrangements instrumentaux couvrent souvent les paroles des chants rédigés en différentes langues européennes. L'utilisation de textes latins sur fond de musique contemporaine est sans conteste une voie à suivre. Si de prodigieuses ressources offertes par le Paganisme antique ont été mises en valeur, l'iconographie gagnerait aussi à puiser dans l'héritage romain traditionnel. Signalons un salut au Soleil: «Domine les nuées/De ta course, Soleil/Sombre est la cité/Répands ta clarté/salut Sol, Soleil»

P. Gérard

Aion, *Devotio*, Memorial records-NEM, BP 3412, F-54015 Nancy cedex, email: aion_devotio@yahoo.fr



Mabire

Auteur d'un livre classique sur les solstices, l'écrivain Jean Mabire s'est toujours passionné pour le Nord. Normand vivant en Bretagne (pour pouvoir travailler en la paix au milieu de ses 20.000 volumes), il oeuvre infatigablement depuis plus d'un demi-siècle à la sauvegarde et à la l'illustration du patrimoine septentrional de la France, au sein du Mouvement normand, des universités populaires, de cercles culturels. Il a écrit, au pas de charge, des dizaines de livres, sur

l'histoire militaire, la marine, le Nord,... et la Normandie (une *Histoire de la Normandie*, avec un ancien Grand Maître d'une Loge maçonnique). Pour ma part, j'éprouve une tendresse particulière pour son *Patrick Pearse. Une vie pour l'Irlande*, qui retrace la vie passionnée du fondateur de la Ligue gaélique, le militant de l'Irish Brotherhood, modèle d'éducateur sinon de soldat (l'Insurrection fut un échec militaire, qui se transforma vite en triomphe politique). J'y ajoute bien sûr les cinq volumes absolument remarquables intitulés *Que lire?* Il s'agit des chroniques littéraires que Jean Mabire, toutes les semaines depuis dix ans, envoie à un hebdomadaire d'orientation nettement jacobine... un comble pour ce « vieux » militant régionaliste! Le résultat est hors du commun: des notes de lectures, brèves, allant à l'essentiel, à la fois sèches et pleines de passion: le feu et la glace. Et une culture profonde, une curiosité, une ouverture d'esprit incomparables. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, J. Mabire ne se contente pas de tresser des couronnes aux auteurs du seul côté droit de la barricade. Ce serait trop facile, et d'un intérêt mineur. Non, Mabire se passionne pour les éveilleurs, les porteurs de lumière, les hérétiques. Sans exclusive ni nostalgie stérile. Prenons le volume IV: Yeats, Mordrel, Dumézil (« l'indissociable trinité du sacré, de la force et du travail »), Pearse, Cioran, Hélias, Kazantzaki, Wilde. Le volume V traite d'Abellio, Bottrel, Georg, Glenmor, Hallier, Hedin, Synge, Sébillot... Car J. Mabire est tout sauf un obsédé de la seule littérature hexagonale: sa passion le mène en Irlande, chez les Baltes, en Grèce... Chaque notice est accompagnée d'une bibliographie complète. A lire ce travail gigantesque, on ne peut que déplorer qu'un critique aussi talentueux n'ait pas reçu la tribune qu'il mérite, celle d'un grand quotidien. Les lecteurs d'*Antaios* seront heureux d'apprendre que J. Mabire a consacré une notice à Eemans, qu'il connut jadis, une autre à Daniélou. Espérons qu'il publiera un jour prochain l'histoire littéraire de la

Normandie qu'il nous doit. A propos de la Normandie, profitons de cette rubrique pour saluer la luxueuse réédition de la revue fondée en 1949 par Mabire: *Viking*. Au milieu d'un pays dévasté (près de 30.000 Normands ont péri dans l'été 44, Caen a été vitrifiée, des villages par centaines furent rasés), une équipe de jeunes gens défend l'esprit septentrional, ce qu'ils appellent l'esprit norrois, caractérisé par des valeurs telles que la ténacité, le goût du service, la fidélité, la solidarité. *Viking* durera jusqu'en 1958 et demeure un exemple de combat culturel pour la mémoire celtogermanique. La revue et les initiatives de Mabire (les hautes écoles populaires, les grands feux) fondent le Mouvement normand qui milite de plus belle pour l'unification de la Normandie et sa défense. A relire ces pages ronéotypées - l'époque est héroïque -, on relève avec plaisir et émotion - ces types étaient pauvres et quasi seuls - l'exaltation de la santé physique (sport, critique de l'alcoolisme, hygiène), de la culture populaire norroise mais aussi bretonne ou flamande (l'un des amis de la revue est l'abbé Gantois), une étude des trois fonctions duméziliennes (vers 1954!), des réflexions sur les beaux-arts, et un esprit païen subtilement exprimé. Bref, ces deux volumes luxueusement reliés constituent une pièce de collection, mais aussi un bréviaire, celui des mainteneurs de l'esprit *folciste*. Fidèles aux voix de leur terre et de leur peuple, comme l'avait énoncé l'un de leurs maîtres Barbey d'Aureville: «Etre plus haut que son temps, en avant ou en arrière, mais plus haut».

Christopher Gérard

J. Mabire, *Que lire?* 5 volumes parus, un 6ème sous presse, 150FF. A commander à SANH, 6 rue Vauguyon, F-92210 Saint-Cloud. *Patrick Pearse. Une vie pour l'Irlande* (85FF) est publié par les éditions Terre et Peuple, 157 route de Genas, F-69100 Villeurbanne.

Viking. Cahiers de la jeunesse normande 1949-1955, 2 vol., 960FF. A commander aux éditions Le Veilleur de proue, 39 rue Fontenelle, Rouen.



Dissidences

Dans *Antaios XIII*, avait été recensée l'excellente livraison que la revue belge *Vouloir* avait consacrée au Paganisme (n°10, printemps 1998, lire l'étude fouillée d'A. Munsbach sur nos travaux). Son directeur, le germaniste R. Steuckers, collaborateur du *Dictionnaire des Philosophes* (PUF, 1992), nous offre aujourd'hui un copieux numéro sur la Nouvelle Droite (ND), dont il est un des principaux acteurs en Europe depuis quinze ans. Sa critique de la mouvance du GRECE est sévère et, souvent, il ne peut s'empêcher d'exprimer une vive hostilité à l'endroit de son meneur français, Alain de Benoist (voir notre entretien avec ce dernier dans *Antaios XII*), dont les faiblesses sont impitoyablement dénoncées. Davantage de distance, moins de fiel aurait été souhaitable, mais, manifestement, certaines plaies ne sont pas cicatrisées. N'est-ce pas Stendhal qui dit, dans *Rome, Naples et Florence*: « La condition *sine qua non* pour écrire quelque chose de passable en politique, c'est de s'isoler des petits frottements personnels auxquels on peut avoir été exposé. Polyglotte, authentique Européen et lecteur infatigable, Steuckers est un bon connaisseur des écoles vitalistes allemandes, du Romantisme, de Heidegger, de la Révolution conservatrice et des philosophes postmodernes. Sa synthèse approfondie de la ND permet de se faire une claire idée de ce en quoi consiste un courant essentiellement "rupturaliste", révolutionnaire et conservateur, qui remonterait à l'époque du Sturm und Drang. Son principal intérêt pour tous les hérétiques, par-delà droite et gauche, consiste en cette rupture avec l'ordre mécaniciste et matérialiste né au XVIIème siècle et qui se déploie au sein de l'*Aufklärung* un siècle plus tard. Cet ordre se fonde sur le modèle de l'horloge, par opposition à celui de l'arbre. Sous le couvert de la défense d'une liberté et d'une égalité abstraites (mal définies

et souvent inconciliables dans la réalité), l'idéologie illuministe, moralisatrice et correctrice, se révèle foncièrement coercitive, néo-puritaine même, puisque, parallèlement au démantèlement systématique des corps intermédiaires, elle justifie un contrôle toujours plus accru du comportement des classes dangereuses, suspectes d' "irrationalité", de "populisme", etc. Au laisser-aller vers le haut (hostilité au principe d'intervention de l'Etat), à l'exaltation intéressée de l'Ouverture (des frontières, à tous) et de la Tolérance (à l'égard des modes les plus dissolvantes), correspond une mise au pas générale des citoyens-consommateurs, par le biais des manipulations médiatiques, de la crétinisation de masse (l'affectivité ayant d'ores et déjà remplacé la réflexion), du contrôle de centres d'enseignement réduits au rôle de caisse de résonance des slogans politiquement corrects. Face à ce phénomène d'entropie et d'abâtardissement forcé, un recours aux filons romantiques, vitalistes et organicistes, une révolte contre les dogmes rationalistes sont proposés. Il s'agit de renouer avec ce courant archaïque de la pensée européenne, remontant à Héraclite - voire à Homère -, qui a toujours combattu pour la singularité, contre le dessèchement, pour le maintien des particularités, contre leur éradication "rationnelle". Cette vision du monde traditionnelle, foncièrement non dualiste, conçoit l'homme comme unique et concret, ancré dans une lignée, un terroir et un métier. Ce qui fait de lui une personne responsable à l'égard de ses aïeux et de ses descendants. On pourrait ici parler de personnalisme plutôt que d'humanisme. Cette pensée, dont la ND, ou plutôt les nouvelles droites, sont un avatar moderne parmi d'autres (écologie profonde, communautarisme, biorégionalisme), est hostile au principe de césure exalté depuis la Révolution française (depuis la Révélation?) et qui fonde nombre de réflexes modernes, tant dans le domaine artistique (voir la faillite de l'art contemporain) que philosophique

(coupure du sujet et de l'objet). Au contraire, la pensée organiciste, géosophique, holistique ou vitaliste, quel que soit le nom qu'on lui donne (et celui de "droite", même "nouvelle", paraît à la fois le moins pertinent et le plus incapacitant) défend le concept de continuité. Personnalisme et conscience aiguë du continuum spatio-temporel constituent en réalité les meilleurs garde-fous contre toutes les utopies, totalitaires (Steuckers parle de révolution) ou, plaidant pour un retour aux réalités charnelles et à l'anthropocosmomorphisme traditionnel ("un Dasein limité mais réel").

L'un des hauts responsables de la ND passé à l'activisme politique, Pierre Vial, vient de publier sous la forme d'un entretien très vivant avec le fidèle O. Chalmel une passionnante somme de réflexions sur son parcours politique, la France, l'Europe, les menaces du XXIème siècle: *Une terre, un peuple*. Il y joint une série d'articles toujours pertinents (150 pages) dont plus d'un aborde la vision païenne du monde (un des chapitres s'intitule d'ailleurs *Soleil Invaincu*). Car, pour nous, l'essentiel est dans cette affirmation peu politique du nécessaire recours au Paganisme: «Païens de tous les peuples, unissez-vous!». Venant de la part d'un homme engagé, le propos prend toute sa valeur, même (surtout?) pour ceux qui ne partagent pas les idées, la sensibilité de P. Vial. Qu'importe: le pas est franchi. Un élu de la Vème République, qui se veut «donneur de sens», proclame son Paganisme («Paganus sum»), sans complexe et avec bien plus de finesse et de sensibilité que d'aucuns, aveuglés par la haine politique, pourraient le penser: «le Paganisme nous apprend, entre autres choses, à être tout à la fois solidaire de l'ensemble de l'univers et humble vis à vis de cet univers. Nous sommes de petites étincelles, de petites poussières brillantes au sein de l'infini. Le Paganisme, c'est à la fois la prise en compte de cette humilité devant la diversité de la vie, devant la diversité du monde, mais aussi la grande fierté d'appartenir à ce monde

vivant. D'être un atome au milieu de l'univers, mais qui peut avoir un certain rôle, qui peut jouer et se donner à lui-même un certain rôle - et en particulier la transmission de la vie». Il faut espérer que d'autres responsables - politiques ou autres - d'où qu'ils viennent, suivront. En attendant, tout le livre de P. Vial est baigné de Paganisme, un Paganisme charnel (influencé par l'écrivain bourguignon H. Vincenot), érudit (l'auteur est médiéviste et se passionne pour la christianisation de l'Europe), lucide: «le devenir et le destin d'un peuple s'inscrivent dans une perspective qui ne peut être coupée du sacré, en particulier par rapport à la question de la légitimité du pouvoir. Question délicate, mais qui exige que l'on ait le courage de dire que référence sacrée et référence chrétienne sont deux choses différentes». Et éclairé: sa condamnation de tout prosélytisme, de l'idée même d'église païenne avec son catéchisme et ses curés est sans appel. A la question de savoir comment le Paganisme se réaffirmera, il répond sagement: «Faisons confiance à Merlin pour inspirer aux siens les bonnes réponses». Un regret toutefois: les éditeurs ont omis un remarquable texte intitulé «Apollon et Dionysos», publié *in illo tempore* dans *Eléments* n°36 dont voici la chute: «l'homme tel un arbre doit plonger ses racines en terre - c'est la part de Dionysos - et dresser ses hautes branches vers le ciel, vers le soleil - c'est la part d'Apollon. Il doit abriter en lui le serpent dionysiaque et l'aigle apollinien». Quelle excellente définition de la tension tragique!

Marc Cels

Vouloir n°11, *Sur la nouvelle droite. Réflexions impertinentes et constructives*, automne 1999 (sic), 72 pages, 70FF, 350FB. Commandes à adresser à Europa, BP 55, B-1190 Forest 1. P. Vial, *Une terre, un peuple*, Ed. Terre et Peuple, 2000, 130FF. Préface de G. Faye. A commander à l'éditeur: BP 1095, F-69612 Villeurbanne cedex.



En bref

* Sur les Celtes, signalons quelques parutions intéressantes, à commencer par deux titres publiés aux éditions Errance (7 rue J. du Bellay, F-75004 Paris, beau catalogue www.errance.com): *Les Druides* de M. Green (250FF) qui a rassemblé témoignages et documents sur le druidisme ancien. Un chapitre est consacré à la renaissance druidisante. Le même éditeur propose la réédition augmentée de *Les religions gauloises* (190FF), l'étude due à l'archéologue J.L. Brunaux, spécialiste des sanctuaires gaulois avec une série de textes anciens sur la religion celtique traduits en français. Aux éditions Ouest-France: R. Grimaud *Nos ancêtres les Gaulois*, commode compilation somptueusement illustrée sur l'héritage celtique de la France (99FF). La collection Que sais-je? publie un n° sur la littérature arthurienne (3578). Aux éditions Armeline, le livre classique d'A. Grenier, *La Gaule celtique* (50FF), synthèse lumineuse par le grand archéologue fondateur de la revue Gallia. Ainsi que la réédition du livre ancien de Dom Gougaud, *Les Chrétientés celtiques* (345FF), une somme inégalée sur un sujet fascinant. Enfin, M. Bouvier-Ajam, *Les empereurs gaulois* (Tallandier, 130FF), vivante évocation du règne des trois usurpateurs gaulois Postume, Victorinus et Tétricus, bien connus des fouilleurs et des numismates en raison de leur couronne radiée d'adorateurs du Soleil. L'empire gaulois dure quinze ans et c'est Aurélien, autre fidèle de Sol invictus qui met fin à la «sécession». Et si Aurélien avait échoué?

* Sur la forêt et le sens du sacré, G. Barthelemy, *Forêts sacrées*, Ed. Amitié et Civilisations 1999, Quai Lasbordes, F-64270 Salies de Béarn.

* Annoncé: P. Hermann, *La mythologie allemande*, Perrin, Paris 2001, 145FF.

* Sur le chamanisme, une compilation de T. Piras publiée chez Pardès, *Chamanisme* (64FF), par un praticien convaincu. Par deux ethnologues qui ont vécu avec les Kalash, tribu polythéiste résistant aux assauts de l'Islam (qui

tente d'éradiquer une culture traditionnelle, vectrice d'une authentique sophia perennis? Qu'en disent nos soufis parisiens?); *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan*, CNRS/ Presses Univ. De Lyon (195FF). Somme inégalée sur ces actuels résistants païens. L'érudition contre l'ethnocide.

* Aux éditions Ousia: une synthèse d'un jeune chercheur belge B; Beyer de Ryke, *Maître Eckhart*, chef de file de la mystique rhénane (diffusé en France par Vrin, 56FF).

* Par le CNRS, sous la direction de R. Goulet, le *Dictionnaire des philosophes antiques* (III, d'Eccélos à Juvénal), avec une rubrique sur Julien. Ouvrage de référence incontournable. Monumental.

* A. Giardina et A. Vauchez, *Rome. L'idée et le mythe*, Fayard 2001, 260FF. Splendide album illustré sur la nostalgie romaine (et impériale) jusqu'à nos jours, notamment les distorsions fascistes: «mesurer l'écart entre l'histoire romaine et le mythe fasciste répond par conséquent à l'exigence de reprendre possession de notre passé». Somptueux et intelligent.

* Par l'éditeur J.P. Bertrand (Le Rocher), un curieux *Dictionnaire symbolique des symboles* (Rocher 2000, 189FF), résultat d'un authentique travail en crypte, offert au lecteur pour l'aider dans sa quête spirituelle.

* Sur Céline, parce qu'il est maudit, parce qu'il a dédié un de ses livres à Julien, parce que M. Laudelout est un gentilhomme opiniâtre et un ancien Belge: *Le Bulletin celinien*, BP 70, B-1000 Bruxelles 22, celinebc@skynet.be Et aussi parce que des crétins s'en prennent à son site celinien pour de sordides raisons d'argent. Foutre!

* Une jeune revue littéraire qui entend retourner aux sources les plus pures de la littérature européenne, considérée comme parcours initiatique: *Contrelittérature*. L'éditeur, A. Santacreu, entend mener un combat esthétique qui est aussi résistance métaphysique «pour un retour à la verticalité de la littérature». Curieusement, il semble penser que la découverte de la part féminine

de Dieu ne daterait en Occident que du Moyen Age. Et nos Mères gauloises? Et les Grandes Déesses du Nord? Textes de M. Mourlet, A. Murcie, L.O. d'Algange, J. Parvulesco, C. Rangdreul, etc. Le n°, 20FF. L'Ancien Presbytère, F-28170 Saint-Ange, www.chez.com/contrelittérature

* Dans un esprit franchement païen et subversif, un samizdat impérial: *Bucéphale*, qui prend la suite d'Alexandre sous le commandement du poète A. Murcie. Le numéro 2 est entièrement consacré à *Parcours païen*, analysé avec autant de finesse que de sympathie. Des brochures (une première sur Lautréamont par L.O. d'Algange), des livres sont prévus. Ecrire à A. Murcie, 48 rue d'Esternay, F-77160 Provins.

* Sur Heidegger, le livre original d'un pasteur protestant disciple de Barrès et de Sorel, bon connaisseur de la révolution conservatrice, J.P. Blanchard, *Heidegger* (Pardès 64FF).

* Sur la Géorgie païenne, G. Charachidzé, *Le système religieux de la Géorgie païenne*, 2 vol., La découverte 2001, 340FF. Préface de G. Dumézil.

* Sur la politique française: H. Coston dir., *Dictionnaire de la politique française*, gros volume relié contenant les biographies d'hommes politiques et de journalistes ainsi que des notes concernant partis et journaux. *Antaios* est cité (2 coquilles) parmi les doctrinaires, les publicistes, les faiseurs d'opinion, les réseaux d'influence. Quel hommage! La vision est catholique contre-révolutionnaire, antimaçonnique... mais d'une précision diabolique. Nul doute que ce livre politiquement incorrect sera pillé et peu cité. Ouvrage à la présentation soignée à commander (300FF) aux éditions H. Coston, BP 92-18, F-75862 Paris Cedex 18.

NUMEROS DISPONIBLES
D'ANTAIOS (EN NOMBRE LIMITE)

Numéro 8/9: *Lumières du Nord*. Texte inédit de M. Eliade. *Antaios* (FG Jünger). Entretien avec M. Conche, avec CJ Guyonvarc'h. Le

Paganisme lithuanien (J. Trinkunas). **Le Paganisme letton** (V. Grivins). Marc. Eemans, le dernier surréaliste (C. Gérard). **Runes et astérismes védiques** (J. Vertemont), **L'Inde et le Nord** (J. Parvulesco). **Bande dessinée et Paganisme** (P. Trousson). 220 p. 600FB/115FF.

Numéro 10: **Hindutva I. Hindouité** (C. Gérard). **La Grèce de Guy Rachet**. Entretien avec Fr. Périn. **Dionysos** (M. Maffesoli). **Théopolitique** (JF Mayer). Entretien avec des hindouistes: Ram Swarup et Sita Ram Goel. **Castes, égalitarismes et génocides culturels** (A. Daniélou). **Traditionalisme et nationalisme en Inde** (J. Vertemont). **Solstices baltes** (J. Trinkunas et V. Grivins). **Tradition païenne en Italie** (R. del Ponte). **Etudes indo-européennes**. 220 pages. 600FB/115FF.

Numéro 11: **Hindutva II. Inde et Tradition païenne** (C. Gérard). Entretien avec Alain de Benoist sur le Paganisme. **Les Dieux des Vikings** (A. Renaud). **Traditionalisme, Wicca, satanisme: des mises au point** (C. Gérard). **Daniélou: Shiva, Mithra, Dionysos**. Michaux et l'Inde (S. Massonet). **Paganisme en Grèce** (Vl. Rassias). **Indo-Européens. Nietzsche et Hölderlin** (J. Benoit). **Jünger** (LO d'Algange). 220 pages, 600FB/115FF.

Numéro 12: **Chasseurs et Chamanes**. **Delphes et Bénarès** (C. Gérard). Entretien avec Gabriel Matzneff, avec Jean Vertemont sur les Dieux des Indo-Européens. **Grimm** (J. Benoit). **Le Loup** (B. Marillier). **Feralis exercitus** (C. Gérard). **Les castes** (Alain Daniélou). **Zadruga et le Paganisme en Pologne**, **Yoga**, Gary Snyder (M. Klugkist). **Cioran** (JF Gautier). **Pessoa** (LO d'Algange). **Breker, Eemans**. 220 pages, 600FB/115FF.

Numéro 13: **Figures et éveilleurs**. Pour saluer Ernst Jünger et Marc. Eemans. **Dieux et Héros des anciens Grecs** (FG Jünger). **Imperium ultimum: entretiens avec JC Albert-Weil et J. Parvulesco**. **Relire Caillois** (S. Massonet). **Eliade** (P. Barbanegra). **Iovi Optimo Maximo** (C. Gérard). **Horace** (G. Féquant). **Héraclite** (JF Gautier). **Réincarnation en Inde** (J. Vertemont). **Le symbolisme du Linga** (A. Daniélou). **Chants du Labyrinthe** (JL Gabin). **Hermès** (M. Eemans). **Le Thème du foyer dans la Tradition nordique** (PG Sansonetti). **Jüngeriana, Etudes indo-européennes**. 216 pages, 600FB/115FF.

Numéro 14: **Mithras invictus**. Epuisé.

Numéro 15: **Celtes et Pétulants**. Textes de J. Trinkunas, B. Rio, A. Le Goff. Entretien avec P. Jouët sur les indo-Européens, sur les druides avec M. Raoult, sur Homère avec M. Conche. **Articles de J. Vertemont, J. Benoit, C. Gérard, A. Daniélou, JP Lippi, LO d'Algange, etc.** 256 pages, 120FF.

Pour toute commande, écrire à **Antaios** et joindre le règlement par chèque (pour la Belgique: virement au compte 210-0477993-29), si en Euros: 17 Euros par numéro.



Qu'est-ce qu'Antaios?

ANTAIOS était un géant de la mythologie grecque qui l'emportait toujours sur ses adversaires grâce à sa mère Gaïa: par le simple contact avec la Terre, il reprenait ses forces et pouvait donc vaincre ceux qui luttaient avec lui. Seul Héraclès parvint à le tuer en l'empêchant de toucher le sol régénérateur.

ANTAIOS est aussi le nom d'une prestigieuse revue fondée par Ernst Jünger et Mircea Eliade (1959-1971), dont l'objectif était de résister à un nihilisme envahissant. *Antaios* publia E.G. Jünger, Cioran, L. Ziegler, H. Michaux, R. Nelli, J. Evola, J.L. Borges, H. Corbin, M.M. Davy, J. de Vries, bref une pléiade d'esprits libres et de grands Européens.

ANTAIOS, Revue d'Etudes Polythéistes a été réactivée le 8 novembre 1992, date anniversaire de l'interdiction par l'Empereur chrétien Théodose de tous les cultes païens, par l'helléniste Christopher Gérard, traducteur de l'Empereur Julien (*Contre les Galiléens*, éd. Ousia, Bruxelles 1995) pour rassembler en un large forum tous ceux qui pensent que le recours à la mémoire païenne est indispensable pour affronter une modernité particulièrement destructrice. *Antaios* est la principale revue polythéiste de langue française. E. Jünger, qui encouragea à plusieurs reprises ce réveil, en parle dans le dernier volume de ses mémoires. Elle a déjà publié des entretiens et des textes de M. Eliade, E. et FG Jünger, A. Daniélou, M. Maffesoli, G. Racher, F. Périn, M. Mourlet, G. Féquant, A. de Benoist, R. Jaulin, CJ Guyonvarc'h, M. Eemans, J. Dierkens, J. Parvulesco, M. Conche, etc. Elle est strictement indépendante et fonde son travail sur le refus du dogmatisme et de l'intolérance. Une Société d'Etudes Polythéistes a été fondée le 8 novembre 1998 pour soutenir la revue et diffuser ses travaux (site internet: <http://www.wcer.org>).

SOMMAIRE

En guise d'éditorial	3
Hymne à Shiva - Shankara	7
Sanatana Dharma - Ram Swarup	8
Sanatana Dharma - Rishí Kumar Mishra	14
Dharma - Entretien avec J. Haudry	17
Le Dharma est le sens de la vie - J. Vertemont	23
Qu'est-ce que la Tradition? - Seyyed Hossein Nasr	27
A la recherche du Sanatana Dharma - J.L. Gabin	35
Au service du Dharma - C. Gérard	51
Clairière et présence - L.O. d'Algange	56
Les grandes âmes sont odysseennes - L.O. d'Algange	76
La notion de cycle - J. Benoit	79
Géographie sacrée - B. Rio	94
Les Titans et les Dieux. Entretien avec G. Faye	110
Angoisse contemporaine - J.P. Lippi	131
M. Eliade et J. Evola: une amitié oubliée - G. de Turrís	144
M. Eliade et R. Guénon - F. Mihaescu	158
Confession d'un Païen - J.L. Curtis	164
Merlin ou le savoir du monde - Entretien avec Ph. Walter	166
Chasses subtiles. Entretien avec D. Venner	179
Hures et ramures	185
La forêt, le druide et le cheval - F. Breÿr	194
Etudes indo-européennes - C. Gérard	202
Jüngeriana - C. Gérard	208
Livres et revues	214