

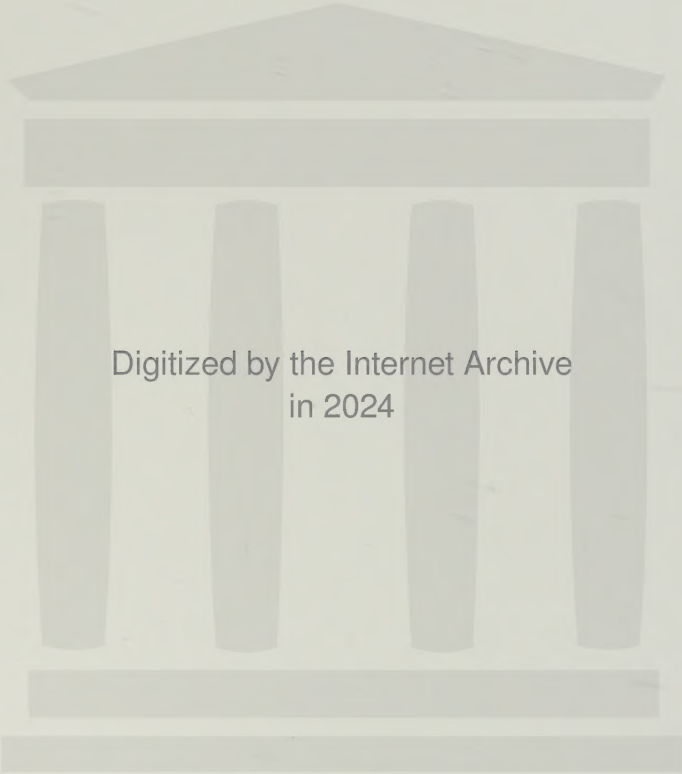
JULIUS EVOLA

ESSAIS POLITIQUES

IDÉE IMPÉRIALE ET NOUVEL ORDRE EUROPÉEN
ÉCONOMIE ET CRITIQUE SOCIALE
GERMANISME ET NAZISME



PARDÈS



Digitized by the Internet Archive
in 2024

ESSAIS POLITIQUES

DU MÊME AUTEUR

Aux éditions Archè :

- *LA DOCTRINE DE L'ÉVEIL*. Essai sur l'ascèse bouddhique.
- *MÉTAPHYSIQUE DE LA GUERRE*.
- *SYMBOLES ET « MYTHES » DE LA TRADITION OCCIDENTALE*.
- *ORIENT ET OCCIDENT*.
- *LE CHEMIN DU CINABRE*. (En coédition Arktos/Archè).
- *UR-KRUR (INTRODUCTION À LA MAGIE)*, 1927, 1928, 1929 (4 volumes).

Aux éditions Payot :

- *MÉTAPHYSIQUE DU SEXE*.

Aux éditions Fayard :

- *LE YOGA TANTRIQUE*. Sa métaphysique, ses pratiques.

Aux éditions Copernic :

- *JULIUS EVOLA, LE VISIONNAIRE FOUDROYÉ*. Ouvrage collectif contenant : « Orientations », « Fonction et signification de l'idée organique », « Américanisme et bolchevisme », « Sexe et contestation ».

Aux éditions de l'Homme :

- *RÉVOLTE CONTRE LE MONDE MODERNE*.
- *MASQUES ET VISAGES DU SPIRITUALISME CONTEMPORAIN*.

Aux éditions Traditionnelles :

- *LA TRADITION HERMÉTIQUE*.
- *LE MYSTÈRE DU GRAAL ET L'IDÉE IMPÉRIALE GIBELINE*.

Aux éditions Arktos :

- *ORIENTATIONS*.
- *LE CHEMIN DU CINABRE*. (En coédition Archè/Arktos).

Aux éditions Trédaniel/La Maisnie :

— « CHEVAUCHER LE TIGRE ».

Aux éditions Pardès :

- ÉLÉMENTS POUR UNE ÉDUCATION RACIALE.
- L'ARC ET LA MASSUE. (En coédition Trédaniel/Pardès).
- LES HOMMES AU MILIEU DES RUINES. (En coédition Trédaniel/Pardès).
- MÉDITATIONS DU HAUT DES CIMES. (En coédition Trédaniel/Pardès).
- ÉCRITS SUR LA FRANC-MAÇONNERIE.
- LA DOCTRINE ARYENNE DU COMBAT ET DE LA VICTOIRE.
- « UN KSHATRIYA DANS L'ÂGE DU LOUP : JULIUS EVOLA » (n° 4 de la revue *L'Âge d'Or*).
- « UN MÉTAPHYSICIEN DU SEXE : JULIUS EVOLA » (n° 7 de la revue *Rebis*).
- « UN RÉVOLTÉ CONTRE LE MONDE MODERNE : JULIUS EVOLA » (n° 21/22 de la revue *Totalité*).

Fonds repris par les éditions Pardès :

- LE FASCISME VU DE DROITE, suivi de NOTES SUR LE TROISIÈME REICH.

Toutes les œuvres disponibles de Julius Evola, de même que celles de René Guénon, peuvent être commandées à la librairie par correspondance Pardès, 9, rue Jules-Dumesnil, 45390 Puisseaux - tél. : 38.33.53.28.

JULIUS EVOLA

ESSAIS POLITIQUES

**IDÉE IMPÉRIALE ET NOUVEL ORDRE EUROPÉEN
ÉCONOMIE ET CRITIQUE SOCIALE
GERMANISME ET NAZISME**

Présentation de François Maistre

Textes réunis par
Renato Del Ponte
et traduits de l'italien
par Gérard Boulanger et François Maistre

PARDÈS

**9, rue Jules-Dumesnil
45390 PUISEAUX**

Titre original :
Saggi di dottrina politica

Si vous souhaitez être tenu au courant de la publication de nos ouvrages, il vous suffira d'en faire la demande aux Éditions Pardès, B.P. 47, 45390 Puiseaux. Vous recevrez alors, sans aucun engagement de votre part, le bulletin où sont régulièrement présentées nos nouveautés que vous trouverez chez votre libraire.

- © Edizioni Casabianca (« Mizar »), Sanremo, et Renato Del Ponte, Pontremoli, 1979.
© Éditions Pardès, Puiseaux, 1988, pour la traduction française.

ISBN 2-86714-046-3 Pardès

PRÉSENTATION

Cet ouvrage rassemble vingt-huit articles de Julius Evola parus entre l'année 1930 et l'année 1958. La division du recueil en trois sections — « Idée impériale et Nouvel Ordre européen », « Économie et critique sociale », « Germanisme et nazisme » — est due à l'éditeur italien, Renato Del Ponte, l'un des meilleurs spécialistes de l'œuvre d'Evola. On constatera que, souvent, Evola part d'un ouvrage dont il rend compte pour se livrer à des analyses et développements qui excèdent largement le sujet traité dans le livre qu'il recense, ce dernier ne servant en quelque sorte que de prétexte. Certains articles en viennent ainsi à former de véritables petits essais, d'où le titre adopté pour cette édition française du recueil, *Essais politiques*, assurément plus explicite qu'une traduction littérale du titre choisi par l'éditeur italien (*Saggi di dottrina politica*, « Essais de doctrine politique »).

Pour être correctement compris, chacun des textes réunis ici doit être replacé dans le contexte de l'époque où il a été écrit : c'est pourquoi, suivant en cela l'édition italienne, on a très clairement indiqué, au-dessus du titre de chaque article, l'année de parution de celui-ci. Considéré dans son ensemble, ce recueil est en outre indissociable d'autres ouvrages ou articles d'Evola, particulièrement des livres *Les Hommes au milieu des ruines* (2^e éd. fr. : Paris-Puiseaux, 1984 ; 1^{re} éd. originale : Rome, 1953), *Le fascisme vu de droite* (Paris, 1981 ; 1^{re} éd. originale : Rome, 1964)

et, dans une moindre mesure, des *Écrits sur la Franc-Maçonnerie* (Puisseaux, 1987 ; recueil de huit articles parus entre 1937 et 1942) et de sa *Présentation* figurant dans l'essai de Hans F. K. Günther, *Religiosité indo-européenne* (Pardès, Puiseaux, 1987, p. 17-26 ; 1^{re} éd. originale : 1934). Ce dernier texte, où Evola se montre parfois très critique envers les thèses de Günther, revêt une importance spéciale en ce qu'il représente l'état définitif de la pensée de notre auteur — Evola, mort le 11 juin 1974, le rédigea en 1970 — sur le problème indo-européen tel qu'il a pu être abordé par ce chercheur proche du national-socialisme¹.

En effet, vouloir ignorer ces données d'ordre historique et bibliographique reviendrait à laisser la voie libre à de graves malentendus et équivoques, qu'il importe, au contraire, de dissiper sans tarder. Un seul exemple suffira à justifier notre assertion. Au début de l'article *La romanité, le germanisme et le cas Manacorda* (1941), Evola fait favorablement allusion, sans le nommer, à « l'un des racistes allemands les plus connus », et, dans une note, Renato Del Ponte précise qu'il s'agit très probablement de Ludwig Ferdinand Clauss (1892-1974), l'un des principaux représentants de la « pensée nordique » en Allemagne dans les années 1920-1940 et ami intime d'Evola. Étant donné que ce dernier utilise, conformément au vocabulaire de l'épo-

¹ Pour une rétrospective historique sur l'engagement « métapolitique » d'Evola en faveur du fascisme et du national-socialisme, de 1928 à 1945, et pour une ébauche d'analyse critique de ces deux régimes d'un point de vue contre-révolutionnaire ou, mieux, « traditionaliste intégral », cf. Philippe Baillet, *Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme*, in *Politica Hermetica*, L'Âge d'Homme, 1 (« Métaphysique et politique — René Guénon, Julius Evola »), 1987, p. 49-71. Dans cette étude, l'auteur a eu le souci de n'utiliser que des sources vérifiées et vérifiables, donc inattaquables.

que, dans l'Italie fasciste, le terme « racisme » (*razzismo*) pour désigner les théories de la race et le mot « racistes » (*razzisti*) pour qualifier les théoriciens de la race — plutôt que, respectivement, les mots « raciologie » et « raciologues » —, le lecteur non informé pourrait penser qu'Evola ne dédaignait pas l'amitié des idéologues nazis les plus fanatiques et les plus primaires. Or, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit dans le cas de Clauss².

² Au sujet de Clauss, qui ne voulut jamais adhérer au parti nazi, les précisions suivantes sont indispensables : « En 1936, chargé d'un cours de psychologie des peuples à l'université de Berlin, Clauss, dans *Rasse und Charakter*, critique nettement la théorie nationale-socialiste de la race. Quelques mois plus tard, il démissionne de la direction de la revue *Rasse*, dont il réprouve les orientations nouvelles. En 1940, le parti nazi, ayant découvert que sa principale collaboratrice, qui habite chez lui et dont il refuse de se séparer, est une juive nommée Margarete Landé, multiplie contre lui les mises en garde et les critiques (...) Le 28 mars 1941, au cours d'une session de travail organisée par les services de Rosenberg (...), le Dr Walter Gross, directeur du *Rassenpolitisches Amt der NSDAP*, déclare (...) : "Ce qui est important pour nous maintenant, c'est de rejeter plus encore qu'auparavant Clauss et son œuvre dans l'ombre, de mettre un terme à la polémique et tout simplement de la tuer par le silence (*totschweigen*). On décidera en haut lieu sur la question de savoir jusqu'à quel point on peut le laisser poursuivre ses travaux scientifiques". La réponse ne se fait pas attendre. Le 8 février 1942, des manifestations destinées à célébrer le cinquantième anniversaire de Clauss sont interdites (...) Quelques mois plus tard, Clauss voit son enseignement à l'université de Berlin frappé d'interdiction. En 1943, il est officiellement démis de ses fonctions, et versé d'office dans la *Waffen-SS* à titre disciplinaire. Sa collaboratrice, Margarete Landé, est découverte dans une propriété qu'il possède dans le Brandebourg. Elle est arrêtée et incarcérée à la prison de Potsdam, d'où Clauss parvient à la faire sortir. En 1945, ils fuient tous deux vers l'Ouest, devant l'avance russe » (Robert de Herte, *Profil bio-bibliographique* [sans titre] de L.F. Clauss, in *Études et Recherches*, nouvelle série, 2, 4^e trimestre 1983, p. 25). Il faut savoir, par ailleurs, que le « raciste » Clauss vécut pendant plusieurs années chez les Bédouins de Jordanie et écrivit de nombreux ouvrages sur le monde arabe et l'Islam.

La première partie de ce recueil, la plus spécifiquement doctrinale, relève du domaine des grandes orientations métapolitiques. Donc d'un domaine où, à en croire certains, encore nombreux « à droite », Evola ferait preuve d'un insupportable « irréalisme », notamment par sa critique des notions modernes de « nation » et de « peuple ». Ce reproche lui a été récemment adressé, chose nouvelle, par un intellectuel antifasciste, bon connaisseur de la pensée contre-révolutionnaire, spécialiste des modernes théoriciens de la race — « romantiques » aussi bien que « scientifiques » (Gobineau, Vacher de Lapouge, Chamberlain, Günther, etc.) —, auteur de nombreux travaux sur les « nouvelles droites » européennes, travaux souvent caractérisés par un étonnant mélange de méticulosité quasi « inquisitoriale » dans l'étude des sources et de désir de « dialoguer » avec l'adversaire. Pierre-André Taguieff³ écrit

³ Parmi les travaux de cet auteur, signalons notamment : *La stratégie culturelle de la « Nouvelle Droite » en France (1968-1983)*, in *Vous avez dit fascismes ?* (ouvrage collectif), Paris, 1984, Arthaud/Montalba, p. 13-152 ; *Alain de Benoist philosophe*, in *Les Temps Modernes*, 451, février 1984, p. 1439-1478. En ce qui concerne le « dialogue », il est probable que P. A. Taguieff, pour s'être beaucoup intéressé à un courant de pensée minoritaire mais soucieux de respectabilité et désireux de se voir en quelque sorte « reconnu » par la culture officielle et dominante, universitaire ou non, éprouve certaines difficultés à saisir le « noyau » d'où procède la radicalité de la « culture intégrale » d'inspiration traditionnelle telle qu'elle a pu être redéfinie par ses exégètes les plus « radicaux », précisément : « La culture intégrale (...) doit être comprise comme projection en perspective d'un noyau a-rationnel dans une "zone" intellectuelle et historico-concrète (...) La culture intégrale (...) est totalement subordonnée au choix consistant à se rattacher à un noyau non-rationnel (...) Le choix n'est pas "justifiable" par la médiation rationnelle — la rationalité n'étant elle-même que la fraction d'une totalité orientée selon

en effet que les « propositions politiques [d'Evola] peuvent sembler empreintes d'utopisme nostalgique, et relever d'un bricolage mytho-politique entièrement dépourvu de bases dans le champ politique réel. Une telle métapolitique des principes — ajoute-t-il — ressemble trop souvent à une grande pétition de principe, et se réduit à la définition du régime idéal, voué à être manqué par toutes ses incarnations empirico-historiques, trahi parce que traduit »⁴.

Nous chercherons à montrer ici que cette remarque gagnerait à être sensiblement plus nuancée et que l'irréalisme supposé d'Evola est *parfois* un réalisme supérieur ou « réalisme de l'idée ». Tout en refusant en effet de se payer de mots, puisque ceux-ci ne sont pas les choses, Evola prouve ici, à plusieurs reprises, qu'il savait jouer avec les mots. En témoignent, dans la première partie de ce recueil, certaines variations sémantiques qui ne doivent rien au hasard : tantôt Evola réaffirme clairement ce qui oppose l'« idée impé-

des directions *non-rationnelles* » (Francesco Ingravalle, *Appunti sulla cultura integrale*, in *Risguardo II*, Ar, Padoue, 1981 ; tr. fr. : *Culture intégrale et intuition du monde*, in *Totalité*, 14, printemps 1982, p. 23-24). L'adhésion à l'Idée, à la vision traditionnelle du monde, en tant qu'elle dérive d'un « choix » métarationnel (évidemment « irrationnel » dans l'optique des héritiers des Lumières), d'une certaine « race de l'esprit », pour parler comme Evola, ne saurait être objet de « discussion » : « Nous disons alors que la culture intégrale doit être (...) religieuse, non laïque (...) axiomatique, non critique (...) Nous soutenons que la culture intégrale (...) doit découler des principes, non des thèses ; des vocations, non des opinions (...) Qu'elle doit se fonder (...) sur la reconnaissance de l'autorité, non sur la recherche de la discussion » (Franco Giorgio Freda, *Elementi della cultura integrale*, in *Risguardo I*, Ar, Padoue 1980 ; tr. fr. : *Éléments de la culture intégrale*, in J. G. Malliarakis [éd.], *L'éditeur emprisonné. Soutien à Giorgio Freda*, La Librairie Française, Paris, 1985, p. 143-144).

⁴ Pierre-André Taguieff, *Julius Evola penseur de la décadence. Une « métaphysique de l'histoire » dans la perspective traditionnelle et l'hyper-critique de la modernité*, in *Politica Hermetica*, 1, 1987, p. 12.

riale » à l'« impérialisme » en tant que phénomène moderne, tantôt, s'adaptant habilement au discours fasciste officiel sans rien concéder quant à l'essentiel, il emploie le terme « impérialisme » en lui donnant une connotation positive. Mais c'est surtout le dernier article de cette première partie, *Sur les conditions spirituelles et structurelles de l'unité européenne* (1951)⁵ — texte contemporain des fondamentales *Orientamenti* (Rome, 1950)⁶ — qui nous paraît illustrer le mieux le réalisme supérieur d'Evola.

Considérant un problème qui fait alors l'objet de nombreux débats dans les milieux de la « droite radicale » italienne — laquelle a toujours été depuis 1945, parmi ses consœurs du Vieux Continent, la plus « européeniste » — et qui n'allait pas cesser, jusqu'à nos jours, de hanter les courants politiques et culturels hostiles à la fois au capitalisme libéral et au communisme marxiste, à savoir le problème de l'unité de l'Europe, Evola montre, à travers un raisonnement d'une admirable rigueur intellectuelle, que cette unité, que tant de facteurs devraient, *en apparence*, favoriser, se fera très péniblement, si elle se fait un jour, et ce pour des raisons de fond, « structurelles » précisément. S'agissant d'un problème essentiel, il importe de suivre dès maintenant l'argumentation d'Evola, ce qui permettra d'en dégager clairement la spécificité par rapport à d'autres courants parfois tentés de se réclamer abusi-

⁵ Evola devait reprendre cet article, sous une forme remaniée et, à notre avis, moins rigoureuse, pour en faire le seizième et dernier chapitre des *Hommes au milieu des ruines* : cf. « Formes et conditions préalables de l'unité européenne », p. 235-250 de la 2^e éd. française.

⁶ Une nouvelle traduction d'*Orientamenti*, présentée et annotée par Ph. Baillet, doit paraître aux éd. Pardès.

vement de son œuvre. Le raisonnement d'Evola s'articule en huit points :

1) Reprendre l'idée d'empire dans la perspective de l'unité européenne ne peut avoir, aujourd'hui, qu'une valeur de position théorique, car l'Empire, rappelle Evola, qui fait ici référence à la distinction spenglérianne entre la *Kultur* et la *Zivilisation*, s'accorde avec une période de « culture », non de « civilisation ». Or, c'est dans une période de ce deuxième type que se trouve l'Europe, non depuis hier, mais depuis l'avènement des « temps modernes ». Il s'ensuit que tout bonapartisme, césarisme ou « impérialisme » européen ne saurait être qu'une contrefaçon, une parodie de l'Empire.

2) Une véritable unité européenne, pour s'établir et durer, implique l'existence d'un principe d'autorité, à l'échelle supranationale, devant nécessairement transcender le domaine politique au sens strict. Où trouver, actuellement, un tel principe ?

3) L'unité européenne ne peut pas s'identifier purement et simplement, dans une perspective « impériale », à la dissolution des nations historiques dans une nation unique, espèce de magma européen, hétérogène et invertébré, mais réclame l'intégration organique de chaque nation comme partie d'un tout doté d'une légitimité supérieure. Se référer à l'idée impériale et, dans le même temps, vouloir passer des « petits nationalismes » à un « grand nationalisme » européen, est en effet contradictoire (Evola critique ainsi par avance des thèses qui seront soutenues au début de la décennie suivante, et auxquelles nous ferons allusion plus loin).

4) Une Europe « impériale » vraiment digne de ce nom ne peut pas se fonder sur les critères — réputés « ultimes » par certains — de la distinction existentielle et politique ami-ennemi et du pur impératif biologique

de survie (condamnation, par Evola, de la conception purement machiavélienne du politique, d'une part, du racisme comme auto-affirmation *en soi* valorisante de la race à laquelle on appartient, d'autre part). S'en tenir à ces critères, c'est en effet rester, dit Evola, sur le plan « des processus collectivisants "totalitaires" (...) dont la réalisation la plus approchante et la plus cohérente se trouve aujourd'hui du côté du stalinisme » ; c'est admettre dès le départ que l'Europe devienne « un ersatz de ses adversaires sur le plan des affrontements déterminés par une brutale volonté d'existence et de puissance, en attendant que les facteurs généraux de désintégration, propres à la civilisation technicienne et mécanique, fassent sentir leur action ».

5) « L'âme d'un bloc européen supranational devrait être religieuse » : mais puisque Evola ne croit pas à la possibilité d'une nouvelle Europe catholique, et encore moins à un « christianisme générique » comme facteur potentiel d'unification, la question de la légitimité religieuse d'une Europe unie, après un processus pluriséculaire de désacralisation, reste intégralement posée.

6) Existe-t-il vraiment, aujourd'hui, une « culture européenne différenciée », à opposer efficacement aux « modèles » américain et soviétique ? Non, répond Evola, qui ajoute que « si nous pouvons considérer, à juste titre, comme barbares et anti-européens certains aspects de la civilisation nord-américaine et de la civilisation russo-bolchevique, il ne faut pas perdre de vue tout ce qui n'est, dans l'une comme dans l'autre, que le développement poussé à l'extrême de tendances et de maux qui apparurent d'abord en Europe. C'est là, précisément, la raison de la perméabilité de celle-ci aux influences de celles-là » (Evola refuse ainsi toutes les explications de la décadence européenne en forme d'*alibis* : le fait premier n'est pas constitué par les « enne-

mis extérieurs », mais par l'« ennemi intérieur », l'« ennemi en nous ». Cet ennemi a un nom : il s'appelle « modernité ». Accuser systématiquement, par exemple, les « sous-produits californiens », au lieu de se demander pourquoi ils se répandent si facilement parmi les peuples de l'Europe de l'Ouest, c'est confondre mot d'ordre et analyse).

7) Conséquence logique du point précédent : « Concrètement, la "tradition européenne" entendue comme culture n'a d'autre contenu, actuellement, que les interprétations subjectives et plus ou moins divergentes d'intellectuels et de lettrés à la mode ». Ce n'est pas à partir de cela qu'on unifie un continent.

8) Y a-t-il encore des hommes capables d'assumer ce double impératif : opérer le « dépassement progressif et effectif » de tout ce qui se rapporte à une époque de « civilisation » ; forger « une espèce de "métaphysique" en mesure de justifier un principe (...) de pure autorité ».

Lorsqu'on se souvient que le texte dont on a rappelé les articulations a été écrit en 1951, et lorsqu'on constate, comme on y est contraint, qu'il n'a pas pris une ride, on en vient à douter de l'« irréalisme » d'Evola. Certes, si le « réalisme », politique ou autre, consiste à bercer le lecteur d'illusions, à agiter des mots d'ordre d'autant plus ronflants qu'ils ne recouvrent rien de solide, alors il ne fait pas de doute qu'Evola est suprêmement irréaliste. Inversement, si le « réalisme » consiste à voir le mal jusqu'à sa racine, condition de toute guérison véritable, à analyser en profondeur les caractères du « paysage historique » dont toute action, pour s'avérer efficace, doit tenir compte, alors on peut dire qu'Evola est authentiquement réaliste. Mais les politiques et les « réalistes » de tout poil, précisément, ne peuvent pas aimer Evola, puisqu'ils n'aiment pas

la métaphysique. Il est vrai qu'ils ne sont pas les seuls dans ce cas, saint Thomas nous ayant enseigné cet apparent paradoxe : ce qui est le plus universel n'est aimé et connu que d'un très petit nombre, tandis que le grand nombre ne prise que l'accidentel et l'individuel. C'est bien dommage, non certes pour la métaphysique, mais pour les « réalistes », qui s'éviteraient des pertes de temps et d'énergie en pratiquant quelque peu la science des principes. Pour avoir ramené le réel à ce qu'ils en perçoivent, c'est-à-dire à ses modalités les plus grossières, et les moins intelligibles dès lors qu'on les considère en elles-mêmes, détachées des causes supérieures dont elles procèdent, les « réalistes » sont incapables d'embrasser vraiment l'ordre de la contingence, et ceux qui se présentent volontiers comme des machiavéliens « désenchantés », hautement sensibles à la conflictualité et aux rapports de force entre les individus et les peuples, ne sont pas toujours les derniers à nourrir les illusions les plus niaises.

Relève de celles-ci l'idée consistant à croire que l'unité de l'Europe, faute d'avoir pu se faire sur des bases spirituelles ou authentiquement politiques, se fera par la force même des choses, les « choses » désignant ici les impératifs commerciaux réputés tout-puissants. Dès 1924, envisageant le problème plus vaste d'une éventuelle entente entre l'Orient et l'Occident, René Guénon écrivait ceci, qui vaut *a fortiori* pour la question de l'unité de l'Europe : « Ce ne sont pas les facilités apportées par les inventions mécaniques aux relations extérieures entre les peuples qui donneront jamais à ceux-ci les moyens de mieux se comprendre (...) quant aux accords basés sur des intérêts purement commerciaux, on ne devrait savoir que trop quelle valeur il convient de leur attribuer. La matière est, de sa nature, un principe de division et de séparation ; tout

ce qui en procède ne saurait servir à fonder une union réelle et durable, et d'ailleurs c'est le changement incessant qui est ici la loi »⁷.

Revenons à l'article de 1951 et à la question d'un Nouvel Ordre européen et impérial, autour de laquelle tournent les textes de la première partie de ce recueil. En soulignant ce qui sépare l'idée impériale d'une conception peu ou prou jacobine de l'Europe, de l'Europe comme « grande nation » à l'ère des blocs continentaux, d'une part, en niant l'existence, aujourd'hui, d'une « culture européenne différenciée », d'autre part, Evola désignait sans le savoir deux des points de fracture qui devaient permettre au courant « traditionaliste inté-

⁷ René Guénon, *Orient et Occident* (1924), Véga, Paris, 1976, p. 124. A la même époque très exactement, Abel Bonnard, de retour d'un voyage en Chine où il avait séjourné en 1920-1921, développait des considérations très proches de celles de Guénon sur la différence entre l'unité traditionnelle et l'uniformité moderne, favorisée par les techniques de communication : « Ce qui se perd, c'est tout ce que l'homme avait acquis, conquis sur soi-même, tout ce qui était hiérarchie, mœurs, discipline, et il ne reste, à la place, que la monotonie des appétits. A vrai dire, certains caractères distinctifs ne s'effacent pas, la nature les a trop profondément empreints dans les races. Ce ne sont point les différences qui disparaissent, mais la variété, c'est-à-dire l'expression pacifique, esthétique, heureuse de ces différences ; elles ne subsistent que dans ce qu'elles ont de rude et d'ingrat (...) Des communications plus rapides ont abrégé toutes les distances, mais on n'a jamais si bien vu que certains facteurs, quel que puisse être leur pouvoir de destruction, sont incapables de rien susciter, dans l'ordre qui les dépasse. Ces enchevêtrements d'intérêts, dont on attendait paresseusement tant de résultats pour les mœurs, n'ont réussi qu'à faire des voisins plus ennemis. Le monde s'unifie, il ne s'unit pas » (*En Chine*, Fayard, Paris, 1924, p. 342). Cette convergence de vues entre Guénon et Bonnard n'a rien de fortuit, puisque le second connaissait et appréciait beaucoup l'œuvre du premier : cf. la lettre de Guénon à son ami De Giorgio, où Guénon cite un extrait d'un compte rendu très élogieux de *L'homme et son devenir selon le Védānta* donné par Bonnard au *Journal des Débats*. Cet extrait figure dans : Guido De Giorgio, *L'Instant et l'Éternité et autres textes sur la Tradition*, Archè, Milan, 1987, p. 257.

gral », bien plus tard, de définir sa physionomie spécifique, évidemment irréductible tant aux variantes du néofascisme « européeniste » qu'aux « nouvelles droites » de plus récente apparition.

La conception jacobine de l'Europe est réaffirmée par le Belge Jean Thiriart dans un livre qui paraît en 1964 (malgré la présence du mot « empire » dans le titre)⁸. Écrit avec force et talent, très rapidement traduit dans les principales langues européennes, l'ouvrage de Thiriart exercera une influence assez profonde sur les « cadres » des néofascismes belge, français, espagnol et, surtout, italien, les plus désireux de rompre avec l'extrême-droite classique. En Italie, les thèses de Thiriart touchent des milieux qui ont été fortement marqués par l'œuvre d'Evola : elles les séduisent notamment par leur lucidité en matière de géopolitique, mais les laissent perplexes à cause de leurs prémisses essentiellement modernes. L'alliance ne durera pas : dès 1969, les traditionalistes italiens les plus radicaux — parfois infidèles à Evola sur le plan des orientations politiques et par leur regrettable propension à se lais-

⁸ Cf. Jean Thiriart, *Un empire de 400 millions d'hommes : l'Europe*, Bruxelles, 1964. La conception jacobine, unitariste, de la nation, est particulièrement sensible dans une brochure de Thiriart, au titre significatif : *La Grande Nation. L'Europe de Brest à Bucarest*, Bruxelles, 1965. Mais c'est sans doute avec sa revue *La Nation Européenne* (30 numéros parus d'octobre 1965 à février 1969) que Thiriart aura laissé des traces durables : ses thèses en faveur d'un « européenisme » tiers-mondiste et son anti-américanisme virulent (les États-Unis sont identifiés à « Carthage », la future Europe unie et libre à « Rome ») annoncent avec plusieurs années d'avance le tournant « anti-occidentaliste » de la « nouvelle droite » française, bien qu'il n'y ait aucune filiation directe entre Thiriart et cette dernière. Evola fait brièvement allusion au livre de Thiriart dans *Les Hommes au milieu des ruines*, cit., p. 236, 238. Sur le sujet, l'étude la plus complète reste, à ce jour, celle de Yannick Sauveur, *Jean Thiriart et le national-communautarisme européen*, Mémoire pour le D.E.A., I.E.P. de l'Université de Paris, 1978.

ser bercer par le chant des sirènes du « mythe nazi », à la fois critiqué et « ennobli », mais orthodoxes quant à la doctrine — font leur autocritique et dénoncent violemment l'idée « européeniste », vue comme un assemblage de formules rhétoriques destinées à cacher cette cruelle réalité : l'Europe qu'il s'agirait d'unir et de défendre, à tout prix, *pour elle-même*, a été le foyer de toutes les infections modernes⁹.

*

* *

Dans la deuxième partie de ce recueil, Evola traite de questions nettement plus contingentes. On y trouvera cependant un précieux article, *Corporations et lois d'honneur* (1936), sur un sujet qui n'a jusqu'à présent pas fait l'objet d'études sérieuses en langue française : la conception nationale-socialiste de la corporation et de l'entreprise dans leur rapport à la législation du tra-

⁹ « Nous avons combattu pour l'hégémonie européenne (...) sans considérer que cette Europe était devenue esclave des USA et de l'URSS, parce que les nations et les peuples européens avaient absorbé — à la suite de la défaite militaire, mais non comme conséquence de cette défaite — les exportations idéologiques des USA et de l'URSS (...) Le moment est venu d'en finir de s'amuser avec le pantin "Europe" et de se gargariser en scandant son nom (...) [L'Europe] est une putain, dont le ventre a conçu et engendré la révolution bourgeoise et la révolte prolétaire (...) Et nous, maintenant, nous voudrions la rédimier, en lui susurrant des paroles magiques : en lui disant, par exemple, qu'elle doit se donner aux "Européens" exclusivement... de Brest à Bucarest ?! Nous avons levé le drapeau de l'Europe sans comprendre qu'elle ne pouvait représenter pour nous aucune signification valable et homogène : sans voir le nombre de fils et de nœuds dont était composé son tissu déchiré et combien d'excréments il cachait » (Franco Giorgio Freda, *La disintegrazione del sistema*, Ar, Padoue, 1969 ; tr. fr. : *La désintégration du système*, éd. « Totalité », Paris, 1980, p. 17-18).

vail. On verra aussi, à travers les articles qu'Evola lui consacre, que le point essentiel de l'antibourgeoisisme pouvait donner lieu parfois à des débats d'une qualité théorique certaine parmi les intellectuels fascistes. Pour le reste, Evola reprend ici sa condamnation de toute espèce de « socialisme national » et des lubies pseudo-révolutionnaires sur la « justice sociale », soulignant que l'important, c'est d'opérer d'abord une désintoxication mentale envers toutes les formes, affichées ou masquées, d'économisme. Ses conclusions sont parfois très proches de celles de Céline, évidemment exprimées d'une manière beaucoup plus drastique chez celui-ci : « Boyaux avides des prolétaires contre boyaux contractés bourgeois. C'est toute la mystique démocratique (...). La conscience de classe est une foutaise, une démagogique convention. Chaque ouvrier ne demande qu'à sortir de sa classe ouvrière, qu'à devenir bourgeois, le plus individuellement possible, le plus vite possible »¹⁰.

*

* *

La présentation de la troisième partie de l'ouvrage, « Germanisme et nazisme », exigerait en théorie « qu'on trace d'abord le cercle magique rituel et qu'on prononce les exorcismes d'usage : c'est-à-dire qu'on répète — avec quelques variantes, s'il le faut — la préliminaire et “évidente” formule de condamnation »¹¹.

¹⁰ Louis-Ferdinand Céline, *L'école des cadavres*, Denoël, Paris, 1938, p. 128-129.

¹¹ Franco Cardini, *Il pifferaio incantato. Messianismo hitleriano, mito-*

On ne le fera pas ici, et on expliquera pourquoi, au risque « de passer pour complice, pour sympathisant de l'ennemi de l'homme »¹², puisqu'il s'avère, décidément, que « le monde moderne ne considère (...) pas Hitler comme un ennemi quelconque », mais « l'a élevé au rang d'ennemi métaphysique »¹³.

Nous pensons en effet, avec l'auteur que nous venons de citer, que « dans l'histoire (...) les réhabilitations — tout comme les exaltations, les condamnations et les justifications — sont un faux problème »¹⁴. L'homme qui a écrit ces lignes n'est pas un « nostalgique de la croix gammée », mais un catholique, l'un des meilleurs médiévistes italiens aussi, un homme classé plutôt « à droite », certes, mais à qui il arrive fréquemment de collaborer à des revues de gauche : le professeur Franco Cardini, de l'université de Florence.

L'essentiel, pourtant, est ailleurs. On observe en effet depuis longtemps, dans tous les pays occidentaux, et plus particulièrement en France où il prend souvent des formes véritablement pathologiques, un singulier phénomène : les gens qui ne cessent de nous répéter sur tous les tons, du ton savant au ton de propagande, que « le sommeil de la raison a engendré des monstres » (le nazisme et — mais accessoirement dans l'optique de ceux dont nous parlons — le stalinisme), sont aussi ceux, la plupart du temps, qui procèdent à une démonisation obsédante du national-socialisme. Comme si

poietica nazionalsocialista e angoscia contemporanea, in *Intervento*, 29, janv.-fév. 1978 ; tr. fr. : *Le joueur de flûte enchantée. Messianisme hitlérien, mythopoïétique nationale-socialiste et angoisse contemporaine*, in *Totalité*, 12, été 1981, p. 36.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*, p. 35.

celui-ci était *intrinsèquement* irréductible à toute interprétation « compréhensive », au sens étymologique du terme : donc capable d'intégrer, de rendre compte de l'extrême complexité et de nombreux aspects contradictoires de ce phénomène. En dehors du « bras armé du capital » autrefois proposé par le marxisme orthodoxe, mais aujourd'hui passé de mode, on n'aurait que l'embarras du choix si l'on voulait stigmatiser les « explications » qui n'expliquent rien, mais qui tournent toutes — que ce soit dans le registre de l'occultisme ou dans celui d'une psychanalyse plus ou moins jungienne — autour de l'idée du « sorcier » autrichien qui aurait « envoûté » tout un peuple de vieille culture pour instaurer l'« empire du mal ». Mais le plus étrange, c'est de constater que, dès que les passions se rallument, cette dernière « explication » est parfois reprise par certains héritiers « rationalistes » des Lumières.

L'ignorance pure et simple joue dans tout cela, en France surtout, un rôle non négligeable. Il a fallu attendre cinquante-six ans pour disposer d'une traduction française intégrale du *Mythus* de Rosenberg (*Le mythe du XX^e siècle. Bilan des combats culturels et spirituels de notre temps*, Avalon, Paris, 1986), et il ne s'agit pas, comme il eût été relativement logique, d'une édition critique établie par un historien « officiel » et compétent ; il n'existe pas, en français, une seule étude de quelque envergure sur l'*Ahnenerbe*, l'institut culturel de la SS, non plus que sur des théoriciens nazis comme Ernst Krieck et Alfred Bäumler ; le nom de Hans F. K. Günther, apparu çà et là, il y a quelques années, en rapport avec des polémiques sur l'interprétation du problème indo-européen, a failli retomber dans l'oubli, tandis que des auteurs comme Herman Wirth, L. F. Clauss, Bernhard Kummer, etc., sont presque totale-

ment ignorés ; même des « classiques » de l'historiographie officielle ne sont accessibles en langue française que depuis très peu de temps : c'est notamment le cas de *Der Staat Hitlers* (Munich, 1969) de Martin Broszat (*L'État hitlérien*, Fayard, Paris, 1986) et de *Die deutsche Diktatur* (Cologne, 1969) de Karl Dietrich Bracher (*La dictature allemande*, Privat, Toulouse, 1986), le record ayant été atteint par le livre de Franz Neumann, *Behemot. Structure and Practice of National-Socialism* (Toronto, 1942), qui a seulement attendu quarante-cinq ans (!) avant d'être traduit : *Béhémot. Structure et pratique du national-socialisme* (Payot, Paris, 1987).

Et l'ignorance, comme chacun sait, engendre la peur, et la peur nourrit les fantasmes. Il y aurait beaucoup à dire, en vérité, sur les rapports troubles et profondément malsains qu'entretient un certain antinazisme rhétorique avec l'objet qu'il prétend exécrer. Le même phénomène se vérifie d'ailleurs, symétriquement, avec un certain néo-nazisme (nous parlons donc de gens nés après 1945, et même souvent très jeunes), dans lequel ce que des journalistes ignares prennent pour de la « nostalgie » n'est en réalité que le « retour du refoulé » de la conscience démocratique moderne, la fascination pour ce qui est paré des charmes de l'interdit et de la transgression. Dans les deux cas de figure, on constate qu'il y a, souvent et significativement, ignorance presque totale de ce dont on prétend parler, pour se livrer à l'exécration rituelle ou, inversement, au défoulement apologétique. La dimension potentiellement « religieuse », mais parodique, du national-socialisme, n'est certainement pas étrangère à ces phénomènes de fascination-répulsion. C'est pourquoi une véritable critique « démonologique » du national-socialisme serait du plus haut intérêt. Seulement, toute « démonologie » sup-

pose une théologie, ou une métaphysique : on voit par là que les idéologies modernes ne sont pas les mieux armées pour procéder à une telle critique. Celle-ci ne saurait venir, en réalité, que de ceux qui, prenant appui sur la pensée traditionnelle et adhérant à une anthropologie antimatérialiste (la « nature », même entendue au sens le plus large, n'épuise pas l'essence de l'homme), peuvent aussi disposer des clés doctrinales seules susceptibles d'ouvrir sur la troisième dimension, la dimension « subtile », de l'histoire.

On a parlé plus haut du rôle indirect joué par l'ignorance dans la démonisation du phénomène nazi. Avant d'en venir au contenu proprement dit des textes d'Evola figurant dans la troisième partie de ce recueil, il faut cependant évoquer l'opposé complémentaire de l'ignorance, la mauvaise foi délibérée visant un objectif bien précis : la disqualification idéologique, la délégitimation culturelle. Un exemple véritablement emblématique de ce procédé — tant en raison de la personnalité utilisant le procédé qu'en raison de l'œuvre visée par lui — nous a été offert récemment. Il y a quelques mois, Umberto Eco, aujourd'hui écrivain mondialement connu qui n'a pas besoin d'être présenté, publiait dans l'hebdomadaire *L'Espresso* un article au titre provocateur et vulgaire, *Ammazza l'ebreo !* (« Tue le juif ! » ou « Mort au juif ! »). Après avoir cité une cinquantaine de lignes extraites de l'introduction d'Evola à l'édition italienne de 1937 des *Protocoles des Sages Anciens de Sion*, Eco écrivait : « On sait combien ont compté les "Protocoles" pour faire gazer six millions de Juifs. Celui qui a écrit ces lignes est un triste et insensé (*dissennato*) personnage appelé Julius Evola, que la nouvelle droite, ces dernières années, a reproposé comme penseur important, tandis que certains imbéciles de la nouvelle gauche ont admis qu'au

fond, certes, l'homme avait quelques qualités (je précise que les pages que j'ai citées sont parmi les plus rationnelles d'Evola, la plupart des autres pages étant occultisme d'opérette, dont le mage Otelma [?] aurait honte) »¹⁵.

Auteur d'une érudition encyclopédique, connaissant les classiques de la contre-révolution et même les principaux représentants de la pensée traditionnelle, donc l'œuvre d'Evola, Eco n'a d'autre excuse, ici, que de se vouloir l'un des derniers défenseurs du « *no man's land* où s'entrecroisent stérilement depuis quarante ans les tirs de barrage de la polémique fascisme/antifascisme »¹⁶. Mais il faut répondre, encore et toujours,

¹⁵ Umberto Eco, *Ammazza l'ebreo !*, in *L'Espresso*, 12 avril 1987 ; cité dans : Anonyme [Marco Tarchi], *Spezzare l'omertà*, in *Diorama letterario*, 103, avril 1987, p. 2. En ce qui concerne l'« occultisme d'opérette », on opposera à Eco le jugement radicalement différent d'un autre écrivain très connu, Marguerite Yourcenar, qui, rendant compte de la première éd. française du *Yoga tantrique* d'Evola, écrivait : « J'acquis là [l'éd. italienne à Florence, en 1952] un de ces ouvrages qui pendant des années vous alimentent et, jusqu'à un certain point, vous transportent (...) C'est l'un des très grands mérites d'Evola de joindre à une prodigieuse richesse du détail érudit le don d'isoler de leurs conditionnements locaux des idées ou des disciplines qui valent pour nous tous, et d'abolir même la notion d'exotisme ». Avant de qualifier Evola d'« érudit de génie » (expression qu'il n'eût sans doute pas appréciée, mais c'est une autre affaire), M. Yourcenar ne faisait que cette réserve : « Evola, comme Malaparte, semble avoir appartenu à ce type d'Italiens germanisés en qui survivent encore on ne sait quelles obsessions gibelines » (*Des recettes pour un art du mieux-vivre*, in *Le Monde*, 21 juillet 1972). Ce jugement a d'autant plus de poids que M. Yourcenar, qui n'ignorait sans doute pas les idées *politiques* d'Evola, n'avait aucune sympathie pour le fascisme : « Le fascisme me paraissait grotesque ; j'avais vu la marche sur Rome : des messieurs de "bonne famille", suants sous leurs chemises noires, et des gens sur lesquels on tapait, parce qu'ils n'étaient pas d'accord » (*Les yeux ouverts*, entretiens avec M. Galey, Le Centurion, Paris, 1981, p. 86-87).

¹⁶ Gérard Boulanger, *Compte rendu du 2^e colloque national de « Politica Hermetica »*, in *Totalité*, 27, printemps 1987, p. 53. Un exemple

sans se lasser, de façon ferme et sereine, au grand air de la calomnie, sans vouloir occulter les parts d'ombre. Dans le texte qui a suscité l'ire soigneusement calculée d'Umberto Eco, on trouve par exemple ceci, au milieu d'une séquence sur le judaïsme dans la culture : « Juif, Tzara, créateur du dadaïsme, limite extrême de la désagrégation de l'art d'avant-garde »¹⁷ : remarque qui pourra sembler antipathique, inutile concession au discours de propagande, surtout quand on sait qu'Evola avait bien connu, dans sa jeunesse, Tzara. Mais on trouve aussi les considérations suivantes qui, si elles ne témoignent certes pas d'un quelconque philojudaïsme, montrent tout ce qui séparait Evola de la vision « conspirationnelle » des adversaires du « complot juif mondial », surtout si l'on replace ces lignes dans le contexte enflammé de l'époque : « Disons immédiatement

typique du délire suscité par les polémiques autour du nazisme : « Tandis que des commandos idéologiques s'aventurent à contester les chambres à gaz, comme pour tâter le terrain, et qu'un candidat à l'Élysée, gaffeur ou trahi par son inconscient, ne voit là qu'un "détail", une poignée de hussardins disposant massivement des moyens d'expression croient chic de reprendre les thèmes de leurs aînés collabos » (Bertrand Poirot-Delpech, *Quand l'intelligence conduisait au sacrifice*, in *Le Monde*, 11 décembre 1987). On a là quelques ingrédients du discours fantasmatique « conspirationnel » : attribution à l'Ennemi d'une stratégie hautement concertée (les « commandos », le « candidat » et les « hussardins » [pâles héritiers des "hussards", sans doute ?] obéissent à un « chef d'orchestre clandestin ») ; et la révélation déconcertante, tellement énorme qu'elle est censée empêcher toute réplique : aujourd'hui, en France, ce sont les héritiers idéologiques de la Collaboration qui « disposent massivement des moyens d'expression », bien qu'ils ne soient qu'une « poignée »... Paraphrasant le titre de l'article de Poirot-Delpech, nous serions tenté de dire, n'était le respect qui leur est dû, que le sacrifice des martyrs de la Résistance n'a malheureusement pas conduit les histrions du parisianisme à l'intelligence.

¹⁷ Julius Evola, *Introduzione ai Protocolli*, in Claudio Mutti (éd.), *Ebraicità ed Ebraismo. I Protocolli dei Savi di Sion*, Ar, Padoue, 1976, p. 59.

que, personnellement, nous ne pouvons pas suivre, ici, un certain antisémitisme fanatique qui, en voyant partout le Juif comme *deus ex machina*, finit pas être lui-même victime d'une sorte de piège »¹⁸. Critiquant ceux qui, comme Nilus, sont convaincus de l'existence d'une conspiration juive organisée de très longue date, Evola écrivait : « Il faut au contraire ramener l'action destructrice positive [équivalait ici à : « attestée »] de l'internationale juive à une période beaucoup plus récente et penser que les Juifs ont trouvé un terrain déjà miné par des processus de décomposition et d'involution, dont les origines remontent à des temps très reculés et se rattachent à une chaîne de causes très complexe : ils ont utilisé ce terrain, y ont pour ainsi dire greffé leur action, accélérant le rythme de ces processus »¹⁹. La guérison, pour Evola, ne pouvait évidemment pas venir de mesures de répression et de persécution contre des individus, et la citation suivante donnera au lecteur une idée du niveau où il se plaçait, même lorsqu'il traitait d'un document aussi entouré de polémiques que les *Protocoles* : « Nous savons ce qu'avait de grand notre vieille Europe impériale, aristocratique et spirituelle, et nous savons que cette grandeur a été détruite. Nous sommes descendus

¹⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹ *Ibid.*, p. 55-56. Dans la même perspective : « (...) loin de rapporter au peuple juif la direction consciente d'un plan mondial, comme le voudrait un mythe antisémite trop fantaisiste, nous avons tendance à voir, dans un certain instinct juif d'humiliation, de dégradation et de dissolution, la force qui, à certains moments historiques, a été utilisée pour la réalisation d'une trame bien plus vaste, dont les fils ultimes sont antérieurs aux événements apparents, ainsi qu'au niveau où entrent en jeu les énergies simplement ethniques » (Julius Evola, *Tre aspetti del problema ebraico*, Rome, 1936 ; citation tirée de la 2^e éd. : Ar, Padoue, 1978, p. 48).

en lice contre les forces qui ont provoqué cette destruction (...) Les mythes politiques des masses sont trop peu de chose, leur souffle est court, leur validité souvent entachée par les maux mêmes auxquels ils voudraient porter remède. *C'est le retour intégral à l'idée spirituelle de l'Empire qui s'impose au contraire*, c'est une volonté précise, dure, absolue, de reconstruction vraiment "traditionnelle", dans tous les domaines, et par conséquent, d'abord, dans celui de l'esprit, dont tout le reste dépend »²⁰.

Après ces considérations préliminaires, mais indispensables, la présentation des articles d'Evola consacrés au germanisme et au nazisme n'appelle que de brefs commentaires. Dans l'article qui ouvre cette partie, *Le « mythe » du nouveau nationalisme allemand* (1930), Evola rend compte du *Mythus* de Rosenberg : il le fait donc l'année même de parution de l'ouvrage, preuve de son sérieux et de son refus de se contenter de lectures de seconde main. Dans cet article, Evola fait déjà plusieurs réserves sur le livre de Rosenberg, mais affirme cependant en note : « En règle générale, la concordance de plusieurs thèses du théoricien hitlérien avec celles que nous avons exposées, sur la base d'un fascisme intégral, dans notre *Imperialismo pagano*, est d'ailleurs singulière ». De toute évidence, Evola est alors séduit par l'antichristianisme de Rosenberg, qui ne recoupe que partiellement le sien, mais qui est jugé de toute façon « courageux ». Cinq ans plus tard, le ton est complètement différent : dans l'article *Paradoxes de*

²⁰ *Ibid.*, p. 62. En ce qui concerne le « racisme » d'Evola considéré dans ses divers champs d'application et modalités d'expression, nous renvoyons à l'étude de Giovanni Monastra, *Anthropologie aristocratique et racisme : l'itinéraire de Julius Evola en terre maudite*, à paraître dans le numéro 2 de la revue *Politica Hermetica*.

notre temps : paganisme raciste = illuminisme libéral, Evola se livre à une démolition, brève mais radicale, des thèses de Rosenberg, accusé de reprendre contre le christianisme les « arguments » les plus plats et les plus surannés des Lumières (l'article n'est pas signé, mais c'est précisément cet anonymat qui permet à Evola — parlant d'un auteur officiel d'une nation « amie » — d'exprimer vraiment le fond de sa pensée). C'est qu'entre-temps Evola a approfondi la lecture de l'œuvre de Guénon, dont l'influence sur sa pensée a fortement éclipsé celle, antérieure, de Nietzsche. D'une manière générale, on observe que les articles des années trente sont assez critiques, voire très critiques, envers plusieurs aspects du nazisme, et pas seulement de ses tendances paganisantes. Ce n'est pas le cas, en revanche, des trois articles parus durant la guerre, et il y a à cela, nous semble-t-il, deux raisons : 1) le déclenchement du conflit et l'alliance italo-allemande ont conduit Evola à durcir son engagement : l'heure n'est plus aux réserves de nature théorique, mais à la solidarité dans le combat ; 2) Evola a sans doute noué, vers la fin des années trente, des contacts avec des intellectuels allemands mieux orientés que Rosenberg et découvert l'existence, en Allemagne, de tendances développant des thèses relativement proches des siennes. Paraissent en témoigner ses remarques positives sur le livre de Christoph Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur* (Evola voit en Steding « l'un des meilleurs représentants de la nouvelle culture politique nationale-socialiste » : cependant, selon certaines informations, que nous n'avons malheureusement pas pu vérifier pour l'instant, l'ouvrage de Steding aurait été violemment critiqué dans la presse officielle du parti nazi).

Les articles publiés ici confirment donc cette conclu-

sion tirée par Pierre-André Taguieff, peu suspect de sympathie pour les théories racistes, mais autrement honnête qu'un Umberto Eco : « La doctrine de la race n'a chez Evola qu'un sens instrumental, en ce qu'elle doit *conduire* à (autre chose qu'elle-même), ne pouvant en aucune manière avoir valeur de fondement (...). Le racisme biologique n'est donc, dans la perspective "traditionnelle" représentée par Evola, que la dernière version du naturalisme et de l'immanentisme modernes, rejeton le plus souvent non conscient du particularisme nationaliste hérité de l'imprévisible rencontre entre la mystique jacobine et la dogmatique scientiste de la fin du XIX^e siècle. Il incarne à ce titre la synthèse-repoussoir par excellence : celle du naturalisme intégral, qui tend au monisme matérialiste, et du rationalisme classificatoire et métrologique. Le racisme zoologique est un aspect particulièrement grossier du règne de la quantité »²¹.

Précisons enfin, par parenthèse, que certaines expressions tout à fait impropres (« race allemande », « race germanique ») qu'on rencontrera ici, de temps à autre,

²¹ Pierre-André Taguieff, *Julius Evola penseur de la décadence*, art. cité, p. 30. A propos du paganisme national-socialiste, cet auteur écrit que « ce curieux mélange de naturalisme intégral, de fanatisme antichrétien (ou antibiblique), de scientisme militant et de particularisme nationaliste s'est trouvé pour la première fois incarné par la "conception du monde" d'Ernst Haeckel (1834-1919), le fondateur de la "religion moniste" en Allemagne » (*ibid.*, p. 45, note 55), l'un des grands noms du darwinisme et le père de la « loi biogénétique fondamentale », selon laquelle l'ontogenèse récapitulerait la phylogenèse. La remarque est importante, car c'est en effet d'abord le darwinisme, au sein du racisme biologique nazi, qui rend celui-ci condamnable aux yeux d'Evola. L'hostilité radicale au darwinisme est une constante chez Evola : déjà présente dans ses textes théoriques de jeunesse, elle sera notamment réaffirmée dans les deux premiers chapitres de sa *Métaphysique du sexe* (1^{re} éd. originale : 1958).

sous la plume d'Evola, doivent évidemment être rapportées au style « journalistique » qu'il lui arrivait d'employer parfois dans ses articles.

*
* *

Ainsi, dans son ensemble, s'il permet de mieux saisir en perspective l'itinéraire d'Evola, ce recueil constitue surtout un irremplaçable instrument d'information relativement aux idées dont on débattait sous le fascisme et le national-socialisme. Dans le cas de ce dernier, étant donné l'indigence bibliographique (en France, du moins) sur les sources et les références idéologiques, les articles d'Evola, souvent écrits à partir d'une documentation de première main, n'en ont que plus de valeur. A supposer qu'il ait existé — ce dont on peut légitimement douter, dans l'état actuel des recherches — une « idéologie nazie », homogène et articulée, le lecteur, grâce à Evola, pourra ainsi apprécier, juger et, éventuellement, condamner, mais il le fera en connaissance (partielle) de cause. Ceux qui ont pris l'initiative d'éditer ces *Essais politiques* d'Evola se sont fixé comme premier objectif d'apporter indirectement une pierre à la reconstruction de l'histoire des idées au XX^e siècle ; ils ne sont pas mus par le désir de voir revenir sur la scène de l'Europe quelque chose d'analogue au national-socialisme, ne serait-ce que parce qu'ils n'apprécient guère les caricatures des idées pour lesquelles ils se battent. Nés après 1945, ils ont d'abord le souci de *comprendre* : et comprendre ne signifie pas nécessairement défendre l'indéfendable.

La vérité, au-delà des indignations hypocrites, aussi peu sincères qu'automatiques, véritables réflexes con-

ditionnés qui ne coûtent rien mais qui peuvent « rapporter gros », c'est qu'Evola « dérange » beaucoup de monde. Il dérange à gauche, par son antisémitisme notamment, indéniable mais pourtant modéré — du moins quant à son expression (sauf en de très rares occasions) — si on le compare à celui d'un certain socialisme non marxiste, de Toussenel à Proudhon, pour ne pas parler du Marx de *La question juive*. Il dérange aussi à droite : sa condamnation, voire son mépris de la plupart des formes de nationalisme et son « réalisme de l'idée », heurtent de front le « nationalisme intégral » et le « politique d'abord » d'inspiration maurrassienne. A droite toujours, et en France particulièrement, son « impersonnalité active » et son dédain pour la « foire aux vanités » chère aux petits cénacles culturels, ne plaisent guère à des milieux « littéraires » volontiers portés sur la dénonciation des mœurs de l'*intelligentsia* de gauche, mais qui ne ratent eux-mêmes jamais une occasion de pratiquer l'encensement réciproque et obligatoire.

Evola dérange et fait peur. Il ne fait pas peur, en réalité, parce qu'il aurait été, selon des rumeurs pitoyables dont on a d'ailleurs fait justice, l'« éminence grise du Duce », le « Rosenberg italien », l'« ami de Himmler ». Il fait peur par sa *cohérence* : « Je crois qu'Evola a été cohérent, excessivement cohérent pourrait-on dire, il a répété les mêmes choses pendant cinquante ans »²², reconnaît ainsi un universitaire de gauche. Mais notre monde, qui n'aime pas la grandeur, ne peut pas aimer la cohérence, qui est faite de courage, de rigueur, de franchise, de fidélité à soi-même, de

²² Franco Ferraresi, *Discussion générale*, in *Politica Hermetica*, 1, 1987, p. 123.

« dureté » aussi. A ceux qui ne s'engagent pas, il sera beaucoup pardonné : voilà pourquoi ce qui est permis à Cioran²³, par exemple, dont les « syllogismes amers » séduisent tant certains esthètes de gauche, est refusé à Evola. Mais entre un Giulio Cogni, fasciste ultra-antisémite qui appelait dans le bimensuel *La Difesa della Razza* à la persécution des Juifs italiens, avant de se reconverter dans l'apologie du métissage universel²⁴, et un Evola, qui sut toujours conserver sa dignité de guerrier, sans rien renier, plus tard, de son engagement, qu'on nous permette, en fonction d'une

²³ Dans *La tentation d'exister* (Gallimard, Paris, 1956 ; et Idées/NRF, 1974 : éd. utilisée ici), Cioran a consacré tout un chapitre au peuple juif (« Un peuple de solitaires », p. 69-103). On peut y lire : « Excessif en tout, émancipé de la tyrannie du paysage, des niaiseries de l'enracinement, sans attaches, acosmique, il est (...) l'étranger en soi et qui ne saurait sans équivoque parler au nom des indigènes » (p. 70-71). « Le plus intolérant et le plus persécuté des peuples unit l'universalisme au plus strict particularisme » (p. 73). « Rien de *naturel*, de végétal en eux, nulle "sève", nulle possibilité de se flétrir. Dans leur pérennité, quelque chose d'abstrait, mais non d'exsangue, un soupçon de démoniaque, donc d'irréel et d'agissant à la fois, un halo inquiétant et comme un nimbe à rebours qui les individualise à jamais » (p. 82). « Au temps où ils vivaient d'usure, n'approfondissaient-ils pas en secret la Kabbale ? Argent et mystère (...). S'acharner contre eux, les combattre ? Seul l'insensé s'y risque : lui seul ose affronter les armes *invisibles* dont ils sont munis » (p. 86). « Leur ironie (...) sent le fiel rentré ; c'est une aigreur de longue date ; envenimée, ses traits tuent. Elle participe, non point du rire qui est détente, mais du ricanement qui est crispation et revanche d'humiliés. Or, reconnaissons-le, les Juifs sont imbattables dans le ricanement » (p. 90). « Trop ardents pour être épicuriens, ils empoisonnent leurs plaisirs (...), des affairés dans tous les sens du mot, du plus vulgaire au plus noble » (p. 99). Ces expressions sont insérées dans un texte dont le ton, du début à la fin, reste très mesuré. Mais tout de même : de l'« acosmicité » à l'« affairement », la plupart des grands thèmes de l'argumentaire antisémite reviennent sous la plume de Cioran. Pourtant, nous ne l'avons jamais vu accusé d'antisémitisme.

²⁴ Sur Cogni, cf. Julius Evola, *L'Arc et la Massue*, Paris-Puiseux, 1984, chap. XVIII (« Sur la métaphysique du sexe et sur l'«Un» »), p. 257-268.

certaine idée de l'homme, de préférer le second au premier.

Preziosi était lui aussi, à sa façon, un homme cohérent : c'est pourquoi il nous a paru utile d'insérer dans ce recueil, après les articles d'Evola, la notice biobibliographique, d'un intérêt historique évident, que Renato Del Ponte lui a consacrée. Dans les ouvrages sur le fascisme, il n'est toujours question de Preziosi que superficiellement, et l'on ne retient de lui que l'image d'un antisémite maladif, ce que cet homme pourtant cultivé et intelligent était, en effet. Mais le personnage est sans doute plus complexe qu'il n'y paraît²⁵.

Au-delà de ce que furent ses choix d'hier et des déformations que son tempérament fait parfois subir à des idées évidemment antérieures et supérieures au fascisme et au national-socialisme, on verra qu'Evola, bien que pleinement engagé dans un conflit qui fut également une guerre civile européenne, sut garder l'« honneur des armes ». Si l'on met à part le cas de Guénon, qu'il serait abusif de ranger dans le camp de la Contre-Révolution intégrale, sans doute n'est-il pas exagéré de dire d'Evola qu'il fut « le dernier des grands

²⁵ Se référant explicitement à Preziosi, le grand historien du fascisme Renzo De Felice fait cette remarque intéressante : « J'ai toujours eu (...) un certain goût, un certain intérêt psychologique et humain pour un type précis de personnage à la cohérence sombre (*fosca*) et luciférienne, mais, à sa façon, désintéressée. Et je dirais qu'entre mes jacobins, mes illuminés, et un certain type de fascisme (...), il y a en commun un *quid* insaisissable, faux sur le plan historiographique, mais vrai sur le plan psychologique » (*Intervista sul fascismo*, Laterza, Rome-Bari, 1985, p. 4-5 ; 1^{re} éd. : 1975). Sur Preziosi, cf. également : Henri Rollin, *L'Apocalypse de notre temps. Les dessous de la propagande allemande d'après des documents inédits*, Gallimard, Paris, 1939, p. 491-493, 498 ; Norman Cohn, *Histoire d'un mythe. La « Conspiration » juive et les Protocoles des Sages de Sion*, Gallimard, Paris, 1967, p. 243-245.

réactionnaires des temps modernes et le premier prophète de la droite nouvelle de demain »²⁶.

François MAISTRE

Note des traducteurs :

Les notes de l'éditeur italien, Renato Del Ponte, et nos propres notes ont été distinguées par les mentions [Note de R.D.P.] et [N.D.T.]. Les titres des ouvrages étrangers (notamment allemands) directement traduits en italien par Evola dans le corps de ses articles, ont bien sûr été traduits en français ici, le titre dans la langue d'origine étant rappelé en note. Les ouvrages dont le lieu de parution n'est pas indiqué ont été publiés à Paris.

²⁶ Renato Del Ponte, *Avviamento alla lettura di Julius Evola*, in *Bollettino interno del C.S.E.*, 6, mai 1971, p. 2.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

On trouvera ci-dessous l'indication des sources des textes figurant dans le présent recueil. La plupart de ces textes proviennent des archives du *Centro Studi Evoliani*, de Gênes, qui les possède soit en l'état original, soit sous forme de photocopies ; les autres textes ont été retrouvés grâce aux recherches minutieuses du professeur Giovanni Conti, de Modène, très méritant depuis longtemps dans le domaine des études bibliographiques évoliennes.

Par le nombre et l'importance des articles vient en tête la revue mensuelle *La Vita Italiana* (1913-1945), dirigée par Giovanni Preziosi, d'où ont été extraits onze articles :

Due facce del nazionalismo, XVIII, 216 (mars 1931), p. 232-243.

Universalità imperiale e particolarismo nazionalistico, XVIII, 217 (avril 1931), p. 330-339.

Osservazioni critiche sul « razzismo » nazional-socialista, XXI, 248 (novembre 1933), p. 544-549.

Corporazioni e leggi d'onore, XXIV, 281 (août 1936), p. 137-145.

Processo alla borghesia, XXVIII, 324 (mars 1940), p. 259-268.

Mito e realtà nella lotta antiborghese, XXVIII, 333 (décembre 1940), p. 621-627 (article signé sous le pseudonyme d'Arthos).

Romanesimo, germanesimo e il caso Manacorda, XXIX, 339 (juin 1941), p. 649-657 (article signé sous le pseudonyme d'Arthos).

Vedute sull'ordine futuro delle nazioni, XXIX, 342 (septembre 1941), p. 270-281.

« Neutralizzazione » o dignificazione della burocrazia ?, XXIX, 343 (octobre 1941), p. 360-366 (article signé sous le pseudonyme d'Arthos).

Funzione dell'idea imperiale e distruzione della « cultura neutra », XXXI, 358 (janvier 1943), p. 10-20.

A proposito della carta stampata inutile, XXXI, 361 (avril 1943), p. 376-381.

Vient en second, avec huit articles, le mensuel *Lo Stato* (1931-1943), dirigé par Carlo Costamagna, d'où nous avons extrait les textes suivants :

Il nazismo sulla via di Mosca ?, VI, 3 (mars 1935), p. 186-195.

A proposito del convegno corporativo italo-francese, VI, 6 (juin 1935), p. 437-438.

Paradossi dei tempi : paganesimo razzista = illuminismo liberale, VI, 7 (juillet 1935), p. 530-532 (article non signé).

L'Inghilterra e la degradazione dell'idea di impero, XI, 7 (juillet 1940), p. 322-332.

Elementi dell'idea europea, XI, 9 (septembre 1940), p. 476-486.

Per un vero « diritto europeo », XII, 1 (janvier 1941), p. 21-29.

Sulle differenze fra la concezione fascista e nazista dello Stato, XII, 4 (avril 1941), p. 143-153.

Per un allineamento politico-culturale dell'Italia e della Germania, XIII, 5 (mai 1942), p. 141-153.

En troisième position, nous avons le quotidien *Il Regime Fascista* (1926-1945), dirigé par Roberto Farinacci, d'où ont été extraits trois articles (le dernier étant tiré de la page spéciale *Diorama filosofico quindicinale* dirigée par Evola lui-même), à savoir :

Sulle premesse spirituali dell'Impero, 6 août 1937, p. 3.

Etità dell'autarchia, 7 juin 1938, p. 3.

Limiti della « giustizia sociale », 21 mars 1940, p. 3.

En quatrième position vient le mensuel *Vita Nova* (1925-1933), dirigé par Leandro Arpinati, avec deux articles extraits, à savoir :

Il « mito » del nuovo nazionalismo tedesco, VI, 11 (novembre 1930), p. 930-934.

Il problema « europeo » al Convegno « Volta », VIII, 216 (mars 1931), p. 1071-1075.

Suivent enfin, avec un article chacun, les périodiques :

Rassegna Italiana (1918-1943), dirigée par Tommaso Sillani, avec

« *Neue Sachlichkeit* ». *Una confessione delle nuove generazioni tedesche*, XVI, 179 (avril 1933), p. 315-324.

Bibliografia fascista (1926-1943), dirigée par Alessandro Pavolini, avec

La lotta nazionalsocialista per la « visione del mondo », IX, 5 (mai 1934), p. 360-366.

Europa Nazione (1951) avec

Sui presupposti spirituali e strutturali dell'unità europea, I, 1 (janvier 1951), p. 48-54.

Pagine libere (nouvelle série : 1956-?) avec

Quo vadis Germania ?, III, 8-10 (août-octobre 1958), p. 21-23.

Renato DEL PONTE

PREMIÈRE PARTIE

**IDÉE IMPÉRIALE
ET NOUVEL ORDRE
EUROPÉEN**

I

1931

LES DEUX VISAGES DU NATIONALISME

C'est un état de fait que la Grande Guerre, loin d'avoir épuisé le processus d'émergence des nationalismes, européens et extra-européens, l'a au contraire porté à son paroxysme. Une réflexion destinée à préciser la signification d'un tel état de fait se justifie donc pleinement à l'heure actuelle.

Quel sens peut revêtir le nationalisme dans le cadre d'une philosophie de la culture ? Au problème posé en ces termes, nous croyons pouvoir donner la solution suivante : *l'option nationaliste admet deux possibilités idéalement distinctes et antithétiques, bien que, dans la pratique, elles soient souvent confondues. Si l'une a le sens d'une dégénérescence et d'une régression, l'autre conduit au contraire à des valeurs supérieures — elle est le prélude d'une résurrection.*

Voyons comment rendre compréhensible une telle idée, qui, déjà dans son énoncé, apparaît riche de conséquences.

On ne peut comprendre un phénomène tel que le nationalisme sans le situer dans le cadre d'une vision globale de l'Histoire qui repose sur de solides assises, en fait de critères de valeurs. Or, pour une vision de cet ordre, ce qui se révèle comme un fait patent, c'est la chute progressive du pouvoir politique de l'un à l'autre des plans qui,

dans les anciennes civilisations, attestaient la différenciation qualitative des possibilités humaines — processus qui remonte au commencement des temps dits « historiques » et s'est développé jusqu'à nos jours, comme en témoigne tout particulièrement l'histoire politique occidentale¹.

On sait que l'analogie entre l'organisme politique et l'organisme humain appartient à une tradition très ancienne. Dans toute forme d'organisation corporelle d'ordre supérieur existe, en tout état de cause, une connexion hiérarchique de quatre fonctions distinctes : au niveau inférieur, ce sont les énergies indifférenciées de la pure vitalité ; mais au-dessus d'elles, dominant déjà les fonctions propres aux échanges et à l'économie organique générale — lesquelles, à leur tour, trouvent dans la *volonté* ce qui meut et dirige la totalité du corps dans l'espace. Et au sommet, enfin, trône une puissance d'intellectualité et de liberté, en tant que centre et feu intérieur de l'organisme tout entier.

Des traditions existèrent pour lesquelles le « grand corps » que constituent les États — considérés par elles quasiment comme des corps spiritualisés, et non comme des créations de nécessité et de contingence temporelle — exigeait une division et une hiérarchisation de classes et de castes rigoureusement sur le même modèle. A la vitalité, à l'économie organique, à la volonté et à l'esprit correspondaient les quatre classes distinctes des serfs (ou travailleurs), des marchands, des guerriers et, enfin, des représentants d'une autorité à la fois royale et sacerdotale. Chacune des castes se rangeait de façon hiérarchique : les masses, sous le contrôle et le gouvernement de ceux qui maî-

¹ L'idée de la régression des castes fut tout d'abord énoncée dans notre ouvrage *Imperialismo pagano* (Roma-Todi, 1928) [réédition anastatique : Edizioni di Ar, Padoue, 1978 - N.D.T.] ; nous l'avons retrouvée, précisée, dans les conceptions du député V. Vezzani, qui n'ont toutefois pas encore fait l'objet d'un exposé écrit. Elle fut enfin explicitée de façon systématique par René Guénon dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (Paris, 1929).

trisaient le commerce et l'exploitation des ressources naturelles et économiques ; ceux-ci sous l'autorité des aristocraties guerrières — à leur tour rassemblées autour de ceux qui, à travers un type achevé et conquérant, attestaient en quelque sorte la présence de ce qui, en l'homme, va au-delà de l'homme.

L'Orient ancien (Inde) et l'Extrême-Orient connurent un type analogue d'organisation sociale, dont se rapprochèrent, en partie, la Grèce et la Rome antiques ; on le retrouve dans la doctrine politique d'un Platon ou d'un Aristote et le Moyen Âge catholico-féodal en fut l'ultime reviviscence en matière d'organisation sociale.

Il est important d'observer qu'une telle organisation correspondait à un type de hiérarchie *qualitative* et attestait l'émergence de formes supérieures d'intérêt et d'individualité. Dans l'Orient ancien, les membres des deux castes supérieures étaient qualifiés de « régénérés », expressions par conséquent d'une élite spirituelle — le Guerrier et l'Aristocrate ayant également, selon cette conception, une signification plus « sacrée » que « politique ». Toute hiérarchie fondée sur l'économie, le travail, l'industrie et l'administration collective restait cantonnée aux deux castes inférieures, équivalant à ce qui, dans l'organisme humain, se limite au domaine physico-vital.

C'est pourquoi la hiérarchie des quatre castes représentait, de façon également visible, les degrés progressifs d'une élévation de l'individu à travers, précisément, l'adhésion à des formes d'activité supérieures à celles de l'existence immédiate. Vis-à-vis de l'anonymat de la masse uniquement adonnée à « vivre », les gestionnaires du travail et de la richesse — la deuxième caste — représentaient déjà l'ébauche d'un type, d'une « personne ». Mais dans l'héroïsme du Guerrier et l'*ethos* de l'Aristocrate — la troisième caste — on sent, de façon plus claire encore, le mode d'un « plus que vivre », d'un être qui, de lui-même, se donne une loi éclipsant l'élément naturel, instinctif, collectif et utilitaire. Si, enfin, l'Ascète, le Roi et le *Pontifex* se confondaient, selon la conception primordiale des

chefs, en un seul et même être, c'est là l'indication d'un accomplissement d'ordre universel et quasi surnaturel de la personnalité, l'expression achevée de ce qui, chez l'homme commun, par contre, n'a pas la force de se libérer du contingent pour être exclusivement lui-même. Dans la mesure où de tels dominateurs, en tant qu'individus achevés, servaient de pivot à l'organisme social tout entier, cet organisme était comparable à un corps sous-tendu par l'esprit ; le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle coïncidaient, et la hiérarchie s'avérait *légitime*, au sens absolu de ce terme.

Ce schéma une fois tracé — dont le modèle idéal, créateur de valeurs, est indépendant de la mesure et de la forme en lesquelles une quelconque société peut l'avoir réalisé jadis —, la constatation du processus de « chute » progressive du pouvoir politique, aux temps proprement historiques, apparaît sous un jour cru.

L'ère des « Rois sacrés » — des natures simultanément impériales et sacerdotales — se trouve déjà au seuil des temps « mythiques ». La cime disparaît, le pouvoir passe au degré immédiatement inférieur — à la caste des Guerriers ; ne subsistent que des monarques de type laïc : chefs de guerre ou seigneurs de justice temporelle.

Second écroulement : les grandes monarchies européennes disparaissent, les aristocraties s'éteignent — au fil des révolutions (d'Angleterre et de France) et des Constitutions, elles deviennent de simples survivances superfétatoires, en face de la « volonté de la nation ». La formation, au sein de démocraties parlementaires, républicaines et bourgeoises, des oligarchies économiques, exprime alors la fatale passation du pouvoir politique de la seconde à l'équivalent moderne de la troisième caste — la caste des marchands.

La crise de la société bourgeoise, enfin, la révolte prolétarienne, le despotisme des masses se constituant en entités purement collectives, économiques et internationales, nous annoncent l'écroulement final grâce auquel le pouvoir passera aux mains de la dernière caste — celle des êtres sans nom et sans visage, entraînant la réduction de

tout *standard of living* au plan du matériel et du quantitatif.

Ou encore : exactement comme celui qui ne supporte plus la tension de l'esprit et pas davantage, non plus, celle de la volonté, de la force qui meut le corps, et se laisse couler — pour se relever ensuite magnétiquement, à l'image d'un corps sans âme sous l'impulsion d'une *autre* force, affleurant cette fois des replis de la pure vitalité.

Le moment est venu de reconnaître l'illusion de tous les mythes liés au « progrès », d'ouvrir grands les yeux sur la réalité. Le moment est venu de reconnaître la terrible fatalité de dévastation spirituelle qui a pesé sur l'Occident et qui, de nos jours, porte à maturation ses fruits ultimes.

Pour en revenir au problème spécifique que nous avons posé, il convient de mettre en évidence le fait qu'au centre du processus d'involution décrit plus haut, il y a le transfert de l'individuel au collectif, qui découle étroitement de la déchéance, à laquelle nous avons fait allusion, des pôles d'intérêt dont les castes supérieures tiraient la légitimité de leur autorité hiérarchique, au niveau de ceux propres, en revanche, aux castes inférieures.

En réalité, c'est seulement en adhérant à une activité libre que l'homme peut s'épanouir vraiment. C'est ainsi qu'à travers les deux symboles de l'Action pure (héroïsme) et de la Connaissance pure (contemplation, ascèse) reposant sur un régime aristocratique, les deux castes supérieures ouvraient à l'homme des voies lui permettant de participer à cet ordre « supramondain » — le seul où il peut s'appartenir et éprouver le sens intégral et universel de la personnalité. En détruisant tout intérêt pour cet ordre, en se concentrant sur des objectifs pratiques et utilitaires, sur des réalisations d'ordre économique ou sur l'une quelconque des préoccupations propres aux deux castes inférieures, l'homme se désintègre, se décentre, s'ouvre de nouveau à des forces qui l'arrachent à lui-même et le resti-

tuent aux énergies irrationnelles et subpersonnelles de la vie collective — alors que l'effort pour s'élever au-dessus d'elles caractérise toute culture vraiment supérieure.

C'est ainsi que, dans les formes sociales les plus récentes, le collectif acquiert toujours plus d'importance, au point de redonner vie, quasiment, au *totémisme* des communautés primitives. La nation, la race, la société, l'humanité assument de nos jours une personnalité mystique et exigent des individus, qui en font partie, une adhésion et une subordination inconditionnelles, tandis que, parallèlement, au nom de la « liberté », on excite la haine pour les individualités supérieures et dominatrices, les seules vis-à-vis desquelles le principe de la subordination et de l'obéissance des individus particuliers avait un caractère sacré et se justifiait. Et cette tyrannie du collectif ne se borne pas à s'affirmer sur ce qui, dans la vie individuelle, appartient au domaine politique et social : elle s'arroge un droit moral et « spirituel » et — en prétendant que culture et esprit cessent d'être des formes d'activité désintéressées pour devenir des organes dépendant de l'entité temporelle collective — elle exalte proprement la morale qui affirme que l'esprit n'a de sens et de valeur qu'en tant qu'instrument au service du corps. Que l'homme, avant de se concevoir comme personnalité, comme Moi, doive se concevoir comme groupe social, comme faction ou comme nation — tel est l'un des commandements propres aux dernières idéologies subversives et à travers lequel réapparaît toutefois, de façon très précise, le rapport selon lequel le primitif se considérait vis-à-vis du *totem* de sa propre tribu ou *clan*.

Dans le relèvement de la race russe, dans sa façon de se sentir investie, avec le bolchevisme, d'une mission prophétique universelle, on trouve une confirmation de cette régression aux stades sociaux primitifs, présente dans tant de formes de vie modernes. Aussi est-elle très exacte l'opinion de ceux qui voient dans la Russie nouvelle la révolte finale d'une race asiatique barbare, laquelle rejette la tentative de civilisation européenne entreprise depuis deux siècles par les Tsars, et tend à faire cause commune avec les

formes de décomposition sociale du monde européen. Le bolchevisme est l'incarnation, sous une forme moderne, du vieil esprit de la race slave : race sans tradition qui, dans son mysticisme social, dans son amalgame de sensualité et de spiritualité, dans sa prédominance du *pathos* sur l'*ethos* et de l'instinctivité sur la rationalité, nous ramène aux formes d'indifférenciation subpersonnelle et de promiscuité communisante propres, précisément, aux primitifs.

La déflagration de la guerre mondiale a redonné le champ libre à cet élément, et en a fait un terrible ferment de décomposition qui mine ce qui était resté encore sain en Europe. La « civilisation soviétique », en annonçant l'avènement de l'« ère prolétarienne », se voue de façon déclarée à l'élimination de la « lèpre » de la personnalité et de la liberté, « poisons de la société bourgeoise » et principes de tout mal ; à l'abolition, non seulement de la propriété privée, mais encore de toute pensée indépendante et de toute « motivation surnaturelle et, par conséquent, étrangère aux intérêts de classe » (Lénine) ; à l'avènement de l'« homme-masse tout-puissant » qui, seul, doit vivre et donner forme à tout mode de vie et de pensée chez les individus. L'aspect moderne du bolchevisme réside uniquement dans sa « méthode » : la mécanisation et la rationalisation sont les moyens sélectionnés pour réaliser, au sein d'un régime social universel purement économique, l'homme-masse qui vivait déjà mystiquement dans l'âme slave. C'est ainsi que la « civilisation soviétique » va à la rencontre — et elle en est consciente — d'une autre nation qui s'arroge pareillement une mission régénératrice universelle et la présomption de représenter le terme ultime de la civilisation : l'Amérique.

Aux États-Unis, le processus ne se contente pas de montrer les errements d'un peuple resté au stade précivilisé : il suit le déterminisme inflexible qui veut que l'homme, au moment où il se ferme à toute forme de pure spiritualité pour s'abandonner à la poursuite de choses temporelles, cesse *ipso facto* de s'appartenir et devient partie intégrante d'une entité collective irrationnelle, qu'il ne peut plus domi-

ner. L'Amérique, au fil de la sanctification du temporel et de la laïcisation du sacré, dont l'hérésie protestante fut l'initiatrice, en est précisément arrivée à ce terme. Portant au paroxysme les idéaux de conquête matérielle du monde que l'Europe s'était proposés, elle a fini — sans même s'en apercevoir — par donner un caractère pratique et physique à toute acception du pouvoir, de la justice, de l'activité et de la personnalité, au point de constituer une forme plus terrible encore de barbarie. Là-bas, l'Ascète est considéré comme un paresseux, un parasite anachronique et « inutile à la société » ; le Guerrier, comme un dangereux exalté que d'opportunes prophylaxies humanitaro-pacifistes devraient éliminer — pour y substituer sans doute le modèle du *boxeur**. Le type parfait, le champion spirituel, c'est au contraire « l'homme qui travaille, qui produit », et toute forme d'activité, même spirituelle, n'est appréciée qu'en tant que « travail », « travail productif », « service social » — ce qui ne saurait mieux caractériser combien, au sommet d'une telle société, on trouve très exactement le type représentatif de la dernière des anciennes castes : celle des esclaves voués à la peine.

Ici également, ayant renoncé à sa personnalité spirituelle, l'homme cesse d'avoir une quelconque valeur, en dehors des conditions imposées par l'organisation collective, prise par la fièvre de produire, de « réaliser », de s'agiter. Conditions qui, par ailleurs, usurpent une valeur morale et même religieuse et tendent à standardiser aussi les âmes, selon une *forma mentis* collective égalitaire, au point d'étouffer jusqu'à la capacité de s'apercevoir du degré de dégénérescence que tout ceci représente.

Telles sont les formes sous lesquelles le cycle se ferme et l'écroulement s'achève. Russie et Amérique sont les deux symptômes, les deux visages d'un même phénomène².

* En français dans le texte [N.D.T.].

² Dès la fin des années vingt, Evola avait lucidement défini les deux termes de la subversion mondiale : cf. son essai *Americanismo e Bolscevismo*, in *Nuova Antologia*, CCLXV, 1371, mai-juin 1929, p. 110-128

D'organisme humain tel qu'il l'était, lorsque l'éclat et l'autorité des castes supérieures le régissaient, le corps social rétrograde au stade d'un organisme acéphale subhumain. C'est l'avènement de la « bête sans visage ».

Nous avons maintenant en main tous les éléments pour aborder sérieusement le problème : *quel est le sens du nationalisme dans le monde moderne ?*

Un certain type de nationalisme nous offre, sur la base de ce que nous avons dit jusqu'ici, une physionomie précise : c'est le degré qui se situe immédiatement avant les formes internationales du collectivisme économico-prolétarien.

Dans ce nationalisme, le fait important n'est pas que surgisse une conscience nationale distincte par opposition aux autres, mais que la « nation » y devienne une personne, une entité en soi ; et l'incapacité de dépasser ce droit de la terre et du sang — qui ne concerne que l'aspect naturel et infra-intellectuel de l'homme —, l'impossibilité de l'individu d'acquérir une valeur sinon dans les termes propres à une collectivité et à une tradition données, finissent par être élevées au rang de valeurs éthiques. Le fait d'être « national », dans ce cadre, confère à toute chose une véritable auréole mystique qui en garantit l'inviolabilité et en impose le respect. Cet élément ethnique infra-intellectuel ne se contente pas de ne reconnaître aucune autorité aux principes supérieurs : il rabaisse, à son propre service, de tels principes. La « nation » exige le premier tribut : ce n'est que dans un deuxième temps, et de façon subalterne, qu'une place est accordée à la réalité, à la vérité et à l'esprit. Mais certaines formes de nationalisme vont encore plus loin : on taxe d'abstraction tout critère désintéressé et objectif ; on prétend que, même en ce qui concerne la réalité, la vérité et la culture, on ne peut

[tr. fr. : *Américanisme et bolchevisme*, in J. Mabire, J. Varenne, P. Pascal et al., *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, Copernic, Paris, 1977, p. 71-101 - N.D.T.] - [Note de R.D.P.].

pas mettre de côté la tradition nationale et l'intérêt politique : c'est à ce moment-là que l'on parle de *notre* tradition scientifique, philosophique et même religieuse³.

Et à tout ce qui n'est pas « nôtre » et qui ne « valorise pas la nation », on oppose immédiatement un préjugé défavorable ou, du moins, un désintérêt méfiant.

Et, de même qu'on ne tolère pas que les activités d'ordre supérieur se manifestent librement et débouchent sur une réalité plus élevée que celle conditionnée par la race, de même un nationalisme ainsi conçu ne respecte une personnalité d'élite que dans la stricte mesure où elle est un « représentant » de la nation. Né dans le giron des révolutions qui ont renversé ce qui restait du régime aristocratico-féodal, ce nationalisme n'exprime donc qu'un pur et simple « esprit grégaire » : c'est une variété de l'intolérance démocratique pour tout chef qui n'est pas un simple organe de la « volonté populaire », dépendant en tout et pour tout de la sanction de cette dernière. Aussi voyons-nous clairement qu'entre le nationalisme et l'anonymat à l'américaine ou à la soviétique, il n'y a au fond qu'une différence de degré : avec le premier, l'individu se redissout dans les entités ethnico-nationales d'origine ; avec le second, la différenciation propre à ces dernières est elle-même dépassée, donnant lieu à une collectivisation plus poussée encore et à une désintégration au sein de l'élément « masse ». Pour passer d'un degré à l'autre, il suffit que la mystique de la race laisse place à une structure de type purement économico-mécanique : de par sa nature impersonnelle, une telle structure extirpe en effet tout reste de différenciation qualitative, la rationalisation et la mécani-

³ Lorsque, comme ici, nous parlons de tradition au sens négatif, nous voulons nous référer à la conception de la tradition qui n'implique aucun élément vraiment intellectuel, c'est-à-dire supra-ethnique, et qui représente, comme disait Chesterton, une extension dans le temps de ce qu'est, par rapport à l'espace, le droit accordé aux majorités : le droit des morts sur les vivants, fondé sur le fait qu'ils sont les morts d'une même race.

sation de la vie sociale laissant virtuellement le champ libre à l'avènement de l'homme-masse sans patrie. Or, si l'on considère que le domaine propre à la société contemporaine est précisément celui de la puissance économico-mécanique à laquelle sont pratiquement mesurés tout critère de valeur et toute grandeur, il ne s'agira peut-être que d'une question de temps pour de telles transitions⁴.

Mais on peut également se demander si le nationalisme n'est pas en mesure de revêtir une autre signification. A cette question, nous pensons pouvoir répondre par l'affirmative. Le nationalisme, on l'a vu, apparaît comme une forme transitoire qui relève du domaine politique tombé aux mains de la troisième caste, en attendant de passer à celles de la dernière caste. Or, du fait de cette nature même, il est susceptible d'avoir une double signification : si l'on peut rencontrer cette forme transitoire dans la direction de la chute, on peut également la rencontrer dans la direction d'un relèvement, d'une éventuelle réintégration. Supposons que nous ayons touché le fond : dans l'hypothèse où nous trouverions encore la force de remonter à la surface, nous rencontrerions à nouveau le nationalisme — mais un nationalisme bien différent ! Comme dans le cas, en physique, des grandeurs dites « vectorielles », un tel phénomène se définit uniquement sur la base d'un facteur de direction.

Pour le premier nationalisme, le sens de cette direction est celui de la collectivisation, réalisée au niveau de la « nation ». Pour le second, ce sens va, par contre, de la collectivisation à la reconstruction d'une nouvelle hiérarchie *aristocratique*.

Rien ne saurait mieux exprimer les prémisses de ce

⁴ Ces affirmations évoliennes, qui ont, étant donné l'époque (1931) où elles ont été formulées, une saveur prophétique, trouvent aujourd'hui une confirmation ponctuelle. Evola apercevait aussi une dangereuse tendance à la régression nationaliste *völkisch* dans certains courants du national-socialisme. Cf. *infra* son article *Considérations sur l'ordre futur des nations*, de 1941 [Note de R.D.P.].

second nationalisme que les mots de Paul de Lagarde, théoricien bien connu du nationalisme allemand⁵. Le fait d'être « humain » est un moins par rapport au fait d'être « national », et le fait d'être national, un moins par rapport au fait d'être une « personne ». En d'autres termes, par rapport à la qualité « humanité », l'élément de différenciation « national » apporte une valeur ajoutée de « x », et l'élément propre à la personnalité de l'individu, une valeur ajoutée supplémentaire « y » à cet « x ». L'idée est celle d'une hiérarchie, qui va de l'abstrait au concret — l'abstrait étant le collectif, le général, alors que le concret, c'est au contraire le différencié, l'individuel. Par rapport à la masse amorphe de l'« humanité », la résurgence de consciences nationales différenciées peut donc constituer un premier pas en avant. Mais la conscience nationale, le tronc ethnique commun, doit à son tour apparaître comme une matière informe vis-à-vis des individualités qui s'accomplissent, deviennent elles-mêmes, se développent selon des formes d'existence supérieures à celles uniquement conditionnées par le sang ou les exigences de la collectivité, faisant passer cette matière de l'état de *chaos* à l'état de *cosmos*, de la puissance à l'acte. C'est alors que les rapports s'inversent : la nation n'est plus la fin de l'individu, c'est au contraire l'individu, en tant que personnalité aristocratique et spirituelle, qui constitue la fin de la nation — dans la mesure où celle-ci reste en quelque sorte sa mère, dans les mêmes conditions matérielles, quasiment, que la terre par rapport à l'arbre, lequel s'en détache dans sa partie supérieure pour s'élever vers le libre ciel.

La ligne de démarcation étant ainsi clairement tracée, il suffit de revenir à la signification qualitative de l'ancienne hiérarchie des castes, pour la fixer une fois pour toutes. N'est pas concevable un nationalisme qui serait le prélude d'une résurrection (il serait non seulement une tentative

⁵ P. de Lagarde, *Deutsche Schriften*, B.I., S. 164.

de dépasser le stade mécanico-collectiviste, mais le dépasserait effectivement), tant que l'on n'aura pas posé l'exigence fondamentale de restaurer un ordre de valeurs irréductibles à tout ce qui est pratique, « social » et économique, et d'attribuer à ces valeurs une prééminence et une autorité directes sur tout le reste. Sans une telle exigence, il ne peut y avoir de hiérarchie — et sans hiérarchie, le retour à un type supérieur et spiritualisé d'État est impossible. En réalité, hiérarchie n'a pas seulement le sens de classification : elle signifie la subordination de ce qui est de nature inférieure à ce qui est de nature supérieure — « inférieur » étant tout ce qui peut se mesurer en termes pratiques, utilitaires, mondains ; « supérieur », tout ce qui exprime une forme pure et désintéressée d'activité. Tout autre critère serait à la fois illusoire et corrupteur. « Illusoire » est le mot qui convient pour toute hiérarchie envisagée dans le cadre de la pure économie, fondée par conséquent sur des différences de revenus, de rang politique ou professionnel, de classes au sens marxiste, et ainsi de suite. C'est uniquement avec l'apparition de formes d'intérêt supérieures au plan économique pris en bloc que pourra naître le principe d'une hiérarchie véritable : il faut partir de l'idée que nous ne vivons pas pour développer l'économie, mais que l'économie n'est qu'un moyen, la fin restant l'élévation intérieure, l'épanouissement de la personnalité au sens intégral et « supramondain ». Une hiérarchie est effectivement « corruptrice » lorsqu'elle exprime l'asservissement de ce qui n'est pas « pratique » à ce qui l'est ; lorsque l'esprit devient l'instrument du corps ; et, surtout, lorsque fait rage dans tous les domaines le « pragmatisme », y compris sur le plan scientifique, de pair avec un machiavélisme de pacotille et un arrivisme généralisé dont l'époque actuelle offre tant d'exemples. Rien n'est aussi antihierarchique — et même, aussi anarchique — que ces contrefaçons de hiérarchie.

Dans l'optique d'un nationalisme restaurateur, l'objectif sera donc le suivant : en premier lieu, donner une forme, ordonner tout ce qui, dans la société, correspond

à la part physico-vitale ou animale d'un organisme humain et relevait du domaine propre aux deux classes subalternes : travail, économie, organisation politique au sens étroit du terme, débouchant sur une « paix économique » qui, par ses effets, permettra aux énergies d'ordre supérieur de se libérer et d'agir sur un plan plus élevé. On pourra alors commencer à s'attaquer à la « reconstruction » de la seconde caste, celle de l'aristocratie guerrière à laquelle appartient le premier des aristocrates : le Monarque. C'est à travers l'aristocratie que peut se réaliser l'idéal d'une formation supérieure de la personnalité. Mais il ne faut pas penser ici à ces représentants de certaines familles corrompues et dégénérées contre lesquels s'exerce une critique démagogique facile : il faut avoir en vue le type originel du Seigneur, cet être chez qui la maîtrise de soi, la perspicacité, le désintéressement, la culture, l'honneur, la fidélité et, surtout, la qualité de chef sont devenus une seconde nature dont la solidité repose sur la base fiable d'un *sang*. L'aristocratie est le nécessaire prolongement du nationalisme positif, car si ce dernier délimite les frontières d'un sang et d'un tronc ethnique donnés, l'aristocratie opère, dans ce cadre, une sélection et une différenciation plus fines, accélérant le processus qui mène du général et du collectif à l'individuel, direction qui est celle de tout progrès véritable.

Lorsqu'on aura reconstruit une tradition aristocratique, le premier souffle d'esprit aura été communiqué au « corps » de l'État — et le nationalisme, son objectif spécifique étant atteint, pourra céder la place à des formes supérieures d'État, comparables à celles que la seconde caste gouverna dans le passé. Ce qui les caractérisera, ce sera une personnalisation absolue de tous les rapports, signant le passage du mécanique à l'organique, de la contrainte à la liberté. Jadis, par exemple, il n'existait pas des « soldats » mais des *guerriers* ; on ne se battait pas pour la « nation » ou pour le « droit », mais pour son Roi ; on n'« obéissait » pas à la « loi sociale » : on était « fidèle » à son seigneur. Celui qui se soumettait *savait*

à qui il se soumettait, et il le faisait avec fierté. La responsabilité était directement assumée par les chefs, par les Monarques : ils ne s'en déchargeaient pas sur des entités sans visage et des *tabous* idéologiques.

L'autorité reposait sur la grandeur de la personnalité et sur la capacité de se vouer à quelque chose qui ne se laisse ni acheter, ni vendre, ni mesurer en termes d'« utilité » : qui n'appartient déjà plus à la simple vie, mais à un « plus que vie ».

A son tour, cela servira de base à un type d'État encore plus haut, mais trop lointain cependant pour qu'on y fasse même une simple allusion. De même que les hommes peuvent demeurer libres et distincts comme corps tout en étant unis par une même idée, de même, lorsque les élites des différentes races humaines auront su se hisser au plan d'une véritable supériorité spirituelle, la voie sera virtuellement ouverte en direction d'une nouvelle culture *universelle*. Ici, universalisme ne signifie pas « internationalisme » ou, pis encore, « humanitarisme niveleur » — l'un et l'autre étant les produits d'une mentalité matérialiste. En réalité, la différenciation purement politique des États est du même ordre que celle des corps : or, ce n'est pas d'unité physique qu'il s'agit, mais d'unité de culture, d'adhésion à des réalités supra-individuelles. Le Moyen Âge catholique, aussi bien que l'Empire romain ou l'Inde, sont des exemples d'une universalité ainsi conçue : ils nous montrent la possibilité d'une unité culturelle et spirituelle profonde, au sein de la pluralité, et souvent même de la lutte, d'États ou de races distinctes sur le plan ethnique. S'il fallait évoquer une future conscience *européenne*, c'est uniquement en ces termes qu'il conviendrait de le faire.

Mais ceci dépasse déjà l'objectif que nous nous étions fixé et qui consistait à clarifier les deux significations possibles du nationalisme. Nous pensons que celles-ci sont dorénavant sans ambiguïté pour tous. Quant à savoir dans quelle mesure les nationalismes d'aujourd'hui, en lutte dans les différents États, obéissent à l'une ou l'autre signification, il s'agit d'un problème de caractère empirique, totalement étranger aux présentes considérations.

II

1931

UNIVERSALITÉ IMPÉRIALE ET PARTICULARISME NATIONALISTE

Si l'on en juge par les réactions qu'elles ont suscitées chez plus d'un lecteur, certaines des affirmations contenues dans notre précédent article, *Les deux visages du nationalisme*, semblent mériter d'être quelque peu développées, mais sans qu'il s'agisse de quitter le domaine qui seul nous intéresse, celui des principes. Nous dirons les choses telles qu'elles sont, et personne ne commettrait pire erreur que de croire que certaines de nos considérations pourraient être dictées par des circonstances spéciales d'actualité propres à tel ou tel pays.

Il s'agit de passer de l'analyse de la signification du phénomène « nationalisme » à celle de la signification du concept d'« impérialisme » et, par ailleurs, de déterminer les rapports que l'un et l'autre entretiennent. Eu égard à l'analyse précédente, le problème posé présente une difficulté de taille. En fait, la « nation » étant un mot nouveau pour désigner un phénomène lui-même relativement nouveau, il n'était pas difficile de se faire comprendre : il s'agissait simplement d'interpréter un tel phénomène à la lumière d'une vision historique plus intégrale et plus conforme à la réalité. Par contre, la notion d'« empire » ren-

voie à quelque chose qui appartient à un monde idéal bien différent de celui auquel les modernes sont habitués : aussi est-il explicable qu'en ce domaine se fassent jour des incompréhensions ou des confusions plus ou moins graves chez la plupart de ceux qui, à l'heure actuelle, se réfèrent à ce concept.

Nous avons fait la démonstration qu'il y a deux sortes de nationalisme : le premier est un phénomène de dégénérescence, en tant qu'il exprime une régression de l'individuel dans le collectif (la « nation »), de l'intellectualité dans le vitalisme (le *pathos* et l'« âme » de la race). Le second est un phénomène positif, car il exprime au contraire une réaction contre des formes encore plus radicales de collectivisation telles que, par exemple, celles dont relèvent les Internationales prolétariennes ou la standardisation de l'esprit pratique à base économique-sociale (Amérique).

Le premier (nationalisme démagogique) se propose de détruire chez les individus leurs qualités propres, spécifiques, au bénéfice de celles dites « nationales ». Dans le second (nationalisme aristocratique), il s'agit d'arracher les individus à l'état subalterne où ils sont tombés et où chacun se retrouve l'égal de l'autre : il s'agit donc de les différencier jusqu'à ce que le fait de se sentir d'une race ou d'une nation déterminée exprime une valeur et une dignité supérieures au fait de se sentir à égalité (fraternité égalitaire, « humanité » de type communiste).

En développant le processus grâce auquel le nationalisme revêt le sens d'un phénomène positif, on est donc ramené aux valeurs de différence et de hiérarchie : en redevenant eux-mêmes, les individus passent du plan de la matérialité, où il ne peut y avoir de véritable différence, à celui de l'intellectualité, en lequel ils participent à quelque chose qui est non-individuel — non pas au sens d'infra-individuel (collectivisme) mais au contraire de *supra-individuel* : ils participent à une *universalité*. C'est alors que, du nationalisme, on passe à l'*impérialisme*, à l'anonymat de grandes réalités plus qu'humaines. Tout impérialisme véritable

est universel, et il se présente comme un dépassement *positif* du stade nationaliste.

Attachons-nous à bien clarifier ce point fondamental de l'opposition entre collectivisme et universalisme, qui pourrait apparaître à un lecteur peu au fait de ces questions comme une subtilité de logicien. Le brassage de divers éléments au point d'en faire un pot-pourri où ils perdent tout caractère propre et toute autonomie, sous les espèces soit de la masse amorphe, soit de l'uniformité d'un « type » : c'est cela le collectivisme. Remonter de la multiplicité des divers éléments jusqu'à un principe à la fois supérieur et antérieur à leur différenciation, laquelle procède uniquement de leur réalité sensible : c'est cela l'universalisme. Là, abolition de la différence ; ici, *intégration* de la différence. L'universalité est une réalité purement spirituelle : on y atteint en se hissant, par une espèce d'« ascèse », de la sensibilité et de la passion — domaine du particulier — à l'intellectualité pure et, de façon plus générale, à des formes désintéressées d'activité. Mais elle ne nie cependant pas davantage les réalités individuelles qu'une loi physique ne nie le caractère spécifique de phénomènes très différents, qui peuvent trouver en elle leur principe commun.

Nous avons énoncé ces idées sous une forme abstraite, afin qu'elles conservent leur signification la plus générale. Mais nous pouvons, de ce pas, en venir aux conséquences pratiques, et d'une importance certaine, qui découlent de la distinction entre collectivisme et universalisme. Il existe certaines formes étriquées de nationalisme qui, par exemple, confondent, de façon tendancieuse, le premier avec le second. Elles étendent ainsi une réaction légitime contre des tentatives d'internationalisation et de gommage des différences ethniques (réaction légitime, puisqu'on s'oppose à des tendances qui vont dans le sens d'un nivellement de type collectiviste), à des choses qui ont, au contraire, une signification d'ordre universel, faisant appel à la liberté des individus vis-à-vis de l'aspect collectiviste et infra-intellectuel du nationalisme lui-même. A cet égard, J. Benda, dans son livre *La trahison des clercs*, a fait un

certain nombre d'observations très justes. Et nous-même, dans notre précédent article, avons cloué au pilori l'étrange prétention de certains nationalistes extrémistes, qui en arrivent à vouloir une science « nationale », une philosophie « nationale », un art « national » et même une religion « nationale ».

Or, vouloir cela signifie n'avoir aucune idée des potentialités *universelles* que renferment ces phénomènes d'ordre spirituel : cela signifie les limiter, les transposer du plan qui est le leur à un plan inférieur, c'est-à-dire ethnique et non plus spirituel ou intellectuel. On pourrait poser brutalement le problème en ces termes : une « science nationale », dans la mesure où elle est « nationale », n'est pas une « science » et, en tant que science, elle n'est pas simplement « nationale ». Et si, par ailleurs, on voulait seulement faire allusion au fait qu'une science donnée a été cultivée, de façon particulière, par des gens appartenant à une nation donnée, et non aux résultats objectifs de leurs œuvres (lesquels ont une valeur « scientifique » indépendante des individus), il est bien clair qu'alors on s'arrêterait au seul aspect anecdotique et biographique — aspect tout à fait empirique, que nul n'est en droit d'imposer à des considérations d'ordre supérieur. Le fait qu'un scientifique ne soit pas de « notre » terre ne rend certes pas plus faux ou moins acceptables, s'ils sont exacts, les résultats auxquels il est parvenu ; inversement, le fait qu'il soit de « notre » terre ne les rend pas plus vrais ou plus acceptables s'ils sont faux ! S'il est difficile de réfuter l'évidence de tels propos lorsqu'ils s'appliquent à la science, nombreux sont ceux qui croient pouvoir le faire lorsqu'il s'agit d'autres domaines comme la philosophie, l'art ou le suprasensible. Ce faisant, ils ne démontrent qu'une chose : que pour tout ce qui n'est plus du domaine de la matière (science), leur attitude est celle de l'*irréalisme*, et qu'ils sont encore incapables de se hisser au point de vue propre à l'objectivité, à la supra-individualité.

Ceci posé, il est clair qu'un impérialisme mérite son nom lorsqu'il domine en vertu de valeurs universelles auxquelles

les une nation ou une race déterminée s'est élevée à travers sa capacité de se dépasser elle-même. C'est exactement le contraire de la « morale » inhérente à ce qu'on appelle l'« égoïsme sacré » des nations. Sans un « Meurs et deviens », aucune nation ne peut aspirer à une mission impériale effective et légitime. On ne peut rester enfermé dans ses caractéristiques nationales et puis vouloir, sur une telle base, dominer le monde ou simplement une autre terre. Si les tentatives impériales des temps modernes ont avorté ou mené à la ruine les nations qui les ont entreprises (dernier exemple en date : les Empires Centraux), la cause en est cette contradiction consistant à vouloir être, dans le même temps, « nation » et « empire » — ainsi que l'absence, à la base, d'une véritable universalité.

Les tentatives en question impliquent, en outre, une dégradation de type matérialiste et barbare du concept même d'empire. Il ne peut en être autrement : il n'y a domination vraie que si l'on se hausse à quelque chose qui est supérieur à ce que l'on veut dominer ; on ne peut le faire en demeurant au même niveau. En tant que main, une main ne peut s'imaginer pouvoir dominer les autres organes du corps ; elle y parvient, par contre, en cessant d'être main, en se faisant *âme*, c'est-à-dire en faisant appel à la fonction, unitaire et immatérielle, qui a vocation d'unifier et de diriger la diversité des fonctions physiques particulières. L'hypothétique tentative d'une main qui veut se rendre maîtresse du corps, en usurpant la fonction impartie à l'âme, peut aider à comprendre l'état d'esprit de certaines idéologies « impériales » de type nationaliste, matérialiste ou militariste. Le moyen, ici, n'est pas la supériorité, mais la simple violence d'une force plus puissante et néanmoins de même nature que celle qu'elle entend soumettre à sa loi.

Ce qui ne manque pas d'être étrange, c'est le fait que si, d'une part, dans le cadre d'une nation civilisée, est réputé répréhensible l'acte de tout individu s'emparant par la violence des biens d'autrui, sous le simple prétexte qu'il en a besoin — d'autre part, un pareil comportement entre

nations semble le plus naturel et le plus légitime du monde, et sert de fondement à cette conception barbare de l'impérialisme évoquée plus haut. Une nation pauvre, estime-t-on, a parfaitement le droit de mettre la main sur les biens d'une nation plus riche, afin de donner de l'« espace » à son expansion. La solution militaire ou diplomatique pour y parvenir aurait le caractère « sacré » dont se prévalent les « impérialistes » de ce type. Ce n'est pas tout : dans certains cas, on crée carrément une situation telle que la nation soit délibérément poussée à la nécessité d'une expansion, c'est-à-dire à l'impérialisme. Telle est, par exemple, la méthode de type « démographique » : une fois qu'on est parvenu à la surpopulation, à la condition de nation « qui n'a pas d'espace », s'impose la nécessité d'un débouché, d'un déferlement qui, à nos yeux, dans la mesure où l'on reste sur ce plan, présente des caractéristiques que l'on pourrait difficilement distinguer de celles propres aux « invasions barbares ».

Le matérialisme de cette conception « impérialiste » apparaît, en outre, de façon flagrante, dans son incapacité de soupçonner l'impuissance du nombre et de la quantité devant la qualité. Si une nation ne possède pas le fondement solide d'une culture qualitativement supérieure, toutes les expansions que rendra nécessaire son surnombre — qu'il s'agisse de celles de l'émigration ou de celles de caractère militaire — déboucheront sur le même résultat : fournir une matière brute sur laquelle prédominera un type de culture qui lui est étrangère. Les vainqueurs sur le plan matériel seront des vaincus sur le plan idéal. Le cas de Rome par rapport à la Grèce n'est pas tout à fait comparable, mais il nous permet cependant d'entrevoir le bien-fondé d'une telle thèse. De nos jours, on pourrait mentionner l'Amérique, singulier creuset où les vagues d'émigrants aux origines ethniques les plus diverses ont été, deux générations après, quasiment réduites, dans l'ensemble, à un type unique — alors que l'Inde, par exemple, a su maintenir intacte son unité idéale, en dépit de la domina-

tion, durant des siècles, de races plus puissantes mais qualitativement inférieures à elle.

De pair avec ce faux impérialisme, il en existe un autre, tout aussi faux, de type économique. Il va de soi, aujourd'hui, que toute activité, quasiment, est conditionnée et mesurée en termes d'économie (nous avons vu en cela le signe de l'avènement de l'avant-dernière caste, celle des marchands) ; qu'un terrain propice s'offre à ceux qui caressent l'illusion selon laquelle dominer et monopoliser les ressources économiques d'un groupe de races aurait une signification impériale. Mais pour quiconque ne communique pas dans l'abaissement moral si caractéristique du *standard of living* moderne, pareille illusion présente indubitablement tous les aspects de l'extravagance, pour ne pas dire du ridicule.

Les seigneurs du temps jadis abandonnaient les questions administratives (l'économie) à leurs affranchis et à leurs intendants. Ce qui leur importait essentiellement, c'était de cultiver des formes supérieures, « aristocratiques », d'intérêt, d'existence, d'action et de dignité — formes qui constituaient précisément l'essence du droit et de la fonction inhérents à leur caste. Si quelqu'un était apte à l'administration et en avait le goût, il pouvait sans exclusive l'exercer : le fait que ce soit celui-ci plutôt que celui-là qui se charge de l'économie ne pouvait que les intéresser médiocrement, l'essentiel étant que perdurent la juste subordination et l'engagement de loyauté de l'administrateur hors caste par rapport à l'aristocrate ou au Prince. Mais, aujourd'hui, les choses ont bien changé. Les ploutocrates ont pris la place des aristocrates ; l'administrateur, tout comme le trafiquant avec son or, se prennent pour des « chefs » et ne reconnaissent plus personne devant qui ils aient à répondre — jusqu'à ce que, un beau jour, la contingence propre à toute force matérielle, abandonnée à elle-même et privée de principes, les renverse et en mette d'autres (sinon carrément l'anonymat des masses) à leur place.

C'est dans ce cadre que doit être évalué le péril que

représente l'« impérialisme » — au même titre que l'internationale financière sémitique ou maçonnique. Ce péril existe, il est bien réel pour quiconque subit et accepte la réduction de tout critère et de toute conception de la puissance au niveau de la pure économie. Mais quiconque — individu ou race — se hisse un peu, inversement, au-dessus d'un tel plan et s'ancre fermement là où les choses ne « s'achètent » ni ne se « vendent » plus, ne peut manquer de se demander sur quoi de tels « impérialistes » s'imaginent asseoir leur domination.

La considération de ces aspects négatifs nous mène à celle des véritables conditions de l'*empire*. Une race est mûre pour l'empire lorsqu'elle s'avère capable de se porter au-delà d'elle-même, lorsqu'elle va au même pas que le héros — lequel ne serait pas ce qu'il est si, dans son élan, il ne triomphait pas sur l'instinct qui voudrait le river au petit amour animal pour sa propre vie. C'est pourquoi nationalisme (au sens statique et exclusiviste) et impérialisme sont deux termes qui s'excluent réciproquement. Une race impériale s'éloigne tout autant de ses particularités propres que de celles qui caractérisent d'autres races ; elle n'oppose pas un particularisme à un autre (une nation à une autre, le droit de celle-ci au droit de celle-là, etc.) : elle oppose l'universel au particulier.

Est du domaine du particulier tout ce qui est subjectivisme, sentimentalisme, « idéalisme » et même utilitarisme. Est du domaine de l'universel ce qui est exempt de tels éléments et peut se traduire en termes de pure objectivité. Qu'il s'agisse du développement d'un individu, d'une culture ou d'une race, parvenir à comprendre le point de vue de la réalité et à le vouloir envers et contre tout est une étape décisive — avant laquelle on pourrait dire que l'esprit n'a pas encore atteint à la véritable virilité. Si ce sont les sentiments, les orgueils, les valeurs, les cupidités, les haines — en somme tout ce qui est élément « humain » au sens étroit, sur le plan aussi bien individuel que collectif — qui guident une race, celle-ci sera nécessairement à la merci de la contingence inhérente aux choses qui n'ont pas

en elle-mêmes leur principe. Mais si cette race, du moins au sein d'une élite de chefs, parvient à débarrasser de tout cela les deux éléments fondamentaux de l'existence : la connaissance et l'action — elle se révélera alors qualifiée pour une mission, dont on peut dire qu'elle est déjà supérieure au monde empirique et politique. *Universalité comme connaissance et universalité comme action : tels sont les deux piliers de toute époque impériale.*

La *connaissance* est d'ordre universel lorsqu'elle parvient à nous donner le sens de choses devant la grandeur et l'éternité desquelles tout ce qui est *pathos* et caprices des hommes s'évanouit ; lorsqu'elle nous introduit au primordial, au cosmique : à ce qui, dans le domaine de l'esprit, présente les mêmes traits de pureté et de puissance que les océans, les déserts et les glaciers. Toute véritable tradition universelle a toujours porté en elle ce souffle du grand large, suscitant à son contact des formes désintéressées d'activité, éveillant une sensibilité pour des valeurs qui ne se laissent plus mesurer par de quelconques critères d'ordre utilitaire ou passionnel, sur le plan aussi bien individuel que collectif ; ouvrant, parallèlement à la « vie », à un « plus que vie ». Tel est le type propre à un empire invisible dont l'histoire nous montre des exemples dans l'Inde brahmanique, le Moyen Age catholique, l'Hellénisme lui-même : une culture unitaire, qui prévaut de l'intérieur, au sein d'une diversité de peuples ou de cités éventuellement indépendantes, sur toute réalité « politiquement » et économiquement conditionnée.

C'est ainsi que l'on peut concevoir un empire, visible tout autant qu'invisible, ayant une unité matérielle autant que spirituelle. On bâtit un tel empire lorsque, parallèlement à l'universalité comme connaissance, on a également l'« universalité comme action ». A titre de références historiques, nous pourrions ici évoquer l'ancienne Chine, Rome et, de nouveau, en partie, le Moyen Age, à travers à la fois le mouvement des Croisades et l'Islamisme.

L'*action* « universalisée », c'est l'action pure —

l'héroïsme. C'est ainsi que dans les deux exigences du concept impérial nous retrouvons très exactement les qualités qui définissaient les deux anciennes castes supérieures : la caste sapientielle (ce qui ne signifie pas nécessairement « sacerdotale ») et la caste guerrière. Signalons, sans plus tarder, que le concept d'« héroïsme » utilisé ici n'est pas celui des modernes. Traditionnellement, l'héroïsme est une ascèse au sens le plus rigoureux du terme : le héros est une nature aussi purifiée de tout élément « humain » que l'ascète ; il participe du même caractère de pureté que les grandes forces des choses, et il n'a que faire de la passion, du sentimentalisme et des diverses motivations, idéales ou matérielles, collectives ou individuelles, qui entraînent les hommes. Les fonctions spécifiques de chacune des anciennes castes exprimaient la nature propre, le mode d'être de celui qui y appartenait : c'est ainsi que, pour le guerrier, la guerre était sa fin ultime, la voie de sa réalisation spirituelle elle-même. On combattait donc de façon « désintéressée », la guerre était un bien en soi, et l'héroïsme une forme « pure », donc universelle, d'activité. La rhétorique de la « lutte pour le droit », les « revendications territoriales », les prétextes sentimentaux ou humanitaires et autres fadaïses sont quelque chose de typiquement moderne, d'absolument étranger à la conception traditionnelle de l'héroïsme. Dans la *Bhagavad-Gîtâ*, dans le *Coran*, dans la conception latine de la *mors triumphalis*, dans l'assimilation hellénique du héros à l'initié, dans le symbole du *Walhalla* nordique ouvert aux seuls héros, dans certains aspects de la « guerre sainte » exprimés par la féodalité catholique elle-même — nous trouvons, diversement formulée, l'idée à la fois supranationale et supra-humaine d'un héroïsme transcendant. Ici, l'héroïsme est une technique d'ascèse virile, de destruction de la nature inférieure, une voie d'immortalité, une relation avec ce qui est éternel. Transfigurée grâce à une telle atmosphère générale, l'action acquiert une nature universelle : elle devient une force d'en haut, capable d'incarner également en un corps terrestre l'universalité d'une tradition spirituelle : elle est

la condition même de l'empire au sens le plus élevé du terme¹.

De semblables exhumations sont aussi vaines qu'anachroniques ? On ne peut pas exclure cela non plus. Mais, dans ces conditions, la conclusion qu'il faut en tirer, c'est que l'époque est telle qu'elle transforme également en rhétorique l'évocation, devant laquelle beaucoup hésitent, d'idéaux et de symboles qui ont, aujourd'hui, perdu leur signification originelle.

Cela n'empêche nullement que, sur le plan doctrinal, on puisse et on doive toujours tracer une ligne de démarcation entre les concepts et veiller à ne pas sombrer dans les contradictions. Lorsque les points de référence sont l'« orgueil national », les « revendications irrédentistes », les « nécessités de l'expansion », etc. — répétons-le —, on est dans le cadre des principes légitimes d'une grande nation moderne, mais en aucun cas dans celui d'un empire. Peut-on imaginer qu'un Romain ait jamais combattu pour quelque chose de semblable, et qu'il ait jamais eu besoin de s'échauffer la tête avec quelque rhétorique passionnelle, pour accomplir le miracle de cette conquête mondiale, par laquelle l'universalité de la lumineuse civilisation gréco-latine se répandit jusqu'aux plus lointains rivages ?

Il est nécessaire de se reporter à cet état de forces pures, de forces qui se meuvent avec la même fatalité et la même pureté, avec la même inhumanité que les grandes forces des choses. Les grands conquérants se sont toujours con-

¹ Nous avons beaucoup approfondi la conception traditionnelle de l'héroïsme dans des articles comme *Simboli eroici della antica tradizione romana* (*Vita Nova*, année 1929, n° 8) ou *La Grande e la Piccola Guerra Santa* (*La Torre*, année 1930, n° 10). En ce qui concerne ce dernier texte, afin de montrer clairement jusqu'où peuvent aller la mauvaise foi et l'imposture de certains polémistes irresponsables, nous rappelons que notre défense de l'idée traditionnelle (selon laquelle une caste guerrière fait la guerre parce qu'elle y trouve la joie d'accomplir son devoir, non pour un lopin de terre) a été présentée comme une explicite affirmation, de notre part, que... la Dalmatie appartient de droit à la Yougoslavie (!!!).

siderés, en quelque manière, comme des « fils du destin », porteurs d'une force qui *devait* s'accomplir et à laquelle tout, à commencer par leur personne, leur bonheur et leur tranquillité, devait être plié et sacrifié. Dans sa signification intégrale, l'empire est quelque chose de supérieur et de transcendant : *sacrum imperium*. Comment, par conséquent, pourrait-on associer le mythe de l'empire — écrivions-nous déjà il y a quelques années² — à tel ou tel « idéalisme » ou traditionalisme (au sens étroit du terme), à tel ou tel sentimentalisme ou « utilitarisme » ? Comment le relier aux exigences d'une faction ou d'une nation — pour ne pas dire d'une région, d'un bourg ou d'un village ? Chez les modernes, le cas n'est que trop fréquent où l'on en vient à proférer de telles absurdités.

Quiconque évoque à nouveau des symboles impériaux, quelle que soit la terre où il est né, doit être capable de bien voir tout cela. Il lui faut savoir ce qu'est une « nation » et ce qu'est un « empire », et quelles sont les limites de l'une et de l'autre. Il convient que son esprit s'ouvre à ce qui, chez l'homme, ne commence ni ne finit avec l'homme : qu'il comprenne l'universalité, en tant que culmination de l'individualité portée à son paroxysme — sur le plan à la fois de la connaissance et de l'action. Mais l'essentiel, avant tout, c'est que, conscient de l'artificielle baisse de niveau dans tous les domaines qui sévit aujourd'hui, il sache qu'existe tout un monde auquel il faut dire « non » pour que puissent se lever les clartés aurorales d'une éventuelle ère impériale européenne — par-delà l'univers des « serfs » et des « marchands ».

² Cf. *Imperialismo e stile realistico*, dans le quotidien *Tevere* du 20 janvier 1929.

III

1932

LE PROBLÈME « EUROPÉEN » AU CONGRÈS « VOLTA »

Pour ceux qui ont assisté au Congrès « Volta », tenu récemment à Rome, à l'Académie d'Italie, il n'est pas inutile de jeter *a posteriori* un regard d'ensemble sur les orientations et les exigences qui s'y sont exprimées. En indiquer avec objectivité les résultats, si tant est que l'on puisse effectivement parler de résultats, n'est pas non plus dénué d'intérêt.

Pendant toute une semaine, les participants ont eu droit en moyenne à sept ou huit heures quotidiennes de conférences et d'interventions en tous genres, qui se sont succédé sans interruption et auxquelles il faut ajouter le désagrément dû aux traductions et aux commentaires — bien souvent sans rapport avec les sujets traités. En outre, bien que, dans le programme initialement fixé, on ait pris soin de scinder les « travaux » en fonction des aspects particuliers — politiques, idéaux, économiques — du problème européen, de continuelles interférences se sont produites du fait de la diversité à la fois des niveaux sur lesquels se situaient les analyses et des points de vue. Enfin — qu'il nous soit permis de parler sans détour —, ce qui a surtout manqué dans cette rencontre, c'est la dimension vivante, créatrice. En fait, nous avons trouvé là quelque

chose de semblable à l'atmosphère de Genève*, c'est-à-dire une atmosphère très « diplomatique » : correcte, mais au fond dénuée de chaleur. Si une revue comme *Il Secolo Fascista* (n° 18) a déploré les précautions prises par les organisateurs du Congrès « pour exclure les éléments révolutionnaires du Fascisme et de la culture indépendante », sous prétexte que ceux-ci auraient pu « mettre en péril le sérieux de la rencontre, mais en réalité dans le but de ne pas remettre en question les préjugés et le monopole de la culture officielle, organisatrice du Congrès » — nous ne pouvons, en ce qui nous concerne, qu'adhérer à cette juste critique.

Quoi qu'il en soit, nous nous efforcerons d'indiquer ici quelques-uns des thèmes dominants qui sont apparus le plus fréquemment au cours des communications, aussi variées que nombreuses, faites au Congrès « Volta ».

En premier lieu, on peut souligner un consensus sur la nécessité d'aborder le problème *spirituel* de la crise européenne, avant de pouvoir espérer résoudre ceux d'ordre politique et économique. Un tel problème amène essentiellement à examiner : s'il existe une idée unitaire « européenne » ; quel est son contenu ; quelle force elle représente toujours, dans un monde confronté à des conditions de vie et à une société en mutation.

Presque tous les congressistes sont tombés d'accord pour reconnaître qu'une idée unitaire européenne *existe*. Écoutez Roger Nathan : « Même si l'idée européenne ne résistait pas à l'analyse critique, elle représente une force considérable. Quelle que soit la portée de son contenu, elle est un mythe que les hommes d'État auraient parfaitement raison de développer et de mettre au premier plan de leurs préoccupations ». Le problème de la collaboration européenne, seule capable de résoudre la crise, ne présenterait au fond, pour lui, que des difficultés d'ordre technique,

* Genève abritait, à l'époque, la Société des Nations [N.D.T.].

de « mise en œuvre ». Le comte de Reynold¹, tout en reconnaissant l'absurdité de l'idée « paneuropéenne », relève cependant qu'elle exprime une exigence encore confuse, dont la réalité indéniable est plus répandue et plus populaire qu'on ne pourrait le croire dans de nombreux pays. S.E. Coppola² a souligné le sens de l'unité culturelle fondamentale de l'Europe, observant que, même lorsqu'elle ne se manifeste pas directement, elle apparaît toutefois dans toute sa vigueur dès que l'on quitte ce continent ou que l'on fait l'expérience de certaines mentalités essentiellement « anti-européennes », telles que l'américaine, la russe et l'asiatique. De son côté, le prince de Rohan³ n'a pas exprimé d'idées différentes, tout en faisant allusion au fait que, selon lui, l'élément unitaire européen ne doit pas simplement être circonscrit spatialement, mais avant tout conçu comme une qualité diffuse un peu partout, même si c'est en Europe qu'on la trouve de la façon la plus concentrée quant à son intensité.

Dans la même optique, Albert Berzeviczy déclara qu'il ne s'agissait pas d'attendre la création d'un monde nouveau, dans la mesure où l'ancien monde existe encore comme solide base de départ : la vieille Europe restera debout, en dépit des blessures de la guerre comme des mauvais médecins de la paix. Pour finir, Erwin von Beckerath a souligné que, face aux derniers idéaux de nivel-

¹ Le comte Gonzague de Reynold collaborera par la suite au *Diorama filosofico*, page spéciale du quotidien *II Regime Fascista* de Roberto Farinacci, qu'Evola dirigera de 1934 à 1943 [Note de R.D.P.].

² Francesco Coppola, nationaliste et membre de l'Académie d'Italie, collabora lui aussi au *Diorama* d'Evola (cf. n° 1 du 2 février 1934 : *Nazione Italiana e Universalità Romana*) [Note de R.D.P.].

³ Le prince Karl Anton Rohan, figure de proue des cercles monarchistes et traditionalistes autrichiens, exerça une profonde influence dans les milieux conservateurs européens avec sa célèbre *Europäische Revue*. Grand ami d'Evola, il collabora à nombre de ses initiatives éditoriales, depuis le *Diorama* jusqu'à la revue *Monarchia*, fondée en 1956 sous les auspices de l'*Unione Monarchica Italiana* [Note de R.D.P.].

lement international et collectiviste — parmi lesquels le soviétisme apparaît comme le plus caractéristique —, l'idée européenne prend un relief particulier dans la mesure où elle est liée au sentiment de supériorité de sa culture et de ses grandes traditions nationales — par conséquent à une idée qui, du point de vue de la politique mondiale, est éminemment aristocratique. Ce sentiment d'une supériorité commune, selon Roger Nathan, peut être un lien privilégié pour réconcilier nos peuples désunis. Il n'y eut guère que William Martin pour défendre une thèse contraire, à savoir que le monde est un, et que seules désormais des institutions internationales pourraient lui convenir. Dans le cadre de telles institutions universelles, certains problèmes pourraient également demander des solutions spécifiques propres à un continent particulier ; cependant, pour lui, ceci aurait pour résultat non la création d'institutions européennes, mais une adaptation spéciale de semblables institutions. Il convient toutefois d'observer qu'ici, W. Martin a plus en vue le plan pratique que celui des idées, et que la nécessaire internationalisation de nombreux aspects de la vie extérieure contemporaine est une réalité que beaucoup d'autres congressistes ont reconnue.

*
* *

Là où les opinions commencent à diverger, c'est en ce qui concerne le *contenu* d'une telle idée unitaire européenne. Il faut ici distinguer le point de vue politique et celui proprement culturel. Du point de vue politique, cette idée semble caractérisée à la fois par une pluralité irréductible, par la personnification des nations et par un « amour du distinct » affirmé. Ce qui nous unit est, aussi, ce qui nous divise — déclare Nathan —, à savoir que c'est parce qu'elle a une *histoire*, une histoire pour chaque nation particulière, que l'Europe possède sa personnalité spirituelle. De son côté, le comte de Reynold pense que,

si l'on peut croire à une Europe organisée, « archique », on ne peut cependant pas croire à une Europe unifiée — celle-ci étant impossible et même indésirable. L'élément essentiel de l'Europe, ce sont les patries, lesquelles ont besoin d'indépendance, de souveraineté, de frontières. Christopher Dawson précise que la caractéristique de l'Europe, c'est l'absence d'uniformité raciale ; que son développement est lié à une tension existentielle, procédant d'une multiplicité de races différentes, que rassemble l'attraction dynamique propre à un objectif commun en matière de civilisation ; que l'Europe doit sa culture à un processus ininterrompu de collaboration internationale et interracial. Quant à Rosenberg et à Weber, ils parlent très justement de l'unité européenne comme d'une « unité explosive », dans laquelle entre une multiplicité d'éléments prêts à éclater et à partir dans toutes les directions. Et le même Dawson touche à un point essentiel, lorsqu'il dit que l'absence d'uniformité de race, qui est une force de la civilisation européenne tant que l'Europe est unie, devient une faiblesse à l'instant précis où cette unité dynamique disparaît et où les divers éléments raciaux tendent à graviter autour de centres d'attraction extérieurs, plutôt qu'autour de leur centre européen commun.

*

* *

Les idées, quant à ce qu'on pourrait appeler la tradition européenne du point de vue proprement culturel, sont plus vagues. A cet égard, nous ne pouvons taire notre impression que les opinions exprimées se ressentaient d'un certain dilettantisme, essentiellement dû au fait qu'en général les congressistes appartenaient au monde de la politique, de l'économie ou de la sociologie, et n'avaient donc pas de compétences techniques particulières d'ordre historico-spéculatif. Aussi, chaque fois que l'on s'est avancé quelque peu dans le domaine de la philosophie de la cul-

ture, on n'a entendu que des formules éculées, des lieux communs qui ont fait leur temps, ont été critiqués et ont suscité une problématique dont, visiblement, les participants avaient l'air de tout ignorer. C'est ainsi qu'on a pu entendre sir Charles Petrie⁴ soutenir que l'axe de la civilisation et de la tradition européennes était l'idée de Rome — et, immédiatement après, identifier celle-ci à la latinité et, pour finir, à la religion chrétienne — laquelle, à son avis, devrait servir de fondement à la politique de toute société qui se prétend civilisée. Comme si tout cela pouvait être considéré comme une seule et même chose ! D'autres intervenants ont défini le caractère fondamental de l'Europe par l'élément « laïco-rationaliste », sans prendre conscience des graves mutilations qu'il faudrait infliger à tant d'éléments de notre grandeur traditionnelle pour qu'une telle idée devienne réalité. Pour Pascale Jannacone, nous serions porteurs, en tant qu'Européens, de deux idées fondamentales : celle de la *liberté* et celle du *droit*, ou ordre juridique — et c'est aux périodes d'heureuse fusion des deux que l'on devrait les formes les plus hautes, idéales et éatiques, de notre civilisation. Plus intéressante est apparue la thèse d'Alfred Weber, bien qu'elle se ressente d'un nietzschéisme quelque peu « domestiqué ». Pour lui, à l'origine de la civilisation européenne, on trouverait une « culture du cheval » symbolique, c'est-à-dire une société de guerriers nomades, amoureux de mobilité, de grands espaces, d'expansion, de lutte, de domination. C'est au noyau originel de races dotées d'un tel esprit — et victorieuses de races se consacrant à l'agriculture, liées à la terre et à la paix, patriarcales —, que l'Europe devrait sa force initiale, laquelle se retrouverait jusque dans les formes modernes de conquête technique du monde, de colonisation, d'esprit aventureux capitaliste.

⁴ Le Britannique Sir Charles Petrie, auteur de *Monarchy*, deviendra par la suite un collaborateur actif d'Evola, avant et après la Seconde Guerre mondiale, du *Diorama* à *Monarchia* [Note de R.D.P.].

Sur cette base, Weber en vient à considérer les causes de la crise contemporaine. De nos jours, on est parvenu à un stade où les possibilités d'irradiation extérieure se sont épuisées pour l'Europe : celle-ci est comme un faisceau de forces explosives qui ne trouvent plus d'espace, au point que, si perdurent l'esprit de lutte et l'intime désir de conquête et d'expansion externe, ceci ne peut déboucher que sur un processus autodestructeur, une rupture définitive d'équilibre et un écroulement de l'unité européenne. Dans la diversité de ses disciplines, le sport apparaît comme un phénomène de compensation des instincts originels de l'*Herrenmensch*, c'est-à-dire du conquérant, de l'Européen — mais cela ne suffit pas ; un renversement, une intériorisation de tels instincts sont nécessaires, sous forme d'un renoncement à l'expansion dirigée vers l'extérieur — devenue anachronique et, sous son aspect militaire opposant les nations entre elles, périlleuse —, débouchant sur leur transfert sur le plan social : en tant que disposition chevaleresque, œuvrant pour la collectivité, guidant les masses et comprenant les intérêts qui animent celles-ci, opérant une synthèse entre collectivisme et personnalisme, qui reconstruise de l'intérieur les nations et mène également, par la suite, à des rapports de chevalerie et de solidarité entre les nations. Christopher Dawson n'exprime pas d'autre idée lorsqu'il parle de la nécessité d'inverser le mouvement centrifuge européen et de reprendre conscience du commun idéal spirituel, des traditions intellectuelles et des principes politiques communs, sur lesquels se fonde notre civilisation. Une fois encore, cependant, en ce qui concerne la nature et la forme concrète du point de référence d'une telle « introversion » européenne, nous avons vainement attendu de lui quelques précisions.

S.E. Coppola, dont l'intervention reste parmi les meilleures dans sa spécialité, a évoqué la « mauvaise conscience » de l'Europe, quant à ses responsabilités dans la crise qui la menace. En réalité, c'est l'Europe elle-même qui, à travers ses idéologies, a fait naître, précisément, et conforté les éléments qui représentent aujourd'hui son plus

grand péril. Son idéologie démocratique et ses idéaux technico-capitalistes ont favorisé la naissance de l'Amérique (ce point a été plus tard précisé au cours de l'intervention de Leonardo Vitetti) ; son idéologie humanitaire et du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes (forgée à l'occasion de la Grande Guerre) est utilisée comme ferment de la révolte des peuples extra-européens, jadis sujets de l'Europe et qui ne discutaient pas avec l'Européen son droit à les dominer. Devant cette situation, Coppola montre la nécessité d'un retour aux sources, la nécessité de s'émanciper d'idéologies qui, effectivement, ne correspondent pas à la réalité européenne et ne servent qu'à miner les fondements de sa puissance. D'autres congressistes tels qu'Alfred Rosenberg, Mihail Manoilescu⁵ ou Willy Hellpach ont, dans une certaine mesure, exprimé des opinions similaires.

Pour l'hitlérien Rosenberg, la plaie de l'Europe a été le mythe universaliste, l'idéologie démocratico-rationaliste, avec sa conception d'une « vérité » et de « principes » valables pour tous. La renaissance passe par le dépassement d'un tel mythe et d'une telle idéologie et par le retour à une conception organique différenciée, c'est-à-dire par le retour de chaque peuple à une tradition originelle et à une vérité qui lui soient propres, liées au sang, ce dernier ayant, pour lui, une valeur ultime et irréductible, en tant que principe créateur interne de toute forme politique ou culturelle. Manoilescu évoqua également les idéologies qui sont comme des parties « organiques », des appendices biologiques liés à la nature spécifique et à la volonté d'affirmation d'un peuple — et les idéologies « d'importation », c'est-à-dire extrinsèques, « non conformes ». L'Europe a eu l'illusion de trouver dans le matérialisme, le libéralisme et le mythe optimiste et progressiste, une idéologie « con-

⁵ Mihail Manoilescu, légionnaire de la Garde de Fer roumaine fondée par Corneliu Zelea Codreanu, deviendra ministre des Affaires Étrangères en juin 1940 [Note de R.D.P.].

forme », susceptible de l'unifier en tant que civilisation — mais cette illusion s'est envolée. Fascisme, bolchevisme, néospiritualisme et pessimisme culturel sont des forces neuves qui ont fait irruption, balayant l'illusoire unité et imposant le problème d'une reconstruction européenne à la fois réaliste et organique. Willy Hellpach a également évoqué la crise de l'éducation de type humaniste et de l'universalisme qui lui est propre — crise qu'il faudrait dépasser au moyen d'un nouveau réalisme européen ayant pour fondements : d'une part, la domination technique de la nature, de l'autre, le développement, dans une direction nationale, de la civilisation, mais il ne s'est guère soucié de montrer comment les contradictions entre de semblables prémisses pourraient être dépassées. Les conceptions énoncées par le prince de Rohan nous ramènent finalement au même point. Il considère, dans la situation actuelle de la culture, trois forces principales : tout d'abord, l'idée religieuse traditionnelle qui, avec l'avènement de la libre-pensée et de la critique, fait toutefois montre d'une efficacité des plus aléatoires ; ensuite, la raison sécularisée comme science et comme philosophie, laquelle s'est montrée cependant jusqu'ici incapable de fournir à l'Europe une conception unitaire intégrale, mais aussi de vaincre le pluralisme et l'individualisme récurrents des divers systèmes philosophiques et de compléter la démarche positiviste expérimentale par des principes d'ordre supérieur ; le bolchevisme, enfin, comme type d'une mentalité nouvelle, activiste, réaliste et unitaire — mais ne se révélant telle qu'au prix de la destruction de toute valeur de type traditionnel. Pour Rohan, il s'agit de dépasser le bolchevisme en créant un type également révolutionnaire, organique et réaliste, mais spirituellement intégré, capable d'être simultanément « traditionnel » quant à son orientation et à son comportement intérieurs. C'est aussi l'idée que développe le comte de Reynold en posant comme « européen » l'idéal du *personnalisme* en tant que dépassement à la fois de l'individualisme anarchique et de la masse standardisée ; comme remède, il place ses espoirs dans la naissance d'un nouveau classi-

cisme, non pas académique et formel, mais au sens évoqué par Goethe lorsqu'il écrivait : « J'appelle classique ce qui est sain, et romantique ce qui est malade. » Il dénonce l'« idéalisme », entendu comme ce qui, en créant une confusion entre le réel et le spirituel, rend impossible cette *adaequatio rei et intellectus* en quoi consiste la « vérité » ; il se veut, enfin, conservateur : non d'erreurs mais de certitudes, non de ce qui est mort mais de ce qui est vivant, concevant la tradition de telle façon qu'elle implique un dynamisme, une marche en avant, qu'elle soit un « style », une « orientation » — « une conception du devenir subordonnée à une conception de l'être ».

Le même Reynold dit que si le XVIII^e siècle connut une « conspiration des philosophes » pour détruire l'ancien monde, de nos jours se profile une « conspiration des intellectuels », une « Encyclopédie constructive », qui donnera naissance à un monde nouveau. Tel est, au fond, le point sur lequel converge la majorité des opinions et qui constitue pratiquement la conclusion et le souhait du Congrès « Volta ».

Pour la majorité des participants, une fois admis comme élément fondamentalement « européen » celui de la différenciation et de l'individualité des nations, une unité européenne au plan extérieur, politique, ne peut se concevoir qu'en fonction d'un front commun combattant des périls communs — qu'ils soient intérieurs (marxisme, ploutocratie) ou extérieurs — ou encore en fonction d'entreprises communes dans l'hypothèse de nouvelles phases d'expansion. Au plan intérieur, on croit cependant possible une unité plus positive et concrète dans le domaine spirituel et culturel. Selon R. Nathan — et son idée nous semble juste —, le point fondamental, ici, consiste à reconnaître qu'au-dessus de l'État existe une communauté spirituelle et éthique, que l'État n'a de valeur qu'à titre d'intermédiaire, permettant à l'individu de participer à cette communauté. Pour Frantisek Weyr, la culture possède spontanément une tendance unificatrice : dès lors que, dans les États, se seront formées des unités d'intérêts purement

idéaux, un principe de solidarité s'établira de lui-même. L'obstacle majeur serait la politique, au sens étroit, et tout ce qui en relève, à laquelle les formes d'activité plus hautes sont asservies. Un nationalisme spirituel — ajoute von Beckerath — ne peut entrer en conflit avec l'idée européenne : de nos jours, la nécessité d'une solidarité ne peut naître de constructions rationalistes, mais ne deviendra réalité que grâce à une attitude intérieure spirituelle traditionnelle, que l'Europe porte d'ores et déjà en elle. Gabriele Gabrielli, après avoir cité les mots de Mazzini : « Il convient d'élever la nation au concept d'humanité, mais, sans les nations, l'humanité ne peut exister », a plus particulièrement évoqué l'objectif consistant à former, dans tous les pays, une aristocratie intellectuelle (qui se situe à égale distance du style monacal des « tours d'ivoire » et de celui propre à l'idéologie au service de classes ou de partis) —, de procéder par conséquent à une intégration spirituelle des diverses nations, d'une façon qui soit la plus contemporaine possible et sur laquelle on puisse fonder une solidarité européenne concrète. Il met, à juste titre, en garde contre un éventuel danger : « Il faut, avant tout, empêcher que la culture ne se transforme en une arme redoutable au service de l'impérialisme racial ». Dans le texte qu'il a remis (n'ayant pu assister au Congrès physiquement), Stefan Zweig a évoqué une « désintoxication morale de l'Europe », consistant à éliminer l'instinct de lutte et de haine suscité et délibérément encouragé dans le cadre de la Grande Guerre, soulignant que cet instinct, qui ne trouve aujourd'hui plus d'exutoire, pourrait produire des tensions, des antagonismes et des bouleversements, dans tous les domaines. Mais lorsqu'il propose ensuite une éducation d'un type nouveau qui, au lieu de considérer l'aspect militaire séparatiste dans l'histoire des peuples, devrait accoutumer les nouvelles générations à considérer l'aspect spirituel et culturel qui les unit, il débouche sur un pacifisme plutôt suspect qui sent son lettré bourgeois. En affirmant que la reconstitution de la conscience européenne est d'abord un problème de pensée avant d'être un problème

politique et que, par conséquent, les intellectuels, dans le domaine politique, ne devraient plus être considérés en tant qu'« individualités sans mandat », comme si ce domaine était la « chasse gardée » de gens incapables, en fait, de toute vision d'ordre supérieur — Alfred Rébelliau, pour sa part, a dit quelque chose de très sensé.

*
* *

Aussi vagues que soient, du point de vue doctrinal, les conceptions en ce qui concerne le contenu de l'idée européenne et ses valeurs métapolitiques, susceptibles de jouer vraiment le rôle de symboles quant à sa défense — de ce dernier point de vue, relatif à une collaboration et à une unité européennes sur le plan intellectuel, les congressistes réunis dans le cadre de la « Farnesina » romaine, d'une élégance aristocratique, nous ont indubitablement donné l'impression d'avoir un esprit conciliant et de « bonnes intentions ».

L'avenir nous dira jusqu'à quel point ces bonnes intentions sont vraiment sincères et possèdent la force nécessaire pour se traduire en une réalité — ou bien jusqu'à quel point, inversement, elles appartiennent à celles dont parle l'enseignement catholique lorsqu'il dit que « la voie de l'enfer est pavée de bonnes intentions ».

IV

1937

SUR LES PRÉMISSSES SPIRITUELLES DE L'EMPIRE

Le problème de l'empire, dans son acception la plus haute, est celui d'une organisation supranationale telle que l'unité n'agisse pas dans le sens d'une destruction et d'un nivellement de la multiplicité ethnique et culturelle qu'elle englobe.

Ainsi posé, le problème de l'empire admet deux grands types de solution : si la première est d'ordre *juridique*, la seconde est d'ordre *spirituel*.

Pour la première, l'unité de l'empire est celle d'une simple organisation politico-administrative, d'une loi générale d'ordre, au sens le plus empirique du terme. Dans cette hypothèse, les qualités, les cultures et les traditions spécifiques des divers peuples réunis au sein de l'empire ne sont pas lésées, du simple fait que vis-à-vis d'elles, ce dernier demeure indifférent et étranger. Ici, la seule chose qui importe à l'empire, c'est la simple organisation politico-administrative de pair avec la pure souveraineté juridique. L'empire se comporte, à l'égard des peuples, exactement comme l'État agnostique libéral se comportait vis-à-vis des particuliers, auxquels il laissait faire ce qu'ils voulaient, sous réserve que certaines lois générales fussent respectées.

A l'époque moderne, un exemple caractéristique d'empire ainsi conçu nous est donné par l'empire britannique. Cer-

tains ont voulu (Bryce, par exemple) établir une analogie, sur de semblables critères, entre l'empire britannique et celui de la Rome antique. Même chez nous, des historiens n'ont pas manqué de tomber dans la même erreur, consistant à considérer dans l'empire romain son seul aspect juridique et politique, et à négliger — ou à tenir pour accessoire — toute prémisses d'ordre supérieur, qu'elle soit spirituelle ou religieuse.

Il n'en est pas moins vrai qu'avec Rome se profile, déjà, une organisation impériale du *second type*, correspondant, en d'autres termes, à la seconde solution. Et celle-ci veut que l'unité soit déterminée par quelque chose de spirituellement plus éminent que le particularisme de tout ce qui, chez les peuples, se trouve conditionné par l'élément ethnique et naturaliste.

Dans la Rome antique, on eut une réalité de ce genre à double titre.

Tout d'abord, en vertu de la présence d'un type unique et d'un idéal unique correspondant au *civis romanus*, lequel n'était nullement, comme d'aucuns l'imaginent, une pure formule juridique, mais une réalité éthique, un modèle humain ayant une valeur supranationale.

En second lieu, Rome posa, à titre de point de référence transcendant, le *culte impérial*. Le *Panthéon* romain, on le sait, accueillait les symboles de toutes les fois et de toutes les traditions ethnico-spirituelles des races soumises à Rome, que celle-ci respectait et parfois protégeait. Mais cette hospitalité et cette protection avaient pour présupposé et pour condition une « fidélité » (la *fides*) d'ordre supérieur. Au-dessus des symboles religieux rassemblés dans le *Panthéon*, trônait le symbole de l'Empereur, conçu comme *numen*, comme être divin : celui-ci incarnait l'unité même, transcendante et spirituelle, de l'empire, car l'empire de la tradition romaine était conçu moins comme une œuvre simplement humaine que comme celle des forces d'en haut. La fidélité à ce symbole était la condition première. Dès lors qu'avait eu lieu le serment de fidélité sous la forme d'un rite sacré, toute foi ou tradition particu-

lière des peuples soumis — dans la mesure où elle ne lésait ni n'offensait l'éthique et la loi générale romaines — était acceptée et respectée.

C'est en ces termes que la Rome antique s'offre à nous comme un exemple d'organisation impériale ayant une valeur éternelle et universelle.

En effet, il suffit de substituer aux formes, conditionnées par le temps, d'une solution comme celle-ci, d'autres formes pour balayer toute apparence d'anachronisme — et pour prendre conscience que quiconque voudrait aujourd'hui aborder le problème d'un empire spirituel ne saurait envisager d'autres perspectives.

Ce qui serait effectivement beaucoup plus « anachronique », de nos jours, consisterait à envisager une organisation supranationale fondée sur l'affirmation d'une idée religieuse particulière, fût-elle chrétienne. Nul ne peut raisonnablement considérer comme actuelle, à l'heure qu'il est, l'idée de revenir à un empire de type espagnol, ultracatholique et inquisitorial comme celui de Charles Quint. Mais même si l'on exclut cette forme extrême bien que cohérente, d'autres formules, plus vagues et plus « intellectuelles », d'unité supranationale fondée unilatéralement sur la religion n'en montrent pas moins, à l'analyse, le même défaut. Dans le cadre d'un vaste ensemble tel que l'empire, on ne peut laisser de côté le fait qu'existent de nombreuses traditions religieuses, la plupart du temps d'une dignité et d'une élévation spirituelle comparables. Si l'empire recourait à la violence pour réaliser son unité, en la fondant sur l'affirmation et la reconnaissance d'une religion au détriment des autres, il est bien clair que nous nous trouverions confrontés à une manifestation de sectarisme plutôt qu'à un universalisme spirituel.

L'exemple impérial qui se profile avec le fascisme semble, du reste, indiquer déjà un dépassement de cette perspective. En effet, dans l'empire fasciste, le catholicisme représente la religion nationale du peuple italien, tandis que l'empire se déclare simultanément protecteur de l'Islam, et qu'il a reconnu et respecte la religion copte également.

Qu'est-ce que cela signifie, sinon qu'avec le fascisme s'affirme l'exigence d'un point de référence qui, déjà, se situe par-delà celui propre à une foi religieuse particulière ? Nous disons « par-delà » et non pas « en dehors de », car il convient de garder à l'esprit que le fascisme possède également une éthique, une spiritualité, un type humain, une aspiration à traduire en termes de volonté dominatrice le sens d'une réalité permanente et universelle. Il ne peut donc s'agir, dans ce cadre, d'un simple respect, indifférent et agnostique, sur le modèle de la première des deux solutions que nous évoquions au départ, mais bien du principe d'une réalisation d'ordre supérieur et « romain ».

Ceci reconnu, le problème général des prémisses spirituelles de l'empire consiste à définir le principe en fonction duquel on peut simultanément reconnaître et dépasser toute foi religieuse particulière des nations qui le constituent. Tel est le point fondamental. L'empire au sens vrai, en fait, ne peut exister que s'il est animé par une ferveur spirituelle, une foi, quelque chose qui puise aux mêmes sources spirituelles que celles dont la religion tire sa raison d'être. Si cela fait défaut, on n'aura jamais qu'une création forgée par la violence — l'« impérialisme » —, simple superstructure mécanique et sans âme. C'est pourquoi il est nécessaire de capter — si l'on peut dire — les forces mêmes qui agissent au sein des fois religieuses sans que celles-ci s'en trouvent le moins du monde lésées, mais au contraire intégrées et sublimées. Or, une voie existe pour y parvenir : *elle nous est dévoilée par la conception selon laquelle toute tradition spirituelle et toute religion ne représentent que l'expression particulière d'un contenu unique, antérieur et supérieur à chacune de ses diverses expressions.* Savoir remonter jusqu'à ce contenu unique et, pour ainsi dire, supertraditionnel, signifierait également disposer d'une base solide pour fonder une unité qui ne détruise pas, mais intègre toute foi particulière, définissant ainsi une « fidélité » impériale, par référence, précisément, à ce contenu d'ordre supérieur. *Transcender*, selon l'étymologie latine,

signifie « dépasser en montant » : toute l'essence du problème est contenue dans ce mot.

Limitons-nous, pour l'instant, à ces grandes lignes générales : elles nous serviront de point de départ dans un prochain article pour des considérations qui mettront davantage en lumière la conception développée dans ces colonnes.

V

1940

L'ANGLETERRE ET LA DÉCHÉANCE DE L'IDÉE D'EMPIRE

Il est absolument capital, aujourd'hui, que les péripéties du conflit matériel et militaire en cours ne détournent pas l'attention de certaines questions de principe, qui sont, au fond, les seules à pouvoir donner à ce conflit même sa véritable et profonde signification, tout en indiquant les points de référence autour desquels pourront se cristalliser un ordre nouveau et un type nouveau de civilisation¹.

A cet égard, deux problèmes nous apparaissent fondamentaux. Tous deux sont liés à une interprétation du conflit actuel comme phénomène de reconstruction et de restauration potentielles, destiné moins à « révolutionner » au pire sens du terme, qu'à renouveler, en cherchant à rétablir un système qui soit à nouveau fidèle aux principes fondamentaux de toute civilisation normale et traditionnelle.

Le premier de ces problèmes concerne la question des colonies et du droit aux colonies. Le second, l'idée d'Empire. Il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, d'une remise en question dont l'exemple le plus flagrant nous

¹ Cf. J. Evola, *Il conflitto attuale e il crepuscolo dei miti*, in *Lo Stato*, XI, 5, mai 1940, p. 222-225 [Note de R.D.P.].

est donné par l'Angleterre, compte tenu de la signification que revêtent sa domination et son hégémonie dans le cadre d'une histoire générale de la civilisation.

Plus d'une fois, dans nos différents ouvrages comme dans nos articles publiés par cette revue, nous avons fait allusion à l'impossibilité de comprendre le véritable sens des principaux événements du cycle historique auquel le monde contemporain appartient lui aussi, et de dépasser les interprétations unilatérales, superficielles et subjectives, si l'on ne se réfère pas à l'idée traditionnelle, pour laquelle l'histoire de ces derniers siècles a, dans ses grandes lignes, la signification d'une *involution*. Cette involution porte essentiellement sur le type de valeurs qui donnent à une civilisation ou à un ensemble de cultures sa tonalité générale et qui influencent donc également l'ordre politique et social, et enfin les formes juridiques — nationales et internationales — correspondant à cet ordre. Et nous avons précisé une conception comme celle-ci en rappelant que, dans le modèle hiérarchique intégral tel qu'il s'est réalisé plus d'une fois dans l'histoire prémoderne, notamment chez des peuples d'origine aryenne, le schéma était le suivant : au sommet, une autorité purement spirituelle ; immédiatement en dessous, une noblesse guerrière ; puis la classe bourgeoise et mercantile et, enfin, la masse des travailleurs. Si, dans l'Antiquité, des castes ou des classes distinctes correspondaient à de telles différenciations, il convient ici de considérer, avant tout, l'aspect général, « typologique », relatif à quatre sortes de préoccupations, d'idéaux, de conceptions de la vie — nous pourrions même dire à quatre « races de l'esprit » — hiérarchiquement ordonnées.

Le sens de l'histoire occidentale est donc, globalement, celui d'une involution puisqu'il est bien évident que les civilisations dont la tonalité dominante était donnée par la pure autorité spirituelle, appartiennent à un lointain passé ; avec les révolutions, a également disparu (ou s'est altéré en profondeur) le type ultérieur de civilisation : celui où les valeurs propres à une aristocratie guerrière et héroïque et, sur le plan politique, le principe monarchique et dynas-

tique occupaient la première place. Pour finir, le marxisme, le collectivisme et le bolchevisme étaient sur le point de renverser également le type de civilisation né du déclin du modèle monarchique, guerrier et féodal — à savoir les civilisations bourgeoises —, pour donner le pouvoir au monde des masses socialisées et matérialisées et y mettre au premier plan les valeurs et les « idéaux » qui leur sont propres. Si l'on ne prend pas ce schéma comme point de référence — lequel n'est pas, répétons-le, une construction personnelle mais correspond à une réalité objective —, on en restera à une vision superficielle des choses et l'on ne pourra pas s'orienter convenablement. C'est pourquoi nous avons cru opportun de le rappeler une fois de plus.

Sur la base d'une telle conception, comment doit être interprété le conflit actuel, et quels rôles y jouent ses protagonistes ? Aujourd'hui, on parle de lutte contre la démocratie ploutocratique, en des termes qui sont pratiquement ceux d'un slogan. Comme point de départ, c'est une excellente chose. Mais il convient d'être plus précis quant au « lieu » historique et spirituel de la démocratie ploutocratique. Celle-ci nous apparaît, très clairement, comme la survivance de cette phase de la décadence occidentale où le pouvoir, l'autorité et le droit à la richesse étaient passés aux mains d'une classe correspondant à l'ancienne caste des marchands ou de la bourgeoisie mercantile — laquelle, normalement, aurait dû rester soumise aux représentants d'une aristocratie guerrière dont la justification résidait, quant à elle, dans sa référence à des valeurs transcendantes, purement spirituelles.

Malheureusement, la sensibilité de nos contemporains a été comme anesthésiée par le matérialisme triomphant, si bien qu'elle considère tout au plus — y étant amenée uniquement par l'instinct et par les effets de conséquences matérielles catastrophiques — qu'un monde contrôlé par la ploutocratie bourgeoise est un monde d'injustice. Mais parler d'injustice est aussi vague qu'indéterminé. C'est d'une *dégradation* et d'une *usurpation* qu'il conviendrait de parler — tout le reste n'étant que simple conséquence

—, dégradation et usurpation par rapport à une conception supérieure du droit et à une légitimation plus haute de la puissance et de l'empire. Que la puissance se définisse par la richesse, par l'or, et que les nations « puissantes » ainsi conçues, sans aucun autre titre de supériorité, contrôlent le monde et y fassent la pluie et le beau temps — ceci est beaucoup moins une « injustice » que quelque chose d'absurde, d'anormal, d'irrationnel. C'est une situation analogue à celle d'un corps dans lequel les fonctions de la vie végétative animale, en s'hypertrophiant, tendraient à prendre la direction du tout, s'assujettissant toute autre force, toute autre faculté : il s'agit d'un phénomène purement pathologique et tératologique.

Toute l'importance de considérer, sous cet angle particulier, l'ennemi à combattre réside dans le fait qu'ainsi se précisent également les valeurs qui, en face, devraient être mises en exergue toujours davantage, et afin que soient évités certains virages à 180 °, que l'on voit déjà se profiler dans quelques « mythes » diffusés à l'intention des masses. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà eu l'occasion de développer dans ces colonnes, à cet égard, il y a peu. Nous nous bornerons simplement à évoquer ce point fondamental, à savoir que si le conflit actuel doit revêtir une signification supérieure, constructive, « révisionniste » dans le domaine de l'histoire de la civilisation, ce sera moins en résolvant le problème de la domination comme *fait* que celui de la domination comme *droit*.

Deux interprétations à la fois abusives et dangereuses doivent être ici écartées. La première pourrait être qualifiée de « successionniste » : c'est celle propre à ceux qui croient que la guerre a pour objectif une simple relève de la garde, un « Ote-toi de là que je m'y mette », pour hériter des richesses détenues aujourd'hui par la démocratie oligarchique. La seconde à éliminer en profondeur, c'est, bien entendu, l'interprétation marxiste et prolétarienne, au sens le plus large du terme : elle rabaisserait le niveau spirituel des mobiles et des objectifs du conflit actuel à celui propre au mythe de la révolution mondiale communiste,

décidée à éliminer les États bourgeois et capitalistes, pour en « socialiser » et en prolétarianiser la richesse dans le cadre d'une société essentiellement dominée par les valeurs de la quatrième et dernière des castes, évoquées dans le schéma indiqué plus haut et relatif aux étapes du processus général d'involution. Il est exact que ceux qui inclinent à une telle interprétation mettent en avant que la lutte pour une « justice sociale » internationale n'est pas aujourd'hui le fait d'un prolétariat indifférencié, mais d'États nationaux. Or, le fait même de mettre ceci en avant devrait faire ressortir les mobiles non exclusivement matériels et sociaux qui animent cette lutte et la distinguent de celle, pareillement antibourgeoise, antiploutocratique et antidémocratique que pourrait mener la III^e Internationale, y compris contre des États qui sont aussi nos adversaires. Pour liquider tout prétexte d'une telle interprétation matérialiste, il convient de souligner la relativité du concept des « peuples sans espace », à partir d'un exemple banal mais suggestif. Considérons l'ensemble des peuples orientaux et supposons que, grâce à une propagande opportune, on les amène à adopter une politique de démographie à outrance et que, simultanément, on parvienne à les convaincre que le niveau de vie précaire du plus grand nombre est injuste et lamentable : on aura ainsi créé une énorme masse prétendument « sans espace », laquelle, selon le critère matérialiste, aurait le « droit » de s'affirmer sur d'autres peuples et d'autres territoires. Ce n'est pas le nombre qui, à lui seul, est un titre ouvrant droit aux « grands espaces » et à l'hégémonie : une pareille conception ne peut être vraie qu'au niveau de la civilisation propre au dernier des quatre types humains indiqués plus haut. Si l'on se réfère aux origines aryennes, et tout particulièrement à Rome, c'est justement un droit d'une nature totalement différente qui fut toujours reconnu : à savoir le droit d'une minorité, d'un groupe restreint de conquérants, sur les masses et l'espace — droit fondé, dans les exemples évoqués ci-dessus, sur les vertus propres aux élites, précisément, irréductibles aux simples facteurs matériels et se rattachant au

contraire aux valeurs héroïques, aristocratiques et à la pure autorité spirituelle.

Ceci posé, nous sommes ramenés au point crucial. Aujourd'hui, il s'agit essentiellement de contester le droit d'une élite usurpatrice et d'y substituer une nouvelle élite. Par conséquent, il s'agit aussi de substituer à une contrefaçon d'empire, propre à la première, une conception de celui-ci se référant d'abord à sa signification originelle et supérieure. C'est pourquoi nous avons parlé de guerre « restauratrice », au lieu de sacrifier à l'usage abusif que l'on fait aujourd'hui, à toute occasion et mécaniquement, du mot « révolution ».

Révolution, sans doute, mais au sens relatif : comme révolte contre un ordre illusoire qui, d'ailleurs, historiquement, est né des révolutions (au sens subversif) ayant jusqu'ici prévalu. Mais il ne s'agit là que du seul aspect contingent et instrumental des bouleversements en cours. Si ces derniers doivent réellement déboucher sur quelque chose de positif, leur caractéristique essentielle, par-delà le déblaiement des décombres, doit être un retour aux origines.

Le moment est venu de dire quelques mots de l'Angleterre, comme exemple significatif de la perversion hiérarchique que nous évoquons. On peut effectivement parler d'exemple significatif car, à la différence de la France et des États-Unis, l'Angleterre a conservé et maintient en façade une image des anciennes formes traditionnelles : elle possède une monarchie, une noblesse, en partie même d'origine féodale, et un sens assez aigu des castes. Mais tout ceci n'est qu'une espèce de survivance automatique, ayant perdu sa fonction originelle, qui n'en constitue plus le centre — lequel a sombré au contraire au niveau de l'esprit et des intérêts de la caste des marchands.

L'Angleterre est la première nation d'Europe à avoir profané le titre impérial : offert par le Juif Disraeli aux monarques britanniques, ce titre a cessé d'avoir le sens d'une orientation civilisatrice supérieure et d'une mission spirituelle supranationale, pour devenir comparable aux

titres honorifiques dont se parent les nouveaux riches, car il se définit uniquement sur la base des possessions coloniales opulentes — même si dans le cas d'espèce, du moins à l'origine, le titre d'« Empereur des Indes » se référait à une conquête qui, plus que tout autre, en un certain sens, ressemblait fort à une « invasion barbare ». Il est clair qu'à l'époque où les Indes furent occupées par les Anglais, elles possédaient une civilisation éminemment spirituelle, née du tronc commun indo-européen, c'est-à-dire aryen, en face du matérialisme des Britanniques de la « Compagnie de Indes » avec leur vulgaire appétit de richesses.

Certes, on peut parler d'un cycle héroïque de la conquête coloniale anglaise : les restes d'une civilisation de guerriers — c'est-à-dire de la seconde caste et du second type —, mais sans la moindre référence à des valeurs vraiment spirituelles, créèrent, à l'origine, la grandeur anglaise. Mais très vite prévalut sur eux le marchand, et l'esprit du marchand, en une coalition naturelle avec certains éléments apatrides, assumant l'administration et l'exploitation de cette grandeur — tandis que ce qui restait des éléments guerriers devenait une simple milice au service de leurs intérêts.

Cette dégradation, cette inversion s'est peu à peu stabilisée et elle apparaît clairement, à travers certains symptômes bien précis, dans le domaine éthique. Où peut-on désormais trouver en Angleterre, depuis que l'« Empire » a vu le jour, quelque chose qui soit vraiment conforme à l'ancienne éthique du *gentleman*, laquelle ne faisait qu'un avec le style et le sentiment de l'honneur et de la fidélité propres aux élites guerrières aryennes ? Où est le *fair play*, l'ancien précepte selon lequel ce n'est pas l'issue de la lutte qui importe, mais le style, la façon de s'y comporter ? L'Angleterre « impériale » a fait du machiavélisme le plus cynique sa technique.

L'hypocrisie — disposition la moins *gentlemanlike* et la plus judaïque qu'on puisse imaginer — marque de son coin sa *praxis* politique. L'Angleterre prêche la « liberté des mers » quand celle-ci s'identifie à l'hégémonie anglaise sur

les flots, afin de protéger le « libre commerce » monopolisé par les marchands judéo-britanniques. Elle se fait le paladin du « droit international » et de la « liberté des peuples », pour la défense exclusive de ses intérêts. Incapable d'affirmer virilement, de façon « aryenne », une volonté de domination, elle n'a pas hésité à recourir à la rhétorique de l'humanitarisme et du sentimentalisme, pour mobiliser des énergies à son service et pour inciter à participer à un conflit qui — comme celui de 1914-1918 — avait pour unique objectif de consolider et d'étendre son impérialisme. Tout cela ne présente plus aucun des traits propres au style d'une race supérieure, guerrière, digne de l'Empire. Ce sont au contraire la caste du marchand et la race juive qui se trahissent ici. Les vertus encore présentes chez certains éléments anglais ne sont plus que des survivances, elles ne peuvent être admirées que par celui qui s'arrête à l'apparence extérieure et ne s'aperçoit pas que, derrière un certain « style », il n'y a, dans la plupart des cas, que le vide. Le type le plus ridicule et le plus méprisable de roi d'opérette étant offert par le Duc de Windsor — dont le cas jette une lumière révélatrice sur ce qu'il y a derrière la façade de la plus haute classe sociale anglaise.

Si l'Angleterre peut donc être considérée comme mandataire d'un « empire », il faut se dire que le trône est vacant depuis longtemps et qu'il attend que quelqu'un en assume la succession.

Et ce qui, par-delà tout conflit et tout problème d'espace et de « justice sociale », est essentiel, c'est de savoir avec précision *qui*, sur le plan idéal, assumera en définitive cette succession.

Face à la conjoncture actuelle, on peut être amené à penser que l'Histoire, en créant des situations matérielles irrationnelles et insupportables qui imposent enfin une réaction, tend à amener les hommes à un ordre nouveau qu'ils ne sont pas directement en mesure de percevoir. Nous assistons ainsi à une « hétérogenèse des fins », c'est-à-dire à l'éclosion, par la force des choses, de motivations qui

transcendent complètement les intentions premières et les mobiles immédiats. Le cas le plus flagrant nous en est donné par le dépassement, aujourd'hui en acte, du droit international positiviste et rationaliste, et même du concept « atomistique », neutre et agnostique des souverainetés nationales — exact reflet, sur le plan international, de ce qu'était, au sein d'un État, la conception libéralo-individualiste des individus particuliers. Les frontières des États vacillent. Désormais s'élaborent des agrégations ethniques et politiques qui ne sont plus susceptibles d'être définies sur la seule base de l'idée d'État, d'État national et même de race. Du règne même de la matière, de l'économie et des facteurs géopolitiques, surgissent des forces neuves qui ne peuvent avoir une application adéquate et créatrice que dans le seul cadre de vastes zones et de sphères d'influence, elles aussi nouvelles. C'est ainsi que la force des choses tend à imposer un retour à la véritable idée d'empire au sens traditionnel.

On ne peut pas encore prévoir la forme matérielle et juridique qu'une telle idée, si elle s'affirmait réellement, pourrait revêtir. Quoi qu'il en soit, son premier postulat, c'est que l'on liquide au mieux et le plus vite possible le problème des colonies et des matières premières, que l'on donne de l'espace à qui en a besoin et que l'on procède à des révisions analogues, de manière à ce que soit éliminée toute contrefaçon impérialiste de l'idée impériale, à en prévenir le retour sous quelque forme que ce soit et à empêcher que des mobiles d'ordre matériel ne réussissent à nouveau à usurper la dignité d'idéaux et à jouer un rôle prédominant et destructeur dans la formation et le destin de la communauté des peuples européens. En un mot, il faut mettre à sa place une fois pour toutes le problème de la « justice sociale » internationale et d'une administration rationnelle des richesses d'outre-mer, pour bloquer les prétentions de ceux qui, sous ce prétexte, visent au fond à une action de type socialisant et antitraditionnel, méconnaissant radicalement que la mission de nos Révolutions restauratrices est réellement d'ordre spirituel.

Pour ce qui concerne la formation hiérarchique de nouveaux conglomérats impériaux et la graduation des souverainetés dans le cadre d'un nouveau droit européen réellement organique et différencié, la seconde condition consiste — comme l'exige l'idée d'empire — à mettre en exergue des valeurs non de masse (quatrième étape) ou mercantiles (troisième étape), mais héroïques puis authentiquement spirituelles, car ce n'est qu'en fonction d'elles que peut se définir une véritable autorité directrice suprana-tionale. A cet égard, il conviendrait toutefois de dépasser les formulations générales et de déboucher sur des idées précises, à défendre avec une intransigeance absolue.

« Mission supérieure civilisatrice », « œuvre de civilisation » et autres formules similaires reviennent souvent, lorsque de semblables problèmes se posent ; mais pour qui sait regarder les choses à fond, ce sont là des lieux communs qui n'apportent rien. C'est sur le concept même de civilisation qu'il conviendrait de commencer à s'entendre, car si ce concept peut exprimer une consommation supérieure de savonnettes, les avions et la radio, le nombre de kilomètres de routes et de ponts, les organismes d'hygiène sociale et ainsi de suite, en lui-même, il est toutefois bien supérieur à tout cela. Par ailleurs, il n'a pas grand-chose à voir avec les « arts et les sciences » — chacun sachant aujourd'hui que les premiers se réduisent à des exercices frivoles d'intellectuels privés d'autorité et trop souvent de caractère, et que les secondes sont de simples appendices de la civilisation matérialiste et mécanique.

Si c'est en des termes héroïques et, par suite, spirituels, que devait se définir l'idée directrice du nouveau droit impérial, il faudrait susciter, dans un premier temps, la formation de nouvelles élites guerrières et aristocratiques, dotées de l'autorité correspondante, au sommet des États destinés à assumer la succession des ploutocraties en matière d'hégémonie et de sphères d'influence. Comme nous y avons déjà fait ici même allusion, il faut espérer qu'à cet égard l'expérience même du nouveau conflit et de ses développements éventuels donnera forme à une

materia prima, apte à intégrer les potentialités que renferment d'ores et déjà les États antidémocratiques et antibolcheviques.

La seconde étape, celle proprement spirituelle, appelée à consacrer et donc à légitimer en un sens supérieur le droit impérial et supranational des élites guerrières, constitue un problème beaucoup plus important. Ceux qui combattent — à juste raison — les postulats et les principes du droit international « positif », dès qu'ils recherchent sérieusement la forme juridique qui pourrait s'y substituer et convenir à une structure de type impérial, doivent nécessairement trouver une solution à ce problème. Il faut se rendre compte que ce droit international désormais moribond était le seul, au fond, qui pût, de par son caractère formel et agnostique, convenir à une société matérialiste et laïque. Mais si l'on excepte ce droit « moderne », toutes les autres conceptions du droit eurent, de tous temps, des prémisses de type sacré et suprapolitique : soit ouvertement, soit par dérivation, tacitement. Ce fut le cas de l'antique droit aryen dans les civilisations d'Orient, du premier droit romain, puis, de nouveau, du droit médiéval. Sans une prémisses d'ordre « sacré », on ne légitimera pas un droit supranational fondé hiérarchiquement : tout au plus pourra-t-on créer un ensemble de règles administratives pratiques se référant à un plan plus « impérialiste » qu'impérial. C'est ainsi que le problème juridique, si on ne le fait pas s'enliser dans des considérations académiques et techniques, ramène une nouvelle fois au problème d'une autorité supratemporelle et suprapolitique : car seules les formes justifiées par cette autorité pourront ne pas présenter le caractère d'une contrainte, d'une coercition, d'une norme extrinsèque à des organismes politiques et temporels particuliers et à des formes spécifiques de souveraineté territoriale incluses dans l'espace impérial.

Si l'on ne veut pas passer pour un mauvais prophète, on doit, à l'heure qu'il est, laisser cette question pendante, en attendant de voir quels seront les peuples rassemblés dans les nouveaux conglomérats impériaux. Tout en affirmant clai-

rement la nécessité imprescriptible du postulat suprapolitique du nouveau droit, on pourra même être amené à se demander s'il faut vraiment parler d'un droit européen commun ou si, au contraire, une certaine articulation devra être envisagée, à l'intérieur d'un tel droit. Quand on évoque l'ancien droit européen commun, on ne doit jamais oublier qu'en tant que réalité historique, celui-ci appartenait à une époque où, en premier lieu, la religion (au sens non pas formel mais réel) jouait un rôle dans la vie publique et privée de l'Europe, chose que l'on ne rencontre plus à l'heure actuelle ; en second lieu, fait plus important encore, il ne faut pas oublier qu'à cette époque, le schisme de la Réforme n'était pas encore intervenu. Réunifier l'Europe sous le signe du catholicisme, par exemple, serait une pure gageure, si l'on songe qu'à un moment historique beaucoup plus propice — celui de la Sainte Alliance —, une pareille ambition se révéla chimérique. C'est pourquoi, répétons-le, en face d'un tel problème il convient de voir d'abord quelle orientation prendront les nouvelles agrégations potentiellement impériales — d'autant plus que, nous l'avons vu, celles-ci semblent se former plus par la force des choses que par la mûre réflexion des hommes. Ce n'est que dans un deuxième temps que l'on sera à même d'étudier quelle autorité d'en haut pourra animer les formes juridiques inter-européennes qui leur sont appropriées, de telle sorte que ces formes puissent résulter d'une adhésion, non d'une contrainte, et qu'ainsi l'on puisse passer du stade des *agrégations* impériales à celui des authentiques *organismes* impériaux.

VI

1940

APPROCHES DE L'IDÉE EUROPÉENNE

Si l'on voulait considérer les principaux résultats, au reste prévisibles, de l'action implicitement révolutionnaire de l'actuel conflit mondial — et qui procèdent moins d'une mûre réflexion des hommes que de la force même des choses et des événements —, on serait, en gros, amené à constater ce qui suit :

1) Les concepts de souveraineté et de « droit international », propres à la période qui nous a immédiatement précédés, sont en voie d'être liquidés. A la rigide division de la surface du globe au moyen de frontières territoriales imperméables — correspondant théoriquement à celles d'une souveraineté politique qui serait sa propre raison d'être — se substitue l'idée d'une division en espaces regroupant divers groupes ethniques et diverses unités politiques particulières en fonction d'affinités plus réelles et plus organiques.

2) Corrélativement, l'idée précédemment admise (d'inspiration essentiellement formaliste et « positiviste ») de « droit international » mord la poussière. En lieu et place de principes abstraits prétendant avoir la même validité pour n'importe quel État — par conséquent considéré « atomiquement », au mépris de la diversité des possibilités, de la puissance et de l'inégale dignité des peuples —

se profile l'idée d'un droit nouveau : articulé et supranational, cet adjectif devant être entendu non pas de façon générique (c'est-à-dire universaliste), mais en relation avec les principes et les idées qui constitueront la base respective de chacun des nouveaux espaces, englobant plusieurs nations.

3) En ce qui concerne l'appellation de semblables espaces supranationaux, nous semble inadéquate la formule — devenue pourtant, désormais, d'un usage courant — d'« espace vital », dans la mesure où elle met trop l'accent sur l'aspect purement matériel du problème. Comme nous l'écrivions dans notre précédent article, le conflit actuel ne revêtera une signification supérieure qu'à la condition de ne pas déboucher simplement sur une « relève de la garde » en matière d'impérialismes et d'hégémonies matérielles européennes, dénaturant ce droit à l'« espace vital » que certains peuples — les nôtres — peuvent revendiquer vis-à-vis des nations dites « ploutocratiques ». La guerre actuelle pourra revêtir une signification supérieure et réellement révolutionnaire, à la seule condition de savoir comprendre de façon précise la nécessité de dépasser l'« impérialisme » — fait purement matériel et politique, au sens le plus inférieur du terme — et de revenir à l'idée d'*empire*, laquelle correspondit toujours à une donnée spirituelle et à un droit à la domination d'essence supérieure.

4) Ce qu'on peut d'ores et déjà entrevoir en l'état actuel des choses, c'est simplement l'imminente formation d'*agré-gations impériales*, pour reprendre une heureuse expression de Carlo Costamagna¹.

Le problème de fond de l'ordre nouveau qui devra s'instaurer après la victoire de l'Axe consistera cependant à passer des *agré-gations* impériales aux *organismes* impériaux.

¹ Écrivain et juriste de renom, Carlo Costamagna était le directeur de la revue mensuelle *Lo Stato*, d'où sont tirés cet article, le précédent et le suivant. Après la guerre, dans les années cinquante, on retrouvera Costamagna aux côtés d'Evola, dans la contre-offensive lancée par les premiers journaux de la droite nationale [Note de R.D.P.].

5) Ce problème, comme le même Costamagna l'a fait observer, devra tenir compte de trois types de préoccupations : celle de la *complémentarité économique* (par laquelle sera réglée la question relative aux « espaces vitaux » au sens propre, c'est-à-dire matériel, du terme) ; celle du *fond racial* ; celle, enfin, de *l'affinité de civilisation* ou, préférons-nous dire, de *l'unité de civilisation*.

6) Qu'au fond ce dernier élément soit décisif, cela résulte du fait qu'on ne peut pas parler d'un véritable organisme là où fait défaut une unité vivante. Il serait cependant vain de la chercher sur le plan d'une structure économico-administrative matérielle ; au niveau des affinités nationales et ethniques, elle serait tout autant problématique, compte tenu de la force, en ce domaine, des inclinations, des ambitions et des orgueils traditionnels, d'ordre inévitablement particulariste. C'est donc sur le plan spirituel, et sous la forme d'une « unité de civilisation », qu'il faut chercher le réactif apte à faire qu'au sein des nouveaux *espaces impériaux*, les agrégations impériales deviennent effectivement des *organismes* et, en tant que tels, fournissent une garantie suffisante quant à la stabilité de l'ordre nouveau.

Or, dans notre article cité plus haut comme en de nombreuses autres occasions, nous avons souligné que, lorsqu'on parle de « civilisation » dans le cadre des objectifs de l'ordre nouveau, il faut commencer par revoir de *fond en comble* le concept de civilisation qui a fini par prévaloir à l'époque moderne, et de façon toujours plus virulente à partir de la Révolution française et de l'Encyclopédisme. Cette civilisation, qui se résume aux « sciences » et aux « arts » tels que les conçoivent les modernes, qui est donc inséparable du mécanicisme et du rationalisme, et qui pense sérieusement que l'alibi de sa « supériorité » réside dans les conquêtes techniques (sans parler des conquêtes « sociales »), est quelque chose qui n'a pas de visage, quelque chose d'essentiellement international et de neutre, qui ne saurait par conséquent fournir, à quelque titre que ce soit, les prémisses d'un ordre hiérarchique et bien différencié.

C'est au contraire aux valeurs héroïques, aristocratiques, traditionnelles et même sacrales qu'il conviendrait de donner du relief : c'est d'elles qu'il faut se servir comme levier pour construire de nouveaux espaces impériaux. Mais la situation actuelle est particulièrement défavorable, précisément parce qu'avec l'avènement et la diffusion universelle de l'*autre* civilisation, mécanique et internationaliste, de pareilles valeurs se sont diluées et dispersées. Les rassembler en de nouveaux centres de cristallisation, destinés à leur tour à être à la fois l'âme et le ciment de nouvelles sociétés supranationales, est un objectif sur les difficultés duquel il faut ne se faire aucune illusion. C'est ainsi qu'il serait particulièrement risqué d'indiquer à l'heure actuelle, en Europe, une quelconque idée qui soit déjà suffisamment achevée, vivante et vigoureuse pour servir, sans devoir chercher plus loin, de fondement à la tâche évoquée plus haut. Ce qui est, par contre, indispensable, c'est de procéder à une action soit d'intégration réciproque, soit de réveil, soit de renforcement. Nous sommes en marche vers l'idée d'une civilisation européenne ou, si l'on veut, vers « l'idée de l'Europe », mais les données de celle-ci sont encore spirituellement floues.

De même que l'action révolutionnaire européenne tire son origine des puissances de l'Axe, de même il est évident que le noyau originel et essentiel d'une construction européenne devra se fonder sur les potentialités et sur l'héritage spirituel des deux puissances de l'Axe. L'objectif premier — prémisses de tout développement et de toute agrégation ultérieure — consistera donc à préciser les termes en lesquels l'élément italien — ou, mieux, romain — et l'élément germanique pourraient s'intégrer et se renforcer réciproquement dans le cadre d'une idée de l'Europe. Ici, il semble qu'on assiste au retour d'un cycle historique. A savoir que paraît se profiler ou s'imposer quelque chose de semblable à ce qui advint lors de la création du dernier type de civilisation impériale européenne authentique — celle du Moyen Age —, née essentiellement de la symbiose de l'élément romain et de l'élément germanique.

Mais avec quelles fonctions et quelles significations ces éléments pourront-ils prendre place dans la civilisation future des « espaces impériaux » ?

La forme sous laquelle ils apparurent pour la dernière fois est plus ou moins connue de tout un chacun : l'élément germanique, ou nordico-germanique, s'incarna essentiellement dans la société féodale et l'éthique qui y correspondait, tandis que l'élément romain y apparut étroitement lié au christianisme — au sens où, avant tout, il sut fournir des points de référence transcendants et supratemporels à un type d'organisation politique dépassant le cadre national.

Ce point une fois rappelé, il faudrait commencer par examiner les idées politiques spécifiques actuellement propres à l'Italie et à l'Allemagne, pour établir ce qui les différencie, comme ce qui les rend susceptibles de servir de prémisse cohérente au nouveau type de civilisation. A cet égard, si l'on considère les faits avec un maximum d'objectivité et d'impartialité, il s'avère que l'idée fasciste a un caractère d'« actualité » et de « faisabilité » plus grand que l'idée nationale-socialiste. Nous nous bornerons à relever deux choses.

Il est tout d'abord évident que la force même des événements, et les objectifs impériaux qui se profilent pour les années à venir, ont conduit à un dépassement radical de la formule centrale du programme national-socialiste, exprimée par le slogan bien connu : *Ein Volk, ein Reich, ein Führer*. Cette formule a désormais fait son temps : l'unité de tous ceux qui appartiennent à un même peuple, ou *Volk* (peuple-race), en un seul *Reich* sous son unique *Führer*, pouvait être un utile instrument idéologique, lorsque des lambeaux du peuple allemand subsistaient hors des frontières politiques du Reich. Pour les tâches de demain, c'est de tout autre chose — pour ne pas dire carrément du contraire — qu'il s'agit : il s'agit de voir comment peuvent, inversement, se délimiter l'autorité et l'influence d'un Reich sur divers peuples appelés à être englobés dans un même espace impérial.

Un tel problème mène en outre, logiquement, à dépasser un deuxième leitmotiv de la doctrine politique nationale-socialiste, en lequel certains auteurs ont voulu voir un point de divergence irréductible par rapport à l'idée fasciste. Nous faisons allusion au concept, ô combien suspect, de la *Volksgemeinschaft*, ou « communauté nationale- raciale », et à l'idée selon laquelle dans le *Volk*, dans le « peuple-race », résiderait la légitimation, le fondement même de l'autorité politique de l'État et du *Führer* en personne. En effet, selon cette idéologie, l'État serait un élément d'ordre secondaire, tandis que le *Volk* en serait au contraire l'élément premier ; celui-ci étant le contenant, celui-là, le contenu : ce serait donc le *Volk* qui fonderait l'État. Or, pour le fascisme, c'est le contraire qui est vrai : c'est l'État qui fonde le peuple, la communauté nationale- raciale, la nation. La nation, comme l'a dit Mussolini, n'existe que dans l'État et par l'État.

Or, il est bien évident que si l'on veut dégager une conception de gouvernement et d'autorité politique qui vaille comme axe de référence dans un espace non plus national mais supranational et impérial, ce n'est pas la conception nationale-socialiste, mais la conception fasciste qui s'offre comme la prémisse la plus cohérente. Une autorité qui se légitime exclusivement au moyen d'un *Volk* donné ne pourra jamais revêtir une valeur au-delà des limites de ce *Volk*, hormis par la coercition. Il en va tout autrement lorsque, avec le fascisme, on établit une certaine distance entre la nation et la puissance qui, en tant qu'État, l'organise — y compris, dans une certaine mesure, d'en haut. Une telle puissance possède une force intrinsèque et, *idealiter*, elle est supérieure à la nation : ainsi peut-on songer à un processus qui la grandisse, la sublime, l'universalise jusqu'à lui donner naturellement une valeur au-delà même des limites propres au peuple au sein duquel elle s'est originellement affirmée et concrétisée.

Cela étant, il est bien clair que certaines animosités anti-romaines professées par quelques milieux nationaux-socialistes extrémistes — qui s'étaient fait de la romanité

une idée complètement tendancieuse et erronée — appartiennent désormais au passé. C'est également au passé qu'appartient le procès que les mêmes milieux avaient voulu tenter aux meilleurs aspects de la tradition allemande elle-même — à Charlemagne, aux Hohenstaufen, pour ne pas parler des Habsbourg — contre lesquels continuent de circuler aujourd'hui encore en Allemagne des mots d'ordre aussi sévères qu'unilatéraux, pour des motifs contingents que chacun connaît. Par contre, une « romanisation » du national-socialisme nous apparaît comme une condition imprescriptible pour que l'Allemagne puisse assumer, au sein de son espace vital, une fonction effectivement impériale et prévenir toute forme de déviation imperialiste².

Les préventions antiromaines auxquelles nous avons fait allusion résultaient en partie d'assimilations erronées. C'est ainsi qu'on confondait, par exemple, le véritable droit romain avec un droit que l'on aurait eu de meilleures raisons de qualifier de napoléonien, et qui se ressentait d'un droit naturel qui, dans l'ensemble organique formé par l'« espace impérial » romain, fut uniquement la marque d'un épuisement et d'une décadence. Une confusion analogue, bien que de moindre portée, est due à l'assimilation de la romanité et de l'Église catholique — avec toutes les implications que cela suppose, notamment dans des milieux protestants. Nous-même avons reconnu qu'en liaison avec le catholicisme, la romanité a joué un rôle dans la formation de la civilisation impériale médiévale. Mais il convient toutefois de voir *de quel* catholicisme il s'agissait. Le véritable droit romain n'était pas « universaliste » au sens moderne, rationaliste et encyclopédiste du terme ; il incarnait la forme d'un espace impérial bien défini, ayant pour fondement un type, parfaitement défini lui aussi, d'idéal humain et de civilisation. De même le catholicisme

² A ce sujet on consultera utilement le texte d'Evola : *La romanité, le germanisme et la « Lumière du Nord »*, in *L'Arc et la Massue*, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux, 1984, p. 163-180 [N.D.T.].

médiéval, auquel le missionnarisme concourait par son activité politique et militaire, se référait à une « chrétienté » essentiellement identifiée à la communauté des nations aryennes européennes, conçue comme une unité organique et combattante vouant beaucoup plus un culte à l'éthique de l'honneur et de la fidélité qu'aux vertus du renoncement et aux embrassades humanitaires universelles.

Si nous nous arrêtons à ce stade, « viril » à sa façon, du catholicisme, il est donc parfaitement possible de voir dans une telle tradition quelque chose qui ne contredit pas nécessairement l'idéal romain, ni l'idéal germanique. Un point de référence analogue à celui qu'offrit le catholicisme pour la construction de la civilisation médiévale sera justement nécessaire et indispensable pour le nouvel ordre lui-même. Si l'impérialisme signifie la partie qui s'impose aux autres parties, les exploite et les administre, l'empire doit assumer, inversement, la fonction de guide et de justice supérieure d'un *unum quod non est pars* — mais qui ne peut être tel sans se référer à des valeurs supratemporelles, c'est-à-dire transcendantes.

Par là même, se trouve succinctement indiqué l'aspect d'ordre général sous lequel une composante catholique pourrait, de pair avec d'autres, être agrégée en vue de la formation de centres spirituels propres aux nouveaux espaces impériaux, solidairement avec la composante proprement romaine.

Quant à la composante germanique, dont la société féodale fut la manifestation, elle peut être mise en valeur de deux façons : soit techniquement, au sens d'une décentralisation et d'une répartition, ou graduation, relatives des souverainetés politico-territoriales partielles ; soit spirituellement et sur le plan éthique, par la création de rapports clairs et personnalisés : de dépendance pour ceux qui sont en bas, de responsabilité pour ceux qui sont en haut. En réalité, il est impossible d'imaginer, sous une forme cohérente, la structure des nouvelles formations impériales si ce n'est en tant que système « féodal », c'est-à-dire reposant sur un « droit éminent central et de souverainetés par-

tielles » — *imperium eminens et jus singulare*. On peut relever, en passant, que la formule jadis adoptée des « protectorats » reflétait au fond la même idée : le lien féodal s'établissait par la subordination et la *fides* de l'une des parties, auxquelles faisait pendant la « protection » de l'autre. Il est évident qu'un tel principe ne pourrait être fécond et revêtir une valeur positive que dans une phase de normalisation, au cours de laquelle le sentiment paisible, clair et digne des *nationalités* se substituerait à l'exaspération, à la virulence et à l'intransigeance des *nationalismes*. Dans une phase de ce type, que ce soit par rapport à un peuple, à un individu ou à une classe donnés, on pourra de nouveau éprouver la conviction que, même entre les peuples, il existe une espèce de dépendance qui n'a rien d'humiliant ou de dégradant, mais qui est au contraire un titre d'orgueil, car elle établit des liens de participation à une mission civilisatrice et engage celui qui commande vis-à-vis de celui qui obéit.

Puisque nous évoquons, dans le cadre des rapports entre les peuples européens, la notion de « supérieur » et d'« inférieur », il convient de souligner que ces termes ne doivent jamais être pris en un sens absolu. En ce domaine, il est toujours possible de mettre en valeur l'élément racial afin d'« homogénéiser » au maximum la substance rassemblée dans un espace impérial, de façon que la différenciation concerne moins divers degrés d'intensité que des différences effectives de qualité.

Pour traiter ce problème à fond, il faut reconnaître qu'il est inséparable de celui des *sélections interraciales*. Nous nous contenterons ici d'effleurer la question, l'ayant déjà examinée de façon étendue ailleurs. Quiconque parle aujourd'hui de race en se référant de façon plus ou moins explicite au type ethnique commun prédominant dans une nation donnée (et tel est le cas lorsque, dans les journaux, on parle de « race italienne », de « race allemande », de « race slave », etc.), ne peut invoquer des éléments ethniques de base à l'état pur, mais des composés ethniques plus ou moins homogènes présentant une stabilité suffi-

sante. On trouve dans de tels composés, en plus ou moins grande quantité, diverses races ; et il est bien difficile de citer un peuple européen où n'est pas présente, dans une certaine mesure, au moins une autre des principales races européennes répertoriées par le racisme doctrinaire. Aussi le problème de l'« homogénéité » est-il relatif et le poser de façon rigide serait le poser mal. L'important n'est pas de regarder le pourcentage brut selon lequel une race donnée est représentée dans une nation donnée, mais de voir *quelle* race, dans cette nation-là, aurait, ou devrait avoir, la fonction directrice, et à qui il appartiendrait de donner le « ton » à l'ensemble. Ainsi pénètre-t-on dans un champ de potentialités, de rapports dynamiques, d'influences spirituelles. Il est certain que la condition fondamentale pour que les espaces impériaux possèdent réellement une structure organique, concerne le relief particulier et la fonction directrice spécifique qui, au sein des nations comprises dans de tels espaces, seront donnés aux éléments raciaux et spirituels similaires à ceux dont les nations proprement impériales présentent la plus grande concentration. Dans la mesure où les deux pôles de l'Axe devront être également ceux des deux plus vastes espaces impériaux, cette substance — destinée, pour ainsi dire, à servir de ciment, par voie d'affinités — se référera, d'une part, à l'élément *aryano-romain*, de l'autre, à l'élément *nordico-aryen*, éléments qu'il faut entendre à leur tour comme des ramifications d'un tronc unique.

Nous avons ailleurs précisé la signification et le contenu spécifique de ces deux termes. Pour l'instant, nous nous bornerons à signaler que tout usage d'expressions, hier en vogue, telles que « peuples latins », « fraternité latine », etc., nous semble devoir être évité à l'avenir. Il s'agit là d'expressions suspectes qui, si tant est qu'elles aient un sens, se réduisent à un vernis qui recouvre une substance ethnique assez hétérogène mais, surtout, infectée et dénaturée par des processus de dégénérescence spirituelle et politique. La force des origines, la force formatrice d'une civilisation digne de ce nom n'est pas « latine » mais tout sim-

plement « romaine », — *aryano-romaine* — tout comme, chez les peuples du Nord, elle est tout simplement *nordico-aryenne*, du moins quant aux aspects de la civilisation qui, seuls, peuvent nous intéresser et que, seuls, nous pouvons reconnaître comme les assises sur lesquelles fonder une reconstruction européenne et un ordre nouveau.

Ceci posé, il nous faudrait examiner les possibilités latentes existant chez les peuples européens susceptibles de se rapprocher de l'un ou l'autre des deux pôles auxquels nous avons fait allusion. Mais comment ne pas voir qu'à l'heure actuelle nous sommes en pleine trajectoire, que nous nous trouvons en face d'une « épreuve du feu » (qu'il s'agisse des vocations comme de la stabilité des divers ensembles nationaux), d'une épreuve qui ne fait que commencer ? Il semblerait que le destin ait voulu que le renouveau européen ne procède pas d'une action interne, mais des fractures provoquées par la force des armes et des choses, au travers de bouleversements, et que seul l'avenir nous permettra de savoir si des forces plus profondes ont remplacé celles qui apparaissent en surface et quelle est, cas par cas, la nature de ces forces.

Une issue positive verra le jour si, d'une façon ou d'une autre, ces forces réussissent à conserver quelque chose des énergies formatrices qui donnèrent naissance, jadis, à la communauté médiévale des nations « aryennes » et « chrétiennes ». Ceci vaut pour toutes les nations occidentales modernes, qu'elles soient directement impliquées dans la guerre ou qu'elles ne le soient pas encore. Les nations d'Europe où la composante slave est prédominante, et qui sont sous le signe de la religion orthodoxe, n'y échappent pas, elles non plus. Le légionnarisme roumain d'un Codreanu, l'une des idéologies parmi les plus dignes d'intérêt en Europe, nous montre la possibilité d'aller au-delà de certaines barrières, que d'aucuns considèrent comme infranchissables : dans cette idéologie, la référence à la conception œcuménique de l'Église orthodoxe donne lieu à un idéal organique de vie nationale, en tant qu'unité de race et de foi, des vivants, des morts et de la loi de Dieu —

idéal qui, sous certains aspects et selon la même direction, va au-delà de ce à quoi les idéologies de l'Axe n'ont pas encore atteint, en raison de circonstances d'ordre contingent (idéologies considérées, bien entendu, sous leur aspect spirituel, et non politique³).

C'est ainsi que, mise à part la Roumanie, désormais au coude à coude avec nous, les nations slaves et orthodoxes elles-mêmes pourraient être englobées de façon organique dans les espaces impériaux de l'Axe, sous réserve qu'elles reviennent, bien entendu, à leurs traditions. En effectuant un tel retour aux sources, elles pourraient aisément reconnaître le caractère illusoire du déguisement « slave » de certaines menées bolcheviques, et déceler (dans une direction bien différente) le véritable centre de gravité de leurs aspirations les plus hautes, ainsi que l'espace où pourraient s'épanouir, de façon donnée et harmonieuse, leurs possibilités, dans l'optique et avec la garantie d'une civilisation supérieure, capable de les comprendre et de les respecter.

³ Le lecteur désireux d'en savoir plus sur l'analyse faite par Evola du mouvement de C. Z. Codreanu pourra se reporter à trois de ses articles repris dans le petit livre *Codreanu e la Guardia di Ferro*, de C. Sburlati, Volpe, Rome, 1977, p. 71-87, ainsi qu'à l'entretien d'Evola avec Codreanu réalisé le 22 mars 1938 et reproduit dans le *Bollettino del Centro Studi Evoliani*, VII, 17 (avril 1976), p. 1-4 [Note de R.D.P.] - [Tr. fr. in *Totalité*, 18-19, été 1984, p. 198-203 - N.D.T.].

VII

1941

POUR UN VÉRITABLE « DROIT EUROPÉEN »

A l'heure actuelle, il est d'une importance capitale de mener à son terme l'entreprise guerrière où nous sommes engagés et de préciser les idées destinées à fonder l'ordre nouveau qui se mettra en place après la victoire des puissances de l'Axe. Mais, dans une pareille conjoncture, il est aussi extrêmement important d'examiner, avec la plus grande attention, tout ce qui s'élabore déjà dans le domaine juridique en vue d'une révision des conceptions acceptées jusqu'ici par les peuples européens, ainsi que de préciser quelles perspectives s'offrent à nous.

A cet égard, il nous a paru digne d'intérêt de rapporter et de commenter brièvement les idées qu'un juriste bien connu des lecteurs de notre revue, Carl Schmitt, a exposées dans un récent essai paru dans le périodique *Deutsche Rechtswissenschaft*, et consacré aux processus qui ont conduit à la disparition de l'ordre juridique européen et à la constitution de ce que l'on a appelé l'*international law*.

On sait que selon Schmitt — et c'est là une conception que nous partageons sans réserve — les normes qui, autrefois, régissaient concrètement les rapports entre les nations, avaient un caractère organique et différencié, et ce jusqu'à une période relativement récente mais cependant déjà oubliée par le monde moderne avec une rapidité surpre-

nante. Il n'y avait aucune espèce de droit abstrait, impersonnel et universaliste. A une époque plus ancienne, au fond, l'histoire du droit s'identifiait à celle des empires, nous offrant déjà cette idée de « grands espaces » en tant que sphères d'influence qui n'étaient ni simplement nationales ni des domaines organisés sur la base d'intérêts communs — une idée qui aujourd'hui seulement, de par la force même des choses, recommence à hanter les esprits. Cependant, même au terme de l'époque proprement impériale de l'histoire de notre continent, Schmitt constate la présence d'un droit qui n'avait rien d'« international » mais relevait du « droit des nations européennes ».

Ainsi qu'il le fait très justement remarquer, parler de droit, jusqu'à une époque relativement récente, signifiait la même chose que parler de « droit européen » *sic et simpliciter*, et cette expression soutenait en profondeur l'unité de la civilisation des peuples européens. Cette situation perdura jusqu'à la fin du XIX^e siècle. A partir de 1890 s'ouvre une ère nouvelle qui entraîne des transformations profondes et des conséquences dont le caractère délétère devait apparaître, de façon toujours plus flagrante, jusqu'à la crise qui donna lieu au conflit actuel.

Schmitt fixe le début de cette ère nouvelle en 1890, date à laquelle Bismarck abandonna ses fonctions de chancelier, car il semble que Bismarck fut celui qui, au Congrès de Berlin de 1878 et, ensuite, lors de la Conférence sur le Congo de 1885, apparut comme « le dernier homme d'État fermement attaché à un droit des nations encore spécifiquement européen et appliqué par les grandes puissances européennes ». Sur ce point, nous ne sommes pas entièrement de l'avis de Schmitt — lequel rappelle d'ailleurs qu'au Congrès de Berlin, précisément (même si cela se fit avec certaines réserves), la Turquie fut annexée à la communauté juridique européenne, nouveauté qui revêtait une signification symptomatique, d'autant que ceci eut lieu sous la pression de motivations très réalistes d'opportunité politique, qui se montrèrent ainsi plus fortes que toute autre considération d'ordre supérieur et entamèrent

le prestige d'une grande puissance européenne d'alors, la Russie impériale. Il ne faut pas non plus oublier que cette admission fut concertée avec le Juif anglais Disraeli, ce qui ne peut susciter qu'un sentiment de malaise dans la mesure où les deux hommes politiques s'entendirent parfaitement à Berlin, comme en témoigne la phrase historique de Bismarck à propos de Disraeli : « *Der alte Jude, dies ist der Mann* », c'est-à-dire « Ce vieux Juif est l'homme de la situation ». Nous rappelons tout ceci pour mettre en évidence que, dans la politique menée par Bismarck en Allemagne comme en Europe, contrairement à ce que beaucoup croient, tout n'était pas « en ordre » : quiconque se donnerait la peine de feuilleter un ouvrage très intéressant et révélateur quant aux coulisses de l'histoire européenne que nous avons traduit récemment¹, pourrait aisément s'en convaincre. Plus que Bismarck, il nous semble que c'est Metternich qui mérite bien mieux l'appellation de « dernier Européen », à savoir de dernier homme politique qui sut sentir la nécessité d'une solidarité concrète des nations européennes, non uniquement guidée par des raisons de politique réaliste et des intérêts matériels mais se référant, au contraire, à des idées et à une volonté de maintenir l'héritage traditionnel de l'Europe dans ce qu'il avait de meilleur.

Mais fermons cette parenthèse. Quoi qu'il en soit, on peut être d'accord avec Schmitt lorsqu'il relève que c'est au cours de la dernière décennie du XIX^e siècle que la conception du droit a subi des transformations à la fois profondes et décisives. Il conviendrait peut-être de se pencher sur les raisons internes d'une telle modification : nous avons l'impression, en deux mots, que celle-ci n'aurait pas été possible si, en Europe, le droit ne s'était pas déjà « matérialisé » et sécularisé — si, en d'autres termes, dans

¹ Cf. E. Malynski et L. de Poncins, *La Guerra occulta*, Hoepli, Milan, 1939. [Tr. it., due à Evola lui-même, de *La guerre occulte*, Beauchesne, Paris, 1936 - N.D.T.].

la question de la réglementation des rapports entre les peuples européens, avaient encore pesé de tout leur poids des considérations de caractère non uniquement politique, militaire et économique. En effet, il ne faut pas se faire trop d'illusions sur la fameuse « civilisation européenne » qui, à l'époque où existait un droit non encore universaliste et généralisé, « légitimait », pour ainsi dire, ce même droit vis-à-vis des États et des peuples d'autres continents. En réalité, il s'agissait là, désormais, d'un simple mythe dans lequel l'idéologie de la philosophie des Lumières et du « progressisme » d'obédience plus ou moins maçonnique jouait un rôle non négligeable. Cette civilisation, que l'on vantait comme un privilège des races blanches et que l'on opposait aux peuples des autres continents, et pas seulement aux « sauvages » et à des races réellement « inférieures », se définissait beaucoup plus par des conquêtes techniques et sociales, par le scientisme et le rationalisme que sur la base des valeurs vraiment traditionnelles de l'Europe. Déjà, au Congrès de Vienne, le fondement religieux d'une entente européenne à partir d'une civilisation commune s'était révélé des plus aléatoires. A Berlin, en 1878, il fut carrément laissé de côté et l'on se contenta, dès lors, de faire de la « politique ». Si, comme le relève Schmitt, on disposait jusque-là d'un droit encore européen, on le devait à la survivance automatique d'un certain état de fait : il existait effectivement des rapports concrets, dans une large mesure dynastiques et traditionnels, parmi les grandes puissances européennes, mais dont les prémisses suprapolitiques originelles avaient disparu. Tant que cette survivance conservait un souffle de vie, on disposait encore d'un droit européen ; mais une certaine limite une fois franchie, il était fatal qu'une désagrégation se produise car, d'une part, tout contact avec un quelconque point de vue supérieur était désormais rompu et, d'autre part, les « idées nouvelles » se diffusaient dans tous les États européens, de pair avec la conception rationaliste, démocratique et anti-traditionnelle de la civilisation qui en découlait.

Et c'est ainsi que l'on arriva très rapidement à l'élabo-

ration d'un type inédit et paradoxal de droit — qui prétendait pourtant, hier encore, être le droit par excellence, la véritable base d'une organisation morale des peuples. Comme dit Schmitt, il s'agit de « l'extension du droit des peuples européens, du *droit public de l'Europe**, à un droit général, cosmopolite et international, englobant tous les peuples, toutes les races et tous les continents. Ce que quelques nations européennes avaient élaboré aux XVIII^e et XIX^e siècles, sur la base du lien d'étroite parenté des représentants d'une même famille européenne, sous la forme d'un certain ordre concret, devint au pied levé un droit mondial, qui aurait dû valoir indistinctement pour cinquante ou soixante États hétérogènes. C'est un processus étrange. Comme est étrange la rapidité avec laquelle cette généralisation se réalisa vers 1890, à travers une série de faits accomplis. Mais plus étrange encore est l'attitude irresponsable que la science du droit des peuples adopta face à un tel processus, au point de finir dans un universalisme abstrait — comme s'il ne s'était pas agi d'une mutation essentielle et fondamentale, mais simplement d'un processus d'extension quantitative ».

Nous ne suivrons pas, ici, Schmitt dans son énumération des étapes les plus caractéristiques de ce processus. Avec lui, nous rappellerons simplement le rôle essentiel qu'y joua l'idéologie anglo-saxonne, aussi bien anglaise qu'américaine. C'est, précisément, des juristes de cette origine que vient l'expression d'*international law* pour désigner le nouveau droit.

Dans les ouvrages plus anciens, on parlait de « droit international ». On peut observer ici qu'aujourd'hui encore, dans de nombreuses branches de notre enseignement, cette appellation est courante, alors que l'expression allemande qui y correspond est *Völkerrecht*, qu'il faut traduire littéralement par « droit des peuples » et « des gens », terme qui n'évoque pas nécessairement à l'esprit les prémisses

* En français dans le texte [N.D.T.].

« mondialistes » et niveleuses propres à la conception de l'*international law*. Cette loi, observe Schmitt, ne se référerait plus à aucun « système » d'États ; son postulat était plutôt un ensemble désordonné d'unités politiques hétérogènes, privées de relations spatiales et ethniques, et créditées d'un type de souveraineté identique : en fait, une véritable atomisation qui aurait dû être maintenue en place par un mécanisme de « normes » abstraites, de règles fondées sur une jurisprudence plus ou moins reconnue.

Parallèlement à cette transformation, un double dualisme se met en place. En premier lieu, selon Schmitt, on a celui qui s'instaure entre le droit en vigueur dans un État donné et le droit applicable aux rapports d'État à État ; il s'agit là d'un nouveau symptôme de l'inorganicité de l'ère nouvelle. A cet égard, l'analyse que développe notre auteur mériterait de faire l'objet d'un commentaire à part sur le plan technique. Schmitt considère comme l'une des principales causes du dualisme en question ce qu'on appelle la *Staatsbeziehung* : par cette formule, on entend approximativement le centralisme étatique mis en œuvre au moyen d'une vigoureuse « positivisation » du droit. Et, dans les États, plus le droit devient « positif » et se définit à travers un corpus rigide de lois applicables rigoureusement et exactement sur la base même de la pure autorité étatique, plus la sphère de ce droit interne s'éloigne des principes généraux du droit « international ».

Mais entre en action simultanément, ici, un second dualisme : celui entre l'élément proprement politique et l'élément juridique. Un pareil dualisme ou, du moins, une telle dichotomie — comme le note Schmitt — en eux-mêmes ne datent pas d'hier ; mais, à l'époque qui nous occupe, ils deviennent le fondement essentiel du nouveau droit des gens. « La structure idéale de celui-ci ne fut plus déterminée par l'idée de certains droits fondamentaux des peuples et des États, non plus que par le principe, plus ou moins tautologique, selon lequel *pacta sunt servanda*, mais précisément grâce à l'exclusion de tout ce qui est politi-

que par une science qui, comme celle du droit, est au contraire spécifiquement politique ».

C'est ainsi que toute une pléiade de faiseurs de traités s'est mise en branle pour garantir la « pureté », ou « neutralité », du droit des peuples en termes de formalisme normatif. Toutefois, ces efforts ont eu, jusqu'ici, un sort malheureux. Personne — note avec justesse Schmitt — n'est arrivé à définir rigoureusement ces deux nouvelles et bien distinctes entités : le « politique » et le « juridique ». Ceux qui ont voulu aller au fond des choses ont fatalement débouché sur un décisionnisme velléitaire. C'est ainsi que l'on nous dira que pour décider — quels que soient l'élément politique et le moment où il s'affirme —, il n'y a rien d'autre que la *volonté* de chaque État concerné. Et si nous passons au problème de la guerre, nous arrivons au même résultat : lorsqu'une action militaire armée (représailles, blocus, etc.) cesse de relever de l'état de paix et donne lieu à la guerre, ceci n'est décidé que par la volonté, par l'*animus belligerandi* de chaque État concerné. De même, on a vu des auteurs adopter le même critère irrationaliste en ce qui concerne également la reconnaissance du label de « sujet du droit international » : ce qui détermine une semblable qualité — disent-ils —, c'est finalement la « volonté » de ce même droit international.

On assiste, ce faisant, à un curieux renversement de situation : pour assurer la « pureté » d'un droit abstrait et formaliste, on se voit contraint de faire une profession de foi... irrationaliste ! Peut-être Schmitt aurait-il pu donner davantage de relief à ce point, en l'associant à ce que lui-même, dans d'autres ouvrages, eut l'occasion de dire à propos de ce que cachait, en réalité, la façade « neutre » de l'*international law*. On sait maintenant très bien, en effet, que, loin d'être « neutre », le « droit international » était devenu le docile instrument d'une politique contrôlée par les démocraties et, avant tout, par l'Angleterre et la France. C'est pourquoi Schmitt n'a pas tout à fait raison lorsque, sortant du domaine purement scientifique, il dit que faisait défaut au droit institutionnalisé le fon-

dement d'une quelconque situation de fait, réelle et concrète, des États ; ce fondement, par-delà les fictions juridiques, existait en réalité : c'était précisément un attribut, « impérialiste » à sa façon, des puissances atlantiques — c'est-à-dire des figures de proue de la démocratie européenne. En outre, il est clair que ce même état de fait détermina la guerre de 1914-1918 et le système des traités de paix qui en découla. Et le soi-disant droit « positif » posé comme norme, non seulement recélait un élément politique, mais encore cet élément finit par s'ériger en conception spécifique de la véritable « civilisation » — que l'on devait faire triompher les armes à la main, et consolider par le biais du droit international issu de Genève, en exaltant les « conquêtes » de la Révolution française et en rayant de la carte ces résidus d'un monde « obscurantiste » et « réactionnaire » qu'étaient les Empires Centraux.

Tout en demeurant sur un terrain strictement juridique, Schmitt n'en développe pas moins, dans son intéressant essai, diverses considérations démontrant que les plus récentes tentatives de codification du normativisme en matière de droit international ont elles-mêmes mis en évidence la nécessité d'une multitude de législations concrètes et de conjonctures positives, qui devaient à chaque pas être pré-supposées et qui échappaient aux généralisations de type universaliste. D'une façon ou d'une autre, on a la nette impression que l'époque de l'*international law* est désormais révolue, et qu'il convient de bien mettre d'aplomb les prémisses d'une nouvelle étape dans l'évolution du droit des gens. D'autant qu'avec l'effondrement définitif de nos adversaires, se produira la liquidation, elle aussi définitive, des formes juridiques dont les contradictions internes et le caractère funeste sont désormais évidents pour tous.

Évoquant la scission de l'élément politique et de l'élément juridique, Schmitt observe que lorsqu'un État est puissamment organisé, il peut même la tolérer et la tourner à son propre avantage, car son autorité et le pouvoir dont l'exécutif est investi suffisent à prévenir tout dangereux retour en arrière ; du reste, dans le « positivisme »

du droit propre à un État donné, la « dépolitisation » ne peut pas aller au-delà d'un certain seuil. Mais, sur le plan international, il n'en va pas de même, et la scission évoquée plus haut a des conséquences bien différentes. On ne peut pas, en effet, laisser subsister la prémisse « internationaliste », celle d'un droit dont relèveraient les relations de la totalité des peuples de la terre, et, dans le même temps, vouloir une organisation concrète des États, aussi approximative soit-elle. Certaines conditions nous paraissent indispensables : soit une articulation, soit la mise en place d'une autorité politique qui soit garante du droit — sur le plan international, au même titre qu'à l'intérieur d'un État donné.

Mais, par là même, on revient sans peine à la théorie des « grands espaces » et des « conglomerats impériaux », développée avec insistance dans ces colonnes et que, dès maintenant, on peut considérer comme décisive dans le cadre d'un nouvel ordre européen, qu'il s'agisse de son aspect juridique comme de ceux d'ordre culturel et économique². Et, dans un nouveau système ainsi articulé, on pourrait concrétiser une autre exigence de cohérence pour dépasser l'autre dualisme signalé par Schmitt, à savoir le dualisme entre la forme du droit interne d'un État et la forme du droit qui devrait, inversement, définir et régler les relations entre les divers États. Ces dernières années ont bien mis en évidence les absurdités auxquelles un pareil dualisme devait donner lieu — absurdités que la fiction formaliste et positiviste du droit international (en fait, aujourd'hui, du droit issu de Genève) n'a pas réussi à masquer. Il s'agissait de normes dont les prémisses démocratico-égalitaires étaient évidentes pour tous, et qui prétendaient valoir aussi bien pour des États qui avaient

² Cf. C. Costamagna, *Gli aggregati imperiali*, in *Lo Stato*, X, 10 (octobre 1939) ; C. Costamagna, *Il « patto d'acciaio » e il nuovo diritto internazionale*, in *Lo Stato*, XI, 5 (mai 1940) ; C. Schmitt, *Il concetto imperiale di spazio*, in *Lo Stato*, XI, 7 (juillet 1940) - [Note de R.D.P.].

adopté les prémisses en question à l'usage du droit en vigueur chez eux, que pour des États de type fasciste qui les niaient purement et simplement et s'étaient constitués sur la base d'idées tout à fait différentes.

Dans l'Europe nouvelle, il faudra s'appliquer à ce qu'une telle inconséquence disparaisse peu à peu et même, qu'en ce domaine, on débouche sur des formes réellement organiques, sur des principes qui, valables sur un plan donné, continuent à l'être sur d'autres plans, quelle que soit la forme choisie. Pour ce qui concerne le droit des peuples réunis dans l'« espace » des forces de l'Axe, il est clair que ce principe ne pourra être que celui de *hiérarchie*. De même qu'au sein d'un État ou d'une unité politique particulière il y aura une graduation hiérarchique des fonctions (et non un amas d'« individus » se réglant sur des normes arbitraires), de même on trouvera, à la base même du droit propre au système relevant de notre « espace », l'idée de diversité, d'indépendance relative, de gradation et de hiérarchisation.

VIII

1941

CONSIDÉRATIONS SUR L'ORDRE FUTUR DES NATIONS

Hans K. E. L. Keller est connu dans divers milieux européens pour avoir créé, il y a quelques années, une espèce d'association intitulée *L'Internationale des nationalistes*, qui a reçu l'adhésion d'un certain nombre de personnalités de divers pays et développé son activité dans plusieurs directions : congrès dans des capitales comme Berlin, Londres et Oslo, édition de livres et d'opuscules, conférences, débats, etc. Keller lui-même a écrit un certain nombre d'ouvrages de caractère surtout juridique. Le dernier, qui vient de paraître, s'intitule *Le Regnum des nations (Das Reich der Völker)*, Standard Verlag, Berlin, 1941). C'est de lui que nous souhaitons parler, car on y trouve évoqués des problèmes d'une importance vitale pour l'avenir de l'Europe. Nous exposerons donc, de façon synthétique, les idées fondamentales de Keller pour indiquer, ensuite, les réserves expresses que, de notre point de vue, il nous semble nécessaire de faire.

L'idée de base de Keller, c'est l'opposition entre *Völkerrecht* et *Recht der Völker* — expressions qui, du point de vue littéral, sont synonymes, mais expriment par l'usage que Keller en fait : la première, le « droit international » de type positif et normatif, se référant essentiellement aux

rapports d'État à État ; la seconde, le « droit entre peuples » en tant que tels. Le premier serait la forme propre à l'ordre juridique qui a prévalu jusqu'à maintenant ; le second, par contre, serait l'idée maîtresse d'un ordre futur qui, selon Keller, doit être conçu comme un « *Regnum* des nations ». Récusant la traduction « *Empire des peuples* »* par laquelle un auteur français a voulu rendre cette idée, Keller a lui-même proposé comme traduction en langues romanes « ordre des nations », *ordo nationum* (p. 105).

Nous estimons toutefois que l'expression *Regnum*, telle qu'elle est utilisée par la littérature chrétienne elle-même, est plus adéquate : nous verrons plus loin pourquoi.

L'opposition évoquée tout à l'heure a pour fondement une autre opposition : celle entre l'État et la « nation-peuple » (*Volk*). Adoptant certaines interprétations tendancieuses propres à un nouveau droit allemand quelque peu superficiel, Keller exacerbe cette dernière opposition. En soi, l'État n'aurait rien à voir avec le *Volk*, avec le peuple. Par rapport à ce dernier, l'État ne représenterait pas l'essentiel mais l'accessoire et, chaque fois qu'il prévaudrait, ce serait pour donner lieu à quelque chose de délétère et de contraire à la norme. Le fondement de l'État serait un système normativo-autoritaire fondé sur la pure « puissance » — système qui usurpe le nom de droit et a la prétention de fournir les prémisses d'un véritable « ordre ». Keller donne à un tel système le nom d'*étatisme*, mot forgé à partir du mot *État* **, et il conçoit la possibilité pour lui de s'étendre au-delà d'une société donnée et d'englober divers peuples, sinon par la violence, du moins sans une reconnaissance véritable de leur part, donnant alors lieu au phénomène « impérialiste ». Et, dans l'un comme dans l'autre cas — aussi bien dans le simple éta-

* En français dans le texte [N.D.T.].

** En français dans le texte [N.D.T.].

tisme que dans l'« impérialisme » — il voit l'antithèse même de l'idée de « peuple », l'anti-peuple et, surtout, l'anti-Reich. Par Reich, Keller conçoit, de façon quelque peu abusive, un ordre et un droit qui ne procèdent pas d'une autorité posée au-dessus d'eux mais proviennent de la nation elle-même, nation entendue comme réalité « naturelle », ayant des traits bien précis et une loi immanente propre. « Désétatiser » les nations, tel serait l'objectif des temps nouveaux ; et la constitution du Volk, du peuplement comme unique source positive du droit, tel serait le fondement d'un ordre nouveau, aussi bien national qu'international.

Du point de vue national, le dépassement de l'étatisme, s'il signifiait effectivement l'élimination de l'État, impliquerait le renversement d'un rapport hiérarchique : ce n'est pas la nation qui devrait appartenir à l'État, mais l'État à la nation (p. 104), comme simple organe ou instrument de celle-ci, comme la forme sous laquelle la nation organise sa puissance, en vue d'une fin unique : protéger le « peuple », son droit et sa souveraineté absolue (p. 132). Car le seul souverain doit demeurer le Volk, le peuplement (p. 65). De là découlent l'idée d'un « peuple total » (*totales Volk*), par opposition à celle d'« État total », ainsi que le souhait de voir se renforcer dans le monde, au fil des ans, le processus de formation de telles « totalités nationales-populaires » (*Volksganzheiten*).

Seuls les « peuples totaux » seront les sujets du nouveau système juridique international prophétisé par Keller. Ce dernier considère que plus le sentiment national naturel se développe, plus toute aspiration à la puissance et à l'impérialisme disparaît pour donner naissance à un sentiment de respect pour les autres nations, et donc à la possibilité de rapports naturels de coordination et de direction d'ordre supérieur (p. 48-49). Le respect de chaque peuple, quel qu'il soit, et la volonté claire et agissante que chaque peuple soit respecté, seront donc la pierre angulaire du nouveau droit au sein du « *Regnum* des nations ». Ce droit ne sera pas au-dessus des peuples, mais à leur service (p. 48) —

se portant éventuellement au secours du droit particulier de chacun d'eux : soit pour émonder toute excroissance « impérialiste », soit pour intervenir contre toute ingérence de puissances anationales ou internationales (comme l'aurait été, par exemple, l'intervention des volontaires contre le bolchevisme en Espagne) ou encore délétères pour l'idée même de nation (judaïsme, maçonnerie). Dans le droit des peuples, l'« agresseur » se définirait sur la base d'une atteinte non au territoire, mais à l'essence d'une nation (p. 239-240).

C'est ainsi que, sur le plan institutionnel, Keller semble pencher pour un « *Regnum* des nations » qui posséderait deux parlements : un parlement propre aux nations elles-mêmes, et un parlement des États — c'est-à-dire, selon la conception évoquée plus haut, des exécutifs de celles-ci. Dans ce parlement des États, on ne traiterait donc que les aspects techniques et pratiques des problèmes, examinés et résolus par le parlement des nations. Du fait que les véritables sujets du nouveau droit et les piliers fondamentaux du nouvel ordre seraient les peuples réellement parvenus à la « totalité », Keller envisage la possibilité que les organes exécutifs de ceux-ci veillent sur d'autres peuples encore « en devenir », lesquels relèveraient donc du même État que les premiers, non pour y perdre leur caractère national, mais, au contraire, pour être protégés et aidés à se réaliser totalement comme nations.

Si le droit d'être respecté est égal pour tout peuple véritable, tous les peuples n'ont cependant pas le même droit à assumer une fonction de direction supérieure à celle simplement nationale (p. 190), admise par Keller comme assise concrète du *Regnum* en question dans le cadre du nouvel ordre. Celui-ci ne se fondera pas, toutefois, sur l'*Imperium* mais devrait naître de rapports de « gravitation » de certains peuples vis-à-vis d'autres peuples — rapports dépendant d'un ensemble de facteurs difficilement définissables en termes de droit abstrait, tels que, par exemple, ceux d'ordre racial et géopolitique (p. 21). Keller écrit (p. 190) : « La direction des peuples appartient à un monde

idéal organico-éthique et non mathématico-quantitatif comme c'est, au contraire, le cas de l'égalité des États entre eux. Les modèles se trouvent dans la nature, par exemple, dans l'ordre qui régit le soleil et les planètes, lequel ne repose pas sur une volonté de domination mais sur une attraction réciproque, déterminée par des rapports de masse et d'équilibre ». On retrouve l'idée, soulignée avec insistance, selon laquelle le *Reich* doit être conçu comme un ordre exclusivement « naturel » (p. 66), dont les relations sont déterminées par l'essence et « les lois éternelles de la vie des peuples » (p. 65-70). Quoique « dynamique », un « droit naturel » sert d'assise au « *Regnum* des nations » (p. 243). Et dans le cas où, du point de vue juridique, des doutes subsisteraient sur l'influence à laquelle un peuple donné doit obéir, pour s'organiser au sein du système général, Keller estime que la solution doit être exclusivement indiquée à ce peuple « par une voix intérieure qui le harçèlera jusqu'à ce qu'il lui obéisse » (p. 21, 22).

Il n'en faut pas moins rechercher les bases de cette « communauté déterminée par la nature » — *naturgegebene Gemeinschaft*. Là où existe une race commune, on peut se référer au sentiment de la commune origine. Ou bien l'on peut se référer à une « communauté de destin » et, mieux encore, à la commune volonté d'imprimer une forme donnée à l'avenir (p. 43, 91-93). Dans le cas du *Reich* germanique, Keller envisage les éléments suivants : peuples ayant une vie spirituelle pareillement orientée selon une direction « germanique » ; peuples ayant un destin historique et géopolitique commun (Polonais et Tchèques) ; peuples englobés dans une même économie germanico-européenne des grands espaces, ou, si l'on préfère, des espaces vitaux (peuples de l'Europe orientale) (p. 67).

Dans la conception de Keller, toute définition précise disparaît cependant peu à peu. Pour lui, le *Regnum* serait en effet ouvert à tous les peuples (p. 65), la « communauté de destin » engloberait de nos jours toutes les nations (p. 43), et la logique de cette idéologie conduirait donc à un unique *Völker-Reich*, à un *Regnum* embrassant toutes

les nations du monde et attentif aux intérêts de chacune d'elles (p. 22-23). Dans cette optique, tout critère concret et différencié pour déterminer les affinités et le droit à une direction supranationale tombe naturellement en quenouille. Keller fait reposer ce droit sur une différence de « rang ». En venant donc à analyser les diverses idées susceptibles de fonder une telle différence, et constatant l'inconsistance ou l'insuffisance d'une grande partie d'entre elles, Keller est contraint de définir ce « rang » sur la base de critères pacifistes : sur le sens des responsabilités que chaque peuple, relativement à sa mission propre, éprouve vis-à-vis de la paix et de son maintien dans le respect et la sauvegarde du droit de tout autre peuple (p. 151, 197-206). Toute tendance à « dénationaliser » serait l'indice d'une disposition négative chez un peuple qui aspirerait à cette éminente fonction de direction (p. 206). Fonction qui n'est pas une fin en soi, mais doit être mise au service de chaque nation. A la différence de l'idée romaine (?), il ne s'agirait pas simplement d'avoir des égards pour les peuples soumis (*parcere subjectis*), mais de mettre le pouvoir à leur disposition (p. 217). Étant donné que l'*ordo nationum* ou *Regnum* des peuples conçu par Keller ne connaît, au fond, aucune forme de « positivisation » et de stabilisation d'un droit résultant de rapports d'équilibre naturel des peuples ; étant donné, par ailleurs, que ces rapports d'équilibre ont un caractère contingent, puisque nombreux sont les peuples « en devenir », Keller se voit contraint d'admettre la possibilité et la nécessité de la guerre, d'une part, et de reconnaître, d'autre part, que ceux qui sont aujourd'hui les transgresseurs de la loi peuvent apparaître demain comme ceux qui formulent et défendent la loi. Ceci étant admis, le seul critère pour juger si une guerre entre nations est juste sera fourni par sa capacité de faire progresser vers le *Regnum* ou *Reich* des nations (p. 235), où le *jus belli* cesserait de relever de la souveraineté des États. « Les hommes qui font l'Histoire au nom de leurs peuples sont au-delà de leurs États — c'est le droit des peuples, des nations, qu'ils ont en vue » (p. 86). De même que pour

Frank, pour Keller également, « les peuples sont des créations divines et, comme telles, se situent au-dessus de ces créations humaines que sont les États » (p. 31). Toutefois, le concept-limite est de type universaliste, en tant qu'ordre englobant tous les peuples du monde.

Keller considère que le *Reich* ou *ordo nationum*, entendu de cette façon, est une idée proprement germanique. Depuis les temps les plus reculés, les Germains auraient vu dans l'État l'adversaire du peuple-nation (p. 15, 138). Par ailleurs, l'auteur ne fait pas mystère de son aversion pour la conception romaine de l'Empire qui, selon lui, se réduirait à un impérialisme, à un pur fait de « puissance ». Seuls les peuples non unitaires racialement auraient eu besoin de cet ordre impérial « hétéronome », et tel aurait été le cas des peuples hétérogènes de la Méditerranée (p. 56). Pareillement « impérialiste » aurait été l'ordre médiéval, avant tout influencé par l'idée romano-chrétienne (p. 54), et seule la diffusion de celle-ci parmi les peuples germaniques expliquerait l'apparition, chez eux, de tendances « impérialistes » (p. 57). Keller va si loin qu'il critique la conception prussienne de l'État, laquelle, pour lui, offrirait bien peu de chose de cet hypothétique héritage allemand lié au mythe du *Volk*, et se ressentirait beaucoup plus de l'idée — bien que sécularisée — d'« ordre » et de « service » de type bénédictin (p. 136-137). Il en vient à citer cette formule niaise de Montesquieu : « Les Romains dépouillèrent de leur nationalité les autres peuples et les menèrent même à la ruine », affirmant par contre que « l'idée nationale allemande est absolument conciliable avec l'idée d'un ordre universel » (p. 61). Voici, enfin, le jugement porté par Keller sur l'idée fasciste : « Le fascisme qui, selon une opinion répandue en Italie, aurait déjà dépassé le nationalisme étroit, est le représentant d'une conception hostile au national-socialisme allemand : celle égalitairement universaliste ou, en d'autres termes, impérialiste » (p. 157).

Au *Regnum* des nations — toujours selon Keller — serait étrangère toute idée transcendante, toute justification fondée sur un ordre supranaturel ou une confession religieuse.

Cet ordre — répétons-le — doit être un ordre purement « naturel ». L'auteur nie aussi que la source du droit terrestre des peuples doive être rapportée à un ordre non-terrestre — au point de croire que le « Royaume de Dieu » est une projection dans l'au-delà, purement imaginaire, de l'idée d'un *Regnum* temporel (p. 52-53). De même que celle en usage à Rome, toute théorie du *Reich*, ou *Regnum*, à base confessionnelle, serait privée de deux réquisits fondamentaux : celui d'universalité et celui d'organicité ; en effet, cette confession religieuse pourrait, d'une part, diviser et opposer une partie d'un même peuple à une autre ; d'autre part, elle unifierait de façon informe des races et des peuples d'une même confession, puisque tous seraient égaux devant Dieu et puisque le commun dénominateur de cette foi aurait la primauté sur la qualité nationale spécifique (p. 53).

Telles sont les idées maîtresses exposées par Keller en tant que priorités pour l'ordre futur qu'il appelle de ses vœux. Parmi elles, un certain nombre d'exigences légitimes se mêlent à des déformations intellectuelles et à des suggestions qui trouvent leur origine dans l'idéologie confuse de certains milieux extrémistes allemands. Nous pourrions indiquer les réserves qui sont les nôtres de la façon suivante.

In primis et ante omnia, nous ne pouvons adhérer à la mythologie du *Volk* — du « peuple-nation » — si chère à Keller, qui en fait la pierre angulaire de tout son édifice juridique. Mussolini a parlé une fois, ironiquement, de la « mystérieuse entité qui s'appelle peuple ». Au même titre que *Volk*, « peuple » est un simple mythe de type, toujours et inévitablement, démagogique : tout particulièrement lorsqu'il s'accompagne de propos polémiques destinés à dévaloriser et à rabaisser la signification de tout ce qui est État, force politique formatrice d'en haut. Keller reste enfermé dans le plus ingénu jusnaturalisme optimiste : il croit réellement que les peuples existent en tant qu'entités bien précises, douées d'une conscience et d'une volonté propres, déterminées par des « lois éternelles » supérieu-

res à toutes les formes politiques sous lesquelles elles se concrétisent, et dépositaires de valeurs spécifiques. On ne peut parler de choses pareilles qu'à des naïfs — aujourd'hui tout particulièrement, à l'heure où le sentiment naturel des nationalités (bien différent de tout « nationalisme » et dénué de connotation « politique ») est devenu quelque chose d'extrêmement vulnérable face à la massification des peuples et à l'avènement d'une civilisation qui repose sur des valeurs qui n'ont plus rien de traditionnel. Hegel a dit — et Keller le rappelle (p. 191) — : « Le peuple, c'est cette partie de l'État qui ne sait pas ce qu'elle veut ». C'est exact. Notre conviction, c'est que le peuple, la nation n'existent qu'en tant qu'État, dans l'État, et, dans une certaine mesure, grâce à l'État.

Mais l'État qui est le nôtre n'est pas celui de l'artificielle antithèse de Keller : ce n'est pas une superstructure juridique, un pur fait de « puissance », une autorité extérieure sans fondement. Il est éthique et spirituel. Il a la valeur d'une *entéléchie*, c'est-à-dire d'une force donnant une forme à la nation et au « peuple » qui, sinon, resteraient une réalité éparse et informe, végétant sur un plan d'existence naturaliste, dépourvue de toute tension métaphysique, éthique et même véritablement héroïque.

Notre point de vue est à égale distance tant de l'idée jusnaturaliste et collectivisante du « peuple » que de celle, abstraite, juridique et rationaliste de l'État. Nous sommes des réalistes. Si nous ne croyons pas au « peuple », par contre, nous croyons aux élites qui forment, montrent la voie et, éventuellement, dominent les peuples. Keller n'a en vue que l'État comme *caput mortuum*, c'est-à-dire ce qu'il est devenu dans certains cas, lorsque les structures politiques fondées par des chefs et des élites incarnant des traditions vivantes se « dépersonnalisèrent », « s'objectivèrent », se créèrent un *alibi* pour se justifier elles-mêmes — à savoir des pouvoirs publics autonomes et des formes ou des normes juridiques « neutres », afin d'obtenir par ce biais cette reconnaissance à laquelle l'affirmation directe et le charisme émanant de véritables chefs et de principes

d'ordre supérieur ne suffisaient plus. Pour atteindre le même objectif, c'est-à-dire pour se maintenir en place sans s'exposer, mais selon des axes différents, on a réussi à élaborer un mythe, en apparence opposé à celui de l'« État » neutre mais qui répondait, en réalité, à une même finalité : le mythe du « peuple ». Keller laisse échapper l'aveu que l'idée de *Volk* aurait été « découverte » en 1933 (p. 31). Même si, à notre avis, la date n'est pas aussi récente, puisqu'elle a des précédents incontestables, en particulier dans le nationalisme démocratique et le jacobinisme français (à vrai dire, c'est justement en France, par réaction contre un excès d'étatisme procédant de l'action centralisatrice, absolutiste et anti-aristocratique menée par les Rois de France depuis Philippe IV le Bel¹, qu'est née la mystique de la *nation* *, du peuple comme source de tout droit, incapable de supporter toute autorité d'en haut) — même si, disions-nous, le *Volk* n'a pas vraiment été découvert en 1933, il n'en demeure pas moins que la « mythologie » qui s'y réfère est nouvelle, qu'elle fut ignorée des civilisations précédentes et qu'elle a vu le jour pour des raisons, politiques et de propagande, bien précises : « peuple » et *Volk*, loin d'être des notions ayant aujourd'hui un contenu réel, sont deux idées-force, deux mythes dont s'est emparé un pouvoir afin de conforter un système politique donné, suscité par les circonstances, afin de capter et d'organiser les forces — par elles-mêmes désorientées et prêtes à obéir aux suggestions les plus diverses — du « peuple » réel, et, par conséquent, pour consolider un certain type d'autorité politique. Les tendances socialisantes étant moins fortes chez nous, en Italie, nous n'avons pas eu besoin de recourir à ce mythe, en fait : l'idée spirituelle de l'État unie à l'autorité directe procédant d'un *Duce* et

¹ Sur le rôle subversif exercé dans la France du xiv^e siècle par Philippe le Bel, cf. J. Evola, *Il caso di Filippo il Bello*, in *Arthos*, V, 11 (janvier-avril 1976) p. 1-9, avec une note de Giovanni Conti (p. 9-11) [Note de R.D.P.] - [Tr. fr. : *Le cas de Philippe le Bel*, in *Totalité*, 3, hiver 1977, p. 33-41 - N.D.T.].

* En français dans le texte [N.D.T.].

d'un Monarque ont suffi pour nous conduire au même résultat.

Keller dit que toute la différence entre le droit « étatique » et celui fondé sur l'idée de *Volk* réside dans le jugement que l'on porte sur la nature humaine : dans le premier cas, comme dans toute conception du *Reich* ou de l'*Imperium* d'origine romano-chrétienne, le pessimisme prévaut : on ne fait pas confiance à la nature humaine — tandis que dans le second cas, on lui fait confiance (p. 80). Mais en quoi consiste cette « nature humaine » ? Nous ne sommes pas des pessimistes, mais des réalistes. Nous croyons en la nature humaine, mais pas chez n'importe qui, et encore moins à la nature humaine de la collectivité en tant que masse, car nous connaissons trop bien sa psychologie. Par contre, nous croyons en la nature humaine des minorités qui créent les États, qui donnent une âme aux peuples, qui guident les collectivités vers des sommets que, par leurs propres forces, celles-ci n'auraient jamais atteints.

Ni étatisme, par conséquent, ni jusnaturalisme ingénument optimiste, mais l'idée aristocratique-hiérarchique, sans ces déguisements dont seuls les démagogues et les gens sans caractère sont friands. Pour nous, cela signifie réalisme romain et aryen. « Aux peuples romans — écrit Keller (p. 103) — seul importe l'État, même s'ils font accessoirement appel à des motivations nationalistes ».

En ce qui nous concerne, nous disons qu'à ces « motivations accessoires » nous pourrions aussi bien renoncer : notre référence, c'est l'idée mussolinienne selon laquelle le peuple est quelque chose de fuyant et d'aveugle tant qu'il ne constitue pas, avec la naissance de l'État, une réalité et une volonté unitaires, intimement pénétrées de significations d'ordre supérieur. Mais nous ne sommes pas pour autant des « étatistes », car nous ne faisons pas de l'État une idole — comme Keller et certains juristes allemands le font du *Volk*. Parce que pour nous, répétons-le, il y a quelqu'un derrière l'État : il y a des Chefs, des Monarques — et, si l'on veut, une « race éminente » chez

laquelle seulement « nation », « peuple », « race », « tradition » cessent d'être des abstractions. Dans tout grand « peuple » sont toujours présentes des influences, des ethnies, des traditions diverses. Il revient aux élites de choisir et de mettre en valeur, parmi elles, un élément donné et d'y subordonner tous les autres — reconduisant ainsi à un ordre bien précis ce qui, autrement, serait demeuré hybride et figé sous les espèces d'une potentialité confuse.

Keller croit à des lois immanentes chez les peuples, fournies par la « nature », respectées et suivies en elles-mêmes, ne procédant d'aucun pouvoir venu d'en haut ou qui puisse se personnifier, et, dans tous les cas, n'ayant rien à voir avec un « au-delà » (p. 46 et 52-53). C'est là une « croyance » comme une autre. En réalité, il serait bien difficile de citer une seule législation des peuples antiques, aryens compris, où l'autorité de la loi ne se réfère pas à une origine d'en haut, « divine », et qui ne soit pas considérée comme ayant été introduite par des législateurs eux aussi « divins ». Mais le point de vue de Keller, nous le connaissons déjà : au lieu de reconnaître, dans l'ordre inhérent à un *Imperium* terrestre et temporel, le reflet d'un ordre transcendant et, par ailleurs, la sécularisation d'une loi et d'une autorité à l'origine purement spirituelles, Keller a tendance à voir dans toute idée de *Regnum* uniquement spirituel une espèce de projection chimérique de l'image utopique d'un royaume terrestre (p. 53). A peu de chose près, il reste au niveau de l'evhémérisme.

En outre, il s'avère extrêmement difficile pour Keller de définir le concept de *Volk*. Dans certains cas, il semblerait qu'il adopte comme critère et unité de mesure la conception nationale-socialiste, celle qui correspond à la formule *Volksgemeinschaft*. Ainsi, à la page 48, il affirme que la « communauté des nations », l'*ordo* supranational auquel il aspire, ne pourra pas se réaliser avant que tous les peuples ne se soient organisés conformément au concept totalitaire et social nazi, exprimé précisément dans la formule évoquée plus haut (cf. p. 69). Mais, ailleurs, il accorde qu'il « est sans importance de se pencher sur la

manière dont les peuples particuliers se conçoivent eux-mêmes : l'essentiel étant que chacun laisse l'autre libre de se forger telle ou telle conception de sa propre existence et de vivre en conformité avec celle-ci » (p. 115). Telle est la conclusion de son analyse des diverses théories relatives au « peuple » (p. 113-115), conclusion qui débouche bien évidemment sur un indifférentisme intégral et une dérisoire norme de tolérance réciproque sur le plan international. Le fait que Keller reconnaisse l'insuffisance de la race pour définir le peuple ; qu'il introduise le concept, on ne peut plus vague, de « communauté de destin » (grandeur qui se définit selon plusieurs directions, et il en existe plus d'une dans l'histoire d'un grand peuple) ; que, enfin, il parle de « peuples en devenir » sans être en mesure de dire en fonction de quoi se définira le *terminus ad quem*, c'est-à-dire la forme définitive d'un tel devenir — tout ceci confirme le caractère mythique et flou de sa conception du *Volk*. L'unique solution cohérente consisterait à affirmer de façon dogmatique que les nations en tant que telles n'existent pas vraiment tant qu'elles ne sont pas des « nations totales », selon la formule nationale-socialiste de la *Volksgemeinschaft*. Cependant, vouloir poser comme condition de l'appartenance de plein droit à l'*ordo nationum* une telle forme politique, n'est-ce pas, de façon très claire, vider de sa substance le principe du respect dû à tout peuple, au point de le juger non encore « majeur » et de le mettre quasiment sous tutelle (p. 121, 123), éventuellement sous celle d'un État étranger, tant qu'il n'est pas parvenu à se donner cette forme ?

Mais ce n'est pas tout. Keller, on l'a vu, dénonce l'inorganicité et le nivellement qui seraient inhérents à toute conception romaine ou religieuse du *Regnum* ou, si l'on veut, du *Reich* des nations. Or, semblable grief se retourne précisément contre sa propre conception, dont la logique, en effet, ne place aucun obstacle sur la route menant finalement à la vision utopique d'un ordre qui embrasserait *toutes* les nations du monde. Et si rien ne s'y oppose, c'est précisément parce que cet ordre-là est encore plus abstrait

et vide de tout contenu que celui de la défunte « Société des Nations » elle-même. Dans un tel cadre, il s'agirait simplement de se préoccuper des droits de chaque peuple, de les protéger, de maintenir la paix et l'équilibre — en somme il s'agirait d'une espèce de fonction purement administrative, qui ne présupposerait aucune vision du monde spécifique, aucun point de référence supérieur. Mais tout cela procède, à son tour, de la conception particulariste, relativiste et collectiviste du *Volk*. Si l'on ne reconnaît pas l'autorité de valeurs d'ordre supérieur, il est bien évident qu'entre les diverses unités « nationales » ne pourront jamais exister que des rapports extrinsèques, des « gravitations » et des « équilibres » qui n'impliquent, au fond, rien d'essentiel. Quoi qu'il en soit, pour nous un tel *ordo nationum* comme ordre universel est absurde et inacceptable : notre conception, c'est celle d'unités supranationales concrètes, différenciées, axées sur une vision du monde spécifique et des valeurs qui « donnent le ton », et dont procède la cohésion interne d'un « espace impérial » donné. La civilisation supérieure d'une race appelée à dominer doit servir de point de référence à un ensemble d'unités politico-ethniques mineures, permettant à celles-ci de dépasser leurs valeurs simplement nationales et, en les intégrant, de trouver en elles-mêmes le principe qui les fera se comprendre les unes les autres et se sentir unies : véritablement unies, et non en adoptant le style, fait de tolérante indifférence, des membres d'un quelconque club.

*

* *

C'est pourquoi ces unités supranationales, qui mettront fin à l'ère des nationalismes particularistes, schismatiques et anti-européens, ne seront pas seulement différenciées : elles pourront aussi être de type militaire. On a vu que Keller admet la guerre, mais sans lui reconnaître aucune valeur spécifique : de même qu'il admet, à la rigueur,

l'État comme phase de transition, en tant qu'instrument et pédagogue susceptible d'aider le « peuple » à se réaliser finalement sous une forme « totale » (p. 71). Mais le ton général de son discours demeure pacifiste (p. 83). Chaque fois que Keller utilise le mot « puissance », *Macht*, celui-ci n'évoque pour lui que l'oppression, les vexations, la violence, la dénaturation des peuples. Il a oublié la phrase fameuse de Moltke : « La paix universelle n'est qu'un rêve — et ce n'est même pas un beau rêve ». Or, dans la mesure où, pour Keller, chaque peuple devrait être respecté dans ses inclinations, on peut penser qu'il existe justement des peuples guerriers par race et vocation — nul n'ignorant tout ce que d'aucuns ont dit, à commencer par Klemm et D'Eichtal, à propos de la typologie distinguant les « races passives » des « races actives », les « races serviles » des « races dominatrices », etc. Il est vrai que Keller se réfère aux résultats de recherches effectuées sur des tribus sauvages, notamment celles qui démontreraient des inclinations naturelles au respect mutuel et à la paix (p. 45 et suiv.), afin de contester l'idée selon laquelle l'état naturel serait la guerre de tous contre tous. Mais cette thèse exigerait une documentation beaucoup plus fournie pour être pertinente ; contre elle s'inscrit déjà en faux toute la grande histoire aryenne : une histoire non de guerre perpétuelle ni de guerre pour elle-même, bien sûr, mais une histoire qui met en scène des types humains virils et dominateurs, capables de réaliser, à travers la lutte, des valeurs supérieures — supérieures bien souvent à tout ce qui peut procéder d'un climat de paix et d'harmonie naturaliste. Parmi les droits que Keller reconnaît aux peuples (p. 171-184), il y a le droit au « développement spécifique » : or, il faudrait tout de même se demander pourquoi ce développement devrait se cantonner au domaine « bourgeois » de « la culture et de l'économie », à l'exclusion de tout ce qui se réfère au facteur « puissance », lorsque l'inclination naturelle d'un peuple donné est, précisément, de type guerrier et héroïque ! Nous considérons, quant à nous, que les éléments héroïques et guerriers sont d'une particulière

importance, en tant que fondements d'un « espace impérial », c'est-à-dire d'un ordre concret et bien articulé au sein d'un ensemble donné de nations².

Puisqu'il nous faut maintenant conclure, seul nous apparaît acceptable dans les idées de Keller ce qui relève de la polémique contre un normativisme abstrait en matière de droit international — d'ailleurs en voie d'être liquidé définitivement — et contre les formes « neutres », dépersonnalisées, privées d'assise d'ordre qualitatif et de véritable force, que l'idée d'État a revêtues çà et là dans le monde moderne. Les points de référence positifs invoqués par Keller contre cet état de choses sont cependant on ne peut plus problématiques et inacceptables du point de vue d'une tradition que, sans difficulté, nous déclarons romaine — non sans ajouter aussitôt qu'en sa romanité, elle ne fait qu'un avec les traditions propres aux grandes civilisations passées dont relèvent, au premier chef, celles du vieux monde aryen. En fait, comme nous l'avons dit, cette mythologisation du *Volk*, du « peuple-nation » comme source de toute autorité, n'est qu'une invention moderne, née récemment en Allemagne et qui apparaît, à l'heure actuelle, comme pratiquement dépassée, y compris en Allemagne, par la force même des événements dont l'Europe est le théâtre. Les efforts faits par Keller (p. 63) et d'autres auteurs pour la rattacher à une ancienne tradition « allemande » sont de la poudre aux yeux. On a vu que, dans ce but, Keller s'est trouvé contraint de condamner comme non allemande et comme « romanisante » la tradition même de l'État prussien et d'étendre une condamnation analogue au Moyen Âge impérial. Il n'est pas exclu qu'il puisse s'appuyer sur quelques conceptions propres aux Germains primitifs. Mais cela ne présente guère d'intérêt pour nous, car elles ne peuvent pas faire autorité : les Germains « primitifs » ne sont, en effet, que quelques rameaux par-

² Cf. J. Evola, *Das Zeitalter des soldatischen Ethos*, in *Die Aktion*, mars 1941.

ticuliers, épars et involués, du grand tronc aryen, et nous devons en juger et en comprendre les traditions sur la base de ce que, sous une forme beaucoup plus complète, précise et documentée, nous offrent les grandes civilisations aryennes de l'Antiquité, y compris celle de Rome.

Dans ces anciennes traditions figurent, certes, de nombreux « mythes », mais leur contenu est d'un tout autre niveau et possède une tout autre réalité que celui, moderne, du *Volks* — lequel, nous y avons déjà fait allusion, fut essentiellement légué à l'Europe dynastique et traditionnelle par le jacobinisme français et a des relents fortement collectivistes et antihierarchiques. Du point de vue traditionnel qui est le nôtre, les « nationalités » peuvent certes exister, mais sur un plan pour ainsi dire « naturaliste », c'est-à-dire non encore politique ou proprement spirituel : en tant que formes spécifiques et spontanées de sensibilité, en tant que mœurs particulières où, cependant, l'élément prépondérant est finalement plus la race que la « nation ». Le centre, la condition indispensable de la nation comme réalité politique et spirituelle, c'est au contraire l'État. Celui-ci n'est pas un pur fait de « puissance », ou une espèce de superstructure juridique abstraite, mais une réalité éthique et spirituelle en même temps qu'une force formatrice et de sélection. A son tour, cette force se rattache soit à une élite, à une race de chefs et au prestige qui est le leur, soit à des valeurs dans une certaine mesure transcendantes (lesquelles ne doivent pas nécessairement être celles de la seule religion chrétienne : l'ancien Iran, la Rome antique, etc., le montrent) qui les légitiment, car il n'est d'autorité véritable que l'autorité d'en haut. La puissance suggestive de tels principes, après avoir unifié et donné une âme à un « peuple », peut se projeter au-delà de ses frontières et, par diverses voies, y compris celle de la guerre, mener à des unités supérieures, c'est-à-dire supranationales, mais cependant parfaitement définies, ordonnées selon un droit déterminé : ce sont les « espaces impériaux ». Le « rang » propre à assurer à une nation donnée la fonction directrice supranationale ne peut pas se mesurer en

termes matérialistes, administratifs, pacifico-bourgeois, comme s'il s'agissait d'une police assurant la sécurité et la paix collectives. C'est au contraire l'adhésion aux valeurs transcendantes évoquées plus haut et la faculté, qui y est liée, d'animer, d'exalter, de susciter un élan et un don de soi, de communiquer la force nécessaire pour affronter une situation tragique ou un destin contraire — c'est tout cela qui porte le sceau d'une authentique supériorité. La logique interne de ce système ne mène pas à l'étendre à toutes les nations du monde, mais à le limiter à des zones spécifiques en tant que blocs de nations — blocs unis par le lien d'un « Ordre » et capables, si nécessaire, d'une unanimité héroïque comparable à celle d'une « croisade ». Laissant de côté les mythes aussi bien universalistes que nationalistes, l'organisation d'un bloc européen, aryen et « romain » est le seul objectif concret de notre avenir, ainsi que l'unique objet digne d'être considéré sérieusement en matière de nouveau droit et de nouvel ordre des peuples.

IX

1943

FONCTION DE L'IDÉE IMPÉRIALE ET ÉLIMINATION DE LA « CULTURE NEUTRE »

En Italie comme en Allemagne, il n'est pas facile de trouver, à l'heure actuelle, des prises de position d'ordre idéal et culturel ayant le même caractère résolu et organique que celui que nous offre la pensée révolutionnaire proprement politique. Et il est non moins malaisé de trouver des auteurs capables d'une vision globale qui soit supra-ordonnée à tout ce qui relève du particularisme ou de l'intérêt politique immédiat. C'est la raison pour laquelle il faut signaler un ouvrage qui nous vient d'Allemagne et qui, selon nous, compte parmi les plus importants de ceux qui ont paru depuis l'arrivée au pouvoir du national-socialisme. Son auteur est Christoph Steding et le livre a pour titre *L'Empire et la maladie de la culture européenne*¹. A vrai dire, il s'agit d'une œuvre inachevée : l'auteur est mort en 1938 avant d'avoir pu lui donner une forme définitive, ce qui explique les nombreuses répétitions et le flou relatif de son plan. Il n'empêche que,

¹ C. Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hanseatische Verlagsanstalt, 2^e éd., Hambourg, 1938, dont une autre édition vient de paraître.

sous sa forme actuelle, ce livre porte indubitablement la marque d'une pensée précise, audacieuse et sans compromis, où s'expriment les tendances les plus dignes d'intérêt du national-socialisme — celles, précisément, sur la base desquelles les vocations de nos deux nations peuvent se rencontrer. Il y a une raison supplémentaire pour laquelle il nous a paru utile de faire connaître les idées de Steding : un certain nombre de déviations propres à quelques milieux extrémistes y sont définitivement dépassées, tandis qu'on y trouve précisés des points de référence susceptibles, en principe, d'être valables aussi bien pour la tradition germanique que pour la tradition romaine.

Toute la pensée de Steding gravite autour du concept d'Empire ou *Reich*. Pour lui, l'Empire a dans le passé représenté le pivot et l'âme de tout ce qui fut européen. En effet, l'Empire n'a jamais, dans notre histoire, signifié une simple institution politique, à mettre sur le même plan que n'importe quelle autre forme d'État, mais le principe d'un ordre supérieur, l'assise, la source et la substance même de la civilisation de notre continent (p. 6, 28). Il eut valeur de centre aussi bien politique que culturel. Or, il faut bien reconnaître qu'au fil des siècles, ce centre a été frappé d'une sorte de paralysie, au point qu'à sa place ne subsiste plus qu'un espace politique vacant. Du reste, les cent cinquante dernières années de l'histoire européenne ont été caractérisées par la disparition des grands États créés et guidés par des races appartenant au tronc aryen nordique. Les phases initiales de cette involution remontent à l'époque de la Guerre de Trente ans, suivie par la Révolution française avec toutes ses conséquences. Cependant, pour Steding, il ne faut pas voir dans tout cela des causes, mais des effets. L'élément fondamental demeure l'Empire : c'est justement parce que l'Empire dégénéra qu'une série de phénomènes négatifs se produisit, et non l'inverse. Les victoires des Français et des Suédois au XVII^e siècle, la liquidation de la France monarchique, la sécession de la Suède, la décadence de l'Autriche, le démantèlement de la Russie de Pierre le Grand et ainsi

de suite jusqu'à 1918, sont des phénomènes qui relèvent de l'ordre des conséquences et procèdent de la neutralisation du centre de gravité de l'Europe plus ancienne, c'est-à-dire de l'idée impériale (p. 7, 3).

Il n'y a pas d'autre explication au fait que le mot « Europe » soit devenu toujours plus synonyme d'« Europe occidentale », à savoir de ce monde démo-libéral, venu au monde avec la Révolution française et l'affirmation définitive des forces mêmes qui avaient provoqué la crise de l'idée impériale. Si bien qu'on en est venu à croire que les choses iraient d'autant mieux pour l'Europe qu'elles allaient plus mal pour ce qui subsistait encore de l'héritage impérial (p. 5), au point qu'on attribua le caractère d'une espèce de guerre sainte au nom de la « civilisation » à tout ce qui, en réalité, avait la signification d'une subversion diabolique contre l'idée traditionnelle européenne (p. 9). Parallèlement, un déplacement du centre de gravité de l'Europe devait s'opérer au bénéfice des territoires d'outre-mer, lesquels, en tant que possessions coloniales, ont fini par constituer la force principale des puissances démocratiques occidentales (p. 7). Mais ce n'est pas tout : une translation analogue s'est effectuée au profit de couches raciales subalternes correspondant à des types humains en eux-mêmes privés d'histoire, neutres et apolitiques, qui n'avaient eu jusque-là de signification que lorsqu'ils étaient guidés et organisés sous l'égide d'ethnies de type supérieur. Telle est la véritable explication de la démocratie, du bolchevisme, du communisme, mais également de phénomènes de décadence analogues auxquels se sont trouvés confrontés les peuples germaniques eux-mêmes. En fait, il ne s'agit pas seulement de la réapparition de substrats raciaux exogènes, mais aussi de la prédominance, au sein des dernières générations, de dispositions héréditaires jusque-là contraintes d'adopter une forme latente sous l'empire de la force qui, chez ces mêmes peuples, recélait d'autres composantes raciales et ethniques d'un niveau plus élevé (p. 9). Pour Steding, 1789 représente déjà la crise de l'humanité « apollinienne » et aryenne, dans la mesure où l'irruption

de la substance démonique de la plèbe parisienne alla de pair avec la réapparition de l'obscur substrat de races préhistoriques et privées d'histoire (p. 8, 497). C'est à cette aune que doit être mesuré le secret du succès du judaïsme : par nature, les Juifs sont un peuple « neutre », sans racines, anhistorique, inassimilable et cosmopolite vis-à-vis de toute organisation politico-nationale aryenne et européenne. Ils ont donc trouvé la voie libre jusqu'au moment où, avec la crise de l'idée d'Empire, vinrent à prédominer en Europe une substance humaine et une « race » pareillement neutres, informes et anti-impériales (p. 13, 118, 650).

En particulier, Steding analyse les formes que le processus de « neutralisation » a revêtues dans les pays limitrophes de l'Allemagne, lesquels se sont orientés politiquement aussi, ces derniers temps, vers le principe de la neutralité, de l'internationalisme ou du séparatisme comme en Suisse, en Hollande, dans les pays scandinaves — et, ajoute Steding, dans une partie de la Rhénanie ainsi qu'en Autriche même, sous certains aspects. Dans ces territoires situés à la périphérie de l'ancien espace impérial germanique, la neutralisation politique a eu pour contrepartie le développement d'une « culture » également neutre qui, sous des formes diverses, est l'expression typique d'une allergie et d'une hostilité à l'égard de l'idée impériale et, par conséquent, de la maladie même dont souffre l'Europe moderne. Or, ces pays devaient exercer cependant une attraction particulière sur des penseurs et des intellectuels qui, tout en appartenant à d'autres pays, ont adopté l'idéal de la culture « neutre ». Un tel climat spirituel avait réussi à gagner toujours plus de terrain dans l'Allemagne wilhelmiennne elle-même, donnant naissance à une « helvétisation » ou à une « hollandisation » intellectuelle et morale qui eurent comme pendant des tendances pacifistes, antiprussiennes, antimilitaristes et antipolitiques. Récemment encore, la culture par excellence, c'était précisément celle de l'intellectualité « neutre ».

Steding accuse clairement tous ceux qui en furent les représentants, dans une liste qui va de Burckhardt, Jung,

Bachofen et Huizinga à Kierkegaard, Nietzsche, Söderblom, Ibsen et Strindberg ; de Keyserling, Steiner, Van der Velde et Klages à Barth, Freud, Thomas Mann, Stefan George, etc. Une telle association de noms surprendra plus d'un lecteur. On ne peut nier que la critique de Steding soit parfois unilatérale, mais sa raison profonde n'en demeure pas moins justifiée et porte le sceau d'une profonde cohérence. Pour en bien comprendre le sens, il convient de distinguer deux types de culture. D'un côté, il y a une culture organique et unitaire, intimement liée à une force politique formatrice et, par conséquent, en dernière instance, à l'idée même d'État et d'Empire. De l'autre, il y a une culture qui fait sienne le principe du dualisme, de l'isolement, de l'évasion, de la séparation et de l'absolutisation de ce qui est particulier. Selon Steding, cette deuxième culture n'a au fond aucune réalité propre : elle ne représente que le stade crépusculaire ou « automnal » de la première, laquelle finit par oublier à la fois ce qu'elle est et sa propre origine (p. 633 et suiv.) ; et c'est uniquement pour cette raison qu'elle conçoit des antithèses artificielles entre esprit et puissance, entre intellectualité et État, entre forces civilisatrices et forces héroïques et politiques — comme si, historiquement aussi, l'antécédent d'un Sophocle, par exemple, n'avait pas été les Thermopyles (p. 721).

L'unité d'un peuple, ou d'un groupe de peuples, déterminée par un empire, se reflète également dans une unité, une intégration de l'individu. Partout où s'affirme le principe dualiste — que ce soit chez les hommes ou dans leurs œuvres et leurs créations — se manifeste le symptôme d'une maladie, d'une dissociation, d'une « neutralisation » procédant de l'obscurcissement et du dépérissement de l'idée impériale (p. 140, 165 et suiv.).

C'est ainsi que Steding, après avoir mis en accusation ce qu'on a appelé la « théologie dialectique » de Barth et les conceptions analogues de Kierkegaard — lesquels ont toujours en vue une nature humaine déchirée, une âme à problèmes qui va de crise en crise —, n'épargne pas Nietzsche lui-même, qu'il appelle « le grand écartelé », mettant

en évidence tout ce que sa pensée a de contradictoire, d'impulsif, d'incohérent et d'anti-architectonique. Chez ce penseur, qui fit précisément de la Suisse sa patrie d'élection, et auquel le climat de l'Allemagne bismarckienne était devenu insupportable, Steding décèle, y compris sur le plan racial, des affinités avec l'élément balte et slave qui a toujours miné l'Empire et qui se trahit dans les personnages déchirés et contradictoires d'un Dostoïevsky (p. 91, 158).

La fracture, due aux États « neutres », de l'unité de l'Empire a également pour contrepartie la crise de toute autorité objective, normative et source d'engagements, crise mise en évidence par toute une série de phénomènes culturels. Généralement, le premier symptôme en est le particularisme. Les aspects particuliers d'un tout sont vécus séparément et deviennent des absolus. D'où, par exemple, la tendance intimiste et subjectiviste : c'est la culture qui ne veut rien connaître de la grande politique et « s'évade » dans le monde de l'intériorité conçu comme un monde en soi, où ne vaut que ce qui, psychologiquement et esthétiquement, est « intéressant » — à quoi s'ajoutent éventuellement des nostalgies et des exhumations du passé (p. 201). C'est sur les mêmes bases qu'est née une certaine historiographie — dont l'un des représentants typiques cités par Steding est le Suisse Burckhardt —, qui en vient à hypos-tasier une « histoire de la culture » coupée de la grande histoire politique. Steding est moins convaincant lorsqu'il s'en prend également au Suisse Bachofen², qui a incarné

² En matière de révision traditionnelle de l'histoire antique, notamment romaine, J. Evola s'est toujours intéressé aux recherches de Johann Jakob Bachofen, écrivain suisse du XIX^e siècle, auteur de nombreuses études philologiques et archéologiques de premier plan. C'est précisément Evola qui a fait connaître en Italie cet auteur au-delà des milieux spécialisés en traduisant une anthologie de textes de Bachofen : *Le Madri e la virilità olimpica* (Bocca, Milan, 1949), accompagnée de commentaires et d'une longue introduction [Note de R.D.P.] - [Cette introduction a été traduite en français : cf. J. Evola, *Les Mères et la virilité olympienne*, in *Rebis*, 8, été 1985, p. 1-8 - N.D.T.].

une tendance romantique valorisant le substrat irrationnel et vital des civilisations et des origines matriarcales, du monde des symboles, des mythes et des cultes primordiaux. De façon plus générale, il cloue au pilori l'irrationalisme. L'aversion pour la *ratio* au nom de tout ce qui est vie, biologie et instinct, reflète elle-même une phobie pour l'idée organique impériale, qui sublime et domine la vie (p. 295). C'est pour cela qu'un Burckhardt jugea « barbare » l'État romain (p. 332), alors qu'un Mommsen en comprit le sens, tout comme il avait compris celui de l'État guerrier bismarckien (p. 295).

Dans la culture « neutre », le processus de dissociation revêt diverses formes. Ou bien ce qui est dissocié et considéré en soi s'avère être l'« âme », la psyché — et alors on a toutes les variétés du psychologisme ; ou bien c'est la partie inférieure de l'âme elle-même, c'est-à-dire l'inconscient et le subconscient — et alors on a la psychanalyse, la philosophie de l'inconscient, la nouvelle mystique de « la vie », qu'il s'agisse de celle cultivée par Klages ou par le Suisse C.G. Jung. Tantôt c'est l'économie — et alors on a le matérialisme historique et l'interprétation « sociologique » de l'Histoire ; tantôt c'est la sexualité — et alors on a, les diverses variétés de la psychanalyse mises à part, toute une série de livres de caractère érotique ou d'œuvres pseudo-scientifiques de vulgarisation centrées sur les formes, normales ou anormales, de l'*eros* — type Van der Velde ou Hirschfeld. Ce peut être, enfin, l'élément purement esthétique — et alors on a des phénomènes du genre Stefan George et les diverses tendances « humanistes ». Et ainsi de suite. Cette culture a surtout eu comme berceau les pays « neutres ». Et Steding en met en évidence, au terme d'une analyse très serrée, les prémisses pathologiques, dans la mesure où il s'agit toujours d'une culture qui s'est affirmée parallèlement au dépérissement de l'idée organique impériale.

Le scientisme et le mythe positiviste appartiennent au même univers. Le matérialisme, l'obsession de s'en tenir aux « purs faits », marquent à nouveau une scission, une

exaltation unilatérale et plate de ce qui n'est qu'une partie du tout que constitue la réalité (p. 303). A cet égard, Steding renverse carrément la thèse de l'« objectivité », chère à la science « neutre ». Pour lui, une science n'est objective que lorsqu'elle est politique, car c'est alors seulement qu'il y a coïncidence entre l'esprit et la loi selon laquelle se développe une civilisation et s'affirme concrètement l'existence d'une race. Inversement, c'est dans la mesure où une science se prétend apolitique qu'elle renonce à toute objectivité, car elle finit par adopter comme critère d'objectivité ce qui n'est que le point de vue particulier d'un individu ou d'une école (p. 299). Voilà en quoi consiste précisément la science des cultures « neutres ». Steding affirme sans broncher que « toute vérité scientifique objective était, autrefois, un ordre ». Dans le domaine des sciences positives elles-mêmes, toute certitude se rattache elle aussi à la force de décision qui crée les empires : toute certitude naît au départ d'une façon « prussienne » et ce n'est qu'après, en se « dévirilisant », qu'elle assume un caractère « apolitique » (p. 572-573). La distinction même entre les sciences positives et les autres — qui ne seraient pas « positives » parce que leur objet est d'ordre spirituel — marque un dualisme pathologique : « L'exactitude des sciences naturelles est née à partir de l'accord tacite pour ignorer tout ce qui pourrait troubler l'exactitude elle-même, à savoir en priorité l'élément qualitatif, qui est essentiel dans le monde » (p. 615). Le fait que l'on ait pu considérer comme vraiment réelle une « nature circonscrite », c'est-à-dire réduite au pur élément quantitatif, est un nouveau signe d'une humanité qui n'est pas « en ordre », d'une humanité déchirée intérieurement et comme naturalisée (p. 616).

Autres symptômes de régression et de scission : l'évasion, propre à un certain spiritualisme, vers des formes de l'esprit oriental ou extrême-oriental ; le culte des « reliques du passé », y compris la vénération esthétisante pour les « héros » et les « génies » ; une certaine recherche préhistorique qui se réfugie dans le monde nébuleux des origi-

nes ; et même certaines spiritualisations de l'idée d'Empire, où le concept d'un *Regnum* spirituel plus ou moins universaliste est tellement souligné que cette idée devient quelque chose de totalement irréel et inconsistant. Sur un autre plan, Steding voit un phénomène typique de scission et d'émancipation du particulier dans le mouvement féministe et de libération de la femme, lequel s'est développé à partir des Pays-Bas et des États scandinaves — c'est-à-dire des zones particulièrement « neutralisées » de l'ancien espace impérial européen (p. 274-5).

D'une importance capitale est ce qu'écrit Steding à propos de la dissociation et de la régression qui se traduisent par l'importance, unilatérale et polémique, donnée au substrat naturaliste de la vie — que celui-ci soit conçu comme « race » et comme « communauté de sang » ou bien comme « masse » ou « peuple ». Pour Steding, comme d'ailleurs pour nous-même, tout ceci correspond simplement à l'élément « matière », en face duquel l'« État » et l'« Empire » représentent l'élément « forme » — le second étant vis-à-vis du premier comme le principe masculin face au principe féminin, comme l'idée (au sens platonicien) face à la nature. Sur ce critère, la démocratie se perpétue dans un certain nationalisme, mais également dans un certain racisme, puisqu'il s'agit toujours d'une « matière » qui tend à s'émanciper de la « forme », qui s'absolutise et cherche à saper l'autorité politique supérieure à laquelle masse, peuple et nation doivent se soumettre. Pour Steding, État et Empire sont donc supérieurs aux nations, aux peuples et aux ethnies. Ce sont les « hommes », écrit-il, qui se déclarent pour l'État, alors que les natures « matriarcales » se déclarent pour le peuple et le divinisent. Mais là où, ce faisant, naît un tel culte, la dissociation pathologique propre à l'Europe crépusculaire et anti-impériale s'affirme une fois de plus (p. 217, 218, 223, 229, 230).

Avec l'Empire, tout dualisme entre État et peuple-race est dépassé : une ferme volonté politique tient en main « le peuple » et l'empêche de faire des écarts. Un peuple n'atteint à une existence réelle que lorsqu'une volonté et

une idée politique bien précises lui donnent une forme, une signification, une conscience ; en lui-même, il n'est qu'une *materia prima* (p. 292-3, 223, 228), n'assumant une personnalité que lorsque la composante virile, représentée par l'État et par l'Empire, est neutralisée. L'importance des vues développées par Steding réside dans le fait que, grâce à elles, certains aspects socialisants de l'idéologie nazie se trouvent dépassés et qu'une convergence fondamentale apparaît entre celle-ci et la conception fasciste. Certes, comme le met en relief Frank dans son introduction (p. XXV), Steding ne conçoit pas l'idée politique, vis-à-vis de laquelle peuple, nation et race ne sont que *materia prima*, de façon abstraite et quasiment comme si elle tombait du ciel ou en était l'agent : Steding lui aussi la conçoit relativement à une « race ». Mais, ici, la « race » est entendue au sens supérieur : il s'agit de ce que nous avons appelé la « race de l'esprit » ou l'« élément solaire d'une race ». On en trouve la confirmation à la fin de l'ouvrage (p. 516, 587), lorsque Steding en vient à préciser le concept de « race dominante ». Il ne s'agit pas d'un concept naturaliste. Steding affirme que même si l'on voulait se référer aux races aryennes nordico-germaniques, auxquelles certains attribuent des caractères de supériorité, il faut se convaincre qu'elles aussi ont besoin d'une espèce de transfiguration qui les arrache à l'état naturaliste, uniquement conditionné par le sang, et les hisse au plan de l'esprit — le seul qui, pour l'État, pour l'Empire et à chaque tournant de la grande Histoire, ait un caractère décisif. Il faut qu'une race soit frappée par la « foudre d'Apollon » et que, par-delà le faix des passions et des instincts, elle possède le « feu » capable d'éclairer d'autres peuples, et puisse les fédérer au sein d'une grande formation impériale (p. 587). Cette même « foudre d'Apollon » symbolique est nécessaire afin que surgissent et que s'imposent évidences et vérités, afin que le système même des sciences et des disciplines particulières, parallèlement à l'affirmation d'une volonté d'Empire, revête la forme supérieure d'un organisme vivant, unitaire et décisionnel (p. 603), non pas « neutre » mais déterminant et

normatif (p. 602). Ce n'est qu'à ce moment-là que le matérialisme sera dépassé, que la « matière » sera libérée de ses particularismes et prendra une « forme » : en relation étroite avec l'action spirituellement centralisatrice inscrite dans l'idée impériale (p. 303).

La « culture » née de l'exténuation et de la neutralisation de la vieille Europe est au contraire caractérisée par une récurrente attitude de contestation contre l'élément politique, par une incompréhension de toute spiritualité qui soit également puissance, par une opposition hystérique à toute tentative d'inclure à nouveau l'intellectualité et la science au sein de l'unité politique. Tout ce qui est organisation, discipline, ordre positif, volonté, apparaît aux yeux d'une telle « culture » comme « barbarie », comme « despotisme », comme « matérialisme » (p. 250, 297, 327). Il s'agit là de réactions d'une substance spirituellement féminine, tandis que, répétons-le, c'est l'élément viril qui s'exprime dans le concept politique d'État et d'Empire. Les belles-lettres, les arts et les sciences, la civilisation conçue comme un raffinement esthétique et humaniste, ne représentent dans le cadre d'une telle polémique antipolitique, que des symptômes de maladie et d'hystérie. Ce qui voudrait être « esprit » et « défense de l'esprit » n'est en réalité qu'une opposition entre négation et affirmation — entre badinage, jeu, aventure, divagation et bavardages et puis sérieux, force, style architectonique (p. 340, 341, 386).

Steding ne manque cependant pas de souligner ce qui, souvent, a fourni des armes à la polémique de la culture neutre. Plus d'une fois, on vit l'élément politique se rigidifier, survivre simplement aux grandes actions venues de la substance la plus intime d'un peuple, qui l'ont appelé à la vie, l'ont forgé, et dont procédaient en même temps une mentalité, une culture, une science (p. 446, 453). Mais c'est là jouer sur les mots. Se référant au domaine même du « militarisme », tant abhorré par les intellectuels « neutres », Steding remarque que l'organisation d'une guerre victorieuse implique une débauche d'énergies intellectuelles dont les « représentants de la culture » — qui sont

généralement de simples littérateurs, des gens qui s'adonnent à la spéculation et aux rimes — n'ont souvent pas la moindre idée (p. 334). Pour Steding, un empire ne se manifeste pas uniquement à travers une architecture, une science ou une littérature qui lui soient propres, mais également, et tout aussi parfaitement, à travers la création de sous-marins, de chars d'assaut et d'appareils de bombardement. Tout ceci vise à constituer la cuirasse d'airain dont un empire a besoin pour se défendre, car le danger d'une dissolution favorisée par la « culture » et l'irruption de races sans histoire est toujours présent — comme est également présente la menace de ceux qui, au nom précisément d'une soi-disant « civilisation », voudraient enfreindre ce principe supérieur (p. 498, 503). A une civilisation s'en oppose une autre : à celle négative et féminine, liée à la période de carence de l'idée impériale, s'oppose une civilisation positive, fondée sur une transfiguration de toutes les forces obscures et menaçantes propres à l'élément terrestre et sur leur domination, dans le cadre rigide d'une discipline. Cette seconde culture peut se manifester dans le style même du prussianisme. Et de ce point de vue, c'est précisément l'autre culture qui apparaît comme « barbare » (p. 519). Un ordre supratemporel, « éternel », ne peut devenir réalité qu'au sein d'un empire — d'où il ressort qu'en dehors de l'Empire, il n'existe pas de véritable civilisation (p. 636, 519, 520).

Steding a cru que nous nous acheminions vers une nouvelle ère impériale qui marquerait la fin de la maladie de la culture européenne. Le nouvel Empire, en se consacrant à la restauration d'une vérité et d'un ordre général européens, agira de façon pratiquement « catalytique ». Sa seule présence aura une action destructrice sur toute forme de « neutralisation », elle déterminera un processus de renaissance et de recentrage qui, en un certain sens, dans son objectivité et son impersonnalité, aura un caractère universel. Pour les individus aussi, l'Empire représentera la meilleure thérapie contre toute forme de « libération », d'incertitude, de contradiction interne et d'évasion, car il

les conduira au-delà d'eux-mêmes, là où leur volonté s'orientera vers une fin d'ordre supérieur. Et Steding rapporte les mots qu'aurait prononcés Frédéric le Grand, comme un avis de recrutement : « Mes garçons, vous auriez donc voulu vivre éternellement ? » (p. 658, 282).

Telles sont les idées fondamentales énoncées par Steding, lesquelles, comme nous le disions, expriment les tendances les plus positives de l'Allemagne nouvelle. Les réserves que l'on peut faire sont les suivantes.

Nous avons traduit le mot *Reich* par « Empire » ou « idée impériale » afin de mettre en évidence la valeur d'ordre général de nombreuses conceptions de Steding. Lui-même a reconnu l'étroite relation existant entre l'idée politique de l'État, en tant que force formatrice virile, et la tradition romaine. Pour lui, l'État romain a été davantage « État » qu'aucun autre, et c'est pour cette raison que, pour les Allemands du Moyen Age, il eut valeur d'idéal (p. 294, XV). Ainsi se trouvent dépassées les tendances sournoisement antiromaines de certains milieux extrémistes allemands, contre lesquels Steding a également pris position en développant ses idées concernant les rapports entre État, peuple et race. Dans une large mesure, c'est la grande tradition impériale, où l'élément germanique et l'élément romain coïncident, que Steding a reprise. Cela étant, il eût été opportun de dire quel rôle, en dehors de l'idée nordico-germanique, l'idée romaine doit jouer dans la reprise souhaitée d'une telle tradition et, par conséquent, de faire allusion au fait qu'ici, le type nordico-germanique doit avoir comme corollaire le type aryano-romain, dans l'optique d'une intégration réciproque. Tout en reconnaissant l'élément « romain » présent dans l'idée politique prussienne elle-même, Steding néglige cependant ce point et développe ses considérations de façon plutôt unilatérale, parce qu'il semble avoir surtout en vue le *Reich* germanique tel qu'il fut créé par Bismarck, ce *Reich* qui, après une période de latence et de rigidification, se serait réaffirmé comme idéal dans le national-socialisme.

Or, même si on limitait ainsi l'horizon, la question de

savoir jusqu'à quel point ces formes plus récentes du *Reich* correspondent purement et simplement à la conception traditionnelle pourrait être posée à Steding. L'action même de Bismarck, si on la considère de ce point de vue, n'est pas privée de certaines zones d'ombre³. Steding laisse quasiment de côté le fait que la construction de l'État bismarckien est liée à un grave camouflet infligé au prestige de l'Autriche, laquelle était en fait l'héritière légitime du Saint Empire Romain. A l'égard de l'Autriche, Steding fait souvent preuve d'une ironie d'un goût douteux, qui se ressent de lieux communs plutôt triviaux fort répandus dans l'Allemagne d'aujourd'hui. Il observe avec justesse que l'Autriche traversait une phase de dégénérescence, de sorte que l'Allemagne fut en droit d'en recueillir l'héritage. Mais Steding est-il vraiment certain que ce que l'Allemagne, déjà au temps de Bismarck, avait repris, était exactement le principe incarné jusque-là par l'Autriche ? Tout ce que Steding écrit en matière de fédéralisme (p. 196 et suiv.), par exemple, ne nous convainc guère. Dans sa phase actuelle de développement, le Reich est affecté d'un centralisme peu conciliable avec l'idée hiérarchique traditionnelle — au point que son dépassement constituera sans doute la condition nécessaire d'une nouvelle idée impériale européenne.

En se référant avec trop d'insistance à l'idéal simplement prussien de l'État, Steding donne souvent l'impression de concevoir d'une façon quelque peu laïque et séculière l'idée d'Empire — ce qui reflèterait alors l'une des scissions typiques de la maladie de la culture européenne. C'est ainsi que, page 337 par exemple, il oppose le lien de l'Empire médiéval, qui était religieux, à un lien qui devrait être « essentiellement politique ». Ailleurs (p. 241, 350), il reproche aux Hohenstaufen d'avoir cultivé des conceptions « irréalistes » et « utopiques ». Il est exact qu'ailleurs, il rappelle le rôle joué par la notion de Providence

³ Cf. l'ouvrage de E. Malynski et L. de Poncins, *La guerre occulte*, Beauchesne, Paris, 1936.

et de décision divine dans la pensée des modernes chefs du *Reich* (p. 514). Mais il ne s'agit que d'allusions. Steding ne nous dit pas quel fondement supranaturel et quelle conception du monde précise doivent orienter le *Reich* afin que sa force formatrice, organisatrice et animatrice s'affirme dans tous les domaines de la civilisation.

Certaines critiques de Steding, on l'a vu, pèchent par leur côté unilatéral : pour dénoncer l'erreur, il en vient parfois à négliger ce que certains auteurs ou certaines tendances pourraient offrir de positif à ses propres idées. Lorsqu'il évoque les « divinités lumineuses du monde du politique » opposées à la région obscure des mythes, des symboles et des traditions primordiales, il court par exemple le risque de finir, à son corps défendant, dans le rationalisme (p. 339, 76, 226), alors qu'il conçoit parfaitement la possibilité d'une exploration du monde spirituel qui aurait les mêmes caractères d'exactitude et de clarté que les sciences naturelles (p. 617). Nombre des accusations portées contre Bachofen par Steding sont carrément injustes : on trouve au contraire chez Bachofen bien des éléments susceptibles de conforter, précisément, l'idéal « apollinien » et viril d'un État « romain » opposé au monde équivoque du substrat naturaliste et matriarcal. Et, au bout du compte, Steding subit en fait souvent l'influence salutaire des conceptions de Bachofen.

De même il n'est pas dit que l'attention que beaucoup portent à l'Orient ne soit qu'une variété de l'évasionnisme propre à l'âme européenne. Il ne faut pas oublier que nombre de traditions orientales conservent les traces d'un commun héritage aryen, avec une pureté qu'on ne rencontre pas toujours ailleurs. Même les nouvelles orientations prises par la science de la préhistoire ont une valeur spirituelle précise, que Steding n'a pas vue : sur ce point, il paraît faire montre d'une certaine étroitesse « politique » (au sens moderne et péjoratif de ce mot).

A l'égard de Nietzsche, l'attitude de Steding est pareillement unilatérale. Il est extrêmement discutable que la doctrine nietzschéenne du surhomme exprime réellement,

comme le croit Steding, une révolte contre le concept d'État. Ce serait plutôt le contraire qui nous paraîtrait exact, à savoir qu'État et Empire ne sont guère concevables sans une certaine référence à la doctrine du surhomme, celle-ci exaltant une élite, une race dominatrice porteuse d'une autorité spirituelle précise. De fait, seule une élite ainsi conçue peut fonder cette primauté que revendique Steding pour l'État en face de ce qui n'est que simple « peuple ». Il se rapproche d'ailleurs de cette idée lorsqu'il évoque ceux qui sont « frappés par la foudre d'Apollon », mais il ne lui donne pas les développements qui s'imposent.

D'une façon générale, si l'ouvrage de Steding paraît parfaitement fondé dans sa partie critique, il révèle une certaine faiblesse en ce qui concerne les points de référence transcendants nécessaires pour pouvoir réellement justifier un *Reich* ou Empire, tel qu'il le conçoit. Face au monde sans consistance et neutre de la culture dominante, contre tout un ensemble de phénomènes de dissociation et de régression que tant d'aspects de la mentalité occidentale moderne expriment, Steding fait à nouveau appel à un idéal de civilisation qui, dans sa rudesse, son affirmation, sa virilité guerrière, sa volonté de forme, de discipline, d'organicité et d'unité absolue, peut être dit prussien aussi bien que romain. Mais cet idéal doit être pour ainsi dire illuminé, reconduit à une spiritualité bien précise et à une tradition authentique afin de prévenir un danger : que finisse par y prévaloir l'aspect purement politique, quand bien même serait-il empreint d'une vague mystique. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de Steding constitue un pas en avant digne d'être noté — surtout en Allemagne — sur le plan d'une clarification des idées, d'un alignement des positions, d'une reprise consciente de cette idée impériale qui, Steding l'a précisément montré, s'identifie à la réalité de la meilleure Europe.

X

1951

SUR LES CONDITIONS SPIRITUELLES ET STRUCTURELLES DE L'UNITÉ EUROPÉENNE*

A l'heure actuelle, par la force même des choses, la nécessité d'une unité finit par s'imposer sur notre continent. Mais, jusqu'à présent, ce sont surtout des facteurs négatifs qui sont venus l'alimenter : on veut s'unir pour se défendre, et ce qui entre en jeu n'est pas une motivation positive ou préexistante, mais bien plutôt le constat que l'on n'a quasiment pas d'autre choix devant la pression menaçante de blocs et d'intérêts extra-européens. Cette situation fait que l'on n'a pas une vision bien claire de la configuration interne d'une véritable unité européenne. Pour l'instant, il semble qu'on ne dépasse guère le projet d'une coalition ou fédération qui, en tant que telle, aura toujours un caractère extrinsèque, d'ordre non *organique* mais associatif et, par conséquent, contingent. On pourrait toutefois concevoir une unité vraiment organique, mais seulement sur la base de la force formatrice, à la fois

* Ce texte a déjà paru, sous le titre *Sur les fondements spirituels et structuraux de l'unité européenne* (trad. de Paul Durand), dans la revue *Défense de l'Occident*, n° 167, juillet-août 1979, p. 17-28 [N.D.T.].

interne et venue d'en haut, propre à une idée, à une culture et à une tradition communes. Or, quiconque désire aborder le problème européen en ces termes ne peut manquer de voir combien la situation actuelle est défavorable et combien de facteurs problématiques nous interdisent de nous bercer d'un optimisme facile.

Certains ont accordé toute leur attention à ces aspects du problème européen. Il existe à ce sujet un ouvrage significatif : celui d'Ulick Varange¹, intitulé *Imperium* (Westropa Press, Londres, 1948, deux volumes), et dont on peut partir pour compléter l'analyse des difficultés évoquées plus haut.

Ce n'est donc pas sur un plan purement politique que Varange voudrait défendre la thèse de l'unité européenne ; à cet effet, il se fonde sur une philosophie générale de l'histoire et de la civilisation qui s'inspire d'Oswald Spengler. On connaît la conception spenglérienne : il n'existe pas de développement linéaire de la civilisation au singulier : l'Histoire se fractionne en cycles de civilisation distincts mais parallèles, qui constituent chacun un organisme, connaissant, comme tous les organismes, des phases de jeunesse, de maturité, de vieillesse et de déclin. Spengler distingue en particulier dans chaque cycle une période de « culture » (*Kultur*) et une période de « civilisation » (*Zivilisation*). La

¹ Ulick Varange est le pseudonyme de l'Américain Francis Parker Yockey (1917-1960), exemple typique de « victime » du système répressif moderne des démocraties occidentales. En 1946, Yockey, qui avait osé faire des observations sur le caractère licite des procès à charge contre les « criminels de guerre » (il était lui-même employé au Tribunal de Nuremberg), fut contraint de démissionner. Il résida en Irlande, à Brittas Bay, en 1947-48, où il se consacra à la rédaction de son volumineux *Imperium*, imprimé d'abord à Londres à mille exemplaires seulement, puis aux États-Unis (Noontide Press, avec une préface de William Carto), où il était retourné et où commença, à partir de 1952, sa persécution politique. Arrêté tout d'abord pour une banale affaire de passeport, Yockey comparut pour « délit d'opinion » devant le juge Caresh. C'est au cours de son procès qu'il fut retrouvé mort, pour des raisons « mystérieuses », dans sa cellule [Note de R.D.P.].

première est celle des origines ; sous le signe de la qualité, elle se caractérise par la forme, la différenciation, les articulations nationales et les traditions vivantes. La seconde, en revanche, est la phase automnale et crépusculaire, où entrent en jeu les destructions propres au matérialisme et au rationalisme ; elle conduit au mécanisme, à une grandeur informe — au règne de la quantité. Selon Spengler, ces phénomènes se vérifient fatalement dans n'importe quel cycle de civilisation. Ils sont biologiquement conditionnés.

Laissons là Spengler. Varange le suit, et s'accorde aussi avec lui en considérant le monde européen comme l'un de ces organismes culturels doués de vie propre, développant une idée spécifique, ayant un destin particulier. Il le suit encore en constatant que la phase cyclique où se trouvent actuellement l'Europe et l'Occident est désormais celle de la « civilisation ». Mais à la différence de Spengler — qui, du moins dans un premier temps, avait lancé, songeant à cette situation, la célèbre formule du « déclin de l'Occident » —, Varange cherche à transformer le mal en remède, à faire contre mauvaise fortune bon cœur en parlant de forces neuves qui obéiraient à un impératif de renaissance et de valeurs irréductibles au matérialisme et au rationalisme. Par-delà les ruines du monde d'hier, le développement cyclique emporterait l'Europe vers une ère nouvelle, celle de la « politique absolue », de la supranationalité et de l'autorité, c'est-à-dire celle de l'*Imperium*. Se conformer à cet impératif biologique à l'époque de la civilisation, ou bien périr : telle serait l'alternative pour l'Europe elle-même.

Si l'on suit cet ordre d'idées, ce qui appartiendrait idéalement au passé, au monde d'hier, ce ne serait pas seulement la conception scientiste et matérialiste de l'univers, mais encore le libéralisme et la démocratie, le communisme et l'ONU, les États pluralistes et le particularisme nationaliste. L'impératif historique consisterait à faire l'Europe en tant qu'unité nationale, culturelle, raciale et étatique, sous les auspices d'un principe d'autorité retrouvé et de

discriminations biologiques, nouvelles et précises, entre ami et ennemi, monde propre et monde étranger, « barbare ».

Il convient de dire quelques mots, qui serviront à la suite de notre démonstration, sur ce que Varange appelle la « pathologie des cultures ». La réalisation de la loi interne et naturelle d'une culture en tant qu'organisme peut être entravée par des processus de distorsion (*culture-distortion*), lorsque des éléments étrangers, en son sein, en canalisent l'énergie vers des actions et des fins qui n'ont aucun lien avec ses exigences réelles et vitales et qui font au contraire le jeu de forces externes. Cela trouve une application directe dans le domaine des guerres, la véritable alternative n'étant pas, selon Varange, entre guerre et paix, mais entre les guerres utiles et nécessaires à une culture et celles qui l'altèrent et la désagrègent. Tel est le cas lorsqu'on n'entre pas en conflit avec un ennemi réel, menaçant biologiquement l'organisme matériel et spirituel de la culture à laquelle on appartient — hypothèse où n'est plus concevable que la « guerre totale » —, mais lorsqu'une guerre de ce type éclate *au sein même* d'une culture, comme ce fut précisément le cas pour l'Occident avec les deux dernières conflagrations. Au cours de celles-ci, des chefs d'État ont préféré la ruine de l'Europe et le fatal assujettissement de leurs patries à des peuples étrangers et « barbares » d'Orient et d'Occident, plutôt que de coopérer à une Europe nouvelle qui visait à dépasser le monde du XIX^e siècle et à se réorganiser sous de nouveaux symboles d'autorité et de socialité. La conséquence funeste d'un tel choix est désormais bien visible : ce ne fut pas la victoire de quelques nations européennes sur d'autres, mais bien celle de l'anti-Europe, de l'Asie et de l'Amérique sur l'Europe en général.

Cette accusation s'adresse avant tout à l'Angleterre, mais Varange l'étend aussi aux États-Unis d'Amérique, estimant que toute leur politique d'intervention s'est développée sous l'effet d'une « distorsion culturelle », en s'orientant vers des objectifs privés de tout lien organique avec les nécessités vitales nationales.

Au point où nous en sommes, le rythme s'accélère et il s'agit, pour l'Occident, de reconnaître ou non l'impératif biologique correspondant à la phase actuelle de son cycle : surmonter les divisions entre États et créer l'unité de la nation-État européenne, en faisant bloc contre l'anti-Europe.

L'objectif, dans un premier temps, sera d'ordre intérieur et spirituel. L'Europe doit se débarrasser des traîtres, des parasites, des agents de « distorsion ». Il faut que la culture européenne se désintoxique des résidus des conceptions matérialistes, économistes, égalitaires et rationalistes du XIX^e siècle. Dans un deuxième temps, l'unité retrouvée de l'Europe en tant que civilisation ou culture, devra pouvoir s'exprimer dans une unité politique correspondante ; celle-ci devra être poursuivie coûte que coûte, éventuellement au prix de guerres civiles et de luttes contre les puissances qui veulent maintenir l'Europe sous leur joug. Fédérations, unions douanières et autres mesures d'ordre économique ne peuvent pas être des solutions ; c'est d'un impératif intérieur que doit naître l'unité — impératif qui devrait être réalisé même s'il apparaissait économiquement désavantageux, le critère économique ne pouvant plus être considéré comme valeur ultime dans le cadre d'une ère nouvelle. Dans un troisième temps, le problème de l'espace nécessaire à la surpopulation de la nation européenne pourra se présenter : pour Varange, la meilleure solution consisterait en une avancée à l'Est où, sous le masque du communisme, se rassemble et s'organise la puissance de races séculairement et biologiquement hostiles à la civilisation occidentale.

*

* *

Pour notre propos, ce survol de l'ouvrage de Varange suffira. Voyons maintenant ce qu'il y a lieu d'en penser.

Le symbole fondamental évoqué par Varange est celui

de l'*Imperium* et d'un nouveau principe d'autorité. Nous pensons toutefois qu'il ne voit pas très clairement tout ce qu'implique un tel symbole, dès lors qu'il est assumé comme il doit l'être. Varange ne se rend pas compte de la distance séparant ce symbole de tout ce qui appartient à la phase endémique de « civilisation » d'une culture, celle de l'Europe, en l'occurrence.

Selon nous, il convient de suivre sans hésitation Varange lorsqu'il dénonce l'insuffisance de toute solution d'ordre fédéraliste et économique pour résoudre le problème européen. Comme nous l'avons déjà dit, une unité véritable ne peut être que de type *organique*, et l'on en connaît parfaitement le schéma : c'est celui qui se concrétisa jadis sous la forme de l'œcumène médiéval, par exemple. On y retrouve aussi bien l'unité que la multiplicité, et ce modèle s'exprime sous la forme d'un système de participations hiérarchiques. Ce qu'il faut dépasser et laisser définitivement derrière soi, c'est le nationalisme, en tant qu'absolutisation schismatique du particulier, pour passer (ou revenir), à partir de là, au concept naturel de nationalité. Au sein de chaque espace national, il faudrait que se produise ensuite — sur le plan politique — un processus d'intégration qui en coordonnerait les forces dans une structure hiérarchique, et établirait un ordre fondé sur un principe central d'autorité et de souveraineté. Un processus identique devrait se dérouler plus tard au sein de l'espace supranational qui est celui de l'Europe en général : les nations en tant qu'unités partielles organiques gravitant autour d'un *unum quod non est pars* (pour reprendre une expression de Dante), c'est-à-dire autour d'un principe d'autorité hiérarchiquement supérieur à chacune d'elles. Pour être tel, ce principe devra nécessairement transcender le domaine politique au sens strict, se fonder et se légitimer sur la base d'une idée, d'une tradition, d'un pouvoir spirituel. C'est alors que naîtrait l'*Imperium*, l'unité européenne virile et organique, vraiment émancipée de toutes les idéologies niveleuses, libérales, démocratiques, chauvinistes et collectivistes, et capable, par là même, de prendre clairement ses

distances par rapport à l'« Est » comme à l'« Ouest » — donc par rapport aux deux blocs qui, comparables aux mâchoires d'une même tenaille, sont en train de se refermer sur nous.

C'est pourquoi le postulat d'une évolution en ce sens n'est pas la dissolution des nations dans une nation unique, en une espèce de substance sociale européenne homogène, mais au contraire l'intégration organique de chaque nation. Une unité authentique, organique et non confuse, ne se réalise pas à la base, mais au sommet. Quand on aura détruit l'*hybris* nationaliste, qui correspond toujours à une phase démagogique, collectivisante et schismatique, quand on aura constitué hiérarchiquement les nations particulières, prendra corps une unification virtuelle susceptible de s'étendre par-delà les nations — auxquelles seront cependant laissées leur individualité propre et leur configuration.

Chaque chose serait ainsi à sa place. Le malheur, c'est que le cadre naturel d'une telle réalisation est celui d'un monde qui traverse une phase de « culture », et non de « civilisation », pour reprendre la terminologie spengliérienne. Les auteurs comme Varange mêlent des choses qui appartiennent à des plans distincts et se fourvoient — comme il arriva, en son temps, à Mussolini lui-même. Ignorant probablement l'ouvrage fondamental de Spengler, Mussolini lut *Jahre der Entscheidung*² ; il fut frappé par le pronostic relatif à un nouveau césarisme ou bonapartisme, et c'est la raison pour laquelle il voulut que l'ouvrage fût traduit en italien. Mais Mussolini ne se ren-

² Une nouvelle édition italienne, avec une préface de Julius Evola, a paru sous le titre *Anni decisivi*, éd. « Il Borghese », Milan, 1973. Précisons qu'Evola fut le traducteur italien du principal ouvrage de Spengler, *Le déclin de l'Occident* ; cf. *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milan, 1957 ; 1970 ; 1978 [Note de R.D.P.]. — [*Jahre der Entscheidung* a été traduit en français : cf. *Années décisives*, Mercure de France, 1934 ; II^e éd. : 1943 ; III^e éd. : Copernic, 1980 (avec une préface d'Alain de Benoist) - N.D.T.].

dait pas compte de la place qui revient, d'après Spengler, à des formes de ce genre dans le développement cyclique des civilisations : c'est quand le monde de la tradition s'écroule, quand il n'y a plus de *Kultur* mais seulement une *Zivilisation*, quand les valeurs qualitatives ont disparu et que la « masse » informe l'emporte, c'est alors, précisément, dans la phase automnale et crépusculaire d'un cycle, que les nations s'effacent au profit des grandes agrégations supranationales, qui se manifestent sous le signe d'un pseudo-césarisme, d'un pouvoir personnel centralisé, en soi privé de forme et de légitimité supérieure. De l'*Imperium* au sens vrai et traditionnel, tout cela n'est qu'une image déformée et inversée ; cela n'est pas Empire mais tout au plus « impérialisme » et, pour Spengler, un dernier sursaut avant la fin — la fin d'une civilisation, qui pourra être suivie d'une autre civilisation, sans lien de continuité avec la précédente.

Or, quand Varange parle de l'ère nouvelle de la « politique absolue » et des blocs qui, après avoir absorbé les nations d'une même civilisation dans un seul organisme, devraient adopter comme critère ultime celui de la distinction absolue, existentielle, entre ami et ennemi (thèse empruntée à Carl Schmitt, qui avait défini en ces termes l'essence des unités modernes purement politiques) et du pur impératif biologique, il reste précisément sur le plan de la « civilisation » et des processus collectivisants « totalitaires », lesquels doivent être considérés comme infranationaux, plutôt que comme supranationaux, et dont la réalisation la plus approchante et la plus cohérente se trouve aujourd'hui du côté du stalinisme. Or, il est clair que si l'unité de l'Europe devait se faire sous cette forme, l'Occident, grâce à elle, pourrait peut-être résister et se reprendre matériellement, biologiquement, contre des puissances impérialistes extra-européennes, mais il n'en aurait pas moins abdiqué intérieurement, c'en serait fini de l'Europe et de la tradition européenne ; elle deviendrait un ersatz de ses adversaires sur le plan des affrontements déterminés par une brutale volonté d'existence et de puissance, en

attendant que les facteurs généraux de désintégration, propres à la civilisation technicienne et mécanique, fassent sentir leur action. C'est là, plus ou moins, le pronostic que fait également Burnham lorsqu'il envisage les issues possibles de ce qu'il appelle la *managerial revolution* en cours³.

D'autres perspectives sont-elles encore possibles ? Il est difficile de le dire. En ce qui concerne les nations, chacune ne peut maintenir son individualité et sa dignité de « tout partiel » organique, ou bien se subordonner à un ordre supérieur, que dans les deux éventualités déjà indiquées : soit dans celle, extrinsèque et non astreignante, qui relève de l'utilité matérielle et de la nécessité extérieure ; soit quand la nation reconnaît directement une autorité vraiment supérieure, non purement politique et non susceptible d'être accaparée par une nation quelconque dans le cadre d'un « hégémonisme ». Où trouver un tel point de référence ? On parle volontiers de tradition européenne, de civilisation européenne, de l'Europe comme organisme autonome, mais, malheureusement, à considérer aujourd'hui les choses et à les mesurer à l'aune des valeurs absolues, on voit qu'il n'y a guère plus, dans tout cela, que des slogans et qu'on se contente de simples phrases.

Sur le plan le plus élevé, il est clair que l'âme d'un bloc européen supranational devrait être religieuse : religieuse non dans l'abstrait, mais en référence à une autorité spirituelle précise et positive. Or, même si l'on fait abstraction des processus, déjà très avancés et généralisés, de sécularisation et de laïcisation qui se sont vérifiés en Europe, il n'existe aujourd'hui, sur notre continent, rien de tel. Le catholicisme n'est la religion que de quelques nations européennes — et l'on a vu, du reste, à une époque incomparablement plus favorable que l'époque actuelle, à l'époque post-napoléonienne, que la Sainte Alliance — à tra-

³ James Burnham, *The Managerial Revolution*, New York, 1941 [tr. fr. : *L'ère des organisateurs*, Calmann-Lévy, 1947 - N.D.T.].

vers laquelle s'exprima l'idée d'une solidarité traditionnelle et virile des nations européennes — ne fut telle que de nom, et qu'il lui manqua une véritable légitimité religieuse, une idée exhaussée et universelle. S'il ne s'agissait que d'un christianisme générique, celui-ci serait trop peu, chose trop désincarnée et informe, non exclusivement européenne, non susceptible de devenir le monopole de la civilisation européenne. En outre, on ne peut qu'avoir des doutes sur la possibilité de concilier le pur christianisme avec une « métaphysique de l'Empire » : le conflit médiéval entre les deux pouvoirs, pourvu qu'on en comprenne les vrais termes, nous l'enseigne.

Laissons maintenant ce domaine et passons à celui de la culture. Peut-on parler, aujourd'hui, d'une culture européenne différenciée — mieux, d'un esprit qui reste *unique*, sous ses expressions variées et harmonieuses, comme culture de chacune des nations européennes ? De nouveau, il serait imprudent de répondre par l'affirmative, et pour une raison qu'avait bien mise en lumière Christoph Steding dans un livre remarquable qui traitait précisément de l'« Empire » et de la « maladie de la culture européenne »⁴. Cette raison tient à ce que l'auteur appelle la *neutralisation* de la culture européenne : culture non plus conforme à une idée politique commune ; culture « privée », qui transite, cosmopolite, désagrégée, anti-architectonique, subjectiviste, neutre et véritablement anonyme sous ses aspects scientistes et positivistes. Mettre tout cela à la charge d'une « pathologie de la culture », d'une action de « distorsion », extérieure et éphémère, mise en œuvre par des éléments étrangers, comme le voudrait Varange — et non seulement pour l'Europe, mais pour l'Amérique —, c'est une façon de penser plutôt simpliste. D'une manière générale, où peut-on trouver de nos jours,

⁴ Christoph Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hambourg, 1938. — [Pour la critique de ce livre, voir l'article précédent d'Evola dans ce recueil - Note de R.D.P.].

dans une phase de « civilisation », une base culturelle suffisamment différenciée pour pouvoir opposer sérieusement l'« étranger », le « barbare », à nous-mêmes, et comment la trouva-t-on dans le cas de précédents espaces impériaux ? Il faudrait aller très loin pour y arriver, se livrer à un travail de désintoxication et de réintégration, car si nous pouvons considérer, à juste titre, comme barbares et anti-européens certains aspects de la civilisation nord-américaine et de la civilisation russo-bolchevique, il ne faut pas perdre de vue tout ce qui n'est, dans l'une comme dans l'autre, que le développement poussé à l'extrême de tendances et de maux qui apparurent d'abord en Europe. C'est là, précisément, la raison de la perméabilité de celle-ci aux influences de celles-là.

Au point où nous en sommes, on tombe dans l'équivoque même en ce qui concerne la « tradition ». Depuis longtemps, l'Occident ne sait plus ce qu'est la « tradition » au sens le plus élevé, la mentalité antitraditionnelle et la mentalité occidentale s'étant identifiées dès l'époque de la Renaissance⁵. La « tradition » au sens intégral est une catégorie appartenant aux époques qu'un Vico eût appelées les « âges héroïques » : où une force formatrice unique, ayant des origines métaphysiques, se manifestait tant dans les mœurs que dans le culte, le droit, le mythe, les créations artistiques, en somme dans chaque domaine particulier de l'existence. Où peut-on constater, aujourd'hui, une survivance de la tradition entendue en ce sens ? En particulier comme tradition européenne, grande tradition, unanime, et non villageoise et folklorique ? C'est plutôt dans le sens du « totalitarisme » niveau que des tendances vers l'unité politico-culturelle ont pu se faire jour. Concrètement, la « tradition européenne » entendue comme culture n'a d'autre contenu, actuellement, que les interprétations subjectives et plus ou moins diver-

⁵ Cf. René Guénon, *La crise du monde moderne*, Bossard, 1927 — [Cet ouvrage a été traduit en italien par Evola - Note de R.D.P.].

gentes d'intellectuels et de lettrés à la mode : de tout cela, les « Congrès Volta », hier, et de multiples initiatives du même type, aujourd'hui, ont fourni suffisamment de témoignages peu édifiants.

Ces considérations et d'autres du même genre mènent à une seule conclusion fondamentale : une unité supranationale aux traits positifs et organiques n'est pas concevable dans une période de « civilisation ». Ce qui est concevable dans une période de ce type, c'est, au mieux, la fusion des nations dans un bloc de puissance plus ou moins informe, où le principe politique devient l'instance ultime qui assujettit tout facteur moral et spirituel : soit comme monde « tellurique » de la « révolution mondiale » (Keyserling), soit comme monde de la « politique absolue » (Varange), soit encore sous la forme de nouveaux complexes totalitaires aux mains des *managers* (Burnham), selon ce qui a déjà été pressenti ici ou là. L'unité en fonction de la « tradition » est quelque chose de très différent.

Devrons-nous dresser alors un bilan négatif et nous contenter d'une idée plus modeste, fédéraliste, « sociale » ou sociétaire ? Pas nécessairement, car, une fois l'antithèse constatée, il suffit de s'orienter en conséquence. S'il est absurde de poursuivre l'idéal le plus élevé dans le cadre d'une « civilisation », parce qu'il y connaîtrait une déviation et une contrefaçon, il faut voir dans le dépassement de ce qui a précisément un caractère de « civilisation », la condition de toute initiative véritablement constructive. « Civilisation », cela équivaut plus ou moins à « monde moderne », et, sans nous faire d'illusions, nous devons reconnaître que l'Occident précisément — et disons même l'Europe — est éminemment responsable de ce « monde moderne » avec son matérialisme, son économisme, son rationalisme et les autres facteurs d'involution et de dissolution. En premier lieu, devrait donc se produire un renouvellement ayant une incidence sur le plan spirituel, éveillant de nouvelles formes de sensibilité et d'intérêt, et par conséquent un nouveau style intérieur, une nouvelle orientation, fondamentale et homogène, de l'esprit. A ce

sujet, il faut se rendre compte qu'il ne s'agit pas, comme le voudrait Varange, de surmonter seulement la conception de l'existence propre au XIX^e siècle sous ses différents aspects, car cette conception est elle-même l'effet de causes plus anciennes. Il faut aussi faire des réserves précises sur l'interprétation biologisante de la civilisation formulée par Spengler, surtout s'il s'agit de croire, avec l'auteur dont on a parlé, à une remontée quasi fatale s'annonçant par différents symptômes. Il ne faut pas non plus s'appuyer outre mesure sur les idées des mouvements révolutionnaires et rénovateurs d'hier : dans ces mouvements, en effet, plusieurs tendances, parfois même opposées entre elles, coexistaient et n'auraient pu se définir positivement que si les circonstances en avaient rendu possible le développement complet, qui fut au contraire brisé par la défaite militaire.

Sur le plan politique, c'est la crise du principe d'autorité qui nous semble constituer la difficulté la plus grave — disons, ou répétons, autorité au sens vrai, autorité capable d'entraîner l'obéissance, mais aussi une adhésion sincère et une reconnaissance directe : car seule une telle autorité peut mener, à l'intérieur d'une nation, au dépassement de l'individualisme et du « socialisme » et, dans l'espace européen, à la réduction de l'*hybris* nationaliste, des « orgueils sacrés » et du raidissement sur le principe des souverainetés étatiques particulières, par d'autres voies que celles de la nécessité ou d'intérêts conjoncturels. S'il y a quelque chose de spécifique à la tradition aryano-occidentale, c'est bien l'union spontanée d'hommes libres, fiers de servir un chef vraiment digne de ce nom. En vue d'une véritable unité européenne, on ne saurait concevoir que quelque chose répétant en grand cette situation, « héroïque » à sa façon, et non celle d'un « parlement » ou d'un ersatz de société par actions.

L'erreur de ceux qui admettent une sorte d'agnosticisme politique pour l'idée européenne apparaît donc clairement, cette idée se réduisant alors à une sorte de commun dénominateur informe ; il faut au contraire un centre de cris-

tallisation, et la forme du tout ne peut pas ne pas se refléter dans celle des parties. Avec un arrière-plan ne relevant pas de la « civilisation », mais de la *tradition*, cette forme ne saurait être qu'organique et hiérarchique. On se rapprochera d'autant plus de l'unité supranationale qu'on procédera dans ce sens dans les espaces particuliers, c'est-à-dire nationaux.

Le fait qu'à l'extérieur de multiples facteurs nous fassent désormais sentir que, pour l'Europe, faire bloc est une question de vie ou de mort — cette nécessité doit à son tour nous mener à la reconnaissance du double problème interne à résoudre pour conférer une base solide à un éventuel front européen : d'un côté, le problème du dépassement progressif et effectif de ce qui se rapporte à une époque de « civilisation » ; de l'autre, le problème d'une espèce de « métaphysique » en mesure de justifier un principe — soit national, soit supranational et européen — de pure autorité.

Ce double problème nous renvoie à un double impératif. Il reste à voir combien d'hommes, aujourd'hui, sont encore debout parmi tant de ruines pour comprendre et assumer cet impératif.

DEUXIÈME PARTIE

**ÉCONOMIE
ET CRITIQUE SOCIALE**

I

1935

À PROPOS DU CONGRÈS CORPORATIF ITALO-FRANÇAIS*

Assistant au Congrès italo-français d'Études Corporatives qui a eu lieu récemment à Rome, nous n'avons pas pu nous empêcher de penser à l'opportunité des propos tenus plus d'une fois dans ces colonnes au sujet de tout ce que peut avoir d'équivoque l'utilisation du mot « révolution ». Un mot qui, lorsqu'il est appliqué à propos du fascisme, revêt une signification diamétralement opposée à celle, subversive et de gauche, qui prévalait auparavant — au point qu'il est impossible de se référer, même partiellement, à une telle signification sans déboucher sur une incompréhension radicale de la nature comme des véritables et plus hautes finalités de notre mouvement.

C'est ainsi que l'usage de ce mot dans le cadre du Congrès corporatif a donné lieu à des prises de position on ne peut plus singulières de la part des Français qui, presque tous, représentaient la mouvance socialisante, et qui se sont mis à chercher où était la « révolution » dans le système corporatif italien. Dans la mesure où, naturellement, ils n'y ont pas trouvé grand-chose qui corresponde

* Nous avons traduit fidèlement la pensée d'Evola, qui emploie ici l'adjectif *corporativo*, « corporatif ». Mais l'auteur, naturellement, parle plus loin du « corporatisme (*corporativismo*) fasciste » [N.D.T.].

à l'idée qu'ils s'en faisaient par référence à la signification donnée, par eux, à ce mot dans le cadre du pur syndicalisme, ils en ont plus ou moins conclu que nous étions assez « arriérés » et beaucoup plus « révolutionnaires » en paroles qu'en actes. Et le plus beau, c'est que certains de nos camarades — dont l'expérience antérieure sur le plan syndical a été définitivement intégrée à l'ensemble supérieur d'idées inhérentes au corporatisme fasciste — ont presque eu l'air, par une sorte de réapparition momentanée de ce passé qui fut le leur, d'écouter avec gêne ce reproche formulé par les Français, puisqu'ils ont éprouvé le besoin de leur rappeler que la Révolution fasciste est à l'heure actuelle loin d'être achevée, qu'elle sait bien tout ce qui la sépare encore de la réalisation de ses propres objectifs : comme si ces derniers étaient précisément ceux du syndicalisme de gauche, auquel se référaient plus ou moins les observations et les jugements des congressistes français.

L'équivoque subsiste d'ailleurs également chez certains soi-disant « théoriciens » italiens du corporatisme, qui voudraient être considérés comme des « corporatistes intégraux », des découvreurs de la logique interne du corporatisme fasciste — alors qu'avec toute leur fumeuse dialectique d'obédience « idéaliste », ils ne sont que des mouches du coche dans le convoi du véritable corporatisme fasciste, lequel avance d'un pas assuré et « révolutionnairement », dans une direction bien différente de celle qu'ils souhaiteraient et que, par conséquent, ils préconisent.

C'est pourquoi il est bon que des points de référence nets et précis soient fixés une fois pour toutes. Il existe une révolution dont le point de départ fut la révolte jacobine, dont le prolongement fut le marxisme et la conclusion, le soviétisme. Cette direction est ce qu'elle est, elle a des traits bien précis et une signification univoque. En tant qu'idéologie, elle est définie et n'est pas susceptible de nouveaux développements, mais tout au plus d'adoucissements et de compromis imposés par les circonstances — chose qui, par un choc en retour, est en train de se

produire en Russie même. Sur le plan idéal, une telle « révolution » est exsangue. C'est un phénomène crépusculaire de fin de cycle qui ne nous parle plus du tout.

Ceux qui, par contre, sont « révolutionnaires » au sens donné au mot révolution dans le fascisme, ont laissé derrière eux cette expérience : elle représente pour eux le passé, non une phase « préliminaire » qui devrait plus ou moins se poursuivre, mais bien une déviation qui a été surmontée. Le principe fondamental du fascisme est d'une autre nature, il n'a pas du tout comme point de départ le « socialisme », mais les valeurs de la personnalité humaine et son intégration dans un système où liberté et hiérarchie sont conciliées : d'où un esprit qui imprime une signification différente, y compris aux institutions qui, d'un point de vue extérieur, c'est-à-dire abstrait et mécanique, pourraient avoir quelque affinité avec les systèmes proposés par le socialisme sur la base d'une conception de l'existence et de la vie en société diamétralement opposée.

C'est pourquoi, lorsque des syndicalistes et des socialistes plus ou moins déclarés en viennent à nous reprocher d'être « en retard », tout fasciste conscient devrait répondre que ceux qui sont aujourd'hui « en retard », ce sont précisément eux ; que le point où ils souhaiteraient nous voir arriver est précisément celui que nous avons laissé derrière nous depuis longtemps ; que le « révolutionnaire » qu'ils voudraient voir en nous est au contraire le contre-révolutionnaire, et rien d'autre ; que leur invitation à aller de l'avant est en définitive une invitation à suivre le rythme de... l'écrevisse — à répéter et à expérimenter des erreurs ou, du moins, des positions incompatibles avec notre façon, romaine et italienne, de sentir — des positions qu'avec un sûr instinct nous avons écartées et combattues « révolutionnairement » au moment de notre crise nationale.

C'est en ces termes que le problème doit être posé, sans compromis : en se fixant comme objectif premier de poser des principes de façon parfaitement claire, afin de prévenir toute manœuvre de la part de ceux qui camouflent leurs

confusions, leurs erreurs et leurs penchants inavoués derrière la déclaration ostentatoire selon laquelle le corporatisme est un domaine purement technique, eux-mêmes ne désirant traiter que des problèmes techniques d'ordre institutionnel et économique, en se tenant à l'écart de toute question idéologique « abstraite »...

II

1936

CORPORATIONS ET LOIS D'HONNEUR

La tentative de déboucher sur de nouvelles formes institutionnelles dans un domaine intermédiaire, situé à égale distance du public et du privé, de la politique et de la sociologie, du droit et de l'éthique, est un aspect qui appartient en propre à la mise en application, en Allemagne, de l'idée nationale-socialiste.

La définition de cette zone intermédiaire repose essentiellement sur une conception à la fois *organique* et anti-individualiste. La réalité y correspondant devrait être la *corporation*, et son principe fondateur, l'*honneur*. En Italie, tout cela n'est pas totalement ignoré, puisque de telles conceptions ont d'ores et déjà inspiré plusieurs lois importantes de l'Allemagne nouvelle, comme celle sur la réintégration de la paysannerie et celle relative à l'organisation des entreprises et du travail. Mais on ne peut pas dire pour autant que les Italiens aient une connaissance approfondie des prémisses et de l'inspiration générale dont cette législation n'est qu'une conséquence. C'est pourquoi il ne sera pas sans intérêt de dire quelques mots d'un ouvrage qui vient de paraître et dont l'objet est de fournir une première exposition systématique des conceptions en ce domaine, de proposer les développements législatifs ultérieurs que celles-ci impliquent nécessairement. Cet

ouvrage s'intitule *Dispositions d'honneur pour les corporations professionnelles* (*Berufständische Ehrenordnungen*, Berlin-Leipzig, 1936) ; il a pour auteur Friedrich Everling, ancien député au Reichstag et idéologue confirmé du courant national-allemand¹.

Nous avons traduit le terme *Stand* par « corporation », à défaut d'un équivalent italien plus approprié. Une mise en garde s'impose donc : ce mot ne doit pas faire croire qu'il s'agit ici, dans cette idéologie germanique, de quelque chose de semblable à notre organisation corporative. Dans la mesure où certains ont cru devoir opposer le principe du *Stand* à celui de notre corporation, une précision s'avère indispensable, d'autant plus qu'elle nous mènera directement à l'idée qui est au centre du système et sur laquelle nous voulions précisément nous pencher.

Everling se réfère à la distinction sociologique, aujourd'hui très à la mode en Allemagne, et qu'avait posée Ferdinand Tönnies* : la distinction entre « communauté » — *Gemeinschaft* — et « société » — *Gesellschaft* —, le terme de « société » désignant toute unité de type rationnel et mécanique, tandis que celui de « communauté » désignerait toute unité conçue comme un organisme et douée d'une vie réelle propre. Si chacun de ces deux termes pré-suppose un groupe d'individus associés, « dans la société, ces individus restent divisés même lorsqu'ils sont unis, alors que dans la communauté ils restent unis en dépit de toute séparation éventuelle ». Dans la « société », la notion de personnalité ne s'applique qu'à l'individu, le reste ayant le sens d'un ordre plus ou moins construit ; dans la « communauté », s'affirme une forme supra-individuelle de per-

¹ Friedrich Everling fut l'un des collaborateurs du *Diorama filosofico* dirigé par Evola [Note de R.D.P.].

* Cf. Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, tr. fr., P.U.F., 1944 ; II^e éd. : Retz, 1977 (édition originale : 1887). Sur Tönnies, voir notamment : Alain de Benoist, « *Communauté* » et « *société* », in *Eléments*, 23, sept.-nov. 1977, p. 3-9 [N.D.T.].

sonnalité, conçue non comme une abstraction, mais comme une réalité, antérieurement posée, en fait et en droit, à la personnalité de l'individu.

Or, c'est précisément sous la forme de « communautés » que les corporations, en tant que *Stände*, sont conçues par la nouvelle idéologie allemande ; par conséquent, comme des « personnes supra-individuelles » déterminées par la sélection (lorsqu'elles sont qualifiées par la naissance — *Geburtsstände*) ou par la division du travail, douées d'une vie propre et organique, et aussi d'un « honneur » — ce dernier principe faisant précisément l'objet de nos réflexions. Pour être précis, voici la définition qu'en donne Everling : « Les corporations sont une forme de "communauté" où les membres actifs d'une nation sont reliés en fonction de l'objectif commun de leur activité même ».

Par suite, le *Stand* n'est ni la « classe » des conceptions libérales ou marxistes d'hier, ni même notre corporation, en laquelle les théoriciens en question auraient tendance à voir une forme de « société » plutôt que de « communauté », puisqu'il ne s'agit pas tant d'une forme immédiate et traditionnelle d'existence que d'un principe supérieur, ordonnateur et harmonisateur, de la production et du travail sur des bases de type syndical. Il est évident qu'il s'agit plutôt, ici, d'une reprise de la conception organique médiévale de la corporation : ce que confirme, du reste, la nouvelle législation allemande du travail, laquelle rejette l'élément syndical, éliminant en somme la parenthèse socialiste, et veut restituer à l'entreprise son unité perdue, sous la forme d'une solidarité entre les chefs — qui correspondent aux anciens « Maîtres » — et leur suite, qui serait les travailleurs. Mais, de ce point de vue aussi, on voit toute l'ambiguïté, ou du moins l'aspect problématique de la corporation comme *Stand* sur le plan pratique, c'est-à-dire dans le cadre des conditions de vie, de la production et de l'économie modernes : pour être cohérente, la corporation devrait ici s'identifier à une espèce de caste et se nourrir essentiellement de principes d'ordre éthique, bien entendu, mais tels, aussi, que seule une tra-

dition transmise par le sang pourrait leur conférer à la fois une évidence directe, une autorité et une puissance. Sur ce point, il est clair que ceux qui défendent de telles conceptions attendent beaucoup de la contribution que la mise en pratique du racisme apportera à la nouvelle organisation de la nation allemande, c'est-à-dire des résultats de la législation sur l'hygiène et la pureté de la race. De fait, « sang et honneur » est en ce domaine l'un des mots d'ordre les plus employés. On peut toutefois observer qu'on est implicitement amené à penser, en la matière, que des « communautés » n'existant pas encore ou disparues, peuvent naître ou renaître à partir de mesures qui, du moins dans un premier temps, ne pourront être que « sociales » — les deux mots étant entendus au sens, rappelé plus haut, de Tönnies. En réalité, toutes les mesures en matière d'organisation sociale, y compris les lois pour la sauvegarde du sang et les dispositions fondées sur l'honneur, ne peuvent pas ne pas se présenter, au départ du moins, comme des mesures et des lois formulées sur la base d'idées et de principes qu'on chercherait vainement dans les situations de fait et dans des traditions peu ou prou vivantes. On espère donc, comme dans le cas d'une incubation artificielle, qu'à partir de là une nouvelle forme d'existence verra le jour. A l'heure actuelle, seul l'aspect théorique peut donc nous intéresser : en ce qui concerne la réussite de l'expérience, il est difficile de se faire une opinion dans un sens ou dans l'autre car, sur un plan général, il faudra voir dans quelle mesure on parviendra à fixer des bornes bien précises à des modes de vie et de production, à une mentalité contemporaine qui tiennent le haut du pavé, y compris en Allemagne, et qui sont diamétralement opposés à toute attitude de type traditionnel.

On peut d'ailleurs observer à cet égard une première divergence avec l'esprit traditionnel dans le fait que la nouvelle conception n'envisage pas une hiérarchie des « corporations », mais simplement une hiérarchie à l'intérieur des « corporations ». Commentant la nouvelle législation allemande, Frauendorfer écrit : « Les corporations se trou-

vent sur un pied d'égalité fondamental ; elles constituent donc une subdivision horizontale de la nation, alors que, intérieurement, chacune est organisée dans le sens vertical ». C'est l'« égalité devant le travail conçu comme service », principe qui d'ailleurs est également en vigueur en Italie, où, de même, on n'a pas débouché sur une véritable hiérarchie des diverses corporations, à laquelle correspondraient des rapports bien précis de rang et de subordination, en fonction de la qualité des formes d'activité particulières.

Telle qu'elle est exposée par Everling, la conception allemande de la subdivision corporative est essentiellement tripartite : organisation politique, culture, économie. La première correspond aux organes de l'État, c'est-à-dire à l'armée et à la « corporation » des fonctionnaires. Le domaine culturel s'étend depuis les formes de l'activité religieuse nationale jusqu'aux professions libérales. Le domaine économique, enfin, comprend avant tout la corporation agricole, puis les secteurs d'activité regroupés dans la Chambre d'Économie du Reich (industrie, artisanat, commerce, banque, assurance, énergie). L'objectif est de ramener toutes ces subdivisions à autant de formes organiques, d'entités correspondant à des modes bien précis, non seulement d'activité, mais encore de vie, dont le commun dénominateur est un principe éthique, celui de l'*honneur corporatif*, qui doit s'exprimer en autant de formes spécifiques sous la tutelle d'autant de dispositions, codes et tribunaux corporatifs.

Everling porte surtout son attention sur les corporations professionnelles, qu'il définit comme des « unités partielles, dont les membres sont liés par un mode de vie commun s'exprimant dans un honneur commun de la corporation » (p. 22). Dans ce cadre, la reprise de concepts saine-ment traditionnels est, chez Everling, bien visible. Ainsi prévient-il, dès le départ, que la profession doit correspondre à une formation effective de la personnalité : elle doit préparer et mener à son terme cette formation, au lieu d'être un simple savoir-faire utilitaire, coupé du mode

d'être propre à celui qui l'exerce. « Par là, la conception organique échappe au danger de devenir collectiviste. La conception organique n'est pas, en elle-même, ennemie de la personnalité : bien au contraire. Elle réclame l'épanouissement total de la personnalité, mais en fonction du tout ». Y parvenir suppose un contact de l'individu avec la *tradition*, conçue comme une forme d'activité mais aussi de vie, propre à une corporation professionnelle donnée, dans laquelle l'individu doit pouvoir reconnaître sa propre vocation et son propre mode d'être, et qu'il doit donc faire sienne.

Une fois entré dans une corporation, on y trouve une différenciation et une pluralité de degrés, qui ne doivent pas se référer à de purs éléments matérialistes, mais envisager également, comme une donnée aussi essentielle que les autres, la valeur de la personnalité. Everling observe très justement que le grade, à l'heure actuelle, finit par être positivement déterminé par le montant de la paie — qu'il s'agisse d'honoraires ou de salaire — et nombreux sont ceux qui se livrent à des plaisanteries à propos de ce qui se ramène, pour eux, à un « titre creux ». Bien qu'Everling n'en précise pas le critère exact, son idée d'une dignité et de grades « corporatifs » ayant une valeur en eux-mêmes, fondés sur les vertus du service, de l'honneur et de la fidélité, étrangers à toute motivation intéressée ou d'ordre matériel — cette idée nous paraît digne d'attention. Parvenir, dans tous les domaines, à la construction d'une autorité et d'une puissance pour ainsi dire ascétiques, non susceptibles d'être définies par ce qui s'achète, se vend ou se gagne, nous paraît en effet être la tâche imprescriptible de toute reconstruction.

Rapportées à la notion, évoquée plus haut, de modes de vie et d'action dans lesquels on se reconnaît et dont on est fier, les « corporations » professionnelles font évidemment de l'« honneur » un principe fondamental. Everling en donne la définition suivante : « L'honneur exprime la valeur de la personne dans un milieu donné, valeur qui se mesure en fonction de ce que cette personne représente

pour ce milieu, c'est-à-dire de sa qualification et de l'accomplissement de son devoir ». D'une telle définition découlent un certain nombre de considérations visant à élever l'honneur au rang, non d'un simple sentiment, mais d'un principe normatif donnant naissance à une législation *sui generis*. C'est là qu'en matière de droit l'aspiration organique se fraye un chemin. Les deux principes de base sur lesquels repose l'ordre social, à savoir la morale et le droit, nécessiteraient une meilleure articulation. Ces principes, au fond, ont pour sujet la personne privée comme individu isolé face à des normes générales abstraites : droits, devoirs et responsabilités sont des choses dont un individu doit disposer, y compris dans un cadre plus différencié et concret, directement lié aux manifestations professionnelles de sa personnalité, lesquelles doivent toujours être sous-tendues par un principe éthique et par une « valeur ». C'est ainsi que naît l'idée d'une série d'instances juridiques s'emboîtant, d'une certaine façon, les unes dans les autres, allant de l'universel au particulier et corrélatives à autant de différenciations de la notion même d'honneur. Au sommet, l'honneur humain en général, avec les exigences qui lui sont propres ; ensuite, l'honneur d'être un homme civilisé ; puis l'honneur racial, national, familial, professionnel, l'honneur du sexe auquel on appartient et, enfin, l'honneur du rang, lequel doit être interprété comme inhérent à la position particulière occupée par l'individu au sein de la corporation professionnelle dont il est membre. Le principe « *Noblesse oblige* »* doit s'appliquer à chacun de ces degrés et déterminer corrélativement des qualifications et des disqualifications. Que ces différents domaines de l'honneur ne constituent pas toujours des cercles concentriques et qu'en conséquence, les diverses normes en matière d'honneur ne puissent se superposer et s'imbriquer de façon harmonieuse que partiellement, Everling le reconnaît sincèrement : il prévoit des ten-

* En français dans le texte [N.D.T.].

sions et des conflits, mais pense qu'ils seront d'autant moins graves et insurmontables que les institutions seront plus conformes à un véritable principe organique.

A cet égard, il est un principe qui différencie le nouveau système corporatif du système médiéval : la corporation ne s'oppose pas à l'État, mais connaît un sens de l'honneur d'ordre supérieur en tant qu'elle se considère comme une partie organique de la « communauté » nationale. L'esprit de la corporation doit être tel que chacun se sente fier de celle dont il est membre et la considère, d'une certaine façon, comme la plus importante de toutes ; la présence et l'efficacité d'un principe supérieur de fidélité empêchant toutefois le développement de particularismes ou de tendances « centrifuges ». Everling fait aussi allusion aux garanties constitutionnelles propres à satisfaire cette aspiration. On sait, du reste, que dans la nouvelle législation allemande du travail les entreprises, constituées comme autant d'unités féodales, ont des conseils qui doivent comprendre un responsable directement désigné par l'État, responsable qui exerce dans une certaine mesure une fonction de liaison et de contrôle fondée sur un principe politique d'intérêt national, ce qui correspond à la fonction existant aussi dans les corporations italiennes.

Everling insiste à plusieurs reprises sur la corporation professionnelle comme mode de vie : le fait d'y appartenir doit correspondre à une espèce de *character indelebilis*, de sorte que le rang et le principe de l'honneur doivent être conservés par les individus, même quand ceux-ci cessent d'exercer une activité effective — à la façon dont le grade et un certain style de vie, un certain comportement, restent attachés au véritable officier même quand il ne prête plus service. Le code d'honneur de chaque corporation affirmera donc ses exigences et décrétera ses sanctions à l'égard des membres actifs, mais aussi des inactifs, de ceux qui n'exercent plus leur profession.

Pour ce code, le principe *nullum crimen sine lege* ne saurait être de mise ; ce code réclame le principe *nullum crimen sine poena*. Il ne peut pas s'agir, en effet, d'une loi

positive, fondée sur certains faits et certains manquements, mais d'un critère ayant en vue, essentiellement, un « comportement » plus ou moins conforme à l'honneur de la corporation, comportement qui doit être examiné dans l'activité professionnelle de l'individu, mais aussi dans l'ensemble de sa vie. Presque toujours, on doit parler ici d'un *delictum innominatum* qui ne saurait être établi que par une *tradition*, non par une définition. Il s'agit donc moins d'un code que d'une sensibilité particulière, qui est le miroir du niveau éthique d'une corporation à un moment donné. L'honneur diffère donc selon les corporations, mais aussi selon les époques, et c'est la tradition qui doit en assurer la garde. « Plus une corporation professionnelle est ancienne et fermée — écrit Everling —, moins elle a besoin de prescriptions casuistiques pour répondre aux exigences de son honneur propre. Et plus une corporation est proche du pouvoir politique, plus est développée son autonomie, plus typique est sa forme de vie — plus sévères seront les exigences de son honneur ».

Quant à l'aspect juridique, chaque corporation devra donc avoir son propre tribunal d'honneur, s'occupant de l'éducation de ses membres et de la protection de sa pureté. Ses mesures seront donc, à la fois, des mesures de correction et des mesures d'épuration ; elles auront pour limite l'expulsion perpétuelle du membre coupable de la corporation. En raison du caractère concentrique des divers cadres juridiques et des domaines de l'honneur, dont il a été question plus haut, au cas où l'acte ou la faute relèverait aussi des rigueurs d'un droit plus large, par exemple du droit pénal, le jugement du tribunal d'honneur aurait la primauté sur tout autre jugement, et le coupable ne serait le sujet d'un jugement supplémentaire qu'en tant que membre dégradé, disqualifié et exclu de la corporation.

Il faut par ailleurs noter, dans l'Allemagne d'aujourd'hui, l'affirmation d'une tendance qui vise à introduire l'*éthique* dans le droit pénal, en ramenant les différents délits à autant de variantes d'un seul délit, génériquement qualifiable comme « *infidélité* » — *Veruntreuung* — ou

manquement à l'honneur. C'est un autre effet de la conception générale organico-idéaliste. La législation pour la réintégration de la paysannerie, qui exige de nouveau du paysan une espèce d'engagement féodal et une qualification pleine et entière pour sa fonction, sous peine de sanctions pouvant aller jusqu'à l'expropriation ; la législation du travail, qui fait de la fidélité le principe fondamental réglant la dépendance des travailleurs par rapport aux chefs de l'entreprise ; la législation raciale, qui sanctionne comme délit de trahison contre l'ordre de la race le mariage ou même la simple union sexuelle avec des Juifs ou des gens de couleur — sont autant de manifestations, en Allemagne, d'une même tendance. Si bien que tout ce qu'expose Everling est certainement influencé par des aspirations concrètes, déjà satisfaites dans plusieurs domaines — par exemple dans la « corporation » des fonctionnaires de l'armée — à travers de solides institutions.

On peut admettre sans difficulté que des tendances de ce genre ont une valeur effective, si on les compare à tout ce qu'il y a d'anonyme, de mécanique, d'anodin, d'abstraitement juridique et rationaliste dans la vie politique et sociale de l'Occident le plus récent. Mais le sens ultime, *spirituel*, de réformes de ce type, leur sens absolu, donc, non leur signification relative, politique et sociale, n'en reste pas moins, aujourd'hui encore, plutôt problématique dans l'état actuel des choses en Allemagne.

Dans le cas d'Everling, l'incertitude est facile à dissiper, puisqu'il s'agit d'un pur traditionaliste, qui ne cache pas tout ce qu'il doit aux idéaux aristocratiques de la vieille Allemagne impériale du Moyen Age romain-germanique. On ne peut pas en dire autant d'autres représentants de la révolution allemande, qui trop souvent, dans leur élan vers l'avenir, finissent par oublier la parole créatrice pouvant venir du passé et insistent sur des aspirations « sociales » plutôt suspectes.

En effet, lorsque tout un système veut se justifier et se fonder sur cet acte essentiellement spirituel qu'est la fidélité, et dont le sens de l'honneur est la conséquence, la

valeur spirituelle de l'ensemble finit par se mesurer en fonction de ce qui, dans cet idéal, sert de point de référence suprême et exclusif au centre de la hiérarchie et du système global des rapports de dépendance.

Au Moyen Age, cette hiérarchie des dépendances avait un sens clair : en règle générale, on passait de la fidélité du paysan et de l'artisan à la fidélité de la noblesse, du seigneur féodal, du prince d'une nation, jusqu'à une fidélité immatérielle accordée à l'autorité suprapolitique et universelle de l'Empire. De nos jours, la chaîne hiérarchique est déjà à moitié brisée, et ce qui en subsiste se dissout dans l'incertain. Mais, par là même, c'est le caractère inviolable et absolu du lien de fidélité qui est gravement entamé, le fondement de cette inviolabilité étant d'ordre purement spirituel, donné, uniquement, par les principes suprêmes. Si nobles et légitimes soient-ils à leur niveau, les mythes politiques et sociaux d'un peuple ne peuvent pas posséder cette valeur de suprêmes principes spirituels, et ne peuvent donc fournir aucune garantie solide pour que la conception organique ne dégénère pas, à un moment donné, en une conception plus ou moins collectiviste, finissant par inverser dans son pôle opposé son exigence originelle, spiritualiste et personnaliste. En fait, le principe de la libre personnalité et celui de sa subordination virile au nom de la « fidélité », ne peuvent coexister et se compléter tour à tour que par référence à l'esprit et à la tradition, entendus dans un sens supérieur, aristocratique et transcendant.

C'est pourquoi ces conceptions nouvelles sont, pour l'instant, y compris sous leur aspect éthique et juridique, intéressantes du point de vue théorique. Du point de vue pratique et, simultanément, spirituel, tout jugement est prématuré. Il peut s'agir d'un bon vin ancien mis dans des outres nouvelles — donc d'une renaissance traditionnelle — comme d'un vin douteux et nouveau qui tente de s'ennoblir et de se vendre en se présentant dans les vieilles outres d'une noble tradition. Avant de décider ce qu'il en est, il faut attendre que la transformation passe de la

phase actuelle — faite de nouveaux schémas, de dispositions et de directives nouvelles émanant d'en haut — à quelque chose de vivant. Il sera alors aisé de comprendre la portée spirituelle de cette vie, et donc aussi de ce qui l'a évoquée et rendue propice par-delà un monde en crise.

III

1938

VALEUR ÉTHIQUE DE L'AUTARCIE

A notre époque, il arrive souvent que la force des circonstances et des « causes positives », ces dernières étant tenues en si grand compte dans de nombreux milieux, finissent par provoquer des situations qui, en apparence, ne tirent leur sens que d'elles-mêmes, mais qui, pour un regard plus aigu, sont susceptibles d'incarner aussi une valeur plus haute et de s'élever ainsi au-dessus de l'ordre de la pure contingence.

C'est de manière tout à fait intentionnelle que nous avons utilisé le mot « susceptibles », car nous voulions indiquer par là le caractère de « possibilité », et non de nécessité, propre à cette signification supérieure. Les cas sont nombreux où le destin nous offre quelque chose, sans que nous nous en apercevions et sans que nous sachions en profiter. Et dans d'autres cas tout aussi nombreux, qu'il s'agisse de l'existence individuelle ou de la vie collective, la force des choses agit comme cet éleveur qui, tout en ayant une véritable affection pour un nouveau cheval, était contraint de le fouetter régulièrement, car ce dernier ne le comprenait pas, accomplissant avec diligence toutes les parties de l'exercice, mais s'arrêtant toujours devant le dernier obstacle, qu'il aurait pu aisément franchir, avec un petit effort, s'il avait compris. A une époque où le regard

est hypnotiquement fixé sur le plan matériel, celui de la « réalité positive », des cas douloureux de ce genre se vérifient très fréquemment : on reçoit des « coups » de tous les côtés, sans réussir à *comprendre* et à suivre la juste orientation. Les « leçons de l'expérience » servent à accumuler laborieusement des faits, à les relier les uns aux autres de diverses façons en fonction de nos buts pratiques ; ils ne servent pas à nous faire saisir un *sens*, ils ne servent pas à nous *réveiller* et à nous mener, réveillés, vers la bonne réaction.

La fameuse formule : « *l'économie, c'est notre destin* », n'est que le triste signe d'une époque, malheureusement non encore disparue entièrement. Fausseté évidente à toute époque normale de l'histoire et de la civilisation, ce principe est *devenu* vrai après que l'homme eut détruit, l'une après l'autre, toutes les valeurs traditionnelles et tous les points de référence supérieurs, qui présidaient auparavant à ses décisions et à ses actions. La toute-puissance de l'économie n'est que le signe d'une abdication, de même que, dans les phénomènes d'hypnose, la toute-puissance des automatismes psychophysiques a pour présupposé la suspension des facultés conscientes et, en général, de la personnalité.

Naturellement, ce principe, en tant que formule, a été surmonté de nos jours, du moins parmi les courants de droite. Selon le mot de Mussolini, « le fascisme croit encore et toujours aux actes où aucun motif économique, proche ou lointain, n'intervient », et refuse d'admettre que les évolutions de l'économie, à elles seules, à l'exclusion de tous les autres facteurs, suffisent à expliquer toute l'histoire. Une autre formule connue dit que la reconnaissance du pouvoir de l'économie doit aller de pair avec ceci : l'homme n'est pas l'*objet*, mais le *sujet* de l'économie. Tout cela est évident, intuitif, naturel. C'est la vue opposée qui présente tous les caractères d'une véritable anomalie idéologique.

Cela, en théorie. En pratique, les choses malheureuse-

ment se passent autrement, car « les esprits évoqués, tu ne les éloigneras pas si facilement », comme nous en aver-tissait déjà Goethe. Ainsi, tandis que, d'un côté, nous ne pouvons que condamner les principes du renouveau idéa-liste, de l'autre, nous sommes souvent contraints de pren-dre en compte des nécessités pratiques bien précises, et c'est là un engagement tout aussi sacré pour quiconque ne veut pas couper sa nation de la réalité et la mener, à brève échéance, à la ruine. L'aspect le plus tragique d'un tel dua-lisme, c'est qu'il peut dégénérer dans une véritable anti-nomie : on est parfois obligé de taire momentanément l'idée ou de la faire attendre, au nom de conjonctures de forces économiques, financières, commerciales exigées par les intérêts les plus fondamentaux de la nation. Idée et réa-lité ne cheminent donc pas toujours parallèlement dans la politique contemporaine ; chose indifférente, lorsque l'idée est pur simulacre, simple mythe, subordonné à Mammon ; chose grave, en revanche, lorsqu'elle est vraiment idée.

Quiconque examine le déroulement des toutes dernières années peut se convaincre que l'*autarcie*, plus qu'un prin-cipe, est la conséquence nécessaire d'une certaine situation générale politico-économique. Pour beaucoup, elle repré-sente aujourd'hui encore un véritable scandale, ce qu'il peut y avoir de plus irrationnel : la rationalité étant vue, par ces gens-là, dans la « répartition du travail », dans un échange avec une marge de liberté suffisante, à partir d'une péréquation des douanes. C'est chose absurde, nous dit-on, de constituer dès le départ un système selon lequel cer-tains peuples sont obligés d'imaginer toutes sortes de res-sources et de se serrer la ceinture pour vivre « en autar-cie », tandis que d'autres sont frappés par leur richesse même. Il s'ensuit qu'on voit dans l'autarcie une « créa-ture de nécessité », déterminée par l'intervention violente et intentionnelle de la politique dans l'économie.

La facilité avec laquelle un tel point de vue, aux indu-bitables relents matérialistes, peut être renversé est, en vérité, étonnante. On peut en effet se demander si le

système opposé à l'autarcie, celui réputé libre, serait « rationnel » et « sensé », lui qui ne serait autre que le système où le fait brut d'une certaine puissance économique supérieure de quelques peuples — puissance fondée, surtout, sur la possession de matières premières — enfermerait dans le filet insécable d'une dépendance passive d'autres peuples, à travers, précisément, la « fatalité » et la « rationalité » du processus économique « normal ». D'un point de vue supérieur, ce serait très exactement le plus répugnant des illogismes ; un assujettissement plus brutal que celui d'une quelconque tyrannie personnalisée.

Les peuples qui refusent aujourd'hui de se laisser prendre dans les rouages d'un tel engrenage et qui ont adopté l'autarcie comme principe, sont des peuples déjà éveillés à quelque chose de spirituel, des peuples qui font preuve de sensibilité pour des valeurs non purement réductibles à celles du ventre et de ce qui en dépend : et ceci est déjà le commencement d'une libération. Si c'est la nécessité qui les a conduits à cette situation (et nous devons faire rentrer aussi dans la nécessité tout ce qui se rapporte à la seule et réaliste politique), il faut reconnaître que la nécessité, dans ce cas, a rempli, précisément, cette fonction providentielle dont nous parlions au début, et qu'il suffit de faire un pas de plus pour s'élever, par une juste réaction, à une conscience effectivement spirituelle.

« Autarcie » signifie, étymologiquement, « avoir son propre principe en soi-même ». Seul est libre — disaient les Anciens — celui qui a en lui-même son propre principe. Toute la question converge sur le *sens* de cette liberté. Les interprétations courantes sont connues : elles reposent sur le domaine financier, d'un côté, sur le domaine militaire, de l'autre. L'autarcie économique nous garantit une marge de liberté envers la politique monétaire, nous permet de fixer et de défendre notre monnaie. Sans l'indépendance économique, la conduite d'une guerre moderne est gravement compromise, elle se ramène à quelque chose de semblable à un jeu de hasard qui réussit sur le coup (à brève

échéance), ou qui mène à la ruine, l'équipement technico-militaire réclamé par une guerre moderne ne pouvant s'alimenter de lui-même, même si l'on fait abstraction d'un possible blocus.

Ce sont deux excellentes raisons. Mais l'on oublie la troisième, la plus importante, à notre avis. L'autarcie a la valeur d'un principe, au sens le plus élevé du terme, parce qu'elle est la *conditio sine qua non* d'une liberté des alliances et des inimitiés sur une base non matérialiste (réaliste), mais éthique. Il est en effet évident que plus une nation réussira à vivre en autarcie sur le plan économique, plus elle sera capable de suivre une idée, voire un idéal, dans toute sa politique étrangère ; autrement dit, plus grande sera sa faculté de désigner l'ami ou l'ennemi indépendamment de l'occasion la plus triviale et de la nécessité la plus brutale. Les nations autarciques seraient donc les seules en mesure de former des fronts justifiés par de vrais principes, par des affinités idéales et spirituelles, plutôt que par une simple et changeante convergence d'intérêts. Une chose, certes, n'exclut pas l'autre, et la condition idéale serait incontestablement atteinte si une coïncidence des deux plans se vérifiait. Dans tous les cas de coïncidence imparfaite, contrairement à l'époque sournoise du matérialisme et de l'économisme, dont nous sommes en train de nous arracher, et qui était caractérisée par une subordination cynique, froide et immédiate de l'idée à l'intérêt, l'époque nouvelle, si elle ne se trahit pas elle-même et si elle doit vraiment mériter d'être appelée nouvelle, sera caractérisée par le principe opposé, c'est-à-dire par une décision *active* des nations, une décision venant d'en haut, sur la base des possibilités d'indépendance et de mobilité qui dérivent du degré maximal d'autarcie sensément réalisable dans chacune d'elles.

Le jour où l'on parviendra à cela, le côté *positif* de l'autarcie apparaîtra pleinement. Et si dans un premier temps ce principe nous a pratiquement été imposé de l'extérieur et a exigé de nous effort et discipline, la nouvelle

attitude nous permettra de juger la chose d'un point de vue bien différent : la coercition exercée par l'« histoire » sera comprise comme le seul moyen qui était à disposition pour conférer à un instinct supérieur, encore inconscient de soi, un premier sens de la bonne direction.

IV

1940

LES LIMITES DE LA « JUSTICE SOCIALE »

« Tel que Lénine le voyait, le genre humain se trouvait divisé en deux espèces par un plan horizontal : les exploités ou repus et les exploités ou déshérités. Le seul motif de cette séparation résidait dans le ventre et il n'y avait pas de place pour l'esprit, pas plus d'inspiration divine que satanique (...) L'erreur spécifiquement matérialiste et darwiniste de Lénine fut d'avoir ignoré que si le corps humain est le frère des bêtes, l'âme, dont il ne voulait rien savoir, est la sœur des anges bons ou mauvais. A cause de cela, en opposition à ce qui se passe dans le monde animal et conformément à ce que l'Écriture laisse sous-entendre, l'élément spirituel a la primauté, et ce qui divise véritablement la postérité d'Adam depuis Caïn et Abel, ce n'est pas la lutte pour la vie ou la lutte des classes, mais c'est la guerre des bons et des mauvais anges qui se poursuit depuis le commencement et qui se poursuivra inlassablement jusqu'à la consommation des siècles »¹.

Ces phrases du comte Emmanuel Malynski, si l'on met

¹ Emmanuel Malynski-Léon de Poncins, *La guerre occulte*, Beauchesne, Paris, 1936 ; citation extraite de l'édition hors-commerce : Paris, 1940, p. 239-240 [N.D.T.].

à part leur côté mystique, mériteraient d'être méditées, non seulement pour pénétrer l'essence du matérialisme judéo-communiste, mais pour « rectifier » des tendances qui, opportunément masquées, apparaissent souvent dans des théories et mouvements pourtant d'un tout autre type.

On parle trop, par exemple, de la « justice sociale », et rares sont ceux qui ont le courage de mettre en lumière le contenu disparate et souvent de contrebande, que possède cette formule dans les différents cas. Que la « justice », avec la « liberté », soit un des termes dont abuse le plus le jargon démocratique, à des fins, et à des fins seulement, de subversion et d'instauration de formes de tyrannie nouvelles et pires que les précédentes (comme l'enseigne la « dictature » du prolétariat), tout le monde le sait, et c'est une chose qui déjà devrait faire réfléchir. Qu'on ne s'illusionne pas : depuis longtemps, partout où l'on parle de « justice », ce n'est pas l'*aequitas*, mais l'*aequalitas* qu'on entend : non la vraie justice, exprimée par le principe classique et romain *suum cuique*, à chacun son dû — naturellement, selon les différences de nature, de dignité, de fonction, mais l'opposé, la prétention prévaricatrice que tout soit mis dans une mesure égale à la disposition de tous.

Or, nous l'avons déjà dit, l'égalitarisme n'est qu'une phase transitoire et un instrument de subversion : il sert à aplanir les voies. Une fois détruits au nom de la « justice » les fondements d'un ordre hiérarchique précédent, une fois éliminées les barrières, se forme un autre ordre, qui est la contrefaçon et l'inversion du premier, comme une pyramide dont la pointe serait en bas. Outre ce qu'on a déjà indiqué sur la « dictature du prolétariat », exprimant un pouvoir qui ne s'est en rien « socialisé » mais qui est devenu le monopole des couches les plus basses, le cas du judaïsme est éloquent. Le Juif a demandé et obtenu l'émancipation — lui aussi — au nom de la « justice » et de l'« égalité ». Une fois devenu libre, loin de s'assimiler et de travailler « d'égal à égal » à côté du non-Juif, il est passé sur son dos et a occupé, dans de nom-

breux pays, fût-ce sous une forme parfois invisible, les postes de commande sociaux, politiques et culturels les plus importants.

De toute façon, il est aisé de se convaincre que, même dans les cas les plus favorables, la formule de la « justice sociale » a d'indéniables relations avec les prémisses matérialistes marxistes dénoncées par Malynski dans l'extrait cité plus haut. Naturellement, il est juste — juste au sens humain et sous le mode le plus élémentaire — que personne ne souffre de la faim, tandis que d'autres seraient nourris et rassasiés par le produit de leur travail. Mais il est difficile que ceux qui visent à la réalisation de telles exigences n'aient pas en propre une autre idéologie, inavouée et d'autant plus importante pour eux : la volonté de la masse de conquérir des positions enviées, de s'emparer des mêmes biens, méprisés dans la personne d'une autre classe, mais convoités, considérés comme tout aussi essentiels et décisifs.

On a beaucoup parlé, en relation précisément avec la formule de la « justice sociale », de « déprolétarianiser » l'ouvrier et le paysan. Mais, dans ce domaine, on fait presque toujours fausse route. La véritable « déprolétarianisation » consisterait à reconduire l'ouvrier et le paysan à eux-mêmes, à les désintoxiquer de l'envie, de la soif, des ambitions et des besoins artificiels et antinaturels excités en eux par l'idéologie classiste. Cela reviendrait à les aider à retrouver leurs voies et la dignité de leurs fonctions dans le tout d'un organisme hiérarchique bien différencié. Au contraire, dans de nombreux cas, la justice sociale consiste à accueillir — tantôt par peur, tantôt par inconscience, parfois encore par compromis — les aspirations antinaturelles et « modernes », inoculées dans les masses par le socialisme et par des idéologies subversives analogues : la « déprolétarianisation » signifie alors aider les masses ouvrières à « s'embourgeoiser », à atteindre le plus possible un niveau de vie « bourgeois », avec ses commodités, ses distractions, sa médiocrité — pour ne pas dire carrément sa platitude spirituelle. On fait le procès de la bourgeoisie,

mais c'est pour que le prolétariat puisse devenir lui-même bourgeoisie, pour qu'il adopte, fatalement, les défauts et les vices mêmes de la bourgeoisie².

Le facteur spirituel n'entre pas le moins du monde dans tout cela. Salaires, estomacs vides ou estomacs pleins, « droits » ou non droits sur le plan, toujours, de la matière et de l'économie, tels sont les seuls facteurs de la question. Et l'on arrive très difficilement, aujourd'hui, à concevoir ce que l'on considérerait comme normal en des temps précédents : à savoir que la richesse et la puissance n'ont rien à voir avec les valeurs et la supériorité ; et puisque les premières ne créent pas les secondes, elles ne les détruisent ou ne les compromettent pas non plus. C'est un fait, d'ailleurs, que l'élément « déprolétarisé », embourgeoisé et urbain de l'Europe centrale, malgré son vernis extérieur « civil », son impertinence envahissante, la conscience de ses « droits » et de sa « fonction sociale », représente un type humain nettement inférieur, du point de vue du caractère et des valeurs intérieures, à l'artisan tyrolien, au paysan calabrais, au berger sarde ou hongrois, quelles que soient l'indigence et les conditions de vie et de culture souvent tristes de ces derniers, quel que soit aussi leur faible désir de « s'élever ». Ceux-là sont encore des hommes et se trompent rarement dans le jugement qu'ils portent sur qui est différent d'eux et vraiment supérieur à eux. Les autres sont de la sciure humaine, un élément informe, tout à la fois impertinent et encombrant.

Il serait donc opportun de ne pas jouer avec des formules ambiguës et d'appeler chaque chose par son juste nom. Même dans le cadre de la polémique contre la bourgeoisie, on a presque toujours négligé l'essentiel, à savoir la référence aux valeurs et aux motivations qui transcen-

² On consultera utilement, à ce sujet, les ouvrages de Werner Sombart, et spécialement *Les Juifs et la vie économique*, Payot, Paris, 1923 ; *Le bourgeois*, Payot, 1928 (depuis, édition revue et mise à jour dans la « Petite Bibliothèque Payot ») ; *Le socialisme allemand*, Payot, Paris, 1938 [N.D.L.E.].

dent le domaine de l'économie et en faveur desquelles le fascisme s'est déclaré explicitement. Le fait d'aller vers le peuple, la justice sociale, l'antibourgeoisie, etc., ne doivent pas servir à une circulation des élites au sens parétien le plus banal, celui d'une classe qui passe sur le dos d'une autre, la remplace, tout en perdant ses qualités originelles et naturelles pour acquérir toutes les caractéristiques et tous les vices de l'autre classe.

Et il faudrait être encore plus prudent lorsqu'on parle de « justice sociale » sur le plan international, afin que la même équivoque ne se reproduise pas et afin, encore une fois, que la motivation matérialiste n'en vienne pas à constituer l'*ultima ratio*. Le droit des peuples qui « n'ont pas d'espace » est un droit humain. Mais qu'on ne confonde pas les choses, qu'on ne confonde pas un droit avec un autre et qu'on ne ramène pas la dialectique des nations à un échange, *mutatis mutandis*, de rôles. Ni le fait d'avoir plus, ni *a fortiori* le fait de ne pas avoir ou d'avoir peu, n'est un titre légitime pour le pouvoir et la suprématie, tant dans l'ordre d'une race particulière que dans l'ordre d'un groupe de races.

Le seul titre légitime pour le pouvoir et la suprématie, c'est la supériorité.

V

1940

PROCÈS DE LA BOURGEOISIE

On a tant polémique, durant la dernière période, à propos de la bourgeoisie, que l'idée d'une enquête à ce sujet, pour arriver à quelque chose de solide et de conclusif, doit sans doute être jugée opportune. Tel est d'ailleurs l'objectif que se propose un ouvrage récemment paru, et qui a précisément pour titre *Processo alla Borghesia*¹ ; il rassemble une série d'essais dus à divers auteurs, sous la direction, essentiellement, d'Edgardo Sulis. Nous verrons de quoi il s'agit et jusqu'à quel point les conclusions de cette enquête sont acceptables. Mais nous devons relever que, même dans le cas de ces auteurs, qui n'appartiennent pas aux *cliques** des troisièmes pages « officielles »**, une manière de procéder « individualiste », malheureusement typique de notre culture, se confirme : nous voulons dire que chacun prend position selon ses convictions et vues propres, au lieu qu'il y ait travail collectif, reprise des résultats obtenus par ceux qui ont déjà fait certaines recherches, soit pour critiquer ces résultats et montrer qu'ils sont

¹ Edizioni di Roma, 1939-XVIII.

* En français dans le texte [N.D.T.].

** Dans les quotidiens italiens, c'est toujours la troisième page qui est consacrée aux questions « culturelles » [N.D.T.].

infondés, soit pour les développer et aller plus loin de façon constructive. Cela s'est manifesté et se manifeste encore, par exemple, pour le problème de la race ou pour la question juive ; et ceci vaut, une fois de plus, pour la polémique au sujet de la bourgeoisie. A titre d'exemple, simplement, nous ferons remarquer que, depuis longtemps, tant dans ces colonnes² que dans *Regime Fascista*³, nous avons eu l'occasion de fournir les éléments d'ordre traditionnel qui peuvent faciliter une orientation sûre pour, justement, le problème de la bourgeoisie et de son dépassement. Mais c'est comme si cela n'avait pas été écrit, en ce sens que sur ce point aussi chacun suit son chemin, sans se soucier, dans le domaine examiné, de ce qui a déjà été précisé ou, du moins, préparé.

Pour en revenir au livre, disons qu'il commence par une « identification de l'accusé », qui serait la bourgeoisie. Elle est définie comme « l'ennemi n° 1 de la révolution fasciste » : chose qui laisse cependant de la place pour une question légitime, celle de savoir si le bolchevisme et le communisme, qui jusqu'à il y a peu détenaient ce titre honorifique, l'ont perdu, et depuis quand. Il est vrai que plusieurs collaborateurs de l'ouvrage établissent un certain lien entre bourgeoisie et marxisme. La distinction, toutefois, subsiste et doit subsister : le communisme est la phase finale et conclusive du mal dont la culture bourgeoise a été un stade préliminaire ou une forme moins aiguë. Dans les nations où le bolchevisme n'est plus un danger intérieur, le titre d'ennemi n° 1 peut certainement passer à la bourgeoisie : mais, surtout en des temps incertains du point de vue international comme les temps présents, il faut se montrer attentif à ne pas faire de confusions, au point de

² C'est-à-dire dans le mensuel *La Vita Italiana* [Note de R.D.P.].

³ Cf., par exemple, l'article d'Evola *Il nostro fronte antiborghese*, paru le 3 avril 1934 ; repris dans l'anthologie *Diorama filosofico. Problemi dello spirito nell'etica fascista*, vol. I, 1934-35, Europa, Rome, 1974, p. 39-42 [Note de R.D.P.].

croire, par exemple, que dans certains cas la lutte contre des nations bolchevisées peut être négligée parce qu'il importe surtout d'abattre des nations démocratico-bourgeoises.

Dans l'identification de l'accusé, la bourgeoisie est dite « fille de Luther et de la Révolution française ». Cela est exact, mais incomplet. Nous, nous ajouterions volontiers, dans la paternité, les Communes, car là réside effectivement le début le plus évident du mal, dont nous subissons aujourd'hui les ultimes conséquences. Nous nous étonnons donc qu'aucun des auteurs du volume n'ait fait allusion à ce point. Faut-il attribuer cela au préjugé rémanent de cette « histoire nationale » de fabrication purement maçonnique, qui voit dans l'avènement et la révolte des Communes un épisode national, et non un pur phénomène de subversion antitraditionnelle, n'ayant rien à faire avec une patrie ? En négligeant ce point, les auteurs du livre laissent échapper les meilleurs points de référence pour le problème : car dès lors qu'on définit la bourgeoisie comme « anti-aristocratie », économisme et rationalisme, c'est en vain qu'on pourra arriver à des idées précises, si l'on ne se réfère pas au type de civilisation aristocratico-féodal, anti-humaniste, ascétique et guerrier dont les Communes représentèrent précisément l'antithèse la plus nette.

Venons-en maintenant au premier essai, celui de Sulis : ici, l'idée la plus juste, c'est que la bourgeoisie naît lorsque l'aristocratie féodale décline, et que ce qui signifiait déjà décadence pour l'aristocrate devient idéal pour le bourgeois. Sur ce dernier point, l'auteur songe surtout aux valeurs économiques, à la propriété et à la richesse, qui vont supplanter les formes vraies et légitimes de la puissance et s'accompagner d'un système anodin, impersonnel, propre à garantir une prééminence et une influence sans nécessité d'assumer aucun risque ni aucune responsabilité. D'un côté, l'économie devenue la force fondamentale de l'existence, de l'autre, la « vie commode », garantie par des « constitutions » et des lois toujours suffisamment souples pour que la bourgeoisie puisse agir et déve-

lopper son activité parasitaire ou, du moins, sédentaire, sans être exposée à des dangers.

Cette présentation de Sulis est juste ; juste est aussi l'observation selon laquelle le marxisme, au fond, ne combat la bourgeoisie que pour prendre sa place, le type d'aspirations et l'idéal de l'ouvrier étant désormais bourgeois — au point que Sulis en arrive à dire qu'il n'y a, aujourd'hui, que la bourgeoisie, sous la double forme de la bourgeoisie propriétaire et de la bourgeoisie prolétarienne. Mais l'auteur commence à faire des faux pas dès qu'il parle des notions de « classe » et de « peuple » et lorsqu'il étudie les antidotes. « Le fascisme enterrera la notion de classe en renvoyant la bourgeoisie dans le peuple, contrairement à la démocratie qui chassa le peuple dans la bourgeoisie (...) On ne peut pas combattre le bourgeois si l'on n'a pas d'abord changé le système qui est bourgeois, si l'on n'a pas d'abord opposé à la bourgeoisie une aristocratie qui conquiert les moyens de celle-ci, pour leur rendre ce caractère public dont ils furent dépouillés, si l'on n'a pas d'abord renvoyé la classe bourgeoise dans le peuple où elle est née et où elle doit retourner ». Une fois la classe bourgeoise de nouveau dissoute dans le peuple, selon Sulis, du peuple sortira une nouvelle aristocratie, consciente de sa responsabilité politique et exerçant une fonction publique.

Tout cela est peu clair. Comme pour Mussolini, pour nous aussi, le « peuple » est une « entité mystérieuse » à laquelle nous ne croyons pas du tout, ce n'est qu'un mot du jargon des agitateurs démagogiques ; en réalité, ou bien le peuple est une substance passive qui appartient à ceux qui savent la prendre, ou bien il est la phase finale d'un processus de désagrégation et de nivellement social. Parler, relativement au « peuple », de « classes », aussi bien pour les nier que pour les affirmer, cela revient à succomber, même sans le savoir, à la mentalité marxiste. Les classes ne sont que le dérivé dégénéré de ces choses bien différentes qu'étaient, dans le monde traditionnel, les castes ou des articulations analogues, déterminées non artificiel-

lement, mais par la différence de nature, de dignité et de fonction des êtres. Penser à abolir les classes pour laisser subsister, simplement, le binôme « peuple et chefs », c'est ne pas dépasser le niveau collectiviste des tyrannies populaires et des tribuns du peuple que connut l'Antiquité. L'aristocratie n'a de sens que dans un système social articulé, où elle occupe sa juste place, dans l'ensemble des autres degrés. Il ne s'agit pas de dissoudre la bourgeoisie dans la masse, mais de l'obliger à reprendre la place qui lui revient dans une organisation sociale normale, en prévenant chez elle toute velléité de prévarication et tout développement hypertrophique et parasitaire. Dans les anciennes sociétés aryennes, la bourgeoisie menait son activité normale en tant que couche sociale supérieure à celle des simples travailleurs, mais à son tour, elle était assujettie à l'aristocratie guerrière et, au-delà de celle-ci, aux représentants de la pure autorité spirituelle. Sulis écrit : « Quelle aristocratie sera exprimée par le peuple ? Il est facile de le prévoir. C'est l'aristocratie de l'intelligence qui sera exprimée, c'est-à-dire celle de la supériorité absolue sur tout le reste des hommes ». Les mots peuvent tromper : mais nous craignons ici que Sulis, qui du reste considère l'intellectualisme comme un attribut bourgeois, ne soit victime d'un idéal bourgeois. Qu'est-ce que l'« aristocratie de l'intelligence », sinon le plus typique de tous les idéaux anti-aristocratiques ? Historiquement, cela a précisément été le succédané opposé par la bourgeoisie aux idéaux ascétiques et guerriers qui définissaient les castes auxquelles elle devait être normalement subordonnée et assujettie. Sulis, en outre, parle d'« hommes nouveaux et entiers » qui guident le peuple contre la classe bourgeoise. Franchement, tout cela ne peut pas mener au-delà d'un mélange d'humanisme (rappelons-nous le tristement célèbre type humaniste des *condottieri*) et de bolchevisme.

Dans le second essai du volume, Berto Ricci⁴, tout en

⁴ De Berto Ricci, l'un des meilleurs représentants de la « jeune »

réaffirmant des tendances « anticlassistes », se charge de réfuter cette idée de « peuple » dont on a vu toute l'importance dans le premier article. « Lorsqu'on relève les insuffisances et les fautes de la bourgeoisie, il ne faut pas tomber dans la déification du peuple » — écrit à juste titre Ricci, qui montre combien de sens divergents possède ce mot dont on a abusé. Ricci considère la bourgeoisie comme une catégorie de l'esprit, une mentalité, plutôt que comme une classe : « Non le patrimoine, mais la conduite, non plus l'occupation, mais le style de vie, l'emploi de soi-même et de ses moyens propres ». « Le bourgeois est en nous, en chacun de nous, avec ses renoncements et ses ambitions, sa façon d'ergoter et de douter, son particularisme d'individu, de famille, de classe, sa soif de richesse, sa peur — surtout — de la pauvreté ; sa peur du courage ; son piquet d'habitudes ; sa douche tiède d'arrangements ; son extranéité à la vie physique et à ce qu'il faut de nature à l'homme civilisé pour que la civilisation ne se déforme pas dans la barbarie la plus mesquine ». On peut être d'accord avec tout cela, même si l'on reste ici dans un cadre plutôt générique. Le discours devient plus concret lorsque l'auteur aborde la question des mesures à prendre. Ricci déclare qu'il est essentiel, pour la lutte antibourgeoise, de détrôner la richesse, de faire en sorte que la hiérarchie sociale ne consiste plus dans le privilège économique : « Surtout, donner au peuple le sentiment que la richesse n'est pas tout, ni même beaucoup. Mais pour cela, il faut que la richesse privée vaille peu ; qu'elle ne serve pas à grand-chose ; qu'on obtienne peu avec elle, tant dans l'ordre des biens matériels qu'en fait d'autorité sur les hommes ».

Ricci fait une autre observation juste lorsqu'il affirme que ce n'est pas le capitalisme tout entier qui est bour-

génération du fascisme « impérial », collaborateur du *Popolo d'Italia*, membre de l'École de Mystique Fasciste (il participa au colloque de 1940 organisé par celle-ci), mort en héros durant la Deuxième Guerre mondiale, l'éditeur Volpe a publié *Prose e ritmi* [Note de R.D.P.].

geoisie, puisque le capitalisme, dans sa période classique, a eu en propre l'esprit d'aventure, de conquête. C'est ce que Sombart⁵, dans un ouvrage très connu, a bien mis en relief. Mais, de nouveau, on ne peut parvenir à comprendre vraiment le sens de cet aspect du capitalisme que si l'on se réfère à la loi de régression des castes, sur laquelle nous avons si souvent attiré l'attention. Ces traits aventureux de la bourgeoisie capitaliste dérivent, par dégradation et réduction au plan de l'économie, des valeurs et de l'esprit propres à la caste et à la culture de l'aristocratie guerrière, et cela se produit lorsque le pouvoir effectif passe de celle-ci à la caste immédiatement inférieure, à la bourgeoisie.

L'idée de Ricci dont on vient de parler, on la retrouve, dans l'essai qui suit, d'Icilio Petrone, ainsi exprimée : « Appeler bourgeois un milliardaire américain qui risque en bourse ou dans une affaire périlleuse une grande partie de ses revenus, est absurde. Quelles que soient la morale de cet homme et son aventure, il n'a rien à voir avec les mœurs bourgeoises ». Ce que nous avons dit plus haut permet de cerner ce qu'il y a de vrai dans cette affirmation : l'élément bourgeois subsiste, parce que c'est le plan de l'économie, de l'action économique, qui le définit ; mais, dans le cas signalé, agissent des valeurs descendues, par involution, du plan supérieur, héroïque et spirituel, au niveau et au mode d'être bourgeois, c'est-à-dire essentiellement lié à l'économie. Étant donné que l'essai de Petrone commence par la formule « la bourgeoisie est un effet, elle n'est pas une cause », on reste un peu sur sa faim en n'y trouvant pas une recherche adéquate sur ce qui est la vraie cause de la bourgeoisie — c'est-à-dire, répétons-le, de la croissance tératologique de cette bourgeoisie et du pouvoir qu'elle a usurpé. Comme observation particulière, il est exact que « pour purifier l'air de l'esprit bourgeois, il faut

⁵ Cf. *Le bourgeois*, Payot, 1928 et la note 2 du précédent article sur *Les limites de la « justice sociale »* [Note de R.D.P.].

drait balayer je ne sais combien de superstructures bureaucratiques du monde moderne ». Mais nous ne sommes pas d'accord avec la solution proposée sous cette forme : « Plus la révolution fasciste accordera de liberté au génie et à l'intelligence, plus on procédera, sans même avoir besoin de le crier, à la liquidation de la bourgeoisie ». Nous redisons que le « génie » et l'« intelligence » sont eux-mêmes des idoles et superstitions de l'époque bourgeoise, les mots d'ordre d'une civilisation de *parvenus**. On ne peut dépasser la bourgeoisie qu'en remontant jusqu'au monde qui, dans l'ordre hiérarchique traditionnel, se tient au-dessus des bourgeois : et ce monde supérieur est formé de guerriers et d'ascètes, non de personnes « de génie » et d'intellectuels, les uns et les autres n'étant que de simples appendices « humanistes » d'une civilisation de type bourgeois.

L'essai de Roberto Pavese⁶ est constructif sur deux points surtout : en premier lieu, quand il définit la bourgeoisie, dont il est question dans la polémique actuelle, comme une classe moyenne essentiellement, qui rassemble aussi bien des éléments venus du bas que les épaves ou les naufragés des classes supérieures, réunis les uns et les autres par l'option pour les biens matériels, ainsi que par une mentalité typique, agnostique et rationaliste. « La bourgeoisie est une métisse spirituelle, résultat du croisement entre une aristocratie qui a perdu le sens des valeurs de l'esprit et une plèbe qui n'a pas encore acquis ce sens ». Le second point — fondamental — que Pavese est le seul, parmi les collaborateurs de l'ouvrage, à avoir bien mis en relief, c'est que la bourgeoisie et son avènement restent

* En français dans le texte [N.D.T.].

⁶ Le philosophe Roberto Pavese fut un grand ami d'Evola et collabora tant à *La Torre* qu'à *Diorama filosofico*. Dans la réédition intégrale de la collection de la première revue (Il Falco, Milan, 1977), cf. son article *Per una soluzione integrale del problema della morte delle razze*, p. 193-197 ; dans l'édition partielle de *Diorama* (1974), cf. son article *Problemi dei nostri tempi*, p. 324-328 [Note de R.D.P.].

très étroitement liés à la vision moderne du monde, déterminée essentiellement par le mythe scientiste. C'est vraiment là le point fondamental. C'est la vision du monde et de la civilisation qui a prévalu toujours plus en Occident, à partir de la Renaissance, — vision désacralisée, laïque, matérielle, positiviste —, qui a provoqué la crise de la précédente civilisation héroïque, spirituelle et aristocratique et qui a aplani toutes les voies pour la bourgeoisie sociale et intellectuelle. Mais il est dommage que, dans son essai, Pavese n'ait pas développé ce point comme il convenait ; quelques-unes de ses expressions pourraient même prêter à équivoque. Tel est le cas, selon nous, lorsque Pavese, au chapitre des antidotes, parle simplement de « religiosité » et du besoin de « croire » — en dehors du fait que « la pierre de touche de notre race ne doit plus être l'or, mais le fer, et même l'acier de nos poignards et de nos cœurs ». Il est vrai que Pavese évoque aussi un « savoir finaliste, une science qui est aussi moralité », à opposer au savoir mécanique et au scientisme rationaliste et agnostique ; et nous savons bien que, dans ses ouvrages, il a tenté de contribuer positivement à cette nouvelle conception. Toutefois, nous ne pensons pas qu'on pourrait arriver à l'essentiel en faisant la synthèse entre un système philosophique, fût-il finaliste, pleinement et consciemment tributaire de l'élément spirituel, et la « religion », telle qu'elle est aujourd'hui conçue en Occident. Nous croyons avec Guénon qu'il faudrait plutôt faire *tabula rasa* et se poser le grave problème de savoir dans quelle mesure le retour effectif à l'esprit traditionnel et à la vision traditionnelle du monde⁷ est encore possible de nos jours.

L'essai d'Alberto Luchini⁸ est conscient des conditions

⁷ Pour le sens particulier du mot « traditionnel » utilisé ici, nous devons renvoyer le lecteur au livre de Guénon, *La crise du monde moderne*, Bossard, Paris, 1927 ou à notre ouvrage *Rivolta contro il mondo moderno*, Hoepli, Milan, 1934.

⁸ Alberto Luchini, chef du Bureau de la Race au ministère pour la Culture Populaire, versé dans les sciences traditionnelles, avait prévu

spirituelles nécessaires à une réaction antibourgeoise. Il appelle à juste titre « formule-bistouri » ce mot de Mussolini : « Le credo du bourgeois, c'est l'égoïsme, le credo du fasciste, c'est l'héroïsme » — ajoutant : « Bourgeois et antibourgeois ne sont donc que des catégories spirituelles, et tout le reste ne serait qu'une façon de se gargariser. Sans pour autant oublier les paroles de Notre Seigneur Jésus-Christ sur les grandes difficultés, pour les riches, d'entrer dans le Royaume des Cieux ». Et aussi : « Ou bien l'on agit au nom d'un moi empirique, précaire, on ne peut plus faux. Ou bien l'on agit dans l'obéissance à la loi de Dieu. *Tertium non datur* ». Cette précision, qui rappelle la nécessité d'un point de référence transcendant, est très opportune. En effet, parler *sic et simpliciter* d'héroïsme ne suffit pas : il y a beaucoup de façons d'être un héros et l'on peut être un héros au nom de tant de choses. Le « martyr » des révolutions subversives, le gangster qui tient tête à tout un groupe d'agents de police, le soldat qui se bat pour la cause de la démocratie, le croisé, le fanatique d'une tribu sauvage, etc., sont des héros. Il s'agit donc de voir en fonction de quoi se manifeste la capacité héroïque de sacrifier sa vie immédiatement. Ce n'est que lorsqu'un point de référence transcendant, bien défini, s'ajoute à cela, que l'héroïsme, de profane qu'il était, pour ainsi dire, devient sacré et qu'on prend vraiment contact avec les valeurs qui définissaient les castes et les civilisations supérieures, contre les valeurs bourgeoises.

de fonder avec Evola, en 1942, la revue *Sangue e spirito*, qui, cependant, ne vit jamais le jour par suite de l'hostilité de certains milieux catholiques, auxquels s'étaient alliés des représentants du racisme « matérialiste » qui s'exprimaient alors dans la revue *La Difesa della Razza* (cf. J. Evola, *Le Chemin du Cinabre*, Archè-Arktos, Milan-Carmagnole, 1983, p. 153-154). Luchini collabora, lui aussi, dans la dernière période de cette initiative, à *Diorama filosofico* ; cf., par exemple, ses articles *Razzismo giudaico, tedesco, italiano* (15 février 1939), *Nascita e durata della « razza fascista »* (15 juillet 1941), *Razza interna e diversità razziali esterne* (22 mars 1942) et *Contro l'« attesismo » antirazzista* (16 juin 1943) [Note de R.D.P.].

Cette conscience des aspects les plus élevés du problème antibourgeois s'exprime aussi chez Luchini dans ce qu'il dit sur le bolchevisme. Il voit bien que la décadence bourgeoise est une phase de transition qui, dans la continuité du processus de chute et avec l'aide essentielle du scientisme, du rationalisme et de l'athéisme, mène fatalement jusqu'au dernier degré, le bolchevisme, équivalent concret et historique, pour Luchini, du règne de l'Antéchrist. Telle est la limite du processus involutif, « l'organisation scientifique de la révolte du bas contre le haut » : on arrive à une dégradation qui, plus qu'humaine, est diabolique. Mais nous ne sommes pas d'accord avec Luchini quand il utilise — lui aussi — le mot « peuple » et même l'expression « État populaire » (pour désigner l'État fasciste et antibourgeois). Il est vrai qu'il s'empresse de préciser « populaire à l'italienne, c'est-à-dire populaire totalitairement, organiquement, hiérarchiquement, spirituellement ». Mais alors, ne s'agit-il pas d'un abus de langage ? En effet, étymologiquement, *populus* désignait la masse des participants aux comices politiques de l'Antiquité, ou bien l'ensemble des soldats dans certaines réunions, par opposition à leur façon de se présenter en formations distinctes, dans d'autres circonstances. C'est donc l'aspect « collectivité » d'un groupe donné, par opposition au même groupe quand on y considère essentiellement les différences et donc, aussi, les hiérarchies. Il faudrait se rendre compte du piège secrètement tendu par certains mots et refuser de faire des concessions à des idéologies incompatibles en en conservant, fût-ce avec des changements de sens, la terminologie ou, mieux, le jargon.

Intéressant est l'essai d'Omero Valle, pour ses précisions utiles et par le relief qu'il accorde aux vues traditionnelles. « Au Moyen Age on disait : tu es puissant ? donc, tu es riche. L'ère de la bourgeoisie renverse les positions ; on dit : tu es riche ? donc, tu es puissant. Cet apparent jeu de mots contient une diversité profonde de concepts. Tandis que la qualification de puissant concentre en soi des valeurs spirituelles, personnelles et inaliénables, comme

la force, l'audace, la vaillance, celle de riche identifie les éléments constituant la personnalité et la supériorité à quelque chose d'extrinsèque à la nature de l'homme ». Et encore : « La bourgeoisie est fermée à la foi, car l'acte de foi est une façon de se projeter hors de soi-même, un sacrifice et un autosacrifice, si nécessaire, à des fins idéales sans qu'on ait d'abord établi le montant de son revenu personnel, sans le grand problème, éternelle hantise de la bourgeoisie : est-ce bien utile de faire cela ? ». Devant le classique dilemme « la bourse ou la vie », bourgeois, paradoxalement, serait celui qui répondrait : « Ôtez-moi la vie, mais laissez-moi la bourse ». Son point-limite infranchissable, c'est le « ne pas y laisser de plumes ». Le bourgeois est l'antiféodal, tout comme le féodal est l'antibourgeois par excellence. « Au Moyen Age, en effet, le chef politique n'acceptait pas du tout d'être le conseiller-délégué des marchands ».

Les observations de Valle sur l'hypocrisie idéaliste bourgeoise et sur l'éthique bourgeoise du travail sont, elles aussi, pertinentes. A propos de la première, il écrit : « Le marxisme et le matérialisme historique tombèrent dans la grave et naïve erreur de déclarer ouvertement qu'ils ne croyaient pas aux valeurs historiques, y compris la valeur de la nation ; la bourgeoisie en profita immédiatement en criant au scandale et en cachant sa marchandise de contrebande sous l'étiquette des idéaux. Cette tactique, du reste, a toujours beaucoup rapporté à la bourgeoisie ». C'est là un point très important. La bourgeoisie la plus dangereuse est précisément la bourgeoisie hypocritement idéaliste, prête à s'emparer de tout idéal et à exalter tout « noble principe », y compris ceux de la patrie, de l'autorité et de l'ordre, pourvu qu'elle puisse continuer son petit jeu ou, du moins, pourvu qu'elle se maintienne à la surface. Il faut le redire, en effet : c'est cette bourgeoisie-là qui est pour nous la plus dangereuse, bien plus que la bourgeoisie qui se présente sans masque, avec son matérialisme et son agnosticisme. Cette bourgeoisie-là est le cancer qui afflige encore notre nation et dont l'extirpation est

si difficile, en raison de la capacité mimétique de cette classe.

Valle dénonce ensuite, comme bourgeoise, l'« éthique du travail » tant vantée, dont on peut difficilement contester les origines plébéiennes et protestantes. « La bourgeoisie a toujours entonné d'une voix forte la louange du travail. Il ne pouvait en être autrement ; dès lors qu'on conçoit le monde comme un rapport achat-vente, celui qui n'a rien à vendre se donnera lui-même sous la forme de son activité, sous peine de crever de faim. Il est curieux que le slogan "qui ne travaille pas ne mange pas" soit aujourd'hui la possession exclusive du bolchevisme. Il aurait mille titres pour être celle de la bourgeoisie... Elle a toujours marqué au fer rouge le mépris du travail propre à l'aristocrate et au libre miséreux ». Mais Valle précise opportunément — comme nous-même l'avons fait en une autre occasion — que le « travail » de ce mythe bourgeois et de cette éthique mercantile ne doit être méprisé que parce qu'il représente la dégradation et la matérialisation de formes d'activité plus élevées : alors que, dans le monde traditionnel, tout travail pouvait prendre le caractère d'une « action » au sens de quelque chose de désintéressé, personnalisé, créateur, aujourd'hui ou, mieux, dans la civilisation bourgeoise-prolétarienne, toute action est avilie en « travail », c'est-à-dire, comme écrit Valle, « en un effort dégradant, enfermé dans le cercle tragique du travailler pour manger et du manger pour travailler, (qui) devient un pitoyable esclavage et reste sur le plan de la malédiction biblique dont l'homme tentera en vain de se libérer. Et c'est précisément sous cette forme et figure que la bourgeoisie, dans son for intérieur, conçoit le travail... Acheter, vendre, voilà la norme et la mesure. La haine bourgeoise, le faux dédain et l'envie refoulée du bourgeois pour les qualités de l'aristocratie du sang, associés à l'apologie hypocrite du travail, sont le fruit de l'impossibilité fondamentale d'acheter un attribut inaliénable par définition ». Valle se rapproche ainsi effectivement d'un point de vue traditionnel et dénonce courageusement des mythes

qui, aujourd'hui encore, trouvent malheureusement un certain crédit.

En ce qui concerne les solutions, nous sommes d'accord avec lui pour penser qu'elles ne doivent pas être « platoniciennes ». En effet, proclamer le renoncement à la richesse, l'ascèse, l'antimarché, voilà précisément ce que désirerait le bourgeois pour continuer à s'affirmer et pour vivre tranquille dans l'opposition à tout cela, reléguant ainsi les antibourgeois dans les nuages du mysticisme, de l'idéalisme et de la pauvreté. « L'argent n'élève pas le matériel humain, lequel croît vice-versa avec le renoncement, laissez-moi donc porter toute cette croix et bienheureux soyez, vous les pauvres, car le Royaume des Cieux vous attend. Et il (le bourgeois) pense pendant ce temps-là : Crevez, moi j'engraisse, je me soigne, j'achète et je vends comme je veux et quand je veux, parce que seuls les naïfs croiront à vos paroles. Derrière mon automobile de grande marque, quelle que soit la façon dont je l'ai acquise, il y a toute une considération ». Partant de l'idée que la richesse n'est pas valeur, mais instrument, Valle soutient que la liberté humaine doit se doter des instruments de sa propre réalisation et de sa propre affirmation, donc aussi de la puissance de l'or. Il s'agit par conséquent de reconstituer des formes de pouvoir et d'autorité qui, sans être fondées sur la richesse ni justifiées par elle, exercent toutefois une domination incontestée sur tous les processus qui ont vraiment failli faire de l'économie une réalité fatale et première dans l'existence humaine.

Le dernier essai, de Federico Forni⁹, nous ramène au domaine théorique, puisqu'il traite de la « science bourgeoise ». En premier lieu, on y trouve confirmation, au passage, de ce que nous disions sur le caractère subordonné qu'eut tout ce qui est « intellectuel » dans un ordre traditionnel antibourgeois. Forni rappelle, par exemple, après

⁹ Il participa au Colloque national de Mystique Fasciste (Milan, 19-20 février 1940) [Note de R.D.P.].

Sorel, que la fonction des philosophes dans les salons de l'Ancien Régime était semblable à celle des bouffons au Moyen Age, et que les rapports entre Frédéric II et Voltaire, lorsqu'on les étudie d'après des documents originaux, montrent que le Roi de Prusse ne faisait pas de grande différence entre un homme illustre de ce type et un domestique. Ce fut précisément la bourgeoisie qui créa le mythe de l'aristocratie de la pensée, sur une base essentiellement rationaliste et scientifique, et les milieux intellectuels du XVIII^e siècle, inspirés surtout par la Maçonnerie, préparèrent les révolutions qui devaient donner définitivement le pouvoir à la bourgeoisie. Forni souligne toutefois que la bourgeoisie, apparue pour concrétiser des abstractions idéologiques dans des schémas rigides, ne sait pas résister à la crise des valeurs et que c'est là sa tragédie. Après l'apogée, constitué par le culte de la déesse Raison, par la religion de la science, par la grande époque du positivisme et de la négation du surnaturel, commence une période de crise et de réaction, qui se termine par une perte de prestige pour la plupart des idoles rationalistes et scientifiques précédentes. Mais lorsque Forni n'envisage que l'aspect positif de cette nouvelle étape, nous ne pouvons le suivre. En effet, la plupart des réactions en question, loin de dépasser la raison en se référant à quelque chose qui lui est vraiment supérieur, finissent — par leurs inclinations irrationalistes, volontaristes, naturalistes, par leur culte de la « vie », du devenir, de l'instinct et du sentiment — sur un plan encore plus bas que celui de la raison : de sorte que, dans la majorité des cas, elles donnent lieu à de nouveaux processus d'involution et de dissolution, tout à fait parallèles à ceux qui ne tendent à « dépasser » la bourgeoisie que pour arriver au collectivisme et au bolchevisme.

Il ne suffit donc pas de dire que les bacchanales de la déesse Raison ont pris fin. Il s'agit de voir qui va lui succéder. Dans les mouvements contemporains de réaction antirationaliste, il est très difficile de trouver, comme ferme point d'appui, la distinction entre l'infrarationnel et le

suprарationnel : or, sans cette distinction, on ne peut parvenir à rien de positif, ni prévenir des chutes à un niveau — malgré toute apparence — encore plus bas. Mais nous avons déjà eu l'occasion de parler de tout cela, à plusieurs reprises.

La conclusion de l'ouvrage, qui sert de « verdict » au procès contre la bourgeoisie, tient en deux pages et demie seulement : elle est plutôt insuffisante et simpliste. On reprend l'idée qu'il faut renvoyer la bourgeoisie dans le peuple : idée erronée, car il s'agit au contraire de faire en sorte que la bourgeoisie redevienne ce qu'elle doit être dans un système hiérarchique traditionnel : liée, solidaire et subordonnée à d'autres noyaux humains bien distincts, se consacrant à d'autres activités, tantôt supérieures, tantôt inférieures à celles qui définissent la bourgeoisie. On demande ensuite l'abolition des Constitutions, tranchée et muraille de la classe bourgeoise et de son pouvoir anonyme. Cela aussi est équivoque : la destruction des Constitutions et, plus généralement, de tout droit positif, c'est aussi ce que demandent la subversion, l'anarchie et le bolchevisme, dans le cadre d'une même exigence anti-bourgeoise. Pour notre part, nous proposerions plutôt un retour au *jus singulare*. On dit, il est vrai, que l'abolition des Constitutions doit permettre à une véritable aristocratie d'avoir les mains libres, puisqu'elle devra en outre substituer le gouvernement des hommes à l'administration des choses et assujettir les processus économiques à la volonté politique. Étant donné que c'est de nouveau Sulis qui parle, nous devons relever une fois de plus le caractère vague de sa conception de l'aristocratie, entendue, maintenant, comme « intelligence révolutionnaire ». Répétons que c'est essentiellement l'encyclopédisme du XVIII^e siècle qui eut ce caractère. Il faudrait au contraire se référer aux principes et à la façon dont l'enseignement traditionnel définit toute organisation sociale normale : en voyant bien clairement en fonction de quelles valeurs le corps social, devenu aujourd'hui une masse informe et inarticulée, peut de nouveau acquérir les traits d'un organisme supérieur, aux par-

ties bien distinctes et différenciées, et, surtout, en voyant de quelle façon l'on peut reconstituer, sous des formes bien précises et même institutionnellement positives, les diverses classes supérieures, dont la décadence mena la bourgeoisie au pouvoir. C'est à ces conditions seulement qu'on pourra se représenter de manière juste et définitive le problème auquel est consacré l'ouvrage dont nous avons parlé.

VI

1940

MYTHE ET RÉALITÉ DANS LA LUTTE ANTIBOURGEOISE

Lorsqu'on alimente, en suivant tel ou tel mot d'ordre, des polémiques politico-culturelles, on ne se préoccupe trop souvent que de leur aspect journalistique et intellectuel. On se soucie peu d'examiner les effets qu'elles ont, non sur ceux qui sont habitués aux *routines** culturelles et qui, pour diverses raisons, souvent de goût personnel ou d'opportunité, peuvent juger une prise de position plus ou moins intéressante qu'une autre, mais sur ceux qui n'écrivent pas ni ne font de l'intellectualisme, et qui regardent la réalité avec simplicité.

Ceci vaut également pour la fameuse campagne antibourgeoise. En dehors des intellectuels politiques proprement dits, des milieux italiens et fascistes s'y sont intéressés et s'y intéressent encore, pressentant toute l'importance de problèmes de ce genre pour la nouvelle culture en train de s'affirmer : mais quand vient le moment de comparer le « mythe » à la réalité, ces milieux finissent souvent par se montrer perplexes.

A ce sujet, une confirmation nous vient d'une série

* En français dans le texte [N.D.T.].

d'observations, accompagnées d'une demande d'éclaircissement, que nous a envoyées un squadrisme. Ce sont des considérations qui méritent d'être examinées en dehors d'un cadre purement personnel et privé, pour qu'on se rende compte de l'existence de certains états d'âme, lesquels, certes, ne sont pas ressentis par notre seul correspondant.

A titre de prémisse, celui-ci tient à souligner que sa perplexité ne concerne pas la présentation du problème anti-bourgeois d'un point de vue traditionnel et aristocratique — notre correspondant se déclare d'accord avec une orientation de ce genre et, plus particulièrement, avec nos articles sur ce problème, articles parus dans ces colonnes¹ ou dans *Regime Fascista*. Pour lui, il s'agit plutôt de comprendre, finalement, « quel est, dans la conception politique et dans les intentions du régime, l'objectif précis de la campagne ».

On affirme que cette campagne est dirigée contre la conception matérialiste de la vie propre au bourgeois. Mais ainsi — observe notre correspondant —, la question n'est réglée qu'en apparence, parce que cette conception de la vie n'est certainement pas la possession exclusive de la bourgeoisie. Tout en étant incontestablement apparue avec celle-ci, cette conception est désormais répandue dans la grande majorité des masses de tout le monde moderne, du moins occidental. « Désormais, par conséquent, on ne devrait pas limiter la croisade au front bourgeois, mais l'étendre aux neuf dixièmes de la nation, c'est-à-dire aux masses. La campagne, au contraire, semble partir du pré-supposé insoutenable d'une véritable opposition entre la bourgeoisie et les masses. En effet, qui a jamais reproché aux paysans ou aux travailleurs de l'industrie d'aspirer surtout, comme les bourgeois, au bien-être matériel ? Y a-t-il une différence essentielle entre les uns, qui rêvent de pos-

¹ C'est-à-dire dans le mensuel *La Vita Italiana*. L'article republié ici, de même que le suivant, fut signé par Evola sous le pseudonyme d'*Arthos* [Note de R.D.P.].

séder un gros paquet d'actions, et les autres, qui désirent des champs plus fertiles et plus étendus, moins d'impôts et des salaires plus élevés ? ».

On ne saurait aisément contester la justesse de ces remarques, ainsi que la conséquence logique qu'en tire notre correspondant : « Puisque, indéniablement, la mentalité bourgeoise équivaut à la prédominance, dans la vie, d'aspirations matérialistes, le minimum de cohérence serait, plutôt que de lancer une campagne antibourgeoise, de parler de l'embourgeoisement progressif de la nation, phénomène d'une importance fatale et qui, bien qu'évident, n'a jamais été l'objet — me semble-t-il — d'un examen sérieux ».

Cela est très vrai. Il faut reconnaître que, même chez nous, on subit encore trop l'influence du mythe démoprolétarien, qui attribue gratuitement aux couches les plus basses d'une nation des qualités dont on ne trouverait pas trace dans les couches plus élevées : c'est un reste de l'optimisme naturaliste rousseauiste. Mais le cours de l'histoire la plus récente et l'étude de la véritable signification du marxisme mondial, nous démontrent que la vérité est tout autre. Dans la plupart des insurrections du « peuple », au sens d'ensemble des classes les plus basses, loin que se vérifie l'affirmation des valeurs d'une vie plus saine, plus naturelle, plus juste, on a un phénomène de ressentiment et d'envie : on ne veut pas quelque chose de différent, on veut au contraire bénéficier d'un niveau de vie et de privilèges analogues. A partir du XVIII^e siècle, nous n'assistons pas à une véritable révolte des masses contre la bourgeoisie, mais à la conquête des positions de la bourgeoisie par les masses, c'est-à-dire, précisément, à leur embourgeoisement. Même lorsqu'ils ne sont pas rouges à proprement parler, le marxisme et des mouvements apparentés, loin de miser sur les valeurs saines et spécifiques que le peuple, à la différence de classes plus élevées parfois corrompues, peut parfois conserver, se sont souciés d'éveiller dans le peuple des tendances, besoins, aspirations, ambi-

tions qui, au fond, ne lui étaient pas naturels et qui auraient dû normalement rester tels : le résultat a consisté à engendrer toutes sortes d'agitations et de désordres et, dans le meilleur des cas — donc quand le mouvement n'a pas rencontré d'obstacles rigides —, à enrichir par cooptation, jusqu'à l'invraisemblable, les rangs de la bourgeoisie.

S'appuyant sur des exemples positifs et convaincants, notre correspondant exprime la même idée : « Sous l'effet de l'élévation incessante du niveau de vie des masses, la possession et la jouissance de biens matériels sont devenues l'objectif convoité de la vie de presque tout le peuple, qui autrefois se contentait de pouvoir subvenir aux pures nécessités vitales. Le désir et la nécessité de satisfaire de nouveaux besoins, inconnus dans le passé, font qu'une importance croissante est accordée au bien-être matériel, car tout le monde voit qu'aujourd'hui seul l'argent permet la jouissance de toutes ces aises, auxquelles très peu sont désormais prêts à renoncer. Ainsi, cette mentalité, qui était autrefois une caractéristique de la bourgeoisie, s'est rendue maîtresse de ceux qui n'étaient pas des bourgeois, ni par origine, ni par vocation, ni par leurs conditions économiques. Et au moment même où l'on déclare la guerre à la bourgeoisie, nous voyons celle-ci absorber les masses. Car tous ces fils de paysans et d'ouvriers, qui, au cours des vingt dernières années, ont peu à peu atteint des conditions de vie plus élevées, devenant commerçants, adjudicataires, employés, ou exerçant des professions libérales, etc. — que sont-ils donc, sinon de nouveaux bourgeois ? Et ils le sont, bien entendu, avec toutes les caractéristiques mentales de la bourgeoisie : attachement à ce qu'on possède et au bien-être, ambition grandissante pour conquérir des positions de plus en plus élevées dans l'échelle sociale et, enfin, pour accumuler titres et honneurs — exactement comme l'ancienne bourgeoisie. A moins que cette guerre ne vise que l'ancienne bourgeoisie ? Ce ne serait pas juste. Entre celle-ci et la nouvelle, quelle différence pourrait-il y avoir ? Je n'en vois qu'une :

celle qui sépare les riches d'autrefois et les nouveaux riches ».

Nous partageons cette opinion. Le croissant bien-être des masses, produit partout par le mythe, sans cesse invoqué, de la « justice sociale », les a inéluctablement conduites au niveau de vie, aux habitudes et à la mentalité bourgeoises — même dans le communisme soviétique, n'a-t-on pas vu des gens de très basse extraction manifester, dès leur arrivée au pouvoir, non seulement les pires traits de la bourgeoisie corrompue qu'ils avaient tant vitupérée, mais, d'orgies en débauches, mener le même type de vie que celui d'une certaine aristocratie dégénérée ? Ce qu'il faudrait, si l'on voulait faire les choses sérieusement, apparaîtrait donc bien clairement : il faudrait détruire, par tous les moyens, la suggestion du « progrès », surtout, et précisément sous ses aspects matériels et sociaux. Il faudrait donc réagir sur deux points fondamentaux : d'abord, sur celui de la surproduction, évidemment commandée par l'esprit capitaliste ; puis, sur celui des aspirations non naturelles.

La surproduction veut le « progrès » du « peuple », c'est-à-dire qu'elle veut que deviennent naturels et indéracinables, dans des couches de plus en plus vastes au sein d'une nation, les besoins qui mènent à l'achat des produits ; en coopérant — dans ce domaine comme dans tant d'autres — avec le capitalisme, le marxisme et les divers autres mouvements « sociaux » font tout, de leur côté, pour que cela se réalise : ils injectent la lubie de la « justice sociale » et « éclairent » la classe, précédemment saine, des travailleurs. La campagne antibourgeoise ne sera que bavardage tant qu'on ne se décidera pas à agir de la manière la plus énergique qui soit sur ces deux points, d'un côté, en retournant aux formes les plus rigides et les plus contrôlées d'une *économie autarcique de consommation*, de l'autre, en désintoxiquant les masses, en réprimant les aspirations, les besoins et les ambitions non naturels du « prolétariat » et de couches apparentées. Mais il serait très difficile de réaliser le deuxième objectif sans l'aide de deux

autres actions : premièrement, éliminer les mauvais exemples, les motifs de scandale et d'envie ; deuxièmement, éveiller d'autres intérêts dans les masses, au-delà des intérêts matériels ; car on ne triomphe pas d'une aspiration en l'étouffant, mais en la plaçant face à une aspiration différente et plus forte.

La première de ces tâches nous renvoie d'ailleurs à d'autres observations de notre correspondant. Ayant constaté que la campagne antibourgeoise apparaît à ce jour très unilatérale, dans la mesure où elle ne se justifie que par l'hostilité au matérialisme, il se demande si elle n'est pas, plutôt, une « manifestation de tendances antiploutocratiques ». Et l'on rencontre ici des incohérences que notre correspondant, en toute franchise fasciste, n'hésite pas à dénoncer.

« Qu'est-ce, au fond, que la ploutocratie ? S'il faut entendre par ploutocratie une classe dirigeante formée de gens riches — comme aux États-Unis, en France ou en Angleterre —, il ne sera pas nécessaire de démontrer qu'on ne peut pas parler de l'existence d'une telle classe dans l'Italie fasciste ». Dans celle-ci, la direction de la vie politique est désormais tenue par d'autres mains que celles des ploutocrates — et si, dans quelques secteurs, des formations ploutocratiques résiduelles ou nouvelles existaient, plus ou moins masquées, il y aurait lieu — disons-le — non de polémiquer, mais d'agir, d'agir d'en haut, pour purifier nos hiérarchies.

La domination politique des gens riches n'étant donc pas, en l'occurrence, la question, il ne s'agirait alors que de l'existence des gens riches chez nous. « Avec la campagne antibourgeoise, la guerre serait donc déclarée aux riches et aux richesses mêmes. Mais par qui ? peut-être par le régime ? Il ne me semble pas que ce soit le cas — nous écrit notre camarade. Au contraire, un assez grand nombre d'indices feraient plutôt penser à l'inverse. On tient même en très grand compte les gens riches, leurs goûts, leurs exigences et habitudes. Le luxe fastueux de nos superbes transatlantiques, orgueil de la nation, à qui pourrait-

il être destiné, sinon à un public ploutocratique ? Ou bien devrions-nous admettre que, par là, nos compagnies de navigation n'ont pensé qu'à contenter les millionnaires étrangers, anglais ou américains ? Et les nouveaux hôtels de luxe, pour ne pas parler de ceux qui existaient déjà, au sujet desquels vient à l'esprit le mot de tolérance, et construits précisément ces dernières années, par exemple dans le Val d'Aoste, ne sont-ils pas réservés aux gens riches ? Et toutes les industries de luxe, les expositions de l'Office National de la Mode, les restaurants élégants, le Mai florentin, les fêtes de San Remo, les spectacles de gala du Théâtre Royal à Rome ou de la Scala — à qui, sinon aux riches, est permise la jouissance de tout cela ? Pour le faire disparaître, si cela était mal vu du régime, un seul geste ne suffirait-il pas ? Il faudrait ici des paroles claires, ne serait-ce que pour éviter des confusions pernicieuses dans l'orientation des Italiens : *Fiat* et *Lancia* agissent-elles mal quand elles fabriquent des automobiles de luxe, ou bien sont-ce les riches qui agissent mal quand ils les achètent et s'en servent ? A présent, même une vieille figure des journaux satiriques du passé est remontée à la surface (par ex., dans la *Stampa della Sera*) : le commandeur* (bien entendu : chauve, gras, asthmatique) comme représentant typique de la bourgeoisie. Mais ce qui pouvait passer en pleine démocratie, sonne faux aujourd'hui. Car ces titres bénis, c'est Sa Majesté le Roi qui les confère sur proposition du régime. Qu'à l'époque fasciste des gens indignes et ridicules soient honorés de titres chevaleresques, voilà qui est inconcevable. Alors, ou bien nous abolissons les titres, ou bien nous laissons tranquilles les commandeurs. Autre chose encore : des centaines de milliers d'Italiens et de fascistes achètent chaque année des billets de loterie à Tripoli et à Merano — et le

* *Commendatore* dans le texte, terme péjoratif, en italien moderne, lorsqu'il s'applique à une personne possédant un ou plusieurs titres qui ne correspondent à aucun mérite réel [N.D.T.].

gouvernement fait tout pour les y inciter. Sur les murs, nous lisons des incitations et exhortations en grosses lettres : “Voulez-vous devenir millionnaire ?”, “La course aux millions !”, etc. Et après le tirage, les journaux exultent et annoncent l’heureuse nouvelle à la nation : les nouveaux millionnaires ! Il serait donc temps que nous nous mettions d’accord : ces millionnaires, nous en voulons ou non n’en voulons pas ? ».

Et voici la conclusion de notre correspondant : « Pourrait-on donc savoir, finalement, qui sont ces bourgeois qui méritent tant d’excès de fureur ? Les grands manitous de la haute finance, les administrateurs délégués des instituts de crédit et des grandes industries, les snobs des deux sexes du monde élégant, n’est-ce pas ? Mais les innombrables petits employés de banque et d’industrie, modestement rétribués, qui, tout en se félicitant intérieurement des railleries antibourgeoises, ne rêvent qu’aux fauteuils moelleux des conseils d’administration et aux gros dividendes de leurs patrons, les commis, les vendeuses et les midinettes qui jalourent — fruit des suggestions répandues par le cinéma et par une myriade d’hebdomadaires illustrés — le grand monde, les salons parfumés, les hôtels de luxe — sont-ils moins bourgeois que leurs patrons, sont-ils plus proches de l’idéal fasciste ? Non, une discrimination entre ceux qui s’agitent pour maintenir et augmenter la possession de leurs biens matériels et tous les autres qui luttent et se mettent en quatre pour arriver au bien-être maximal, ne résiste pas à l’examen du bon sens. Cette discrimination entre les arrivés et ceux qui n’ont pas réussi n’est pas sérieuse, c’est un argument démagogique suranné ».

« Une seule chose ressort clairement de tant de confusion » — ajoute notre correspondant. Il remarque l’existence et l’exclusivité d’un certain *style* de vie chez les riches, imitation du style de la noblesse d’autrefois, « non de la noblesse guerrière d’origine médiévale, mais de la noblesse du XVIII^e siècle ; exclusivité qui — bien entendu, toujours en rapport et en dépendance du matérialisme

contemporain — peut ressembler, fût-ce de loin, fût-ce comme une caricature — à l'exclusivité et au raffinement aristocratiques du passé. Serait-ce cela la vraie cible qu'on veut viser ? Instincts jacobins, plébéiens, donc, qui remon- tent en surface ?! Dites-moi, je vous prie, si je me trompe ».

Nous répondons à notre correspondant qu'il ne s'est pas trompé, mais que, peut-être, il est allé un peu loin. Le fait est que dans l'ensemble de la lutte antibourgeoise — et nous ne nous référons pas seulement ici à l'Italie — des tendances inavouées agissent parfois, qui ne sont en rien « dans la ligne » et que nous n'avons pas manqué de dénoncer clairement. Toute la question ne dépend pas de la lutte antibourgeoise en soi, *mais de ce au nom de quoi on combat la bourgeoisie* et de ce qu'on veut, en combattant la bourgeoisie. Voilà ce qu'il faut bien comprendre. Mais on s'aperçoit alors que le problème renvoie au monde des valeurs, des significations traditionnelles, donc à la question la plus élevée, au sujet de laquelle notre correspondant disait avoir trouvé, dans des articles publiés ici même, des points de référence suffisamment clairs.

Pratiquement, que faut-il donc faire, quels sont les chemins de la cohérence ? On en revient aux deux points déjà mentionnés. Dans une colonie, en Chine, un industriel américain regrettant de ne disposer que de peu de forces laborieuses, pensa avoir trouvé le remède en doublant le salaire horaire. Mais le remède se changea en son contraire : les ouvriers, au lieu de huit heures, ne travaillèrent plus que quatre heures par jour pour cet industriel. Il leur paraissait absurde de travailler plus que ce qui était nécessaire pour couvrir leurs vrais besoins. Cette anecdote renferme tout l'esprit de cette partie de la lutte antibourgeoise — et simultanément antimarxiste — qui devrait être menée dans les couches les plus basses du peuple, pour les ramener à la normalité. Mais en plus, disions-nous, il faut éliminer ou, du moins, limiter les motifs de scandale.

En éliminant la concentration de la richesse, le sens de la classe, l'exclusivisme du mode de vie ? Pas du tout. *En*

éliminant les usurpations. Ne nous faisons pas d'illusions. Dans l'Italie fasciste, il y a le « commandeur » des anciens journaux satiriques, même quand le titre est nouveau ; il y a celui qui cumule des charges, qui dans certains secteurs a des influences et pouvoirs indirects peu différents de ceux des ploutocrates en régime « démocratique » et parlementaire ; il y a le bureaucrate opportuniste, cumularde et arriviste, aussi encombrant qu'intrigant. Pour purifier l'Italie de tous ces résidus, il ne faut pas des phrases et des discours à répétition sur le « style fasciste » et sur la « mystique fasciste », il faudrait une dénonciation précise et quotidienne de ceux qui ne sont pas en règle avec la morale, où qu'ils se trouvent, sans égards ni compromis. Alors seulement le « bourgeois », fasciste ou non, cesserait de dormir tranquille.

En second lieu, le problème n'est pas d'éliminer la richesse, mais le scandale qu'elle représente lorsqu'elle se trouve entre des mains viles et indignes, donc lorsque le privilège de la « classe riche » ne relève d'aucune supériorité, mais d'« envergures » qui sont, spirituellement parlant, celles de plébéïens ou, précisément, de bourgeois. Dans ce cas, il est évident qu'on peut vraiment parler d'« injustices sociales », quiconque pouvant se demander légitimement, devant de telles caricatures de l'élitisme, pourquoi il ne peut pas, lui aussi, en faire partie. Il peut y avoir une aristocratie purement ascétique — mais celle-ci se tient au plus haut sommet d'une hiérarchie idéale. En plus, il peut y avoir une aristocratie possédant légitimement la richesse, et même, si l'on veut, sous certaines formes plus ou moins exclusivistes, de même qu'est exclusiviste, d'une certaine façon, son style de vie et d'expression. Il n'y a rien de mal à cela, puisque c'est précisément le dépassement de la ploutocratie et de la « bourgeoisie ». Le critère suprême, ici, c'est, répétons-le, la *supériorité*. Lorsqu'ils sont associés à une véritable supériorité, la richesse, l'opulence, le sentiment de classe ne constituent plus un scandale, et le « peuple » — ni prolétarisé ni embourgeoisé — se maintient alors à sa place, est heureux

d'être ce qu'il est, est assez généreux pour ne pas tenir compte de quelques abus et de quelques exceptions, comme l'histoire de chaque civilisation traditionnelle nous l'a toujours démontré. Il en va autrement quand, d'un côté, ce n'est plus une supériorité qui légitime la richesse, mais la richesse qui crée des privilèges et des contrefaçons de supériorité ; de l'autre, quand on commence à injecter dans le « peuple » le virus matérialiste et arriviste, jusqu'à le dénaturer et le transformer en une force de subversion.

C'est ainsi qu'il faudrait comprendre les vraies tâches de la lutte antibourgeoise, pour agir ensuite de manière correcte, sans trop parler, sans atténuations ni compromis. Sinon, tout se réduira à des mots, à de brillantes polémiques, à de l'animosité, dont les motivations ultimes pourraient même être suspectes et démagogiques, au point de provoquer, chez les personnes les plus sérieuses, des états d'âme comme ceux que nous avons voulu signaler en rapportant les considérations de notre correspondant.

VII

1941

« NEUTRALISATION » OU AMÉLIORATION DE L'ADMINISTRATION ?

Du camarade qui nous avait envoyé les observations dont nous nous inspirâmes pour notre article *Mythe et réalité dans la lutte antibourgeoise* (voir *Vita Italiana*, décembre 1940, p. 621), nous avons reçu un écrit très intéressant, propre à servir également de base à d'utiles considérations sur un problème fondamental de la Révolution, celui de la classe dirigeante et de l'administration.

Les lecteurs se souviennent peut-être d'un article, paru dans cette revue, sur un sujet analogue, puisqu'il s'agissait du problème de l'administration et de sa « neutralisation »¹. L'idée centrale était la suivante : très souvent dans les régimes autoritaires, régime fasciste compris, la bureaucratie cesse d'être un système impersonnel d'administration, elle se « politise », non au bon sens du terme — introduire l'idée politique dans l'État auquel on appartient pour le servir plus correctement — mais pour satisfaire des intérêts personnels, pour mettre l'autorité politi-

¹ Cf. Arthos (J. Evola), *Settori da battere : la burocrazia « non neutra »*, in *La Vita Italiana*, XXIX, 335 (février 1941), p. 134-139 [Note de R.D.P.].

que au service de ces intérêts et donc pour former des coterie ministérielles et paraministérielles, centrées sur un groupe de petits *ras** doués de relations et d'« influences », coterie qui altèrent, perturbent et entravent les rapports entre la nation et la véritable classe politique. On parlait donc de la « neutralisation » de cette bureaucratie qui complotait et profite : de son retour au caractère impersonnel et apolitique de ceux qui doivent se contenter d'administrer et d'exécuter.

Or, le point de vue défendu dans son écrit par notre correspondant est opposé à celui de la « neutralisation ». Toutefois, l'exigence, au fond, est la même. En parlant de neutralisation, on avait en vue un mal, existant de fait, auquel on entendait porter remède rapidement, ne serait-ce que pour empêcher une certaine bureaucratie de nuire. Notre correspondant, lui, a en vue une condition de normalité au sens supérieur et propose un modèle de « bureaucratie améliorée » qui, certes, serait politique, mais au bon sens du terme, de sorte que, outre les diverses imperfections du système encore en vigueur, la déviation précédemment signalée serait surmontée.

Notre correspondant décrit de manière heureuse la situation de la classe dirigeante en régime démocratique : « Ces États démocratiques présentaient toujours le même aspect : des administrations privées d'autorité et de prestige, avec un personnel pléthorique, mal rétribué, des procédures désordonnées et, en haut, des "autorités" investies du pouvoir gouvernemental, c'est-à-dire des politiciens, presque toujours incompetents (journalistes, avocats, hommes d'affaires), qui captaient et s'échangeaient avec désinvolture, à l'occasion des remaniements ministériels, les portefeuilles de la Guerre ou des Travaux Publics, du Trésor ou de l'Éducation, et sans que jamais le fameux homme

* Terme d'origine éthiopienne signifiant plus ou moins « chef tribal ». Devenu, sous le fascisme, synonyme de « petit hiérarque », avec une forte connotation péjorative [N.D.T.].

de la rue se fût demandé si ces Ministres n'auraient pas été solennellement recalés dans un concours pour des postes d'élèves de leur propre Ministère ». « Léon Blum lui-même n'hésita pas à reconnaître avec candeur qu'accepter la condition de la compétence pour les charges gouvernementales signifierait frapper mortellement le système démocratique. En effet, si tout régime démocratique renonçait au pouvoir de distribuer des portefeuilles ministériels parmi ses seuls fidèles, il renoncerait par là même à sa raison d'être ».

Cela explique pourquoi les États démocratiques ont toujours eu « une terreur sacrée pour une administration forte et responsable. Les Ministres eux-mêmes, conscients de leur incompétence, se perçoivent comme des intrus influents dans le monde compact des bureaucrates et éprouvent pour ceux-ci une nette aversion. Mais cette hostilité sourde et larvée entre les Gouvernements démocratiques et l'administration, entraîne, fatalement et toujours, des dommages évidents et graves pour la solidité des régimes eux-mêmes. Ainsi s'explique le fait que parlements, presse et opinion publique, toutes couleurs politiques confondues, aient rivalisé pour dire du mal de l'administration et que les plus bienveillants de ses critiques la considèrent comme un mal nécessaire ».

Le système démocratique est désormais plongé dans une crise totale. Toutefois — se demande notre correspondant — peut-on vraiment affirmer que l'état de choses décrit plus haut est réellement et complètement dépassé, que la question de l'administration et de la « classe dirigeante » a été réglée ? Ce dernier problème — fait remarquer à juste titre notre correspondant — n'existait pas sous cette forme dans les anciens régimes autoritaires (Allemagne, Russie, Autriche), où la force des principes traditionnels opposait une résistance plus tenace à la lente contamination opérée par l'esprit subversif. Il n'existait pas, parce que « le pouvoir du souverain se manifestait non seulement de manière formelle, mais de manière effective, à travers l'administration gouvernementale ». La plus étroite connexion reliait

donc l'autorité centrale à l'administration et à l'armée. En outre, administration et armée avaient leur style et leur mentalité propres, avec le présupposé fondamental d'un loyalisme profond, style et mentalité qui se transmettaient sans solution de continuité aux éléments nouveaux qui entraient au fur et à mesure dans le corps des fonctionnaires et des officiers. « Les carrières de l'État étaient offertes à tous. Seules les charges les plus éminentes à la Cour impériale étaient pratiquement réservées à la haute aristocratie. Mais une sélection opportune, qui arrivait à un critère rigidement exclusiviste dans les catégories jouissant du plus grand prestige (l'État-Major, les armes de la cavalerie et de la marine, la diplomatie et l'Administration de l'Intérieur), tendait à assurer aux fonctions publiques un maximum d'homogénéité pour favoriser efficacement le maintien de la tradition ». Ainsi s'organisait, autour du noyau central stable constitué par la monarchie, une substance participant de la même stabilité, garante de la solidité même de l'État.

Une autre caractéristique du système en question — remarque notre correspondant —, c'était la *compétence*. « En vertu d'un principe traditionnel, les plus hautes charges gouvernementales étaient presque toujours confiées à des *fonctionnaires de carrière*. Qu'un "député", c'est-à-dire un politicien incompetent, pût devenir, par exemple, Ministre, était inconcevable pour la mentalité de l'époque. En effet — et chacun raisonnait ainsi —, qui, plus qu'un fonctionnaire, aurait pu inspirer confiance, grâce à une compétence et à une expérience acquises durant de longues années, grâce aussi à un attachement dévoué à l'État, qui aurait été un gardien plus idoine et plus digne de la tradition gouvernementale ? ».

Dans cet ensemble, le service de l'État avait sa dignité et son prestige propres. Le fait que, dans ces régimes, « le service du Souverain, de l'État, ait pu être plus envié que toute autre carrière ou profession, reste incompréhensible, même pour l'Italie nouvelle » — observe notre camarade. Il rapporte l'épisode suivant : l'un de ses collègues de

l'administration demanda un jour à un fonctionnaire du gouvernement autrichien, homme très aisé, qui avait démissionné après la fin de la monarchie : « Comment pouviez-vous être fonctionnaire, vous qui, multimillionnaire, n'aviez certainement pas besoin d'un salaire ? ». Non moins étonné, le fonctionnaire lui répondit : « Je l'ai été parce que je ne pouvais pas imaginer de plus grand honneur que de servir Sa Majesté ». « Je comprends l'étonnement de l'un et de l'autre — commente notre camarade. Chez nous, les carrières publiques ne jouissent d'aucun prestige dans la nation, et cela reste une réalité indéniable, bien que le langage officiel tente de maintenir la fiction contraire. Le service de l'État est considéré tout au plus comme un modeste emploi pour ceux qui en ont besoin et qui ne parviennent pas à en obtenir de meilleur. Qui, plus que les bureaucrates eux-mêmes, s'étonnerait de voir le fils de Pirelli ou d'Agnelli, d'Albani-Chigi ou de Doria-Pamphili, participer à un concours pour l'obtention d'un poste de sous-préfet ? En effet, si l'appartenance au Parti Fasciste est maintenant ressentie comme un honneur, personne, en revanche, ne songerait à en dire autant du service de l'État ».

Étant donné cette absence de sensibilité, il est naturel qu'on néglige les conditions élémentaires nécessaires à la protection de la dignité et au renforcement du prestige et de l'autorité de ceux qui, plus que des fonctionnaires, devraient se percevoir comme une espèce de garde ou d'Ordre du régime. Même parmi les plus hautes personnalités de l'administration, fait trop souvent défaut, par exemple, la notoriété, « sans laquelle le peuple ne réussit pas facilement à concevoir l'autorité d'hommes insignes ». Un autre *requisit* fondamental manque aussi très souvent, celui de la distance : « A part le manque de notoriété, il y a les personnes nées au même endroit que lui, ses camarades d'école, ses amis, les parents de ses amis, etc. Parmi ces derniers, Machin rappellera les modestes origines de l'Excellence X, Truc fut un très bon client du sous-secrétaire Y, ancien avoué, et Bidule se vante d'avoir joué

aux cartes, autrefois, avec un autre Ministre. Rien de mal à cela, mais que signifient ces réminiscences ? Qu'il manque une autre condition du prestige, non moins essentielle que la notoriété : la *distance* ».

Autre facteur négatif : les nominations soudaines et éphémères aux plus hautes fonctions, qui font penser à une sorte d'improvisation ou d'invention de la compétence. C'est là, de nouveau, une séquelle du style démocratique et de la prédominance qu'y exerçait le facteur politique entendu de manière abstraite : sur la base de ce facteur, telle ou telle personne se retrouve tout à coup au sommet d'une hiérarchie, alors qu'il eût été logique qu'elle y parvînt après l'avoir parcourue tout entière, fût-ce rapidement, et qu'elle y parvînt pour y rester. « L'homme de la rue ne comprend pas que l'apprentissage doive être fait dans les plus *hautes*, et non dans les plus *basses* fonctions gouvernementales, ni qu'il faille accorder respect et autorité à l'apprenti. La précarité des fonctions ministérielles ne sert pas non plus à en augmenter le prestige. Personne ne pense que quelqu'un doit les exercer durant toute sa vie, mais que cette fonction, au lieu d'être le couronnement naturel de toute une vie, en soit pratiquement un intermède, même très reluisant, après lequel le hiérarque, au milieu du chemin de sa vie, doit descendre à des postes de responsabilité moindre ou redevenir carrément le camarade de Machin ou de Truc, voilà qui semble incompatible avec le principe hiérarchique lui-même. Puisque les comparaisons entre les hiérarchies du régime et celles de l'armée sont fréquentes et naturelles, on est en droit de se demander s'il est concevable qu'un commandant d'Armée soit dégradé pour diriger ensuite une brigade ou un régiment ».

Songeant à l'administration en général, notre correspondant remarque qu'on ne se préoccupe pas toujours d'assurer à de nombreux fonctionnaires les moyens matériels nécessaires à leur dignité. « La misère est déplorée par la grande majorité des employés et des fonctionnaires appartenant aux échelons bas et moyens, qui, pour cette raison

déjà, ne pourraient même pas aspirer à exercer des fonctions plus élevées et qui, du reste, ne ressentent aucun malaise à cause de l'impossibilité où ils sont de maintenir un niveau de vie plus élevé ». Notre correspondant a raison de souligner qu'il ne s'agit pas de facilités pour la vie bourgeoise et matérielle des individus, ni même du prestige personnel des fonctionnaires, mais toujours de celui, nécessaire, du gouvernement qu'ils représentent. « Car quel sera *son* prestige, alors que l'administration est, aux yeux de tous, synonyme de misère ? Quel respect du gouvernement peuvent avoir les masses quand d'innombrables fonctionnaires ministériels prennent leurs frugaux repas dans des cafés populaires, voire dans des crémeries, quand le salaire mensuel net d'un secrétaire de Préfecture est complètement absorbé par l'achat d'un complet-veston décent et d'une paire de chaussures, quand beaucoup de fonctionnaires ayant une famille nombreuse sont obligés de voir leurs proches faire les travaux les plus humbles ? A l'étranger, pourtant, nous menons avec raison une politique de prestige. Demeures somptueuses pour nos ambassades et légations, automobiles, fonctionnaires élégants — tout cela paraît naturel à tout le monde, mais le prestige du Gouvernement est-il moins nécessaire en Italie ? Ou bien ne le trouve-t-on naturel que pour les trois douzaines de Ministres et de Sous-secrétaires, que quatre-vingt-dix-neuf pour cent de la nation ne voit jamais en personne ? Ce contraste étrange entre notre prestige à l'étranger et la misère à l'intérieur me fait penser à ces gens qui, tout en se faisant voir à l'extérieur avec des vêtements élégants, n'hésitent pas, chez eux, à se couvrir de vieilles nippes ».

Il y a enfin le style intérieur qui subsiste dans une bonne partie de la bureaucratie étatique, de sorte que notre Administration apparaît trop souvent comme « un gigantesque service de comptabilité, pénétré d'esprit policier », avec, pour contrepartie, la « constante, bien qu'inconsciente, préoccupation de ne pas encourir l'une des innombrables responsabilités, dont il est dit à l'article... ». Par conséquent, méfiance, d'un côté, manque d'initiative, de cou-

rage, de dons personnels, de l'autre : c'est un style bien différent qui devrait être en vigueur parmi les membres d'une organisation virile et solidaire, incarnant l'autorité de l'État.

Notre correspondant aborde aussi certains problèmes techniques, ce qui lui permet de bien montrer qu'il y a également, dans l'hypertrophie et le typique centralisme bureaucratiques, des restes de l'héritage démocratique et autant d'obstacles — tout à fait artificiels, uniquement provoqués par le manque de courage en faveur d'une réforme et d'une révision complète des structures subsistantes — au retour à la signification spirituelle et politique de l'administration et de la classe gouvernementale en général.

Certains facteurs historiques et traditionnels perdurent, malgré la contamination due à l'esprit démocratique — affirme notre camarade — et, à côté de l'armée et de la noblesse, il faut compter parmi eux l'administration. Il faut prendre appui sur ces éléments, tenter de leur rendre tout le sens qu'ils avaient précédemment. Notre correspondant combat donc l'idée que l'administration est un mal nécessaire et que le but de toute réforme est de la neutraliser ou de la réduire pour faire en sorte qu'elle soit le moins nuisible possible. « Je crois que la réforme fasciste, et par conséquent révolutionnaire, devrait, comme premier pas, affirmer l'absurdité de cet axiome. Qu'il soit d'origine authentiquement démocratique est clairement prouvé par le fait irréfutable que, dans les régimes antidémocratiques, cette prévention, non seulement n'était pas concevable, mais que l'administration jouissait du plus grand prestige dans l'opinion publique. Il s'ensuit que *toute* administration n'est pas obligatoirement un mal, mais que l'est *seulement* celle qui, créée sous l'influence de tendances démocratiques (françaises), a pleinement conservé toutes les empreintes désastreuses de celles-ci, ne serait-ce que parce que toutes les réformes étaient limitées à des retouches superficielles. Certes, l'esprit de notre administration est bourgeois, donc démocratique, donc anti-aristocratique et antitraditionnel, mais c'est précisément dans ce diagnostic

de la maladie que j'entrevois la tendance de la thérapie, c'est-à-dire de la réforme : *l'administration doit être transformée en une caste aristocratique de l'esprit fasciste*. Travail gigantesque, révolutionnaire, non de ciseleur, mais de piocheur. Pour l'accomplir, aucune institution existante, aucun élément en vigueur ne devra être considéré comme intangible ».

En dehors d'une série de réformes techniques, il faudrait procéder à un rigoureux travail de sélection humaine : « former au sein de l'administration, peut-être avec des fonctions spéciales à créer à côté des fonctions générales de chaque ministère, une élite fasciste, au sens d'un corps sélectionné ou d'un état-major ». L'élite devra être formée d'hommes pour lesquels le fascisme est un drapeau, une consigne, qui ne se contentent pas d'avoir la carte du parti, d'hommes capables d'élan et de sens pratique, connaissant la vie mieux que les circulaires ministérielles et qui sont profondément conscients que le haut prestige des charges et des fonctions dépend de celui du régime. Sur le plan humain, ce nouveau fonctionnaire devrait servir aux autres d'exemple d'un style élevé, exemple de distinction, de conduite droite et courageuse, de loyalisme. « Le problème de l'administration est inséparable de celui de l'autorité » et concerne donc l'essence même de l'État nouveau.

Pour un tel État, en effet, il ne suffit pas de tourner les yeux vers des figures isolées de grande envergure, des Chefs éminents et providentiels. Il faut, en plus, chasser les résidus du concept même d'État déterminé par la démocratie. « L'histoire même de l'État démocratique ne nous le montre-t-elle pas dans une constante attitude défensive face au parlement, à la presse, à l'opinion publique ? Et qu'y avait-il de plus impopulaire que cet État, à savoir le fisc, ennemi implacable du contribuable, et puis les légions de carabiniers, de gardes des finances et de policiers ? Mais aujourd'hui cette mentalité anarchiste n'a pas disparu. En dépit de tous les euphémismes rhétoriques, l'État est resté pour beaucoup le minotaure qui menace

les intérêts égoïstes des masses, mais qui ne réussit pas toujours à les vaincre ».

« Voilà pourquoi la réforme de l'administration s'impose, pourquoi l'administration doit être forte et homogène, pourquoi elle doit être insérée dans la classe dirigeante. Donc, aucune opposition à celle-ci, opposition qui diminue le prestige de l'une et de l'autre, et pas même une neutralisation de l'administration (qui ne dépasserait pas l'antithèse), mais la fusion profonde entre cette institution traditionnelle et les forces de la Révolution. Alors enfin et seulement, un sentiment de respect véritable pour l'autorité de l'État pourra naître dans la nation. Donner, par conséquent, à l'administration et au corps des officiers le caractère de castes *sui generis*. Ce n'est pas facile, l'impopularité est presque trop évidente, car la mentalité démocratique, loin d'être morte, vit d'une force qui semble quasi indestructible. En se réunissant et en valorisant les éléments encore capables de comprendre la signification de la tradition historique, les élites donneraient naissance à une nouvelle tradition de l'esprit fasciste et devraient ensuite la maintenir et la renforcer par des tendances exclusivistes, bien entendu au sens d'une sélection continuelle et sévère, et devraient enfin transmettre la tradition aux nouvelles générations ».

Telles sont les conclusions de notre correspondant. Pour notre part, nous y adhérons franchement, car elles nous présentent un idéal qui, réalisé dans le cycle des civilisations dynastiques, traditionnelles et pré-démocratiques, a également le sens de *terminus ad quem* d'un développement souhaitable dans l'avenir. La « neutralisation », dont on avait parlé ici même dans l'article déjà indiqué, visait un état de fait où le principe d'autorité, c'est-à-dire l'élément politique, aux mains d'une administration conservant la physionomie qu'elle possédait en démocratie et quelque chose de l'esprit maçonnique dont bon nombre de ses parties étaient tellement imbuës, s'est transformé en un facteur d'anarchie et d'involution, au lieu de représenter la base d'une possible « amélioration » de l'administration.

Cette possibilité négative s'étant déjà réalisée dans trop de cas, l'idéal traditionnel de l'administration, identique à une espèce d'Ordre loyaliste et fondue avec la classe politique dirigeante à l'intérieur d'un système de compétences et d'articulations réellement hiérarchiques, cet idéal, en soi, est sans aucun doute acceptable et conforme à la normalité ; mais sa réalisation n'en reste pas moins conditionnée par un grave problème : celui de la substance humaine², ce qui revient à se demander dans quelle mesure l'éthique de la Révolution fera naître un homme effectivement nouveau, incapable de compromis et de transactions avec tout ce qui, autour de lui, trahit une autre race intérieure.

² Evola mettait ainsi « le doigt sur la plaie », touchant la question de fond : celle de la substance humaine de notre nation. Si le fascisme échoua alors, si nous sommes tombés aujourd'hui à un niveau tel qu'il est difficile d'imaginer qu'on puisse descendre plus bas, cela doit malheureusement être attribué à la substance humaine de l'écrasante majorité des Italiens. Ce qui repose, une fois de plus, le problème essentiel : celui de la constitution d'une élite qualifiée, au-delà et au-dessus du « peuple ». Tant qu'on n'abordera pas ce problème, tout discours « révolutionnaire », « réactionnaire » ou « contre-révolutionnaire » sera pur radotage. Mais ce problème est, aujourd'hui, de l'ordre des faits, et encore bien loin d'une possible solution, sans qu'aucun signe de réveil nous permette d'espérer [Note de R.D.P.].

VIII

1943

À PROPOS DU PAPIER IMPRIMÉ INUTILE

Il y a une célèbre expression : « faire de nécessité vertu », qui est susceptible de recevoir aussi un sens positif, ou sensiblement différent de celui qu'elle a d'habitude. On peut tirer de ce que nous imposent certaines circonstances exceptionnelles, une incitation à parvenir à quelque chose de valable en soi, qu'on aurait négligé autrement. La force des choses, dans ce cas, au lieu de s'avérer contraignante, est une aide et un soutien. Fût-ce de manière brusque et indirecte, elle nous aide à nous relever, ou à nous réveiller, ou encore à être, vis-à-vis de nous-mêmes, plus durs et plus résolus.

On pourrait appliquer ces considérations à bon nombre des restrictions imposées par l'état de guerre actuel, restrictions qui prendraient immédiatement un autre sens et verraient leur aspect négatif se réduire beaucoup, si l'on adoptait cette attitude active. Nous nous bornerons ici à un cas particulier : celui relatif à la crise du papier d'imprimerie.

Chez nous, cette crise n'est pas encore aussi profonde qu'en Allemagne. Mais ce pays nous a offert, à ce sujet, un exemple : un exemple qui, en soi, nous paraît contenir beaucoup de bonnes choses. Il s'agit d'un principe qui fut adopté dès le début de la guerre.

Pour pouvoir publier un livre, une autorisation spéciale est nécessaire. Cette autorisation se distingue de toute mesure de censure préventive par son côté *positif*. Pour l'obtenir, en effet, *il ne suffit pas que le livre ne contienne rien de contraire à l'éthique et aux idées politiques en vigueur, il faut encore qu'il signifie quelque chose*, qu'il soit une contribution réelle à la culture du pays. La situation intérieure étant devenue plus difficile, le manque de papier s'étant fait plus aigu, le critère, lui aussi, est devenu plus rigoureux, en ce sens que, tant pour les livres que pour les revues, l'*imprimatur* (consistant dans l'autorisation d'obtenir du Reich une certaine quantité de papier d'imprimerie) a été lié à la qualité de *kriegswichtig*, c'est-à-dire d'« importance pour la guerre », naturellement dans un sens aussi bien direct qu'indirect : par exemple, est important pour la guerre un roman, un livre d'histoire ou une biographie dont les contenus sont propres à renforcer le courage, à nourrir les sentiments nécessaires à la solidité du front intérieur.

Faisons maintenant abstraction de cette deuxième phase de la restriction, liée à des moments exceptionnels ; et notons aussi qu'en dehors de ce qui galvanise et renvoie à l'effort pour la victoire, peut également être *kriegswichtig* ce qui distrait, détend, de même que les pauses de récréation sont indispensables au guerrier comme à l'ascète, précisément pour leur faire reprendre ensuite, avec des forces plus fraîches, l'effort. Nous n'examinerons que le premier critère. Nous le jugeons opportun et susceptible d'être adopté, mais sans tenir compte des circonstances qui peuvent avoir favorisé son application, c'est-à-dire du besoin de ne pas gaspiller les quantités de papier disponibles et de les utiliser, au contraire, le mieux possible.

Ce critère est en réalité tout à fait conforme à la conception réaliste, organique, active et totalitaire de la culture propre à l'État nouveau, antidémocratique et antilibéral. Non pas simplement tolérer ce qui *n'est pas* domageable, mais admettre, vouloir et favoriser uniquement ce qui est positivement utile, ce qui a une véritable signi-

fication — c'est un critère qu'on pourrait rattacher à une maxime célèbre de la sagesse doricienne : « rien de superflu », et qui ne serait aujourd'hui que le corollaire de l'anti-agnosticisme professé par l'État nouveau.

De nos jours encore, il existe en Italie, malgré un certain nombre de « coupes sombres » déjà faites, toute une production éditoriale et plus ou moins journalistique parasitaire, dont on se demande vraiment ce qu'elle fait là. Et ce, même dans le domaine politique.

Prenons donc celui-ci comme exemple. Nous voyons encore toute une série de revues qui, certes, affichent leur caractère « fasciste », mais que personne ne lit, en réalité, et qui d'ailleurs sont totalement dénuées de sens, puisqu'elles se contentent, au mieux, de répéter des lieux communs et de faire écho, de façon stéréotypée, à des discours, phrases ou événements sur lesquels quiconque lit les principaux organes de la presse fasciste est parfaitement informé. Vous ne vous apercevrez souvent de l'existence de ces revues — c'est ce qui nous est arrivé — qu'en les trouvant par hasard dans l'antichambre d'un Ministère, dans une Confédération, un hôtel, une banque, et ce bien qu'elles paraissent depuis des années. En réalité, ce sont des revues qui mènent une existence quasiment clandestine et qui ne vivent que parce qu'elles ont su se faire subventionner directement ou indirectement, par exemple en obtenant de telle ou telle organisation et des bureaux et entreprises qui en dépendent, un certain nombre d'abonnements.

D'une manière plus générale, Giovanni Preziosi écrivait (avril 1942) dans la rubrique « Faits et commentaires » de cette revue¹ : « Je voudrais exposer dans une salle un exemplaire de toutes — je dis bien toutes — les publica-

¹ C'est-à-dire du mensuel *La Vita Italiana*, dont les « Faits et commentaires » constituaient une rubrique fixe, due généralement à Preziosi lui-même, directeur de la revue. Voir, au terme de ce recueil, notre notice bio-bibliographique sur Giovanni Preziosi, où il est notamment question de la longue collaboration (1931-1943) d'Evola à sa revue [Note de R.D.P.].

tions périodiques italiennes, des quotidiens au dernier bulletin imprimé du boulanger Vattelapesca, de la plus digne revue illustrée aux cent publications de flagornerie cinématographique, et puis je voudrais inviter ceux qui sont chargés, en vue de l'économie de papier, de régler cette matière. Ce serait la démonstration spectaculaire du gâchis de papier qu'on fait chez nous à un moment où le papier manque. Mais je ne parviens pas à trouver en Italie un salon prêt à accueillir une telle exposition ».

Depuis lors, il est vrai, des « coupes sombres » ont eu lieu. Mais il reste encore beaucoup à faire, et il y a en outre d'autres secteurs. Il y a toute une production littéraire quasiment intimiste, également présente chez nous, aujourd'hui encore, dont on se demande, de nouveau, à quoi elle sert, sinon à alimenter la très stupide vanité de quelques fats qui veulent passer pour des « auteurs », des écrivains ou des poètes, ou à satisfaire la frivolité d'un public superficiel de dilettantes : pour ne pas parler de livres qui n'ont pratiquement rien de public, puisqu'ils sont édités à compte d'auteur, pour un petit groupe de relations, ou bien pour ajouter un titre en vue de quelque concours universitaire, ou, enfin, pour servir de défoulement. Dans ce dernier cas, il n'est pas rare que même la censure de type courant doive intervenir, mais après le fait accompli, quand le papier a déjà été gaspillé ou, du moins, sali, et quand on ne peut le récupérer qu'après sa mise au pilon. Tout récent est le cas, par exemple, d'un livre imprimé à compte d'auteur par un professeur, sur un papier de première qualité, et retiré de la circulation en raison de ses thèses défendant violemment la cause juive — et ce en l'an XXI de la Révolution fasciste et alors que nous sommes en guerre contre un front dont le judaïsme international est l'une des principales forces !²

Pour en revenir aux autres cas, disons qu'ils nous font penser à la fameuse phrase évangélique : « Soyez froids

² La récente mesure (21 mars) qui prévoit que les publications trai-

ou soyez fervents — car je vomis les tièdes ». Nous voulons dire qu'une certaine littérature parasitaire et vaine est encore plus anachronique et insupportable qu'une certaine littérature « dangereuse », susceptible de s'attirer les foudres de la censure courante. En effet, devant ce second genre de livres, tout lecteur intelligent est contraint de prendre position, de penser, de réagir : lorsqu'il s'agit de problèmes d'une certaine envergure, ces livres, pour cette raison même, n'atteignent pas la partie du public qui, par manque de critères, pourrait certainement être séduite par eux. Mais la littérature « intimiste », surtout lorsqu'elle présente certaines qualités « brillantes » et un vernis d'intellectualité, nous semble plus nocive encore, de par ses possibilités plus grandes de diffusion et parce qu'elle encourage toute disposition à la distraction et au dilettantisme.

Si nous ne nous trompons pas, la boutade suivante est de Say : « Boileau divisait les hommes entre ceux qui pensent et ceux qui divertissent. Comment la troisième et bien plus nombreuse catégorie — celle de ceux qui ne pensent ni ne divertissent — a-t-elle pu lui échapper ? ».

Cette boutade est on ne peut plus appropriée à notre situation. Nous voudrions savoir, par exemple, ce que peut apporter à toute personne spirituellement non endormie la lecture de tant de livres ou romans — dont notre édition est encore richement fournie, qui sont même très récents, qu'il s'agisse de textes italiens ou de romans étrangers traduits — habituellement centrés sur le thème obligatoire de l'amour avec ses inévitables variations et complications : livres et romans s'épuisant si souvent dans un psychologisme creux, dans un récit de vicissitudes personnelles privées de grandeur, privées de force, privées de signification universelle, et dans lesquels il est triste de constater une

tant de problèmes historiques, religieux et raciaux présentant un intérêt politique, et non plus seulement les publications concernant directement la guerre et les rapports internationaux, ont besoin d'un *nihil obstat*, représente déjà un pas en avant en matière de prophylaxie. Elle empêchera que se reproduisent des cas comme celui signalé ici.

qualité stylistique parfois non négligeable, parce qu'il eût été bien préférable — comme on dit vulgairement — de se contenter de raconter tout cela à sa concierge. Et puisqu'il y a dans le public « bourgeois » au pire sens du terme, et spécialement dans le public bourgeois féminin, de telles dispositions au mauvais goût, la force des choses ne serait-elle pas salutaire, elle qui pourrait, par un régime rationnel d'attribution du papier, empêcher qu'on les flatte ?

La réduction de l'épaisseur des journaux, par la limitation conséquente des « troisièmes pages », a déjà contribué, dans une certaine mesure, à ce nettoyage que nous estimons salutaire, dans un autre secteur, qui concerne de nouveau la presse. On jugera notre opinion comme on voudra, mais nous pensons qu'en règle générale ces « troisièmes pages » sont, en Italie, une espèce de fléau : elles ont été, essentiellement, des tribunes offertes à des exercices subjectivistes et intellectualisants, esthétiques et « de variétés », non moins que les places fortes bien défendues de *cliques** de critiques et de lettrés pratiquant l'encensement réciproque et cassant du sucre sur le dos de ceux du groupe opposé. En d'autres termes, un style digne d'un véritable libéralisme intellectuel, fortifié par deux préjugés : d'abord, celui, érigé en règle de conduite par de nombreux directeurs de journaux, selon lequel il ne faut publier que des choses « légères », que « tout le monde » peut lire, donc propres à entériner un niveau général inévitablement bas, niveau qu'il faudrait au contraire chercher à élever par tous les moyens, sans se soucier des risques à courir en fait de diffusion et en se soignant, éventuellement, par le jeûne systématique.

Le second préjugé, c'est celui des « mains libres » dès qu'il ne s'agit pas de politique au sens strict ou de certaines questions particulières, lesquelles pourraient entraîner des « ennuis » selon les dispositions du moment. L'exigence

* En français dans le texte [N.D.T.].

organique fait totalement défaut : nous voulons dire la nécessité d'organiser les expressions culturelles littéraires et intellectuelles autour d'une vision du monde clairement définie, afin qu'un thème unique soit reflété, afin que soit transmis le sens de l'esprit fasciste même quand le mot « fascisme » n'est pas du tout employé, même quand manquent les références habituelles et convenues. Mais, à ce sujet, il y aurait beaucoup à dire. Le comble, c'est qu'il y a, chez nous, des gens qui murmurent et parlent des restrictions de la « liberté de pensée » dans le domaine littéraire et intellectuel. Ces gens-là devraient aller en Allemagne. Ils s'apercevraient alors que l'« intellectuel » jouit encore chez nous d'un statut libéral privilégié. Quoi qu'il en soit, nous parlions des « troisièmes pages ». Que la réduction de place ait toujours produit une « essentialisation » et un tournant dans un sens « organique », nous ne saurions le dire. Mais, incontestablement, ce serait, là encore, une occasion pour faire de nécessité vertu, et pour suivre des critères qui seraient à coup sûr bénéfiques, même dans des conditions normales, pour une diminution de tout ce qui est vain et affecté de dilettantisme³. La « liberté » comprise comme faculté de dire aussi les choses les plus sottes et les plus creuses, de traiter de manière incohérente tel ou tel sujet, sans principes, comme dans les conversations de salon des « messieurs », voilà précisément ce que nous n'arrivons pas à concevoir. C'est justement parce qu'il n'y a que trop de tendances à l'individualisme chez l'« intellectuel » italien, qu'il faudrait agir dans ce domaine avec une résolution chirurgicale.

³ Il est triste de constater, alors que nous vivons des temps épiques et tragiques et que sur les champs de bataille se réveille vraiment, dans tant d'hommes, la meilleure race latente dans différentes parties de notre peuple, que les écrivains en vue de la « troisième page » pensent rarement à aborder des sujets de ce genre et à tirer des symboles à partir d'authentiques figures de héros, de façon sévère, claire, sans rhétorique, préférant continuer, au contraire, leurs exercices littéraires et leurs petits articles de « variétés ».

Bien qu'il ne s'agisse plus maintenant de papier imprimé, nous voudrions faire aussi allusion au théâtre. Qui, en sortant d'un théâtre, ne s'est pas souvent demandé ce qu'avait cherché, en somme, l'auteur, en écrivant et en faisant jouer sa création, puisque de celle-ci il n'est résulté aucun écho intérieur, aucune incitation à penser et à réfléchir ? Certains répondront que c'est au moins une façon de passer l'après-midi ou la soirée. Quant aux auteurs, ils répondront, dans la plupart des cas, qu'ils font de l'« art » et que ceux qui font de l'art ne veulent rien, ne se proposent aucun but, l'art étant une fin en soi. Nous ne sommes en rien d'accord avec ces deux points de vue.

Premièrement, en effet, s'il s'agit seulement de passe-temps, alors, franchement, il vaut mieux aller voir un film, une « opérette » ou, en des temps normaux, se rendre dans une boîte de nuit, car dans ces cas il n'y a ni fictions ni malentendus, mais une conformité directe à l'objectif visé, sans alibis intellectuels et artistiques. Quant au point de vue des auteurs, qui renvoie à celui de la littérature « intimiste », il serait bon qu'ils se rendent compte de la situation telle qu'elle est. Au sujet de la *pureté*, c'est-à-dire de la non-intentionnalité *directe* d'un certain *grand art*, nous n'avons naturellement rien à objecter ; sans le vouloir, cet art reflète les grandes idées d'une époque, et même celles dont une conception politique donnée tire sa forme. Mais il est certain aussi qu'avec l'« art pur » d'aujourd'hui, tel qu'il s'exprime dans des romans, nouvelles ou, précisément, dans des pièces de théâtre, il ne s'agit, dans au moins quatre-vingts pour cent des cas, que de faire passer le temps, donc d'accaparer un temps qui souvent pourrait être mieux employé. Ces « auteurs » et ces « créateurs », en réalité, ont de nos jours une signification *analogue* à celle qu'avaient les bouffons dans les anciennes cours féodales. Nous disons analogue, en raison de deux différences importantes. La première différence, c'est que cette production vaine ne s'adresse pas, comme autrefois, au passe-temps légitime d'aristocrates, de guerriers et de chevaliers, mais à une classe moyenne bourgeoise « neutre » ; en second

lieu, les bouffons connaissaient souvent l'art véritable du divertissement, alors qu'on pourrait difficilement en dire toujours autant de la littérature moderne ; au lieu de divertir, comme pouvaient encore le faire quelques bonnes nouvelles ou quelques comédies des siècles passés, cette littérature agit comme une sorte de drogue douce, destinée à distraire, à emporter l'esprit et l'imagination çà et là, mais toujours à l'intérieur de cadres on ne peut plus étroits et conventionnels.

La seule chose vraiment réelle, dans tout cela, c'est donc une authentique *foire aux vanités* : vanité des « auteurs » et vanité d'un public platement bourgeois, intérieurement informe et paresseux, qui adule une pseudoculture et se pique volontiers d'« intellectualité ».

La « vertu » favorisée par la « nécessité », dont nous parlions au début, devrait précisément consister, aujourd'hui, dans un style *qui rendrait progressivement impossible la vie à l'intellectuel bourgeois*, lui coupant toute ressource, l'habituant, comme condition d'existence, à quelque chose de plus fort, de plus dur ; avec le dépassement, d'un côté, de l'individualisme et, de l'autre, d'un mièvre conformisme, un mal, celui-là, qui, pour différentes causes — dont l'influence d'un certain catholicisme passéiste —, est particulièrement développé chez nous.

Pour les livres et la presse en général, l'instrument d'une action de ce genre, en régime d'économie de papier d'imprimerie, devrait être celui indiqué au commencement de cet article : un système d'attributions suivant un critère non *négatif*, mais *positif* ; ne pas laisser les mains libres à ce qui, au sens strict, *n'est pas* nocif, mais exiger quelque chose de réel, de positif, correspondant vraiment à nos idées centrales et, aujourd'hui, à l'orientation de notre combat.

Nous reconnaissons volontiers que pareil système n'est pas sans dangers. Si ceux qui étaient désignés pour une semblable surveillance ne possédaient pas les qualifications requises, s'ils faisaient preuve d'une mentalité bornée d'adjudants, s'ils ne se référaient pas impersonnellement

à des idées vraiment supérieures et vécues, abus et déviations deviendraient possibles. Ici, comme ailleurs, on en revient au problème des hommes et du choix des hommes. Mais, pour le moment, commencer à ressentir cette nécessité serait déjà faire un premier pas important.

TROISIÈME PARTIE

GERMANISME ET NAZISME

I

1930

LE « MYTHE » DU NOUVEAU NATIONALISME ALLEMAND

Si le mouvement nationaliste allemand dirigé par Adolf Hitler est assez connu en Italie, surtout depuis sa victoire aux dernières élections, on ne peut pas en dire autant des présupposés de caractère idéal sur lesquels son action politique entend s'appuyer et se développer. Du reste, ces présupposés n'ont fait que récemment l'objet d'une exposition systématique. Celle-ci figure dans un gros volume paru cette année, dont l'auteur est Alfred Rosenberg, le *Hauptschriftleiter* du *Völkischer Beobachter*, principal journal des hitlériens. Le titre de l'ouvrage est : *Le mythe du XX^e siècle (Der Mythos des XX. Jahrhunderts)*, Hoheneichen Verlag, München, 1930 *. Il nous semble d'un certain intérêt d'en présenter les grandes lignes.

Le « mythe » que Rosenberg, dans un sens quelque peu sorélien, propose au XX^e siècle, comme principe de la régénération de celui-ci, c'est le mythe du sang et, plus particulièrement, le mythe du *sang nordique*. Ce mythe recherche une « vérité » non plus abstraite, impersonnelle, uni-

* Tr. fr. intégrale : *Le mythe du xx^e siècle. Bilan des combats culturels et spirituels de notre temps*, Avalon, 1986 [N.D.T.].

versaliste, mais intensément vécue, indissolublement liée aux racines mêmes de la vie individuelle et collective. Cette vérité, il faudrait la retrouver dans le sang (race) précisément, et c'est là qu'elle devrait être réveillée et actualisée, au point de devenir la force centrale capable de déterminer toute idée et toute action. Chaque sang ou race a son « mythe » propre, son âme mystique, et cela est, pour Rosenberg, le fait ultime, insurmontable. « L'histoire des races est simultanément une histoire mystique, une révélation, qui saisit son propre sens dans les grands mythes qu'elle produit ».

Cette prémisse, ou exigence, amène Rosenberg à se rattacher directement à un courant spirituel, très fort dans l'Allemagne contemporaine, et qui se présente comme le courant du « retour aux origines ». On estime que les temps primordiaux contiennent, à l'état pur et transparent, des visions et significations originelles, que la contingence des temps et le mélange des races ont altérées et obscurcies. On attend donc d'une compréhension renouvelée des origines une aide en vue de ce qui peut, aujourd'hui encore, fournir une orientation plus précise au sein du chaos spirituel. Rosenberg se réfère surtout à Herman Wirth et à J. J. Bachofen : sur la base des recherches et des intuitions de ces deux auteurs, il formule le mythe du « sang nordique primordial », qu'il place ensuite au centre de toute sa conception et au fondement du réveil de la race germanique.

Dans un ouvrage important et très discuté, dont nous avons nous-même rendu compte¹, Wirth a soutenu que

¹ Cf. *Aspetti del movimento culturale della Germania contemporanea*, in *Nuova Antologia*, 1, 1^{er} janvier 1930 [repris dans : J. Evola, *I saggi della Nuova Antologia*, Ar, Padoue, 1970 et 1982 ; tr. fr. : *Aspects du mouvement culturel de l'Allemagne contemporaine*, in *Totalité*, 23, automne 1985, p. 8-27 - N.D.T.] ; revue *Ur*, 1928, 11-12 : *La tradizione nordico-atlantica*, et 1929, 3-4 : *La nascita dell'Occidente* [tr. fr. : *Recherches modernes sur la tradition nordico-atlantique*, in J. Evola, *Ur et Krur (1927-1928-1929)*, 4^e vol., Archè, Milan, 1986,

pour expliquer une quantité de convergences et de correspondances symboliques, de données anthropologiques et philologiques, etc., il est nécessaire d'admettre l'existence d'une race nordique primordiale, qui, vers l'âge de pierre, se serait déplacée des régions arctiques vers le Sud, donnant naissance aux formes les plus élevées d'une civilisation de type cosmico-solaire *. Rosenberg accepte cette idée et l'insère dans une conception fortement dialectique. Pour lui, rien n'est plus absurde que l'idée d'un développement tranquille et progressif de l'humanité, conçue comme un ensemble homogène. Le secret de l'histoire — affirme-t-

p. 97-113 ; *L'Aurore de l'Occident*, in Idem, *Ur et Krur*. *Krur* 1929, 3^e vol., Archè, Milan, 1985, p. 55-97 - N.D.T.]. En règle générale, la concordance de plusieurs thèses du théoricien hitlérien avec celles que nous avons exposées, sur la base d'un fascisme intégral, dans notre *Imperialismo pagano*, est d'ailleurs singulière.

[L'ouvrage de Herman Wirth auquel il est fait référence est *Der Aufgang der Menschheit*, Eugen Diederichs Verlag, Iéna, 1928, un volume in-quarto de 634 pages avec un appendice détachable et des illustrations. Les écrits parus dans *Ur* en 1928 et 1929 ou, plutôt, pour cette dernière année, dans *Krur*, furent repris, avec des modifications, comme chapitres de *Rivolta contro il mondo moderno* (1^{re} éd. : Hoepli, Milan, 1934). Cf., à ce sujet, notre article *Evola e l'esperienza del « Gruppo di Ur »*, in *Arthos*, II-III, 4-5, sept. 1973-avril 1974, p. 184-185 - Note de R.D.P.].

* Cette phrase est incompréhensible, par suite d'un « bourdon » typographique, dans la version originale du texte : *Il « mito » del nuovo nazionalismo tedesco*, in *Vita Nova*, VI, 11, nov. 1930, p. 930-934, version reprise telle quelle dans l'édition italienne du présent recueil, p. 183-189, bien que l'erreur soit signalée par Renato Del Ponte, p. 185, note 2. Nous avons reconstitué la phrase à partir du texte italien de la deuxième mouture, d'ailleurs plus détaillée et plus critique, du même article, publiée sous le titre *La « mistica del sangue » nel nuovo nazionalismo tedesco*, in *Bilychnis*, XX, 1, janv.-fév. 1931, p. 1-12 (article repris dans : J. Evola, *I saggi di Bilychnis*, éd. partielle des articles de l'auteur parus dans cette revue, Ar, Padoue, 1970 ; éd. intégrale : Ar, Padoue, 1987). La revue d'études religieuses *Bilychnis* (terme signifiant la « lampe à deux mèches »), éditée par l'École de théologie anabaptiste de Rome, fut fondée en 1912 et cessa de paraître durant l'été 1931. Evola y collabora assez régulièrement, par des essais, articles et recensions de livres, de 1925 à 1931 [N.D.T.].

il —, c'est au contraire la lutte entre des vérités, qualités et valeurs irréductibles les unes aux autres, en tant qu'elles sont les expressions et les « mythes » de races différentes, de sangs fondamentalement opposés.

La race nordique aurait été la race porteuse de l'esprit guerrier, de valeurs d'affirmation comme la liberté et l'honneur, porteuse d'aristocratie aussi : elle rencontra d'autres races, obscures, méridionales, mongoloïdes, auxquelles elle se heurta ; d'où l'origine de toute décadence, jusqu'à celle caractérisant l'Europe contemporaine. Des idées, chacun peut le constater, qui ne sont pas précisément nouvelles (Gobineau, Chamberlain, Lagarde) ; mais pour préciser le « mystère » du « sang nordique », Rosenberg s'appuie également sur les recherches de Bachofen relatives au conflit entre deux types de morale, de culte et, en règle générale, de spiritualité dans les cultures très anciennes : l'un, de caractère nordico-occidental, centré sur une expérience virile de la spiritualité, avec une vision de la vie héroïque, solaire et libre, avec un ordre éthique rigoureux fondé sur le droit paternel (*Vaterrecht*), l'autre, « gynécocratique » (*Mutterrecht*), de caractère oriental-méridional, centré au contraire sur le sens mystique de la Terre Mère, par rapport à laquelle tous les êtres sont égaux et frères, d'où une vision et aussi une constitution sociale de type universaliste et communiste. Pour compléter l'opposition, Rosenberg pose l'antithèse *Honneur-Amour*. Liberté, droit, honneur, volonté de domination, fidélité — c'est dans ces éléments que se manifesterait la nature du sang nordique. Sur un plan plus élevé, le sentiment nordique de la vie tournerait autour de l'idée de la *volonté* ramenée à sa « pureté antique », donc entendue comme un principe libre, suprasensible, nettement opposé à tout ce qui est tendance (*Trieb*) et passion, capable — selon la formule de Maître Eckhart — d'agir par amour de l'action elle-même.

Bien que Rosenberg tombe parfois dans ce travers, il faut souligner que le « mythe nordique » du nouveau nationalisme allemand ne saurait être identifié, purement et simplement, aux idéologies sur la supériorité de la race

aryenne, et ensuite du peuple allemand, lesquelles ont discrètement fait leur temps. Les cadres auxquels il faut se référer sont, répétons-le, ceux de la « pré-antiquité », domaine où Wirth mène ses recherches sur les cultures nordico-atlantiques. Le sang nordique, historiquement, se retrouve, certes, dans les pures lignées germaniques, mais sert aussi de fondement aux cultures guerrières qui, en Inde, succèdent à la première période védique, de caractère magique ; il apparaît dans les conceptions sapientielles de l'Iran ; il combat en Grèce — se manifestant dans le symbole solaire de l'Apollon hyperboréen du cycle des mythes héroïques — les conceptions et les mœurs de type oriental ; enfin — toujours selon Rosenberg, qui suit ici de près les interprétations de Bachofen —, ce sang aurait donné naissance au miracle de la Rome antique. Abstraction faite de la période postérieure de démocratisation, puis d'asiatisation, Rome exprimerait même le triomphe de la vision et de la volonté « nordiques » dans le monde antique. Avec une telle extension, qui lui permet d'intégrer les plus hautes valeurs de l'univers classique, l'adjectif « nordique » a, dans cette histoire ou — si l'on préfère — dans cette mythologie des races, une portée et un degré de sérieux supérieurs à ceux du simple pangermanisme : il s'agit d'un mythe universel et d'une typicité idéale, plutôt que de quelque chose pouvant être géographiquement conditionné.

Avec la chute de Rome, le mélange des races et des valeurs — et, par conséquent, la décadence — n'ont fait qu'augmenter. Selon Rosenberg, le christianisme, avec ses valeurs « fraternalistes », humanitaristes, d'amour et de rémission, aurait infligé un coup mortel à la tradition nordico-occidentale. Et l'Église catholique aurait fait pire encore. Le *j'accuse** des nationalistes allemands contre le christianisme repose sur les points suivants :

1. — le résidu sémitico-syriaque qu'il contient encore, et

* En français dans le texte [N.D.T.].

sa religion de l'amour et de l'humanité, opposée à la religion nordique de l'honneur et de la fierté guerrière ;

2. — son universalisme *rassenlos*, délétère pour la conscience du sang, et débouchant nécessairement dans un abstractisme qui a pour répondant celui de la philosophie purement intellectualiste de Rome ;

3. — sa doctrine de la grâce, ses préceptes d'obéissance mécanique à la morale jésuitique, son dogmatisme et son autoritarisme sacerdotal, toutes choses qui sont contraires au sens nordique de la responsabilité, de l'honneur et de la liberté ;

4. — tout son aspect sacramental, encore plus contraire à l'esprit nordique, cette action *ex opere operato* du rite et du sacrement, qui fait que Rosenberg n'hésite pas à assimiler le catholicisme à la vision d'un monde démonico-magique d'un *medecine man* primitif.

L'antithèse entre culture « nordique » et culture romano-catholique est donc affirmée, et sous la forme la plus tranchée qui soit. L'une des formules du nouveau nationalisme germanique, c'est précisément : *Gegen Rom* (Rome comme catholicisme, non la Rome antique, qui représente pour lui, au contraire, l'une des plus hautes incarnations de l'esprit « nordique ») *und gegen Judentum*.

Il est bon, cependant, de souligner qu'une telle opposition n'est pas établie, comme chez tant d'autres penseurs, pour la plus grande gloire du protestantisme. On reproche au contraire à ce dernier d'avoir prêché le retour aux textes de la tradition sémitique, tandis qu'on reconnaît au moins au catholicisme le mérite d'avoir conservé et adapté quelques symboles cosmiques de la tradition nordique primordiale.

Donc : contre la Rome catholique — « *compositum* intellectualiste-magique-dogmatique » — et contre le Judaïsme. Rosenberg écrit : « Aujourd'hui encore, trois grandes forces s'affrontent pour la conquête du monde. La première correspond à l'idéal et au sang nordiques, avec ses principes de liberté, d'honneur et d'héroïsme ; la

seconde comprend les variantes de la religion de l'amour, de celles qui finissent dans l'acquiescement blafard à une caste sacerdotale à celles qui s'expriment dans les divers démocratismes et humanitarismes, pour finir dans l'"homme dostoïevskien", dans cette profonde décomposition raciale et de valeurs qui a rendu possible le bolchevisme. Enfin, la troisième force est celle de l'individualisme économico-matérialiste, la finance anonyme et sans patrie qui tente de s'emparer du monde au moyen de l'or ».

Cette troisième force correspondrait au *sémitisme*. On connaît l'âcre et violente campagne antisémite entreprise par le nationalisme hitlérien ; mais on connaît moins bien sa justification idéale, par laquelle il rallume une vieille haine raciale : la lutte contre le juif — le *Saujude* —, c'est la lutte contre l'or, contre le déterminisme économique de la finance internationale qui étrangle les anciennes valeurs « nordiques » de qualité, de dignité, de race et d'aristocratie dans un réseau d'autant plus redoutable qu'il est invisible et subtil ; car on estime que la finance internationale est aux mains des juifs et l'on accorde à ce qui est écrit dans les fameux *Protocoles des Sages de Sion* sur le plan de conquête juive du monde par l'or, une importance autre que celle d'un mythe.

Réveiller la force originelle de la vieille tradition nordique — *die Urkraft altnordischer Ueberlieferung* —, en faire un « mythe » intensément vécu par le sang allemand, voilà ce que veut le nouveau mouvement dont Hitler est le chef politique et Rosenberg, l'idéologue. Son symbole est un symbole préchrétien : la croix noire à crochets — la *Hakenkreuz* —, signe nordique du feu qui brûle de par sa vertu propre et du soleil naissant — et ce signe figurait sur les milliers de drapeaux flottant au vent dans les rassemblements grandioses des dernières élections allemandes. Rosenberg écrit encore : « Contre le vieux monde féminisé, la pensée allemande demande aujourd'hui : gloire, honneur, race, peuple et État — culture, autarcie, reconnaissance du mystère du sang, défense des types ». Ni indi-

vidualisme ni universalisme — produits tous deux par la décadence, mais retour à un sentiment d'*organicité* qui résout l'opposition entre sang et culture, entre individu et État, qui libère en vue du retour aux racines enfouies, où l'on est soi-même et où, en même temps, on réalise le type profond de la race. Tel est le fondement de l'idée nouvelle de « nation » mystique et, simultanément, fortement charnelle. « Le mythe du sang — le mythe du sang nordique —, c'est le mythe du XX^e siècle, le mythe de la renaissance après la décadence universaliste, démocratique et intellectuelle du XIX^e siècle ».

« L'idée d'honneur — et d'honneur national — est pour nous le commencement et la fin de toute notre pensée et de toute notre action ». « Honneur et liberté ne sont pas pour nous des qualités empiriques, mais des essences situées au-delà de l'espace et du temps ». On proclame le retour à Maître Eckhart, vu comme l'une des expressions les plus typiques du sens nordique et aristocratique de la spiritualité : Eckhart qui mit en avant le droit de l'« âme noble », le devoir de l'homme d'être un avec soi-même, libre et maître de ses œuvres, entité fermée, divine, détachée, suprasensible, conjointe de toute éternité aux causes surnaturelles des choses et telle que si elle n'était pas, « Dieu lui-même ne serait pas ». On formule l'idée d'une future « Église allemande », fondée sur une spiritualité de ce type, qu'il faut retrouver aussi dans les anciens mythes de la *paganitas* nordique, lesquels doivent être élevés au rang de symboles et substitués aux mythes sémitiques de l'Ancien Testament.

Si ces positions idéales du nouveau nationalisme allemand ont, dans l'ensemble, une physionomie définie, les voies menant à leur réalisation concrète n'apparaissent pas aussi nettes : on trouve même à ce sujet plus d'un choix erroné. Étant donné l'extension conférée au terme « nordique », il eût été avant tout souhaitable que Rosenberg, en traitant des temps modernes, ne se fût pas limité au peuple allemand, mais étudiât aussi les possibilités de l'élément « nordique » présent ailleurs : car cela fait naître le

soupçon que son livre se réduit à une construction à l'usage de l'Allemagne d'aujourd'hui. En second lieu, il eût été souhaitable qu'il formulât plus précisément et plus prudemment le rapport entre les valeurs « nordiques » (toujours comme « typicités idéales ») et la civilisation moderne. Opposition à la tyrannie ahrimanique de l'or : très bien ; mais l'or n'est-il pas la partie inséparable d'un tout, constitué par la civilisation moderne matérialiste et mécanique ? Et quelle est donc l'attitude de Rosenberg devant cette civilisation ? rien moins que tranchée. Il fait même de dangereuses concessions. En fonction de la volonté agissante et du dépassement agonistique du monde (au lieu de l'évasion du monde et de l'amour), il en arrive à justifier la folie de l'activisme et du mécanisme modernes, c'est-à-dire de ce qui exprime, dans l'illusion d'une puissance tout extérieure et inorganique sur des choses et des systèmes de choses, le renoncement de l'homme à toute puissance véritable et à toute vraie domination directe. Rosenberg va jusqu'à écrire que « ceux qui n'ont pas compris la valeur de dépassement du monde renfermée dans les machines et la technique, n'ont pas compris un aspect de l'esprit nordique, et ne pourront donc pas comprendre non plus l'autre aspect, mystique et métaphysique ». A quoi nous voudrions répliquer que c'est précisément celui qui se laisse prendre par une telle illusion, qui a de faibles chances de saisir ce qu'il peut y avoir de meilleur dans le mythe « nordique ». La domination du monde à travers la machine est un facteur de décadence, au même titre que la domination « sémitique » des peuples à travers l'or : l'une et l'autre sont les créatures d'une civilisation quantitative, universaliste, inorganique, anti-aristocratique — « antinordique ».

Ce faux pas n'est pas sans conséquences, et jusque sur le plan politique. A la « Pan-Europe » du comte Coudenhove-Kalergi — « créature judéo-française » — Rosenberg oppose l'idée d'une coalition nordico-germanique, fondée sur d'autres principes, antidémocratiques. Mais peu à peu les mailles du filet s'élargissent, pour finir par former une

espèce de sac qui contient toutes sortes de choses. Y rentrent, par exemple, l'Angleterre, et, fût-ce au titre de l'entente sympathique, l'Amérique du Nord. A notre avis, cela signifie subordonner le point de vue du sang et de la tradition spirituelle à un point de vue beaucoup plus empirique : c'est précisément ouvrir les portes à la civilisation mécanique et industrielle, dont le facteur or, « sémitique », est indissociable ; c'est donc introduire — ou, pour mieux dire, maintenir — le pire ferment de décomposition dans ce sang qu'on veut régénérer par la mystique *Urkraft altnordischer Ueberlieferung*. On voit que cette incohérence est liée à l'erreur consistant à assumer comme « valeur nordique » ce qui, d'un point de vue supérieur — auquel nous eussions aimé voir Rosenberg se tenir plus fermement —, ne mérite pas du tout cet honneur. Ce qui peut procéder de l'idéal aristocratique, qualitatif, de la spiritualité et de cette pénétration vivante de l'intériorité de la nature que Rosenberg rattache si souvent, avec Goethe, à l'esprit nordique, est chose bien différente : une chose qui, *in primis et ante omnia*, implique une révolte radicale contre le monde moderne, surtout anglo-saxon, pris en bloc, et non dans telle ou telle des formes les plus visibles de sa décadence.

Nous croyons donc que l'examen de certains *aboutissements** de nature politique ne doit pas être négligé dans l'étude du nouveau mouvement à la *Hakenkreuz* : car ils pourraient même nous obliger à nous demander jusqu'à quel point, dans ce mouvement, les idées ont été appelées en renfort pour justifier une réalité pratique, et jusqu'à quel point, au contraire, on tend à y former et à y subordonner la réalité pratique à une idée.

* En français dans le texte [N.D.T.].

II

1933

« NEUE SACHLICHKEIT » : UNE CONFESSION DE LA JEUNE GÉNÉRATION ALLEMANDE

Dans la préface de son tristement célèbre « roman de guerre », E. M. Remarque écrit : « Ce livre ne veut être ni une accusation, ni l'affirmation d'une thèse. Il veut seulement dire ce que fut une génération, brisée par la guerre même quand les grenades l'ont épargnée ».

Le prince de Rohan écrit de même : « Notre génération n'a pas eu de jeunesse. Entrée adolescente dans la tragédie mondiale, elle en est sortie adulte, sérieuse et solitaire, portant les seules traces de la dure discipline de l'obéissance et du commandement ».

Déjà Nietzsche, prophétique sur ce point également, avait annoncé par avance l'« écroulement de la civilisation », le « nihilisme européen », mais il avait aussi écrit : « Quand l'arbre meurt, seules tombent les fleurs qui sont déjà sèches ; ce qui ne nous tue pas nous rend plus forts ». Et de même qu'il est question au *Livre des Rois* d'un souffle léger et pur, « qui seul porte le Seigneur », après que la terre a tremblé et que le feu a brûlé, de même Nietzsche avait tracé le mythe d'une race nouvelle qui se redresse

après l'écroulement et revient au grand souffle des libres altitudes et des réalités qui ne sont plus humaines.

Or, on peut dire que quelque chose de semblable est en train de prendre forme dans l'atmosphère des pays où sont nés ces écrivains. Le fait est que la guerre a produit, chez les peuples du Nord, plus que partout ailleurs, une destruction, qui n'est pas seulement matérielle, mais aussi et surtout spirituelle. Une génération a été brisée dans l'âme. Elle s'est retrouvée séparée comme par un abîme des générations précédentes : elle ne les comprend plus, elle est autre chose. Elle vit d'une autre vie et ne sait même pas quels ponts se sont affaissés derrière elle. Il ne s'agit pas de nouvelles formes artistiques ou intellectuelles, il s'agit plutôt d'un profond changement d'attitude intervenu pratiquement sans participation de la volonté humaine, comme un état de fait créé par la force même des choses. Le rapport de l'homme à la réalité n'est plus le même ; même le sens de l'existence humaine a changé. En Allemagne naît un monde nouveau, froid, sans demi-teintes, privé de sentimentalité, libre, antiromantique : le monde de la *neue Sachlichkeit*, de la « nouvelle essentialité »¹.

La *neue Sachlichkeit* est le mot d'ordre d'une nouvelle jeunesse nordique.

*

* *

Pour sentir jusqu'à quel point cette transformation pénètre en profondeur tous les intérêts, toutes les valeurs, toutes les significations de l'existence, en suivant un thème cen-

¹ Nous préférons rendre *Sachlichkeit* par « essentialité » plutôt que par « objectivité ». *Sachlichkeit* vient de *Sache*, « chose », non seulement au sens matériel, mais au sens plus général d'élément concret, objectif (« s'en tenir à la chose »). *Sachlich* veut dire ce qui est adhérent à une chose, à son essence, par exclusion de l'arbitraire, du subjectif, de l'accidentel.

tral, il faut lire un ouvrage récemment paru, qui est une profession de foi significative et courageuse faite par la nouvelle génération allemande, et plus précisément par la bouche d'un homme de vingt-sept ans. L'auteur s'appelle Franz Matzke. L'ouvrage a pour titre *Nous les jeunes, nous sommes comme ça !²* Il ne nous parle pas d'une doctrine, mais d'une réalité, d'une réalité peut-être inquiétante pour plus d'un, insoupçonnée pour beaucoup, signe, de toute façon, des temps à venir.

« J'écris sur le sens de la vie de la jeune génération, de ceux qui, parmi nous, ne sont pas brisés, de ceux qui sont d'une seule pièce, des Seigneurs de demain. Il y a une race nouvelle, avec une nouvelle attitude de l'esprit et du corps, qui naît aujourd'hui en combattant, qui dominera demain, qui connaîtra le déclin après-demain ».

« Les appuis ont été enlevés, les liens se sont dissous, les forces ont été privées de leurs objets : nous avons été laissés dans le vide, dans la relativité totale », écrit Matzke, « mais nous n'avons pas été vaincus. Nous nous sommes créé un soutien et un style de vie. Le chaos ne nous a pas renversés, nous avons au contraire conquis une vision plus claire et la sécurité de notre état. Et *nous avons libéré le monde de la réalité du monde de l'humain* ».

Ce qui caractérisait la génération précédente, selon Matzke, c'était en effet le culte de l'« âme ». Au nom de ce culte, on revêtait les choses de sentiments, de nuances romantiques, de chaleur passionnée, de formes tragiques ou intimistes, d'« intentions » de toutes sortes. Le vérisme du siècle dernier n'était lui-même qu'un masque littéraire. Au centre de chaque chose, il y avait la personne humaine avec ses problèmes, ses complications, ses jugements : et chaque chose n'acquerrait d'importance que dans la mesure où elle se référait à ce centre. Nous voulions que le monde nous parlât de l'homme, qu'il assumât notre forme. Nous

² F. Matzke, *Jugend bekennt : so sind wir !*, Reclam Verlag, Leipzig, 1930.

animions ainsi la froideur avec la chaleur de notre cœur, nous spiritualisons le monde pour atténuer la distance le séparant de nous et pour résoudre la dureté de ses contours : *Gefühl und Gemüt*. Jamais nous ne laissons les choses arriver directement jusqu'à nous, elles devaient toujours nous parvenir par l'intermédiaire de l'« âme ».

Tout cela n'existerait plus dans la nouvelle génération nordique. Celle-ci tendrait à restituer au monde les caractères d'éternité et d'indifférence par rapport à l'humain, qui avaient été perdus durant les époques précédentes. Elle va à la rencontre des choses dans toute leur froideur et dureté, faisant taire l'âme et n'ayant d'yeux que pour ce qui est réel : *neue Sachlichkeit*.

« Nous sommes *sachlich* », écrit Matzke, « parce que tout ce qui est seulement humain nous dégoûte et parce que nous en parlons le moins possible ; parce que nous voyons la réalité, qui pour nous se tient plus haut que les pensées des hommes — la réalité des choses est grande, infinie, et tout ce qui est humain est petit, conditionné, imprégné de sentiment. Nous sommes *sachlich* parce que l'objectivité, le manque de prétention et de langage des choses nous est plus proche que la loquacité des pensées et des passions ; parce que seul ce qui s'exprime en termes de réalité nous intéresse et parce que tout ce qui est expression immédiate de cœur à cœur nous répugne ; parce que dans chaque domaine nous méprisons la vanité d'auteur et parce que l'objectif, dans son universalité, est pour nous supérieur à n'importe quelle psychologie privée ».

Donc, en premier lieu, liquidation de tout compromis entre les choses et l'homme : purifier les choses de l'humain, faire en sorte que le monde redevienne calme, stable, clair, froid : magnifique comme au premier jour ; lui rendre sa grandeur primordiale, muette et troublante. Aucune lumière crépusculaire, aucun voile ténu d'illusions et de pensées : « mieux vaut laid et net que beau et voilé ».

« De même que sous le soleil de midi tout coin d'ombre disparaît, de même sous notre regard », écrit Matzke, « les

choses se libèrent de la vie anémiée de notre prochain qui s'y était nichée partout pour les affaiblir, les falsifier et les corrompre : elles redeviennent libres et limpides. Ce n'est pas que nous soyons devenus insensibles, et seuls les autres penseront qu'une âme qui se tait n'est plus une âme : nous avons nous aussi une sensibilité, mais elle ne s'allume plus devant les sentiments des autres, elle ne s'allume qu'en présence des choses réelles et en présence de ce qui, dans l'homme, est réel, élémentaire ».

Tel est le noyau de la *neue Sachlichkeit*. A un tel changement d'attitude est lié un déplacement de l'intérêt pour les aspects de la nature. La nature n'intéresse plus cette nouvelle génération par ce qu'elle offre de pittoresque, d'« artistique », d'insolite, de caractéristique. On n'y cherche plus le « beau », ce qui alimente le rêve et incline à la nostalgie. Pour Matzke, l'adjectif « beau » est un mot réservé aux œuvres humaines, qui ne saurait s'appliquer à la nature ; lui-même ne connaît pas de paysages plus « beaux » que d'autres, mais seulement des paysages plus lointains, plus immenses, plus calmes, plus durs, plus froids que d'autres.

« La nature est pour nous le grand royaume des choses, de ces choses qui ne veulent rien de nous, qui ne s'imposent pas ni n'exigent une quelconque attitude de la part de notre âme : qui se tiennent muettes devant nous, comme un monde éternellement étranger en soi. C'est précisément de cela que nous avons besoin aujourd'hui, de cette grandeur et de cet éloignement, de cette entité qui repose en soi, bien au-dessus des petites joies et des petites souffrances des hommes. Un royaume impénétrable d'objets, dans lequel nous-mêmes nous sentons des objets — pleine liberté par rapport à tout ce qui est purement subjectif, par rapport à toute vanité et à toute nullité personnaliste — voilà ce qu'est pour nous la nature. Toute disposition au culte nous est niée, et notre culte n'est donc pas un culte de la nature. Aucun Dieu ne nous parle depuis les paysages. Aucun Dieu et aucun homme. Et telle est la grandeur du paysage et notre bonheur ».

La nature ne parle donc plus à la jeunesse nouvelle sous la forme de cascades pittoresques parmi les arbres, de couchers de soleil et de clairs de lune, elle lui parle par ses déserts, ses rochers, ses steppes, ses glaciers, ses noirs *fjords* norvégiens, ses soleils tropicaux implacables — sous la forme de ce qui est primordial, calme, inaccessible, silencieux. Matzke remarque que la forme même du sentiment de la nature est désormais différente : ce sentiment est épique, et non plus lyrique, tranquille et continu, et non plus exceptionnel. La génération précédente feuilletait ou contemplait des albums de photos de montagne ; la nouvelle génération escalade rochers et parois glacées ; la nature poussait la première vers des sentiments, elle pousse la seconde vers des actions ; celle-là ressentait la nature par le biais de l'« âme », celle-ci la vit par le biais du corps. En outre, pour la précédente génération romantico-bourgeoise, la nature était comme une maîtresse du dimanche ou des périodes estivales de repos : une interruption poétique de la vie citadine. Pour la nouvelle génération, elle est quelque chose de fondamental, qui existe, quelque chose de sérieux, de dur : c'est le vaste monde où les panoramas de pierre et d'acier des grandes métropoles, les interminables rues rectilignes, les grands chantiers hérissés de grues sont mis sur le même plan que les forêts immenses et solitaires et dont l'impression austère n'abandonne l'âme à aucun instant.

La *neue Sachlichkeit* forge ainsi un style intérieur, une posture de l'esprit.

« De même que nous boycottons le sentiment », écrit Matzke, « de même nous ignorons la tendance aussi bien que le plaisir de s'exprimer et de "communiquer". Nous ressentons une répugnance naturelle à exprimer notre intériorité. Nous n'aimons plus parler, et lorsque nous écrivons, nous évoquons des choses plus que des sentiments. Nous nous en tenons à des actions et à des états primordiaux, sans hypocrisie et sans effusion, dans l'objectivité de notre attitude, dans le calme de notre âme, dans notre amour de la distance ».

C'est là, précisément, une autre caractéristique de l'esprit de la nouvelle génération nordique : elle est recueillie et sérieuse, même au milieu des folies et du vacarme du monde moderne, même parmi le réseau inextricable et la démonie des grandes organisations cosmopolites.

« Nous nous sentons dans un monde dur, sans appuis et sans guides. Nous reposons dans un sérieux qui est calme, naturel et simple, et non conséquence de préoccupations intérieures ou extérieures. Le silence et l'action sont les traits distinctifs de notre style. Nous aimons l'impersonnalité, la disparition de l'homme devant l'œuvre ou la chose. Nous comprenons la grandeur de l'anonymat du Moyen Age, si dépouillé de toute vanité personnelle, où personne ne se souciait de transmettre à d'autres les peines ou les joies de son cœur, mais créait tranquillement son œuvre. La "tragédie" est pour nous une simple affaire privée, et ne regarde que celui qui se considère lui-même comme quelque chose d'important. Nous avons plus d'inclination pour les constatations et les actions que pour les sentiments et les effusions. Pour nous les jeunes d'aujourd'hui, il n'y a aucun Dieu à qui dire ce que nous souffrons : plus grande est la douleur, plus fermées sont nos lèvres. Le contraire, nous le percevons comme petitesse, non comme grandeur. Les œuvres ne nous parlent pas de leur auteur : elles se tiennent devant nous, closes et indépendantes comme des "choses" au sens supérieur ».

Ainsi, au lieu de la chaleur et de la proximité « humaines » d'autrefois, froideur et distance par rapport aux choses comme par rapport aux personnes ; « surtout par rapport aux personnes ».

« L'objectivité interdit la proximité, réclame la distance : pour voir, il faut se tenir à l'écart ». « D'autre part », confirme Matzke, « nous nous sentons une race solitaire, même quand nous formons une masse ; mais non au sens de la solitude d'hier. Celle-ci avait quelque chose de douloureux, de désespéré, de romantique, alors que la solitude est en nous un état tout à fait naturel. Nous sommes libres de toute vanité pour notre "Moi", nous pen-

sons même très rarement à notre “Moi” : nous nous associons volontiers, nous ne sommes pas égoïstes, nous acceptons des hiérarchies comme les générations venues avant nous, nous agissons, et pourtant nous avons le sentiment d’être seuls. Nous sentons qu’en profondeur nous ne sommes reliés par aucun pont, que tous les liens ont été brisés, que nous sommes étrangers comme des voyageurs dans ce monde, même quand l’itinéraire est identique pour tous, même auprès des choses que nous aimons : notre terre, nos amis, nos femmes. En outre, ce n’est pas une solitude forcée, pleine de regrets pour des choses perdues ou des idéaux déçus. De tels idéaux, nous ne pouvons pas les regretter puisque nous n’en avons jamais eus. Nous restons calmes dans notre état, dans notre distance. Celle-ci nous semble aussi évidente et naturelle que peut l’être une loi des choses. A l’individualisme comme théorie ou religion du Moi — si cher à ceux qui nous précédèrent — nous nous sentons totalement étrangers : il ne nous parle plus en aucune façon. Le Moi n’est pas pour nous une profondeur pleine de mystère, mystique, transcendante : c’est quelque chose comme une pierre dure, sur laquelle nous sommes fermement appuyés ».

« C’est précisément parce que la vie extérieure a été libérée des manifestations de l’âme et des affirmations du “Moi”, précisément parce que nous avons déplacé et enfermé le noyau de la vie à l’intérieur » — poursuit notre auteur — « qu’extérieurement nous sommes peut-être beaucoup moins individualistes, beaucoup plus enclins à nous associer et à nous soumettre que les générations précédentes ».

Et Matzke de préciser cette idée à l’aide d’une image efficace : « Tout comme le berger descend de sa montagne quand le pays est en danger, rentre dans le rang avec les autres, se bat avec eux, parle et chante, puis retourne dans sa montagne quand l’ennemi est vaincu — pour être de nouveau seul avec les vertes prairies et les sombres forêts, les avalanches qui dévalent et le ciel azuré —, ainsi notre existence : faite de solitude et, simultanément, prête

à l'action. Nous organiser pour une idée, nous enthousiasmer, cela nous est désormais incompréhensible : en revanche, nous sommes prêts à nous organiser pour une action commune, pour la réalisation d'un même but ».

*
* *

Il est facile de prévoir quelles conséquences une telle attitude entraîne dans les domaines particuliers de l'existence. Toute chaleur se contracte silencieusement au centre ; à l'extérieur, tout se clarifie, se durcit, se simplifie, se revêt de glace ou de métal clair. Les cieux, peu à peu, s'éloignent de la terre.

L'amour, par exemple, est dédramatisé : « Du fait que nous ne sommes pas incessamment soumis aux sens, mais pratiquement libres par rapport à eux, de là vient que tout ce qui est sexuel n'a plus pour nous la signification et l'importance d'autrefois. Les obsessions érotiques à la Freud ou à la Weininger, les expédients d'excitation et de transgression morbide d'une certaine littérature d'avant et d'après la guerre, le romantique de la passion unique et fatale, le tragique de l'amour non récompensé ou trahi, nous les sentons comme des choses d'une génération que nous ne comprenons plus. Ici aussi, une transformation intérieure s'est produite, comme un fait évident en soi. Nous avons acquis une nouvelle spontanéité, une nouvelle netteté, une nouvelle "objectivité". Au lieu du "couple", pour nous est naturel l'homme auprès de la femme : *der Herr neben der Dame*. Nos amies, moins parées et embellies que celles d'hier, n'en sont pas moins restées féminines, même si elles ignorent les multiples sentimentalismes et les limitations bourgeoises et morales qui étaient autrefois obligatoires pour une jeune fille bien élevée. Les amours au clair de lune ne nous disent plus rien ; sur le plan de la forme, nous sommes devenus froids jusqu'en notre cœur : sans phrases, sans gestes, sans sentimenta-

lité, sans histoire personnelle. Non que l'amour — l'attraction sexuelle entre homme et femme — soit mort ; il a changé de forme : ce n'est plus la flamme agitée et rouge du passé, mais une lumière claire, non vacillante, évidente. A l'extérieur, l'amour a pour ainsi dire perdu tout signe distinctif, il est privé de toute hypocrisie et de toute complication. Pour les jeunes d'hier, le sens de l'amour était en plus supraterrrestre, miraculeux ; il nous apparaît maintenant comme une chose de tous les jours, incapable de constituer le centre et le sérieux d'une existence, et la femme ne se tient plus devant nous comme une idole, mais comme un être qui est notre égal ».

« Nous savons d'ailleurs » — ajoute Matzke — « que même la femme ne peut pas nous offrir de passage au-delà de notre solitude fondamentale : elle n'est pour nous qu'un compagnon d'existence, peut-être plus intime et plus sûr, dont on ne sait pas s'il ne nous quittera pas un jour, mais auquel on reste toutefois fidèle ; un compagnon auquel nous rattachent intérieurement des forces étrangères insondables, dont nous savons beaucoup de choses — comme elle de nous — mais qui pourtant, quant à l'essentiel, nous est de nouveau étranger. Nous ne saurions dire si l'on est plus ou moins heureux de cette façon. La joie, au demeurant, est chose tout à fait nôtre. Nous avons perdu certaines choses, en avons gagné d'autres. En tout cas, nous ne nous sentons ni malades ni *blasés**, et ce n'est pas notre volonté qui entre en jeu ici, mais la force même des choses ».

Nous verrons sous peu quelles sont les retombées de la *neue Sachlichkeit* dans les domaines de la culture au sens propre. Mais il faut d'abord remarquer qu'on se tromperait, à notre avis, en croyant avoir affaire à un simple matérialisme ou à quelque chose d'analogue à la mentalité bidimensionnelle et antimétaphysique d'outre-Atlantique. Extérieurement parlant, il peut y avoir des

* En français dans le texte [N.D.T.].

points communs, mais le sens est fondamentalement différent. Contrairement à l'âme américaine, l'âme nordique a toute une tradition d'intériorité qui ne saurait être liquidée d'un trait de plume. Il nous semble que la *neue Sachlichkeit* n'est pas l'élimination du métaphysique, mais plutôt sa coïncidence avec la réalité dans une conformité exacte du contenant au contenu. C'est comme un nouveau classicisme, un nouveau paganisme dorien qui revient sous une forme nordique, peut-être plus dur, moins harmonieux, moins lumineux, plus sérieux et actif, mais qui n'est pas dénué d'une intériorité propre, métallique et cachée. Et cela n'a rien à voir avec la plate et prosaïque simplification anglo-saxonne. La forme close, sans équivoque, exacte, d'un objet physique ne s'inscrit pas, pour la nouvelle génération nordique, dans une optique matérialiste, mais vaut plutôt comme symbole d'une certaine tenue spirituelle. Le caractère indéfini des sentiments et des effusions n'est pas tant rejeté pour des raisons d'aridité, qu'à cause de l'efficacité pratique d'un idéal semblable à l'idéal classique de la *virtus*, que pour une volonté de forme, une passion pour ce qui est à la fois fort, clair et simple. Matzke aime le monde de la technique, mais comme expression d'une « volonté de l'adéquat » : *Wille zum Adaequaten*, tout en restant indifférent devant les machines en elles-mêmes comme devant un couteau ou une fourchette. Matzke y apprécie les critères de la dispersion minimale de force et de la voie la plus directe, mais, encore une fois, non par amour de la commodité, mais par passion de clarté et d'objectivité, par haine de tout ce qui est superflu, qui retourne au néant, qui est poussée sans objet³. Enfin, si l'on cherche et si l'on aime dans la nature la pure *Sach-*

³ Matzke souligne la différence de cette nouvelle attitude par rapport au monde de la machine, tant face à ceux qui en faisaient l'apologie et s'imaginaient qu'il ouvrirait les voies du « progrès » (mentalité des ballets *Excelsior*), que face à ceux qui, plus récemment, ont vu dans la machine une espèce de monstre apocalyptique, auteur de la décadence de la civilisation (mythes à la *Metropolis*). A l'égard de

lichkeit, si l'on n'a que dégoût pour le précédent culte de l'intériorité et de la psychologie, ce n'est pas pour donner naissance à un culte vériste ou positiviste de la matière, mais parce que la sensibilité pour quelque chose qui n'est plus seulement humain est plus forte que tout.

C'est aussi en fonction de cela qu'il faut comprendre le grand renoncement vers lequel se dirige la nouvelle jeunesse nordique : le renoncement à la croyance.

« Affirmons-nous l'existence de Dieu ? La nions-nous ? Ni l'un ni l'autre. Ces problèmes ont perdu tout sens pour nous : nous ne les comprenons plus, ils sont loin de nous. Nous ne sommes ni des dévots, ni de romantiques négateurs de Dieu, encore moins des "libres penseurs". Nous ne sommes pas ennemis des Églises. Toutes les religions nous semblent dignes, mais toutes nous sont devenues pareillement étrangères, comme les grands systèmes métaphysiques. Nous ne considérons les unes et les autres que comme des œuvres d'art, ou bien comme des phases de la réalité historique. Pour nous, tout repose en soi-même, toutes les choses sont également proches et lointaines de nous — si béatement étrangères et muettes — et nous allons parmi elles, agissant et contemplant. Nos yeux se tournent de tous les côtés et vers tous les objets : nos cœurs peuvent aussi être pleins de joie ou de tristesse, d'élévation ou de misère, mais nous sommes toujours seuls. Nous ne nous sentons plus regardés par un Père, mais sur la terre nue. Rien en nous ne nous parle de Dieu, ni de la joie, ni de la souffrance. Nous avons perdu Dieu et la foi en Dieu, *perdu* au sens littéral. On dira que nous sommes appauvris selon l'esprit : mais peut-on appeler pauvre quelqu'un à cause de l'absence d'une chose que plus rien en lui ne demande ? Nous n'avons pas de Dieu, mais

la machine également, la nouvelle génération ferait preuve de froideur et d'indifférence. Elle s'en sert comme d'une chose naturelle, et ne s'enthousiasme pas plus devant les inventions techniques les plus miraculeuses que devant la fourchette ou le couteau dont on se sert tous les jours.

nous ne sommes ni athées, ni privés d'un caractère divin, *wir haben keinen Gott, aber wir sind weder gottlos noch entgöttert*⁴ ».

Ce même phénomène typique de disparition de tout appui, qui produit aussi un véritable écroulement, se répète dans d'autres domaines. Indifférente envers toute foi, cette nouvelle génération nordique, sans le vouloir, en l'expérimentant comme un état de fait, n'a guère de sensibilité ni d'intérêt pour les constructions philosophiques. Elle ne surestime plus la pensée : elle prive le « penseur » de cette primauté et de ce culte dont il avait joui durant les décennies antérieures. Elle préfère savoir qu'elle ne sait pas plutôt que croire ou spéculer. La recherche d'un « sens » ou d'une « essence » derrière le monde, elle ne sait pas ce que cela veut dire. Toute « synthèse cosmique » lui paraît vaine et de vil prix.

« Nous possédons aujourd'hui une sécurité dans la vie qui se passe de toute justification métaphysique ou religieuse. Privés de tout arrière-plan transcendant, nous n'en sommes pas pour autant bouleversés et nous n'en souffrons pas : nous agissons, pensons, combattons comme

⁴ Il peut être intéressant de signaler que l'amour de la *neue Sachlichkeit* pousse Matzke à apprécier — du point de vue du style — le catholicisme plutôt que le protestantisme. Il affirme que, dans le catholicisme, les excitations privées de l'âme dialoguant directement avec « Dieu » ne comptent pas beaucoup. Être catholique signifie être membre d'une grandiose armée mondiale dont les chefs suprêmes se tiennent loin de nous. Dans le protestantisme, tout est chaud, *herzlich* ; dans le catholicisme, tout est froid et rigoureux, on est dans le royaume de l'ordre, du commandement et du service, à la forme stable, à la construction sévère. L'âme ne s'exprime pas ici sous des formes immédiates et sentimentales, mais parle à travers des choses, des signes et des symboles, elle est donc *sachlich*. Le catholicisme est distance ; le protestantisme, proximité et intimité. — Naturellement, la question n'est pas posée ici de savoir jusqu'à quel point le catholicisme peut se reconnaître dans cette interprétation, où il est évident que l'élément pagano-romain du catholicisme est plus apprécié que l'élément originel, « fraternitaire » et dévotionnel, du ferment chrétien.

ceux qui, au contraire, en avaient un et qui, pour vivre, avaient besoin de donner un "sens" à leur vie. Pour notre part, de notre action nous n'attendons pas de compensation, d'aucune sorte. La mort des dieux n'a fait de nous ni des épicuriens ni des matérialistes, ni des sceptiques au sens passif, ni même des ascètes ou des contemplatifs apathiques. Agir nous plaît, et nous sentons qu'il y a beaucoup à faire autour de nous. Nous vivons dans une espèce d'héroïsme quotidien, privé de fanfares et de colorations romantiques ou titaniques. Nous aimons nous subordonner à une tâche, à un but, jusqu'au mépris de notre personne, mais point n'est besoin de soutiens pour cela : c'est l'éthique de l'aviateur survolant les océans, de l'homme de sport, du savant : "que je succombe pourvu que soit atteint l'objectif auquel je me consacre" ; c'est l'éthique, aussi et surtout, du bon soldat, qui ne demande pas le "sens ultime", la "justification", ni même une récompense avant de faire ce qu'il doit faire, mais qui agit et conserve une rigoureuse et silencieuse tenue, tant envers lui-même qu'envers les autres ».

Le mot « progrès » au sens littéral nous est devenu, poursuit Matzke, inintelligible. « Non seulement nous n'y croyons pas, mais nous ne savons pas non plus ce qu'il signifie. Certes, nous constatons un "progrès" dans des domaines pratiques particuliers, comme, par exemple, dans l'organisation des téléphones ou des hôpitaux. Nous travaillons pour un progrès dans ce sens au moins aussi énergiquement que les autres, mais nous ne nous imaginons pas que l'humanité fait ainsi des pas en avant. Il ne s'agit pas là d'un "pessimisme" à l'égard de la "civilisation", comme si nous croyions en certaines valeurs ou buts ultimes, dont on aurait découvert qu'ils ne peuvent pas orienter la réalité actuelle ou même, simplement, qu'ils sont inadéquats ; c'est le sens même de ces valeurs qui nous manque, et c'est pourquoi il n'y a pas lieu de parler de "pessimisme" à notre sujet. Ainsi, notre action est libre : il n'y a autour d'elle que la pure atmosphère, froide et dure. La conception même de l'essence de la "culture" s'est

transformée en nous : la "culture" est pour nous la forme d'une attitude intérieure, dont la grandeur se mesure à son caractère unitaire et conclusif : et qu'est-ce que cela a à voir avec des tableaux, des poèmes ou des recherches spéculatives ? Nous constatons qu'aujourd'hui un nouveau sens de la vie et de l'action s'affirme dans la jeune génération, mais non grâce à une nouvelle "culture" ou à une nouvelle philosophie. Il s'affirme fatalement non comme une "valeur", mais comme un état de fait, et peut-être n'aura-t-il même pas d'expression reflétée ou artistique, car l'"expression" n'intéresse plus la nouvelle génération : elle n'est plus une génération "artistique" et "expressionniste" ».

On retrouve ainsi le thème fondamental du « retour au vaste monde ». Matzke nous parle du dégoût des livres et des arts, nous précise le sens de la passion nouvelle pour le sport, touchant ainsi quelque chose qui est loin d'avoir marqué la seule jeunesse à laquelle il appartient. Toutefois — soulignons-le à ce sujet aussi — on se tromperait certainement en établissant une simple identité entre la nouvelle attitude nordique et celle qui peut caractériser le sport à l'américaine.

« Une différence par rapport à la génération qui nous précéda » — dit, par exemple, Matzke — « c'est que les succédanés ou les transpositions de la vie ont cessé de nous intéresser plus fortement que la vie elle-même. Ce qui se révèle à travers nos propres sensations, au soleil et à l'air, nous intéresse plus que ce qui s'offre à nous par les sentiments des autres. Hier, on lisait des récits de voyages ; aujourd'hui, on est voyageur, et nos voyages tiennent plus de l'"épique" que du "lyrique" : la rapidité détruit l'épisodique, le local, le pittoresque et le particulier des terres que nous traversons, ne nous relie plus à elles sentimentalement, nous ouvre à des sensations vastes, unitaires, simplifiées, universelles, à l'impression que nous sommes des voyageurs dans le monde, impression associée à celle d'un état de puissance et de sécurité par rapport aux choses. Nous aimons le sport non comme une mode ou une nou-

velle religion, mais parce qu'il libère les choses de l'âme, parce qu'il nous mène du royaume des sensations à celui des actions, dans l'air froid et limpide : parce qu'il parle la langue des choses et du corps, et non celle de l'âme. Nous ne voulons que de l'air — fût-il glacé et coupant — et les aspects durs du monde, sans atténuations. Nous nous voulons éveillés, et non des rêveurs aux belles paroles. Ou plutôt, à proprement parler, nous ne "voulons" même pas : nous ne pourrions pas être autrement ».

« Ainsi des discours comme celui selon lequel l'art est la plus haute des possibilités humaines, nous sont devenus incompréhensibles. Nous sommes devenus trop sérieux, et l'art ne suffit plus à satisfaire ce sérieux. Nous contestons tout ce qui fut dit au sujet de l'art comme révélateur de l'essence du monde : car ces belles paroles ne furent jamais confortées par une preuve. L'art est une façon de planer au-dessus des choses, non une manière d'arriver à leur noyau. "La vie est sérieuse, l'art est vain" : nous comprenons de nouveau ces mots de Schiller ».

Il s'ensuit qu'on exige, au lieu de la compénétration de l'art et de la vie, la plus nette séparation entre l'un et l'autre : on cherche une sensation des choses sans passer par l'intermédiaire de l'âme artistique de l'homme entendu comme notre prochain : les choses en tant qu'elles sont grandes, lointaines, indépendantes du temps et de l'homme. On demande qu'elles parlent à l'homme, et non plus que l'homme leur parle dans ses débordements. Dans le meilleur des cas, on accorde à l'art — après Schlegel — une valeur d'ironie, de pure forme : c'est une chose en soi, à côté.

Voilà pourquoi « nous préférons avant tout marcher à l'air libre, et après seulement, si nous en avons encore le temps et le désir, nous rendre dans une bibliothèque ou dans un musée. Doit-on appeler cela progrès ou régression ? Nous ne savons pas, et au fond cela ne nous concerne pas. Nous savons seulement que c'est là une condition différente de la précédente, mais nous ne nous sentons ni plus pauvres, ni plus malheureux. Notre sens de

l'existence se forme aujourd'hui dans les usines et dans nos maisons, non dans les musées : il est plus vif, plus clair, plus unitaire. Nous sommes à notre aise dans les villes, sur les fleuves ou les cimes, non parmi les livres ou dans les théâtres. Autour de nous, au-dessus de nous se tient le monde réel, inexorable, grand, privé d'âme, et les poésies et les tableaux n'en sont qu'une petite partie. Le monde est vaste, mais les poèmes sont brefs et les tableaux étroits. Nous ne pouvons pas placer l'œuvre de l'homme au-dessus de celle de Dieu, et c'est pourquoi nous nous sentons "sans culture" — *kulturlos* —, pourquoi aussi les Français peuvent dire de nous Allemands : ce sont des barbares ».

Le rapport de l'homme avec lui-même, avec l'« âme », subit également une transformation dans le sens de la *neue Sachlichkeit*. La passion de l'introspection, de l'analyse des pensées et des sentiments portée jusqu'à ces limites morbides dont, après les Russes, un Joyce ou un Proust sont des représentants si typiques dans le monde moderne — autant de choses dont la nouvelle génération ne veut rien savoir. Elle ne regarde plus, pour ainsi dire, l'âme de l'intérieur, mais de l'extérieur, sans passion, comme on peut observer les choses du monde extérieur lorsqu'une lumière claire en fait ressortir, bien nets et crus, les contours. Il n'y a plus d'intermédiaire affectif, littéraire ou mystique pour s'interposer entre la conscience et les contenus de la conscience. D'où une attitude sincère, la destruction de tout narcissisme individualiste, de toute complication, de tout masque.

« En dernière analyse », — écrit Matzke — « même la vie de l'âme vaut pour nous comme une chose, une donnée existante, avec ses attributs d'extranéité, d'éloignement et de fatalité. Plutôt que de regarder le monde à partir de l'âme, nous regardons l'âme à partir du monde. Alors tout nous semble plus clair, plus naturel, plus évident, tandis que tout ce qui est purement subjectif nous apparaît de plus en plus insignifiant, de plus en plus risible, même quand nous vivons silencieusement les mêmes passions, les

mêmes désirs, les mêmes souffrances et les mêmes combats que ceux qui firent naître, chez les autres, les grands cris de l'humanité tragique. Dans ce qui se manifeste par l'intériorité créatrice des hommes, seul nous intéresse d'ailleurs ce qu'ils savent exprimer non par des sentiments, mais par des choses, avec clarté, froideur et objectivité : *Sachlichkeit* ; ce dont la forme est grande, stable, définie, et qu'ils expriment à grands traits, ce qui a une ferme structure ; ce qui trahit la volonté constructrice de son créateur et non ses sentiments privés ; ce qui jaillit du grand calme et de l'immobilité du monde, non des petites souffrances du Moi : tout ce qui est monolithique, élémentaire, âpre, monumental ».

*

* *

Dans ces dernières paroles affleure une volonté classique. Et nous croyons qu'en cela précisément réside le secret de ce que la *neue Sachlichkeit* allemande contient de positif, même par rapport à d'autres tendances, qui coexistent certainement avec celle dont nous avons appris à connaître l'esprit grâce au livre de Matzke.

Au-delà du « crépuscule des dieux », au-delà du flamboiement de la guerre et des misères de l'après-guerre, c'est donc l'esprit d'un nouveau paganisme activiste⁵ qui fait retour sous la forme d'une modernité extrême et dure. Cet esprit n'habite donc plus les temples méditerranéens, les îles ioniennes ensoleillées, les clartés du Latium, mais un

⁵ Nous nous sommes abstenu d'indiquer quels courants plus larges, en dehors même de la nouvelle génération allemande qui exprime sa profession de foi dans le livre de Matzke, sont porteurs des mêmes idées. A ce sujet, voir notre essai *Superamento del Romanticismo*, paru dans les numéros 1 et 2, 1931, de *Vita Nova* [Cet essai a été réédité en 1976 et en 1979 par la « Fondation J. Evola » de Rome - Note de R.D.P.].

monde nouveau où vit le démonisme de la machine, où une étrange architecture a remplacé les forêts nibelungiennes, romantiques et brumeuses, pour détruire définitivement la ferveur gothique au profit d'une implacable rectilinéarité, avec des constructions rationnelles, d'une netteté aveuglante, faites de verre et de métal plus que de pierre, nues et sévères comme une ascèse. Ce monde ne reflète plus la jeunesse et la joie, mais le sérieux de la vie, devenue mûre sous le casque d'acier comme, autrefois, sous la bure monacale. Il n'est plus épique au sens de Pindare, avec des jeux, des compétitions et des danses aériennes, mais il l'est dans le théâtre du vaste monde des choses, au-dessus des océans, dans le silence des cimes gelées ou des horizons désertiques, sur des machines lucides qui dévoreraient le vent ou dans les intérieurs nordiques purifiés de toute décoration, dépouillés et chirurgicaux jusqu'à la désolation archaïsante. Et ce monde est à jamais fermé à tout reste de douce mélancolie et de nostalgique évasion.

« Ce qui ne nous tue pas nous rend plus forts ; ce qui ne se consume pas retrouve sa pureté ».

Une époque prend fin : l'époque romantique. Le feu a brûlé toutes les écorces, a mis à nu les essences. Avec l'Allemagne, une autre terre est allée jusqu'au terme de ce processus : la Russie. Là-bas aussi, il y a de la *neue Sachlichkeit*. Là-bas aussi on veut liquider l'âme et le Moi, qualifiés de « préjugés de l'époque bourgeoise ». Là-bas aussi, tout ce qui est subjectif, arbitraire, personnel, idéologique et sentimental est considéré comme une excroissance irrationnelle et maléfique que d'opportuns processus de rationalisation et de mécanisation contrôlés par l'État tout-puissant se chargeront d'extirper. Là-bas aussi, on tend à un monde impersonnel, de choses plus que d'hommes, primordial, nu, privé de cieux. Mais en Russie, après la destruction des superstructures, ce qui a été mis à vif comme sens de sa *neue Sachlichkeit*, c'est la vieille âme barbare de la race slave, enfin libérée de la tentative de civilisation entreprise pendant deux siècles par les Tsars : c'est la race des sans-visage, c'est la « bête sans

nom », l'« homme collectif » acéphale et multiforme sous l'espèce du mécanisme économique, au nom duquel tous ceux qui croient à la « civilisation soviétique » ont sacrifié et détruit pour toujours tout ce qui faisait d'eux des êtres distincts et indépendants⁶.

En Allemagne, c'est au contraire la conscience nette du Moi propre à une ancienne *paganitas* guerrière — celle-là même dont les sections hitlériennes aujourd'hui porteuses de la croix gammée noire, signe du feu brûlant par sa vertu propre et du soleil renaissant, évoquent le symbole, que le christianisme du Moyen Age féodal ne sut jamais plier entièrement et qui réapparaît enfin, fût-ce à travers des constructions intellectuelles, dans la série des grandes philosophies idéalistes — c'est cette conscience même qui renaît, simplifiée, métallisée, affichée comme une chose simple et inaliénable même là où règne le démon de la civilisation cosmopolite, en tant qu'âme et noyau de la *neue Sachlichkeit* nordique.

Quel sera le destin de cette nouvelle génération ? Que sera l'époque qu'elle annonce et à laquelle elle s'efforce de frayer le chemin ? Quelle signification a-t-elle par rapport à l'Europe et à sa tradition, sur laquelle plane un double danger, la Russie à l'Est et l'Amérique à l'Ouest ?

Seul l'avenir — mais un avenir peut-être très proche — pourra fournir la réponse à ces questions. Matzke écrit : « Nous savons n'être qu'une vague dans un courant sans commencement ni fin et dont l'essence même n'est autre que son écoulement rapide. Mais cette vague — *notre* vague — est celle qui domine maintenant. Nous avançons vers une cime, qui pour l'instant n'a que des vallées autour d'elle ».

⁶ Pour cette interprétation de la Russie soviétique, cf. notre essai *Americanismo e bolscevismo*, in *Nuova Antologia*, 1929, 10 (1^{er} mai). [Tr. fr. : *Américanisme et bolchevisme*, in *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, Copernic, 1977, p. 71-102 - N.D.T.].

III

1933

REMARQUES CRITIQUES SUR LE « RACISME » NATIONAL-SOCIALISTE

Le discours prononcé récemment par Adolf Hitler à l'occasion de la tournée culturelle du parti national-socialiste à Nuremberg, et reproduit par la presse allemande sous le titre : *Profession de foi héroïque*, mérite, à notre avis, une certaine attention, en raison des éléments qu'il offre pour la compréhension de cette fameuse doctrine de la race, qui joue, comme on sait, un rôle si important dans l'idéologie de la révolution porteuse de la croix gammée. Il s'agit en effet de propos officiels du chef de ce mouvement, donc destinés à exprimer de la manière la plus autorisée et la plus nette qui soit ce que le national-socialisme emprunte à cette doctrine. Nous signalerons ici les principaux concepts précisés par le Chancelier Hitler, en y ajoutant quelques brefs commentaires.

Le premier point qui, en tant que prémisse générale, est mis en relief, c'est un curieux mélange de *naturalisme* et de *providentialisme*. Il est en effet étrange qu'on place au fondement d'une vision héroïque un véritable fatalisme théologal, qui se ressent directement de la doctrine protestante de la prédestination absolue. La « providence » — dit textuellement Hitler — « a voulu que les hommes ne

soient pas égaux, a déterminé une pluralité de races, et pour chacune d'elles a fixé des qualités et caractéristiques particulières, qui ne peuvent pas être modifiées sans provoquer la dégénérescence et la décadence ». Cette prédestination est double : elle est à la fois *biologique* et *psychique*. A des lois intimes, biologiques et morphologiques, auxquelles chaque race particulière obéit, correspond une vision du monde, qui peut être tantôt actuelle, tantôt latente, mais qui, fondamentalement, ne change pas au cours des siècles. De là découle un pluralisme culturel et spirituel, qui à son tour s'oppose ouvertement aux vues universalistes, d'inspiration catholique, défendues par le parti du Centre. Il y a autant de vérités, de conceptions du monde, qu'il y a de races. Hitler conteste nettement qu'on puisse parler absolument de la justesse, ou non, d'une certaine vision du monde. On ne peut, à vrai dire, en parler qu'en relation avec une race donnée, avec les buts et la volonté d'existence et de puissance de cette race, et cette vérité — affirme Hitler — qui « est la plus naturelle pour une race, parce qu'elle lui est innée et parce qu'elle est adaptée à l'expression de sa vie, peut signifier dans certains cas, pour un autre peuple diversement conformé, non seulement un sérieux danger, mais carrément son extinction ». Universalisme, internationalisme sont synonymes d'incertitude, de décadence de l'instinct, de perte de contact avec les forces les plus profondes du peuple auquel on appartient. Si l'on est en droit d'appeler catholique la vision pour laquelle tout ce qui est différence ethnique relève d'un plan naturaliste et temporel, au-delà duquel il existe une vérité unique, une société chrétienne suprapolitique, en fonction de laquelle il n'y a ni l'Aryen ni le Sémite, ni l'Européen ni l'Asiatique, et ainsi de suite — alors il ne fait pas de doute qu'on ne peut pas qualifier d'« orthodoxe » la doctrine exposée par Hitler, dès lors, naturellement, qu'elle est pensée jusqu'au bout et développée sans compromis intellectuels.

Quelques remarques critiques s'imposent cependant ici. Nous serions avant tout tenté de demander si, chaque vérité

étant liée à une race et vraie pour elle seule, la vérité même selon laquelle on croit à ce pluralisme doit être réputée vraie pour une race seulement, étant dictée par les caractéristiques particulières de celle-ci, ou bien si elle est vraie universellement et en mode supraraciste pour toutes les races. Tout relativisme, en général, est condamné à ce guépier et à cette contradiction : car dans l'acte même par lequel il se proclame vrai, il assume précisément, *mutatis mutandis*, les caractères d'un absolutisme ou d'un universalisme. Mais laissons de côté cette objection, de nature générale et spéculative. On peut sans aucun doute reconnaître un aspect positif dans la vision de Hitler : c'est une réaction contre les mythes rationalistes, illuministes et démocratiques de la décadence européenne. La doctrine de la race est une valeur, en tant qu'elle signifie primauté de la qualité sur la quantité, du différencié sur l'informe, de l'organique sur le mécanique ; en tant, surtout, qu'elle propose l'idéal d'une unité profonde et vivante entre esprit et vie, entre pensée et race, entre culture et instinct. Toutefois, un tel idéal reste encore — par rapport au contenu — indéterminé ; en second lieu, c'est quelque chose qui, pour devenir valeur, a besoin d'être libéré tant de l'arrière-plan fataliste que de l'élément naturaliste.

Au sujet du premier point, se fixer pour tâche une synthèse créatrice entre l'idée innée d'une race et les conditions matérielles qui s'imposent à elle, jusqu'à une « conformité cristalline au but » — *kristallklar erfüllten Zweckmässigkeit* —, ce n'est pas encore résoudre le problème fondamental, qui est : quel contenu, cas par cas, doit être réalisé dans cette synthèse ? Comment reconnaître ce qui est la tâche d'une race, donc « vrai », et non d'une autre race ? Hitler semble manifester ici une propension pour une solution pragmatique, c'est-à-dire praticiste et empiriste, lorsqu'il dit, relativement à la justesse d'une vision donnée, donc relativement à son droit de valoir pour une race donnée, qu'il est difficile de se prononcer, si ce n'est en fonction des conséquences et des effets qui en découlent parmi les hommes l'ayant adoptée. Mais on tombe

alors dans le problématique, disons même dans l'« expérimental » ; la fameuse prédestination par la « providence » devient un mythe devant servir, au mieux, d'« idée-force », devant renforcer de façon suggestive une certaine vocation ou conviction ; rien n'est dit, objectivement, sur un critère qui puisse justifier *a priori* et rattacher précisément à une certaine race une certaine mission ou vérité. Il est un peu bizarre que Hitler conçoive l'héroïsme comme une « donnée » : de même qu'il y a naissance dans l'espèce des chats ou dans celle des éléphants, espèces dont chacune a ses caractéristiques, de même on naîtrait dans des espèces de héros ou de non héros, et l'homme héroïque penserait et agirait héroïquement par nature et en vertu de sa caractéristique raciale, et même par prédestination, non grâce à une action intérieure libre. Et puisqu'il est dit aussi que toute action non conforme à la caractéristique ethnico-spirituelle innée est seulement occasion de décadence, alors serait occasion de décadence, par exemple, tout effort, chez une race prédestinée à ne pas être héroïque, pour adopter une vérité héroïque et s'élever héroïquement. Cet exemple peut servir à illustrer l'étrange mélange qu'on observe, sur ce point, dans les thèses de Hitler.

Mais il y a autre chose. Ce qui distingue l'homme « nordico-aryen » des caractéristiques de l'homme d'autres races est considéré comme un point fondamental. Or, ce point *n'est pas* résolu par Hitler — du moins dans le cadre du discours auquel nous nous référons ici —, puisque Hitler attribue simplement comme caractéristique de l'« homme nordico-aryen » le fait d'avoir toujours réalisé, dans l'Antiquité comme dans les temps modernes, « une synthèse déterminante entre les tâches fixées, le but et la matière donnée », au moyen d'un esprit libre et créateur. En effet, cette distinction se ramène à celle existant entre celui qui sait réaliser organiquement sa nature propre, dans un style de vie spécifique, et celui qui ne sait pas y parvenir. Mais n'y a-t-il pas style de vie et style de vie ? Réaliser « classiquement » son propre mode d'être est un idéal qui peut être incarné sur la base de caractéristiques aussi

bien helléniques qu'hébraïques, japonaises ou germaniques. Le concept reste donc indéterminé, les traits spécifiques du fameux élément « nordico-aryen » demeurent vagues. On a quelque chose de plus positif lorsque Hitler fait allusion à une opposition due à l'inclination innée, chez certaines races, à transcender l'élément naturaliste, le substrat primitif de l'existence, pour transfigurer les grands traits de leur vie propre. Mais ce n'est rien de plus qu'une allusion. Tout ce qui se rapportait, dans les anciennes traditions, au caractère « surnaturel » de l'*ârya* en tant que « deux fois né » — *dvîja* —, par opposition à l'*asurya*, à l'homme « obscur » dominé par l'élément démonique de sa nature, tout cela est à peine effleuré.

Au demeurant, une autre question se pose sous l'angle de la critique. Étant donné que Hitler ne songe pas à éduquer des voyants capables de connaître directement les plans préétablis par la divine providence relativement aux divers destins et tâches des races ; étant donné, on l'a vu, qu'il ne fournit pas de critère pour déterminer *a priori* l'élément spirituel qu'une race donnée devra réaliser de façon démiurgique — le danger subsiste de finir dans un simple naturalisme, donc dans un matérialisme. Nous voulons dire qu'il sera toujours possible de soupçonner qu'il s'agit là, non d'une adhésion créatrice et héroïque de la race à l'idée, mais d'une simple subordination de l'idée à ce qui est présenté comme donnée raciale. En d'autres termes, la seule constitution d'une race donnée, de ce qu'elle se trouve être sur le plan naturaliste ou aussi (dans un sens empirique) sur le plan historique, et ce qu'elle adopte en vertu d'une grossière volonté d'existence et de puissance, pourraient devenir les seuls critères sur la base desquels on va décider, pragmatiquement, de la vérité, de la validité et de la conformité innée, pour ladite race, d'éléments qui appartiennent en fait à un plan supérieur, métabiologique, spirituel ou culturel.

Nous désirons souligner l'importance de cette considération, qui montre clairement l'écueil sur lequel le racisme peut finir par se briser. De nos jours plus spécialement,

avec l'irruption de tous côtés de forces de nature inférieure et collective, il est essentiel de se pencher sur ce dilemme : *ou c'est l'esprit qui in-forme une race* (plus particulièrement : une nation), *ou bien c'est une race* (une nation) *qui in-forme l'esprit*. Plus brièvement encore : *y a-t-il détermination par le haut, ou détermination par le bas ?* Ceux qui croient qu'il n'y a là que sophisme et raisonnement captieux n'ont pas conscience d'un des principaux problèmes de l'horizon politique contemporain.

Comme nous l'avons montré en une autre occasion ici même, il existe deux types distincts de racisme et de nationalisme : l'un est *spirituel*, l'autre est *matérialiste* et corrupteur*. Le fait qu'ils s'opposent tous deux au nivellement démocratique et internationaliste, ainsi qu'à la désagrégation libérale, ne doit pas conduire le moins du monde à les confondre. On a, dans un cas, émergence du substrat prépersonnel, donc indifférencié, d'une race donnée, qui se voit conférer, en tant qu'« âme de la race », une auréole mystique, s'arroe un droit souverain et ne reconnaît aucune valeur à l'esprit, l'intellectualité et la culture, qui sont dès lors transformés en instruments au service d'une entreprise temporelle et politique. Dans ce cas, race et nation provoquent vraiment un pluralisme destructeur, donnant naissance à une multiplicité de notions antagonistes qui, de par leur nature même, ne peuvent admettre aucun point de référence supérieur et unitaire. Quand le racisme prend une telle signification, conditionnée par l'élément ethnique et collectivisant, on peut dire, comme nous l'avons fait, qu'il s'oppose inévitablement à toute vision universaliste, telle, par exemple, celle du catholicisme.

Mais il en va autrement lorsque nation et race se présentent vraiment, et non de manière rhétorique, comme des concepts spirituels et transcendants : quand ce n'est plus le sang, ni l'âme collective, ni une tradition au sens vulgaire et empirique, ni la brutale volonté d'existence et

* Dans le texte : *pervititore* [N.D.T.].

de puissance d'un groupe, qui se tient au centre — mais bien, précisément, une *idée*, jouant le rôle d'une force déterminante qui s'exerce d'en haut. Ce n'est pas le lieu de le faire — et du reste nous en avons parlé dans quelques-uns de nos livres de manière plus étendue —, mais il faut souligner que tout type supérieur de culture et d'État dans l'antiquité traditionnelle, *et surtout parmi les peuples aryens*, a toujours présenté ce caractère. Dans ce cas, la justesse du racisme se limite à reconnaître que l'action formatrice de forces supérieures à la nature sur la nature elle-même, c'est-à-dire sur l'élément naturaliste et biologiquement conditionné, est si profonde qu'elle se traduit dans une certaine hérédité et dans une certaine « forme » ou dans un certain « style » de vie, commun à tout un groupe. Mais alors il reste également clair que cette hérédité, cette forme ou ce style ne s'expliquent pas tout seuls, n'ont pas en eux-mêmes leur principe, ne sont pas une pure « donnée », comme peuvent l'être les caractéristiques d'une espèce animale : ce sont au contraire des apparitions, et comme des signes et consécration d'une conquête et d'une force plus élevée.

Hitler écrit : « Grecs et Romains se sentirent immédiatement très proches des Germains, car leurs racines remontaient à une seule race fondamentale, et cela explique pourquoi les créations immortelles des peuples de l'Antiquité exercèrent une attirance sur leurs descendants racialement apparentés ». Or, il nous semble que cet exemple, précisément, doit mener à quelque chose de plus que le simple racisme. En effet, Romains et Germains s'associèrent — et donnèrent naissance au plus grand type de culture que l'Europe ait jamais connu — à une époque, le Moyen Age impérial, dominée non par le particularisme racial, *mais bien par une idée universelle*. Le Moyen Age nous offre précisément l'un des exemples les plus nets d'unité suprapolitique et supranationale, qui agit de manière formatrice depuis le haut ; d'un principe unique qui, loin d'être brisé par les égoïsmes ethniques et les prévarications nationalistes, s'appliquait aux différentes races sous de multiples for-

mes, mais toujours propres, en vertu d'une profonde affinité spirituelle, à fonder un *corpus*, une grandiose et admirable *ordinatio ad unum*, où le particulier ne finissait pas par être vidé de sa substance, mais spirituellement intégré.

Bien que nous n'ayons pas seulement étudié les écrits de Hitler, mais aussi ceux des principaux idéologues nationaux-socialistes, nous ne sommes pas parvenu à voir clairement, en dernière analyse, parmi les deux directions que nous venons d'indiquer, celle vers laquelle est orientée l'âme profonde du courant révolutionnaire porteur de la croix gammée. *Surmonter la destruction internationaliste, se réintégrer dans des valeurs comme la qualité, la race et la différence, non de manière telle que celle menant à une pluralité d'unités fermées et d'idées mises au service de la matière et de la politique empirique, mais au contraire en rendant possible la formation d'une réalité supérieure, œcuménique, capable d'unir virilement les nations dans l'esprit sans les confondre dans les corps : tel nous semble être le problème fondamental de l'avenir de l'Europe.*

Cet avenir nous dira quelle direction la reconstruction allemande finira par prendre. Pour l'instant, une chose est sûre : dans la mesure où il a indissolublement associé à l'idée de nation et de race une idée supérieure universelle — celle de Rome —, le fascisme a déjà fixé nettement le symbole qui, seul, est susceptible d'avoir une valeur positive pour le problème dont on vient de parler.

IV

1934

LE COMBAT NATIONAL-SOCIALISTE POUR LA « VISION DU MONDE »

A ce qu'il semble, le dernier mot d'ordre du national-socialisme est *Weltanschauung*, c'est-à-dire : « vision du monde ». Dans le discours qu'il a récemment prononcé devant les délégations estudiantines de tout le Reich, Hitler a déclaré textuellement : « Ceux qui n'ont vu dans le national-socialisme qu'un parti politique luttant pour exercer une certaine influence sur la vie de l'État, ceux-là n'ont rien appris du passé et n'ont pas compris les tâches de l'avenir ». Et le Chancelier a conclu en disant que la nouvelle génération n'a pas seulement pour tâche de travailler au maintien de tout ce qui est physique, mais de créer, en outre, des « œuvres d'une culture vraiment immortelle ». Or, dans cette idéologie, la « culture » est un concept très proche de celui de « vision du monde » — *Weltanschauung*. Pour sa part, Alfred Rosenberg, qui peut être considéré comme le principal théoricien du mouvement nazi, a soutenu dans le journal qu'il dirige, le *Völkischer Beobachter*, qui est d'ailleurs l'organe officiel du parti, quelque chose d'encore plus significatif au sujet du rapport entre l'idée d'État et la « vision du monde ». Il a critiqué, dans un texte de fond, la notion d'État total ou

totalitaire, contestant donc que, pour le national-socialisme, l'État soit une réalité autonome, une créature douée de vie propre, à laquelle tout le reste doit être subordonné, comme, par exemple, dans la conception d'un Treitschke. L'État serait au contraire un *moyen* : le moyen par lequel, fût-ce autoritairement, la « vision du monde » nationale-socialiste doit finir par imprégner complètement le peuple allemand. Des thèses analogues ont été soutenues par d'autres représentants du mouvement, comme, par exemple, le ministre Goering.

Puisqu'il en est ainsi, on en arrive tout naturellement à se demander en quoi consiste précisément — et officiellement — cette *Weltanschauung* dont parle le nazisme. Ce n'est pas un problème facile à résoudre. Il y a, certes, un système idéologique et de philosophie de l'histoire aux traits assez définis, celui précisément que Rosenberg a exposé dans son gros ouvrage *Le mythe du XX^e siècle*. Mais la première édition de ce livre contient un avertissement de l'auteur, dans lequel celui-ci déclare que les idées qu'il soutient dans l'ouvrage n'ont pas un caractère officiel de parti, mais un caractère personnel. Cependant, après la révolution ce livre a été réimprimé dans une édition populaire, diffusé à des milliers d'exemplaires et officiellement recommandé aux écoles, Rosenberg étant, lui, nommé à la tête de toutes les organisations éducatives et culturelles allemandes. C'est ce dernier fait qui a amené l'Église catholique à mettre à l'Index toute l'œuvre de Rosenberg. Celui-ci a en quelque sorte répondu par un discours prononcé au Reichstag, discours qui a pour titre : *Le combat pour la vision du monde (Der Kampf um die Weltanschauung)*, et sur lequel nous désirons revenir maintenant brièvement. Disons sans tarder que les résultats de cet examen ne seront pas jugés satisfaisants par tout le monde. Le fait est que Rosenberg, en raison de la nature officielle de son discours, n'a réaffirmé que partiellement ce qu'il a défendu dans son livre, non sans certains flottements très significatifs et en subissant l'influence du volet proprement politique (qui pour nous n'est pas le

meilleur) de son activité. D'autre part, si nous cherchions ailleurs de meilleurs points de référence relativement à cette fameuse *Weltanschauung*, nous n'en trouverions pas, restant entendu qu'on désire quelque chose d'« officiel ». Les expressions d'un racisme abrupt et rude sont officielles — mais les appeler « vision du monde » serait abusif. Les orientations des auteurs du « front antiséculier », comme, par exemple, ceux qui dépendent de la *Hanseatische Verlagsanstalt*¹, sont d'un niveau plus élevé — mais elles ne sont pas « officielles ». Quant aux représentants d'un conservatisme associé au nazisme, comme, par exemple, Everling, ils semblent avoir été écartés en Allemagne, bien que leurs positions idéologiques soient intéressantes et élevées². Le meilleur parti à prendre, c'est donc encore de lire ce que Rosenberg a affirmé dans son récent discours, où il a également utilisé quelques idées de Hitler lui-même.

Rosenberg a commencé par soutenir que la Guerre mondiale avait opéré une césure entre deux époques, qui en réalité n'étaient plus reliées par rien de profond. Les développements de cette affirmation présentent un aspect positif et un aspect négatif.

L'aspect positif réside dans l'attaque contre le libéralisme et le marxisme, pour ce qui est de la vision du monde prévalant avant la guerre. Juste, à défaut d'être originale, est la remarque de Rosenberg selon laquelle la thèse libérale, qui se référait originellement à un idéal d'accomplissement de la personnalité, s'est à la fin inversée de manière destructrice dans un rationalisme cosmopolite détaché de la vie, du sang et de toute réalité nationale, avec pour contrepartie la toute-puissance de l'industrie « enjuivée » et

¹ Sur l'un des meilleurs représentants de ce groupe, Wilhelm Stapel, cf. notre article : *Una teologia del nazionalismo*, in *La Vita Italiana*, 1933, numéro 12.

² Pour un résumé de ces positions, cf. notre étude : *Il nuovo mito germanico del Terzo Regno*, in *Politica*, juin-août 1932.

de la finance. Mais l'avènement d'un tel abstractisme a systématiquement suscité contre lui la levée des masses prolétariennes internationales, avec la vision marxiste du monde et l'appel marxiste à la lutte de classe. Rosenberg voit bien ce qu'il y a d'absurde en cela : croire qu'un ordre nouveau peut être construit en fomentant la révolte d'une partie contre le tout. A ce sujet, Hitler a ajouté que ce tournant présente aussi une contrepartie biologique : sous les symboles de l'internationale socialiste, il y a eu appel à quelque chose d'*élémentairement* biologique commun à toutes les couches européennes, la revivification d'une espèce d'obscur substrat infranational et prénational, au nom duquel on a proclamé un front unique contre d'autres éléments, biologiquement plus différenciés, desquels procéda la multiplicité des traditions européennes. Pour avoir perdu leur force originelle, pour s'être contentés de simples idées politico-étatiques privées du fondement vivant que seul le facteur *race* peut leur conférer, ces autres éléments étaient sur le point d'être renversés. Tout cela est contenu dans le discours de Hitler à la jeunesse. Sur cette base, Hitler affirme et Rosenberg répète que l'Allemagne avait commencé à se décomposer *dès avant la guerre*. Une affirmation, à notre avis, plutôt singulière. Hitler reproche à la pensée politique allemande de l'avant-guerre d'avoir négligé les présupposés nationaux-racistes exigés par toute vie sociale et d'avoir ainsi ouvert virtuellement la voie à la décadence.

C'est ici que l'aspect positif de cette idéologie commence à s'estomper au profit de l'aspect négatif. Nous constatons une étonnante méconnaissance de la force de ce que Rosenberg appelle des formes résiduelles du Moyen Age, dans l'Allemagne de l'avant-guerre, face à la force de l'élément marxiste et libéral. L'Allemagne, quand elle était impériale et prussienne, au bon sens de ce terme, se montrait bien unie, dans une harmonieuse articulation de classes et de royaumes particuliers, sans avoir aucunement besoin du « racisme », ni de cette hantise de « socialisation » nationale qui se présente presque, chez de nombreux idéo-

logues nazis, comme une idée obsessionnelle : quelque chose de mieux lui suffisait, à savoir le principe du loyalisme, de la fidélité, de l'orgueil dans le service, de la discipline militaire. Ainsi, lorsque Rosenberg nous dit que « la révolution allemande commença en août 1914 », nous pourrions lui montrer que nous sommes capables de dépasser, au nom du romain *suum unicuique tribuere*, tout esprit partisan, et lui donner raison : mais en quel sens ? En ce sens qu'il faut reconnaître que l'atmosphère générale de l'Europe, avant la guerre, était polluée par la démocratie maçonnique, par le libéralisme, par le matérialisme économique, par l'humanitarisme hypocrite ; qu'une telle atmosphère influença aussi, malheureusement, une partie de l'idéologie adoptée par les Alliés et trouvant sa conclusion dans les tristement célèbres points de Wilson — alors que les Empires centraux engagèrent la bataille en tant que nations aristocratiques et encore partiellement féodales, héritières, au fond, de ce qui s'était encore conservé de la « vision du monde » propre à notre commune civilisation médiévale, fût-ce sous des formes d'affirmation inadéquates qui devaient mener à la débâcle. Or, ce n'est pas en ce sens que Rosenberg dit que la révolution allemande commença en 1914 — de même que nous pourrions dire que la révolution italienne a commencé en 1915, comme première réaction instinctive contre le monde politique européen et comme irruption de l'esprit héroïque, qui devait prendre conscience de soi et se justifier en adoptant les idéaux romains et impériaux du fascisme. Le sens de la phrase de Rosenberg est en fait équivoque : il y a là de l'antilibéralisme et de l'antimarxisme, mais il semble y avoir aussi quelque chose se ressentant de l'aversion pour l'ancien régime allemand que certains orateurs nationaux-socialistes ont déjà exprimée à l'occasion du 60^e anniversaire de la fondation du Reich et du dernier anniversaire du Kaiser, allant jusqu'à dire que non seulement les Hohenzollern, mais les Habsbourg et même les Hohens- taufen exercèrent, au fond, une action négative pour le peuple allemand. Que Rosenberg subisse, d'une manière

ou d'une autre, l'influence d'idées de ce genre, semble prouvé par ce passage de son discours : « Pour nous, le représentant de l'idéal allemand du Reich n'est pas Charlemagne, mais son irréductible adversaire, Widukind, chef des Saxons. Le Saint Empire Romain de la Nation Allemande n'est pas l'antécédent du Troisième Reich national-socialiste, et nous voyons plutôt les précurseurs de celui-ci dans tous les grands rebelles hostiles à cet Empire, qu'ils aient agi dans le cadre de l'idéal d'une monarchie universelle, comme le grand Frédéric II de Hohenstaufen, ou qu'ils se soient levés contre le césaro-papisme, tels Henri le Lion, Frédéric-Guillaume de Brandebourg, Luther, Hutter*, Frédéric le Grand ou Bismarck. Aujourd'hui, à ce tournant des millénaires, nous pouvons déclarer que si, au VIII^e siècle, le chef saxon Widukind succomba, il revient en vainqueur, à travers Hitler, au XX^e siècle ».

Nous ne chercherons pas à relever combien de thèmes disparates et contradictoires se pressent dans ces quelques lignes caractéristiques. Nous voudrions seulement demander comment on peut à la fois se déclarer ennemi de Charlemagne et exalter Frédéric II, représentants d'une même idée, avec cette circonstance aggravante que la Cour de Sicile et les innovations frédériciennes en matière de droit féodal annoncent le « rationalisme » de ceux qui, bien que non encore « enjuivés », ne devraient guère être en odeur de sainteté chez les nazis. D'autre part, que signifie cette façon de dire que Hitler est une espèce de réincarnation victorieuse de Widukind ? Quel est le Charlemagne contre lequel cet *avatar* aurait pris sa revanche ? Pour la liberté du peuple allemand, très bien — mais pour la nation germanique ? La réalité, c'est que nous ne pouvons considérer la révolution nazie comme positive qu'en tant qu'elle est une contre-révolution, un anti-Weimar et un anti-Versailles, ainsi qu'une révolte contre le libéralisme et

* Jacob Hutter : fondateur d'une dissidence anabaptiste, il fut brûlé vif en 1536 [N.D.T.].

le socialisme. Quant aux appendices historiques dont il vient d'être question, ils n'ont aucun sens, ou bien seulement un sens négatif. Et qui ne voit combien il est risqué, de la part de Rosenberg, de réduire la vraie tradition allemande à rien de mieux qu'une tradition de « rebelles » : précisément comme le désire une certaine idéologie française à la Massis.

Dans son *Mythe du XX^e siècle*, Rosenberg a soutenu des idées courageuses, que nous apprécions sincèrement, et nous savons qu'il s'intéressa à des idées analogues que nous-même défendîmes en Italie. C'est pourquoi il nous déplaît de le voir se livrer à de tels flottements doctrinaux, qu'on peut comprendre, mais non justifier. On peut comprendre, par exemple, la raison d'être d'une opposition dialectique ou tactique du nazisme à certains éléments de l'ancien régime, mais il y a loin de cela à un procès contre le *principe* de ce régime, et l'on ne peut faire ce grand pas que sur le plan le plus bas d'une politique empirique, non sur le plan doctrinal. Le souci de conserver l'intégrité d'une race et d'un peuple est légitime, mais quand ce souci devient fanatisme, réunissant dans une même négation l'*anti-race* (l'internationalisme) et la *supra-race* (le vieil idéal de l'Empire), il se transforme en une dangereuse déviation. C'est pourquoi la définition de cette fameuse « vision du monde » nationale-socialiste reste ambiguë. Le seul trait d'une certaine précision semble être le suivant : *dépassement du libéralisme et du socialisme, d'une part, et du traditionalisme aristocratique et impérial, d'autre part, au nom d'une nouvelle unité entre race et esprit à accomplir dans la totalité nationale socialisée.*

Rosenberg évoque en effet cet « héroïsme intérieur » qui consiste à résoudre des problèmes même quand s'opposent à cela les habitudes mentales les plus enracinées, et dit qu'il faut d'abord reconnaître, sur la base de ce courage, que « sang et caractère, race et âme ne sont que diverses désignations d'une essence unique » ; il ajoute que « la révolution nationale-socialiste, achevée pour ce qui concerne le pouvoir politique, n'en est qu'à ses débuts du point de

vue historique-spirituel et (que) la première conséquence dans cet ordre, c'est que l'âme et la race se conditionnent l'une l'autre, qu'une âme naît avec une race donnée et entre en décadence lorsque celle-ci entre en décadence ». Tel devrait être le présupposé de toute une nouvelle interprétation de l'histoire, dont Rosenberg, dans son discours, donne un bref exemple en se référant à la Grèce, mais qu'il a longuement exposée dans *Le mythe du XX^e siècle*.

Nous sommes donc renvoyés au point précédent, c'est-à-dire dans l'obligation de nous demander si les thèses soutenues dans ce livre doivent être considérées comme orthodoxes, ou non, quant à la définition de la vision nationale-socialiste de la vie. En effet, bien qu'admise, l'idée de l'interdépendance entre l'âme et le corps d'une race donnée reste formelle, indifférenciée, valable comme simple schéma. Or, ce qui est essentiel et décisif, c'est au contraire *la doctrine de la race dans le cadre d'une philosophie de l'histoire* : alors seulement l'on peut dépasser cette indétermination et parvenir à un contenu positif pour la vision du monde propre au nazisme, valable pour la race allemande et non pour d'autres races. Et la seule tentative de définition de ce genre qui ne se limite pas à la simple anthropologie, ce qui est le cas des travaux de Günther³, mais qui se développe aussi en une philosophie de la culture, c'est précisément celle de Rosenberg. Hitler

³ Cf. Hans F. K. Günther, *Rassenkunde des deutschen Volkes*, Munich, 1926 ; *Rassenkunde Europas*, Munich, 1930 ; *Rassengeschichte des hellenischen Volkes*, Munich, 1929 ; *Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens*, Munich, 1934. - [Les ouvrages suivants de Günther ont été traduits en français : *Le mariage*, Payot, 1952 ; *Platon eugéniste et vitaliste*, Pardès, Puiseaux, 1987 ; *Religiosité indo-européenne*, Pardès, Puiseaux, 1987, avec une présentation assez critique de Julius Evola — parue pour la première fois dans la revue *II Conciliatore* le 15 août 1970 — où l'on peut lire notamment : « Günther opère d'ailleurs une grave réduction dans l'héritage de la spiritualité indo-européenne en niant ou en méconnaissant ce que nous pouvons appeler la "dimension de la transcendance" dans l'ordre humain non moins que dans l'ordre divin » (p. 22) - N.D.T.].

lui aussi, en d'autres circonstances, par exemple dans son discours *Profession de foi héroïque*, a tenté d'approfondir le contenu de la notion d'« homme nordico-aryen », mais de manière insatisfaisante⁴ : car parler d'« héroïsme créateur », de « synthèse déterminante entre les tâches fixées, l'objectif et la matière donnée », de « conformité cristalline au but inné », et ainsi de suite, c'est de nouveau parler de caractères formels et de capacités instrumentales, ce n'est pas définir vraiment un *contenu* qui soit propre à une race et non à d'autres races. En somme, nous savons que la vision nationale-socialiste est celle qui soutient l'équation esprit-race, mais Hitler ne nous dit rien sur ce que sont précisément les termes de cette équation en rapport avec la *Weltanschauung* que l'État nazi devrait répandre dans le peuple allemand.

C'est Rosenberg, en revanche, qui pourrait nous en dire plus long, puisqu'il a élaboré une philosophie de l'histoire de la race nordique primordiale, depuis sa préhistoire arctique jusqu'à ses multiples ramifications dans les cultures indo-européennes et indo-germaniques des temps historiques et même jusqu'au Moyen Âge et à l'ère moderne. Ce n'est certes pas le lieu d'examiner dans le détail la solidité de cette reconstruction de Rosenberg. Nous dirons seulement que nous-même avons eu l'occasion de traiter la même matière et, sur la base des résultats de nos recherches⁵, nous pouvons affirmer que, s'il est légitime de donner, à travers une étude comparée des traditions orales et écrites, des mythes et des souvenirs des peuples les plus divers de l'Antiquité, un contenu suffisamment positif à l'idée d'une culture nordique primordiale (pour éviter certaines équivoques, nous avons préféré parler d'une

⁴ Cf. nos *Osservazioni critiche sul « razzismo » nazionalsocialista*, in *La Vita Italiana*, 1933, numéro 11. - [Il s'agit de l'article d'Evola qui précède celui-ci dans le présent recueil - Note de R.D.P.].

⁵ Il s'agit de notre récent ouvrage : *Rivolta contro il mondo moderno*, Milan, 1934.

culture « hyperboréenne » ou « boréale ») caractérisée par une spiritualité élevée et virile, il est cependant problématique de poser une interdépendance entre facteurs culturels et facteurs ethniques, chose que font à des degrés divers Rosenberg, Günther (encore plus que le premier) et, dans une moindre mesure, Wirth⁶, et ce dès le début des temps à proprement parler historiques. En revanche, il est carrément arbitraire de faire de l'esprit de cette civilisation préhistorique le monopole de l'une quelconque des races qui sont apparues, à la suite de toutes sortes de flux et de reflux, dans le monde moderne. En d'autres termes, le mythe « nordique », sous la forme où il peut avoir objectivement de la consistance, se rapporte essentiellement à un type générique de civilisation et de spiritualité, qu'on ne saurait mettre qu'abusivement au service des exclusivismes d'un racisme et d'un nationalisme modernes. L'élément « nordique », au sens indiqué plus haut, n'est pas seulement présent chez les anciens Scandinaves, mais aussi dans la Chine archaïque, en Inde, en Perse, en Égypte, en Grèce, à Rome, dans l'ancien Mexique, et même dans le courant philistin des cultures sémitiques (comme l'admet l'antisémite Rosenberg), etc. Ce qui est « germanique » devient donc seulement une espèce du genre « nordique », et le droit de celle-ci de se référer de manière intégratrice à celui-là n'est pas plus grand que le droit que d'autres races, à commencer par la nôtre, peuvent revendiquer pour elles-mêmes.

Les idéologues racistes, en fait, jouent ici à une sorte de *yo-yo* dialectique *ad usum delphini*. De bas en haut : c'est-à-dire passage du germanique au nordique pur. Puis de haut en bas : une fois qu'on a découvert des horizons et des valeurs qui sont, au fond, supra-ethniques, recueilli des témoignages de plusieurs ensembles de peuples, des for-

⁶ Herman Wirth, *Der Aufgang der Menschheit*, Iéna, 1928. Sur ce livre, cf. notre article *Aspetti del movimento culturale della Germania contemporanea*, in *Nuova Antologia*, 1^{er} janvier 1930.

mes culturelles antérieures et supérieures, par leur nature même, à tout particularisme nationaliste, voilà qu'on se met à faire de tout cela la « vision du monde » qui serait éminemment propre à l'Allemagne d'aujourd'hui. Mais le compte n'est pas bon et les nazis se trouvent placés devant ce dilemme : ou bien ils maintiennent leur exclusivisme, et alors la notion de « vision du monde » reste, chez eux, vague et indéterminée, pour ne pas dire rabaissée à de simples notions biologiques et, au mieux, éthico-artistiques ; ou bien ils définissent cette notion au moyen de l'élément « nordique » dans le cadre d'une philosophie de l'histoire du type de celle de Rosenberg ou de Wirth, et alors ils n'ont pas le droit de prétendre à ce monopole, ni d'empêcher que dans l'équation esprit-race le premier terme ait une acception logique et historique plus large que le second.

Nos propres recherches ont en outre mis en relief un autre point : s'ils comprenaient vraiment en quoi l'élément « solaire » et « royal » fut toujours propre aux types « nordiques » (bien entendu au sens supra-ethnique) de civilisation, alors les nazis devraient aussi accorder une importance plus grande à différents aspects de la vieille tradition aristocratique allemande qu'à ce qu'ils semblent disposés à faire au moyen de certaines constructions « sociales » et « dictatoriales » dont on ne saurait nier, malgré tout, la saveur exclusivement jacobine.

Venons-en maintenant au dernier point du discours de Rosenberg qui se ressent précisément de la condamnation portée contre son œuvre par l'Église. Nous ne pouvons pas nous étendre ici sur le fait que donner une définition « nordique » de la *Weltanschauung* nazie signifie arriver à des thèses nettement opposées aux vues catholiques, et chrétiennes en général. Rosenberg n'a fait aucun mystère de cette opposition, son *Mythe du XX^e siècle* s'est même complu dans les attaques les plus dures contre l'Église. A ce sujet, il faut dire toutefois que l'Église pourrait, elle aussi, avoir raison, comme lorsqu'elle a décidé de stigmatiser l'aspect de simple mysticisme du sang présenté par

ce livre et d'affirmer le droit d'une vérité plus haute que celle propre à un particularisme ethnique. Mais la véritable opposition apparaît lorsque cet aspect inférieur est éliminé, lorsqu'on confère à ce qui est « nordique » le sens d'une « catégorie spirituelle », donc d'un type universel d'attitude face au monde, à la vie et au sacré, attitude qui — lorsqu'elle est pensée à fond, et en raison précisément de ses fondements immanents, héroïques et « solaires » — voit dans l'esprit chrétien quelque chose d'inférieur, au sens nietzschéen, un *pathos* sémitico-plébéen et une servilité face au divin étrangère à l'orientation virile et aristocratique propre aux formes les plus élevées des cultures indo-européennes, orientation présente dans la Rome antique et, fût-ce sous la forme d'un compromis, dans le gibelinisme médiéval. Si l'on se place sur un tel plan, il n'y a pas grand-chose à faire. Nos propres recherches, dont les résultats figurent dans l'ouvrage que nous avons déjà signalé, confirment et renforcent cette incompatibilité. Et celle-ci ne manque pas de mettre parfois Rosenberg dans l'embarras.

Devenu orateur officiel du Reichstag et chef des organisations éducatives allemandes, Rosenberg cherche une solution par de fallacieuses distinctions de compétences. Mais il se retrouve ainsi devant un dilemme analogue à celui mentionné plus haut : si l'affrontement doit être évité, si l'on ne doit pas déclarer ouvertement l'antichristianisme de la *Weltanschauung* nationale-socialiste (et soulignons que Rosenberg associe dans sa négation Église catholique et Église évangélique), alors cette *Weltanschauung* retourne à l'état indéterminé, perd sa vraie portée et son contenu intégral, quand bien même ne descendrait-elle pas au niveau du racisme vulgaire, contre lequel l'Église a parfaitement le droit de se défendre et qui fait que l'affirmation de cet évêque allemand, selon lequel il ne valait pas la peine d'échapper à la barbarie bolchevique pour tomber dans une barbarie germanique, ne manque pas d'une saveur piquante. Ou bien l'on s'en tient fermement à la « vision du monde » intégralement « nordique », et

alors il faut avoir le courage de se ranger clairement contre les confessions chrétiennes, aventure dans laquelle on ne sait pas jusqu'à quel point un Parti, si fort soit-il, peut se risquer.

De toute façon, quand Rosenberg dit : « La lutte au nom des dogmes est finie et c'est la grande lutte pour les valeurs qui a commencé », il ne sort pas vraiment de l'impasse. En effet, que sont les dogmes, sinon des valeurs de caractère transcendant revêtues d'une forme autoritaire ? Autres parades inutiles : « L'État national-socialiste ne peut pas être l'instrument d'une confession religieuse particulière ». Et : « Le parti est une chose, la foi en est une autre. Quand un national-socialiste endosse la chemise brune, il cesse d'être protestant, catholique, ou adhérent de l'Église allemande, etc., il n'est qu'un membre militant de la nation germanique. Comme personne privée, il a cependant le droit de prendre la position qu'il veut sur les questions religieuses ». Que peut en effet signifier tout cela ? N'a-t-on pas répété sur tous les tons que l'État nazi n'est pas une simple réalité politique et agnostique, mais un moyen pour l'affirmation d'un contenu spirituel, pour une révolution en matière de « vision du monde » ? Rosenberg n'a-t-il pas dit que la mystique du sang nordique doit se doter de la même valeur religieuse que les anciens sacrements ? Quelles limites peuvent vraiment séparer confession religieuse et « vision du monde » ? C'est donc dans une espèce de nouvelle théorie de la « double vérité » que Rosenberg tente de trouver une issue et de concilier en lui-même l'homme politique et l'auteur d'un ouvrage anti-chrétien. Mais le dilemme déjà signalé le poursuit : ou bien tout retombe dans le simple racisme comme zootechnique humaine et dans la pure discipline politico-sociale, agnostique devant les problèmes les plus décisifs pour l'esprit et l'histoire — et parler de « vision du monde » et de « révolution » est, dans ce cas, abusif. Ou bien l'on parle sensément de *Weltanschauung* nordique au sens, désormais défini, de catégorie spirituelle se rapportant aux plus hautes traditions solaires du cycle indo-européen, et il faut alors

en appeler à ce « courage intérieur » que Rosenberg avait évoqué, et se préparer à des affrontements bien plus importants et dangereux que ceux concernant le marxisme ou le judaïsme international.

Ainsi, globalement, c'est-à-dire dans l'ensemble de la problématique, dont nous avons cherché, dans les présentes notes, à établir les principaux éléments, on ne saurait trouver de meilleur titre que celui du discours de Rosenberg : *Le combat pour la vision du monde*. A condition qu'il s'agisse d'un combat intérieur, spirituel, bien plus que d'un combat extérieur ou national. Obstructions d'un matérialisme biologique qui, malgré tout, se ressentent des banalités darwiniennes ; *pathos* nationaliste mélangé à la nostalgie des libres horizons spirituels des origines ; réactions instinctives contre le régime qui a conduit à l'aventure de la guerre et tendances équivoques à la « socialisation » ; condamnation anti-internationaliste et anti-universaliste qui s'abandonne toutefois à des confusions entre l'antination et la supranation (empire) ; aspirations vers une spiritualité plus concrète, héroïque, virile et originelle que la spiritualité chrétienne et, en même temps, méconnaissance de l'idéal œcuménique de Rome et menace d'un nouveau « gallicanisme » de type naturaliste et païen : mythe et biologie, tradition et révolution — tous ces facteurs s'agitent encore de façon chaotique au sein de l'âme allemande engagée dans son combat pour la « vision du monde ». Leur présentation confuse permet de dire que ce combat en est encore à ses débuts. Il faudra des hommes d'un courage intérieur et d'une force de volonté insoupçonnés, des hommes capables de se détacher du contingent et du passionnel, capables de tirer de l'adhésion à de vrais principes l'énergie d'une action absolue, spirituelle et pratique, pour que ce combat puisse aller jusqu'à son terme dans un sens salubre pour le destin d'une race qui, après la race romaine, a contribué à la grandeur de l'Occident.

V

1935

LE NAZISME SUR LE CHEMIN DE MOSCOU ?

Les événements du 30 juin en Allemagne¹ ont eu, globalement, la signification suivante : a) élimination d'éléments « encombrants » de plusieurs sortes ; b) élimination d'une tendance d'extrême-gauche (sections d'assaut, « deuxième vague » précédemment dénoncée par von Papen, autour de Röhm) ; c) élimination d'une extrême-droite visant à utiliser tactiquement les éléments de gauche afin de barrer la route au national-socialisme, puis de s'affirmer à sa place (von Schleicher).

Le nazisme oscille encore depuis le 30 juin, mais semble se décider lentement à pencher vers la droite, bien que modérément. Le centre du mouvement paraît donc se soustraire au champ d'influence des sections d'assaut pour passer dans celui de la Reichswehr. Mais cette évolution n'aura peut-être pas un cours tout à fait régulier (voir les rumeurs

¹ Au sujet de ces événements, il nous semble opportun de rapporter ce qu'Evola a écrit dans ses *Notes sur le Troisième Reich*, qui figurent au terme du livre *Le fascisme vu de droite* (Totalité, 1981), p. 123-124 : « Un épisode qui doit être rappelé ici et qui montre le double visage de l'hitlérisme dans cette première période, c'est celui des événements du 30 juin 1934. Ce jour-là, et précisément durant la nuit qui fut appelée la "nuit des longs couteaux", un certain nombre de

sur la nomination de Goering en remplacement de von Papen), et il est possible que se produise, à un moment donné, une réaction des éléments proprement « révolutionnaires », dont certains avaient déjà accusé Hitler de « trahison ». Savoir ce que ces éléments veulent, quelle est leur idéologie, à quels idéaux ils désireraient ramener, grâce au national-socialisme, l'Allemagne, peut donc présenter un certain intérêt.

Pour ce faire, nous nous servons d'un livre paru à la veille de la révolution nazie, un livre qui bénéficia donc d'une pleine liberté d'expression ; cet ouvrage définit avec clarté et courage des idées qui, évidemment, ne remontent pas telles quelles, aujourd'hui, à la surface, mais qui n'en cessent pas moins d'être caressées par les tendances du nazisme auxquelles on a fait allusion. Nous voulons parler du livre de Carl Dyrssen, intitulé *Le message de l'Orient* et sous-titré ainsi : *Fascisme, national-socialisme et prussianisme**. Publié par la maison d'édition Korn, de

personnalités furent éliminées, grâce à des méthodes expéditives, par les S.S. essentiellement. Parmi elles, figuraient des éléments n'ayant pas la même orientation politique ; outre l'ex-chancelier von Schleicher, des hommes de Droite comme von Böse, von den Decken, von Alvensleben, un secrétaire de von Papen — Edgard Jung. Mais la signification principale donnée à l'opération fut la suivante : parmi les S.A., les Chemises Brunes, dont le chef était Ernst Röhm, s'était répandue l'idée d'une "seconde révolution" ou d'un second moment de la révolution ; on dénonçait la survivance, au sein du Reich, de groupes "réactionnaires", qui étaient ceux de la Droite, et une connivence de Hitler avec les "barons de l'armée et de l'industrie" (...) Or, le 30 juin 1934 vit essentiellement l'écrasement de ce courant radical du parti et de son présumé complot. Roehm, chef des S.A. et ancien ami intime de Hitler, ainsi que Gregor Strasser, organisateur des Chemises Brunes de Berlin, y laissèrent la vie » [Note de R.D.P.].

* Titre original : *Die Botschaft des Ostens. Faschismus, Nationalsozialismus und Preussentum*. La préface de l'ouvrage est datée de l'automne 1932, mais le livre ne parut qu'en 1933. Né en 1888, mort après 1945, Carl Dyrssen appartenait, au sein du courant des nationaux-révolutionnaires, à la tendance dite du « prussianisme mystique » [N.D.T.].

Breslau, il se présente sous une couverture attirante où se détachent sur un fond rouge, grâce à un montage photographique, les silhouettes de Mussolini, de Hitler, du cardinal Gasparri, avec à l'arrière-plan un défilé des sections d'assaut, portant leurs étendards déployés et passant sous la porte de Brandebourg.

Les considérations de l'auteur concernent essentiellement le plan de la simple politique économique, trahissant par là des perspectives pour le moins étroites. Pour Dyrssen, il existerait deux mondes opposés, plus ou moins séparés par le Rhin, et désignés comme « Orient » et « Occident ». L'« Occident », pour lui, signifie le monde du libéralisme, de la démocratie, de l'internationalisme, aussi, et surtout, du *capitalisme*. Y appartiendraient l'Amérique du Nord, la France, l'Angleterre, avec leurs principes du libre-échange et leur impérialisme financier. Typiques de ce système, en définitive, seraient le principe de l'individualisme, à l'intérieur, et le principe de l'impérialisme, à l'extérieur. Son libéralisme ne serait qu'hypocrisie au service d'une action hégémonique ou destructrice exercée sur les autres peuples.

L'« Orient », pour Dyrssen, ce serait, d'abord et surtout, l'Allemagne : à un type industriel et capitaliste d'État s'opposerait un État essentiellement agraire ; à l'individualisme, l'esprit social ; à l'économie impérialiste et internationaliste, une économie de consommation, directement reliée au sang et au sol.

Selon notre auteur, le sens de la guerre mondiale aurait été celui d'un assaut de l'Occident contre l'Orient. Elle marquerait le moment critique où l'idée individualiste et capitaliste aurait fait sauter les limites naturelles de son propre monde et serait devenue — s'il est permis de s'exprimer ainsi — explosive, dans sa tentative pour briser et plier à son système — indifférent à la terre et au sang — la partie de l'Europe qui lui résistait encore ou qui pouvait lui résister. Chacun voit que, ici déjà, Dyrssen considère les choses de manière arbitraire ou, du moins, très unilatérale. Ce sont précisément des milieux allemands

et nazis qui ont reproché à l'Allemagne wilhelmienne, laquelle aurait subi l'attaque de l'« Occident », certaines ententes sournoises avec le grand capitalisme et l'industrie lourde germanique ; tandis qu'on sait que les « revendications territoriales » et le principe des nationalités ont tenu un rôle prépondérant dans l'idéologie des Alliés jusqu'aux traités de paix.

De toute façon, pareilles confusions ne sont encore rien comparées à celles que commet Dyrssen lorsqu'il en vient à examiner la situation de l'après-guerre et, surtout, la signification du fascisme.

Dans le chaos idéologique, social et politique de l'après-guerre, deux courants antagonistes principaux se seraient imposés : un courant *réformiste-romain* et un courant *germanique-révolutionnaire*, correspondant respectivement au *fascisme* (tel que Dyrssen se l'imagine) et au *national-socialisme* (tel que Dyrssen l'espère et tel qu'il est dans l'esprit des éléments activistes de gauche).

Pour Dyrssen, le fascisme n'aurait pas un caractère vraiment révolutionnaire, car il n'aurait pas mené à un type d'État réellement différent du type « occidental », fondé sur l'économie privée capitaliste. S'appuyant sur les préjugés d'on ne sait trop quel schéma historico-matérialiste suranné ou myope, notre auteur estime, du reste, que la Rome antique, puis le droit formulé par l'Église romaine et la pratique de celle-ci, ne seraient jamais sortis du monde « occidental ». L'idéal romain de la *pax* et de la *justitia* n'aurait été qu'un système d'équilibre et de modération sociale fondé sur des prémisses essentiellement individualistes et capitalistes, et l'idéologie sociale de l'Église n'aurait pas suivi, fondamentalement, un cours différent. Or, pour Dyrssen, le fascisme ne s'écarte pas de cette tradition ; ayant « domestiqué » — *bezähmt* — son élan originel révolutionnaire et « socialiste », il ne serait pas une révolte contre l'ancien système, mais seulement une correction de celui-ci. Le fascisme admet la propriété et l'initiative privée, n'efface que les âpretés et les déséquilibres inhérents à la simple lutte de classe et au capitalisme libéral

effréné, mène à un capitalisme *autoritaire* soutenu par le contrôle de l'État, au moyen duquel les éléments fondamentaux de l'ancien système « occidental », non moins que reconnus, sont renforcés et soustraits à la crise salutaire qui était sur le point de les renverser ailleurs. La « révolution » est évitée. En outre, le fascisme conserverait la tendance impérialiste, « vocation inséparable de la tradition romaine » : il ne se contente pas de valoir comme idéal politique national, il se présente, directement ou indirectement, comme un exemple au-delà des frontières italiennes. Mais dans la mesure où Rome sert précisément de salut au capitalisme occidental agonisant, il faut voir en elle le nouveau danger pour la tradition anticapitaliste et « socialiste » allemande. Pour Dyrssen, le national-socialisme serait appelé à défendre révolutionnairement cette tradition, à poursuivre le vieux mouvement d'émancipation par rapport à Rome — *los von Rom !* — qui prit naissance avec Luther dans le domaine religieux.

Au demeurant, pour notre auteur, la révolte luthérienne est étroitement apparentée, dans son esprit, à celle des paysans allemands, déjà considérée par divers racistes allemands comme le dernier éclair de la volonté nordique d'indépendance : les paysans soulevés contre la noblesse et le clergé, réclamant que les autres terres leur reviennent dans un cadre communiste, se tiennent aux côtés du refus luthérien de l'individualisme autoritaire, de l'impérialisme, de l'urbanisation et de la glorification romaine du « monde ». Au fond, il s'agit de deux aspects d'un tournant essentiellement « socialiste » qui figure — toujours pour Dyrssen — à la base même de la tradition prussienne, laquelle est agraire et anticapitaliste, la propriété n'y ayant qu'une fonction sociale et les rois y figurant comme les « serviteurs du peuple ». Le national-socialisme devrait donc se décider à être une révolution « sociale-prussienne » contre l'Occident et contre « Rome ». Une révolution non seulement contre la tentative, mise en œuvre par la révolution allemande de 1918, de réduire l'Allemagne à une colonie au service de l'Europe « occidentale », gouvernée

par les principes du capitalisme, de la démocratie et de l'internationalisme, mais contre les résidus conservateurs et « féodaux » de l'économie allemande et contre le « capitalisme autoritaire » fasciste. Une alternative se présente devant Hitler : fascisme ou socialisme national, « Occident » ou « Orient », maintien du système capitaliste, dernier produit de la conception individualiste de l'économie et de l'État, ou rejet radical de ce système et formation d'une structure économique et politique complètement neuve.

Et Dyrssen de poursuivre : ou bien vision héroïque, ou bien vision économique de la vie. La vocation allemande, c'est le refus de la civilisation cosmopolite, car cette vocation pense en termes de collectivité et non d'individualités, car elle aspire non à la richesse, mais à la force, car elle pose la valeur dans les personnes et non dans les choses, cultivant la combativité, non au service d'un impérialisme, mais pour la défense de la terre natale, méprisant l'« obéissance cadavérique » de la morale catholico-jésuitique et étant révolutionnairement portée vers la lutte à outrance pour la gloire de sa race.

*

* *

Il nous semble qu'il y a là un bon nombre de grossières erreurs et de confusions. Comme tant d'autres auteurs racistes qui, en vérité, ne font pas honneur à la culture de leur pays, et qui répètent aujourd'hui, sur les traces de Chamberlain² et d'autres dilettantes, des phrases de ce

² Houston Stewart Chamberlain, auteur, notamment, de *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, Munich, 1899 [tr. fr. : *La genèse du XIX^e siècle*, deux volumes, Payot, Genève, 1913 - N.D.T.]. Rosenberg a écrit (*Houston S. Chamberlain*, Munich, 1927) sur cet auteur ; voir aussi : J. Evola, *Il mito del sangue*, Hoepli, Milan, 1937, p. 57-79 [Note de R.D.P.].

genre, non seulement Dyrssen ne comprend ni le sens de la romanité, ni celui du fascisme, mais paraît tout ignorer de la meilleure tradition du peuple allemand. Tout d'abord, en déclarant très sérieusement que le but du nouveau système fasciste est la « puissance par la richesse » et que les valeurs de la romanité antique se réduisaient à l'individualisme, au capitalisme et à l'urbanisation, tandis que la fidélité à la terre, l'ascèse de la force et l'héroïsme seraient un monopole plus ou moins prussien — il parle vraiment en irresponsable, pour ne pas dire en ignorant. Qui ne sait, en effet, que l'union du glaive et de la charrue, le double visage de Mars, dieu de la guerre et de l'agriculture, la relation sacrale avec la terre natale chez les patriciens, et ainsi de suite, furent des caractéristiques typiques de la pure romanité originelle, et non de la décadence introduite à Rome par des éléments étrangers ? Si les perspectives de Dyrssen n'étaient pas si bornées, si son exclusivisme sectaire ne relevait pas d'une véritable bêtise mentale, nous pourrions — il est vrai — reconnaître qu'il s'agit ici d'un patrimoine indo-européen en général, et par conséquent ni de son peuple ni du nôtre en particulier. Mais ce ne serait qu'une façon de montrer, une fois de plus, le caractère unilatéral des deux oppositions, pour rendre évident à Dyrssen combien il y a de ce qu'il nie dans ce qu'il affirme, et vice versa.

Au sujet du fascisme, l'aveuglement de Dyrssen n'est pas moindre. Toute l'éducation guerrière que le fascisme cherche à donner à la jeune génération en choisissant une devise hautement significative : « La vie est milice et la milice est vie »* ; le combat fasciste contre l'urbanisation ; ses initiatives précises et concrètes de retour à la terre et de mise en valeur des terres ; les nouvelles dispositions en

* Au sens, évidemment, du *vita homini super terram militia est*. L'italien *milizia* n'a pas d'équivalent exact en français lorsqu'il désigne le combat mené par un groupe d'hommes armés et réunis par une idée, et non ce groupe en tant que tel. Certains auteurs utilisent un néologisme : « militance » [N.D.T.].

matière de droit, destinées à faire — comme le veut précisément Dyrssen — de la formule « la propriété est un vol » une autre formule : « la propriété est un devoir », et ainsi de suite — tout cela, qu'en fait-il donc ? Un système autoritaire au service du capitalisme et d'un simple idéal de vie économique ? Pas le moins du monde. Le système autoritaire du fascisme renverse la subordination matérielle de la politique à l'économie, réaffirme donc la sujétion de celle-ci à celle-là, sans tomber dans l'erreur « socialitaire », ni dans l'erreur libérale, mais en proposant à une réalité économique différenciée, libre mais disciplinée, l'idéal supérieur de la « nation » et, à la limite, de l'« empire » comme point de référence supra-économique, supra-individuel, spirituel ; c'est l'idéal qui respecte la propriété, non en hommage à la vérité « occidentale », mais parce que la propriété est une des conditions matérielles indispensables à la dignité et à l'autonomie de la personne.

C'est ici précisément que nous découvrons deux autres graves confusions commises par Dyrssen. La première, c'est celle entre *personnalité* et *individualité*. La seconde, c'est la confusion entre *internationalisme* et *universalité*. Du reste, ce sont là des erreurs que nous avons eu l'occasion de relever ici même, mais qui n'en persistent pas moins avec ténacité dans l'idéologie nazie dominante.

Au sujet du premier point, nous répéterons donc qu'on peut combattre le libéralisme et l'individualisme sans être hostile en rien à l'idéal supérieur de la *personnalité*, et qu'il s'agit même d'une condition à remplir pour comprendre réellement cet idéal. Socialisme et individualisme ne sont, au fond, que deux aspects solidaires d'une même décadence matérialiste, antiquatitative, niveleuse, qui s'est produite ces temps derniers. L'idéal de personnalités libres, différenciées, viriles, en tant qu'éléments pour composer une réalité politique organique et hiérarchique où chacun a sa fonction et sa dignité propres, est supérieur au socialisme comme au libéralisme. Et cet idéal est d'abord et génériquement indo-européen, puis classique, classico-romain et, enfin,

romain-germanique (Moyen Age). Dyrssen peut donc s'en donner à cœur joie contre l'« Occident » : libéral, démocratique et individualiste. Ni le fascisme, ni la romanité n'ont quoi que ce soit à partager avec un tel Occident, qui n'est en réalité qu'une apparition relativement récente, née du ferment qui a décomposé notre commune culture, un ferment qu'il est abusif d'identifier à l'« Occident ». Et lorsque Dyrssen oppose au socialisme comme « solidarité de la classe ouvrière », qui n'exprime qu'un sentiment d'infériorité consistant à envier les biens des possédants, un socialisme qui n'est pas celui de l'« avoir », mais celui de l'« être », un socialisme non de la haine, mais de la dignité, fondé sur un « esprit de camaraderie aristocratique », au sens supérieur, sur le mépris de la richesse, sur le retour à la terre et sur l'idée que toute opulence citadine est un poison — il s'illusionne d'avoir défini ainsi une tradition « prussienne », puisqu'il s'agit en fait de valeurs que connut notre tradition, que le fascisme a reprises dans une certaine mesure et qui, enfin, à l'époque médiévale, nous furent un commun patrimoine. *Par conséquent, le fait est que Dyrssen appelle « Occident » ce qui n'est qu'une décadence récente de l'Occident véritable, traditionnel ; et lorsqu'il tente de nous faire rentrer dans une telle décadence, en s'appuyant sur tous les prétextes au nom de l'anti-Rome, la vérité c'est que ses points de référence, précisément, doivent être qualifiés d'« occidentaux », au sens de cette perversion et de cette décadence récente.*

En effet, quelle est l'âme de l'antiromanité « prussienne » de Dyrssen — si l'on exclut l'« anticapitalisme », qui est chez lui une idée fixe ? C'est *Luther*. Donc, celui qui a fomenté en premier la révolte individualiste et antihiérarchique, laquelle devait se traduire peu à peu dans le domaine politique et mener, après avoir commencé par la révolte des Princes allemands contre le principe universel et « romain » de l'Empire et s'être poursuivie par la révolte des nations démocratiquement conçues, jusqu'à la désagrégation individualiste contemporaine. Et au lieu de mettre en valeur ce qui relève, dans sa tradition la plus

noble d'Allemand, des vastes horizons, par exemple, de l'idéal gibelin, Dyrssen affiche au contraire la méconnaissance la plus totale de cette tradition ; le tout pour finir, au nom de Luther, du « socialisme prussien », de l'anti-capitalisme et du « message de l'Orient », où donc ? *dans les bras de Lénine*. Ni plus, ni moins.

Dyrssen se demande en effet s'il existe, au bout du compte, une vraie frontière spirituelle entre l'Elbe et l'Oural, et, sans hésiter, affirme que la Russie bolchevique est aujourd'hui la seule grande puissance à s'être rangée ouvertement contre l'« Occident », contre Rome et le capitalisme. Il prétend que pour un Allemand décidé à se débarrasser de toutes les influences étrangères et « occidentales » qui altèrent son essence, la peur d'une bolchevisation est une peur enfantine. Considérée dans sa tendance profonde, la révolution « sociale » du nazisme ne peut que mener aussi loin que le bolchevisme par rapport au capitalisme et à l'individualisme. Nazisme et bolchevisme auraient en commun l'idéal d'un État agricole socialisé et armé, où le vieux système de l'*Almende* germanique correspondrait sous des formes nouvelles, dans un collectivisme du sol natal, à l'ancien *mir* slave. Mais ce n'est pas tout : dans l'apothéose finale du « message de l'Orient » que souhaite Dyrssen le hiérophante, Luther et Lénine s'embrassent fraternellement. L'athéisme soviétique — soutient en effet fort tranquillement notre auteur — n'est qu'un pauvre épouvantail, avec lequel on veut nous mener par le bout du nez. Il refléterait en réalité l'esprit même de la Réforme : il serait une rébellion contre une religiosité officielle extérieure, romanisée, mondanisée, autoritaire, liée aux richesses terrestres — mais à partir de là pourrait précisément se développer une religiosité nouvelle, authentique, intérieure, libre, sociale, répondant justement aux aspirations de Luther, prophète du peuple allemand libéré du joug romain.

Ainsi donc, après les très timides envols représentés par sa conception d'un « socialisme aristocratique » (dont on peut cependant voir l'origine dans la forme la plus ancienne

de notre sénat romain) et par ses références à l'ascèse de la force et au style héroïque prussien, voilà que Dyrssen retombe lourdement à terre. En disant « *non* » à l'idéal d'une *universalité* romaine et dans sa peur infantile d'un soi-disant « impérialisme fasciste » (comme si Mussolini n'avait pas parlé de cet empire « qui pour se réaliser n'a même pas besoin de conquérir un kilomètre carré de territoire » — et comme si, en revanche, le *Deutschland über alles, über alles in der Welt* était le chant de l'...anti-impérialisme agraire allemand), il tombe dans les bras de l'*internationale* bolchevique. Dyrssen, en effet, a l'air d'ignorer que, dans le cadre du soviétisme, les notions de patrie et de nation n'ont aucune place, *a fortiori* la notion de tradition en vertu de laquelle la terre peut être vue comme autre chose qu'une simple matière et quelques motes ; que l'abolition communiste de la propriété privée n'est qu'un épisode dans une action bien plus vaste ayant pour idéal l'abolition de la notion même de personnalité, de toute faculté autonome et de tout intérêt en quelque façon détaché de celui de l'homme collectif tout-puissant et matérialisé, apparu pour « racheter » l'humanité dans une masse anonyme prolétarisée.

Nous croyons donc que tout cela suffit. Il ne serait que trop facile de démolir point par point une telle idéologie. Mais si cette dernière n'a pas de valeur logique, elle a une valeur de *symptôme*. L'histoire nous montre que ce ne sont pas les idées les plus fondées qui ont été les plus actives, mais celles qui ont su le mieux renfermer la puissance de suggestion d'une idée-force, servant, pour ainsi dire, de centre de cristallisation aux tendances confuses d'un milieu donné. Outre Dyrssen, nous pourrions citer d'autres auteurs nazis, dans les affirmations desquelles transpire une mentalité analogue. Par exemple Darré, ministre nazi, est l'auteur d'un livre intitulé *La paysannerie comme source de vie de la race nordique**, livre qui a eu du succès et

* Titre original : *Das Bauerntum als Lebensquell der Nordischen Rasse*, Munich, 1929 [N.D.T.].

un caractère quasi officiel en Allemagne, où reviennent les mêmes lubies d'un « socialisme agraire », la même angoisse devant l'impérialisme, qui n'aurait jamais été un principe nordique, les mêmes tendances contre la notion de propriété privée et contre le capitalisme ; et Darré est aussi celui qui n'a pas hésité, dans un discours connu, à professer la même ignorance des traditions aristocratiques allemandes que celle relevée chez Dyrssen, en arrivant à considérer non seulement les Hohenzollern et les Habsbourg, mais même les Hohenstaufen, comme des traîtres à la race germanique. Le lecteur a d'ailleurs pu lire dans ces colonnes notre analyse des velléités renaissantes d'un droit anti-romain et raciste, d'un « droit social fondé sur le sang ». Peut-être sait-il déjà qu'en Allemagne on ne dit plus Charlemagne, mais Charles le Franc, et qu'on voit en lui, qui avait repris le principe de l'universalité romaine, la cause des pires maux qui ont frappé l'Allemagne ? Le lecteur n'ignore pas non plus que Rosenberg déclara que le « Troisième Reich » national-socialiste a eu comme antécédent, non la tradition de l'ancien *Sacrum Imperium*, mais celle de tous les rebelles au principe romain et impérial, à commencer par Widukind, le chef saxon, fier ennemi de Charlemagne, qui certes fut vaincu au VIII^e siècle, mais qui est maintenant destiné à renaître victorieusement dans la personne d'Adolf Hitler.

On pourrait continuer assez longtemps avec des citations de ce genre. Anti-aristocratie, socialisme, fumeuse tradition « nordique » comme prétexte pour une antitradition, grossière passion antiromaine débouchant dans des attitudes philobolcheviques.

Cela, considéré globalement, nous informe sur la nature d'une des potentialités inhérentes au nazisme, potentialité négative, dont l'influence semble aujourd'hui faiblir peu à peu : mais une influence dont on ne peut pas encore dire qu'elle a été totalement surmontée, et telle qu'elle ne peut qu'entraîner aussi, à un moment donné, une prise de position précise dans le domaine pratique, politique. Le visage définitif que l'Allemagne présentera intéressant éga-

lement, en raison du rôle que ce pays joue, directement ou indirectement, comme région centrale européenne, l'évolution d'ensemble de la civilisation de notre continent, il faut souhaiter que le dépassement de telles tendances s'accomplisse de façon aussi nette et rapide que possible. Nous avons une voie bien précise, qui n'a rien à voir avec l'Occident franco-maçonnique, démocratique et libéral, ni avec l'« Orient » bolchevisant et socialiste. Ainsi, ce n'est pas pour nous, mais pour l'Allemagne elle-même, et pour le rôle qu'elle peut encore jouer dans l'avenir, qu'il faut formuler l'espoir que ses meilleures forces sachent la mener pareillement au-delà de cette opposition paralysante, et par conséquent sur le chemin d'une véritable reconstruction.

VI

1935

PARADOXES DE NOTRE TEMPS : PAGANISME RACISTE = ILLUMINISME LIBÉRAL¹

Alfred Rosenberg répond. L'auteur du fameux *Mythe du XX^e siècle*, qui a eu tant de répercussions et suscité tant de polémiques, en Allemagne et hors d'Allemagne, a décidé de passer à la contre-attaque, avec une brochure qui a pour titre *Aux obscurantistes de notre temps** et qui vient juste de paraître à Munich.

Rosenberg avertit qu'il n'entend pas s'exprimer, à ce sujet, en tant qu'homme politique nazi. Il nous permet ainsi de nous occuper de sa réponse d'une manière pleinement indépendante de nos rapports politiques avec l'Allemagne. Mais il n'en est pas moins vrai que le livre fondamental de Rosenberg, à savoir le *Mythe*, est devenu une espèce de guide spirituel dans de nombreux secteurs de la nouvelle jeunesse allemande, à l'abri de la tolérance bien-

¹ L'article repris ici et tiré de la revue *Lo Stato*, n'a pas paru sous la signature d'Evola, ni sous l'un de ses pseudonymes ; il est signé d'un astérisque. Mais de nombreux motifs, concernant tant sa forme que son contenu, autorisent son attribution plausible à Evola [Note de R.D.P.].

* Titre original : *An die Dunkelmänner unserer Zeit* [N.D.T.].

veillante des autorités, de sorte qu'il ne s'agit pas de la simple profession de foi privée d'un penseur, mais de quelque chose qui a le caractère d'un « courant ». Il est donc intéressant de voir ce que Rosenberg nous dit pour défendre ses positions contre les attaques qui leur ont été faites, surtout du côté catholique. Ce nouvel ouvrage, en effet, est essentiellement une réponse à une publication du diocèse de Münster, publication due à un groupe de spécialistes ecclésiastiques, lesquels, sans descendre en lice à proprement parler, sans s'opposer vraiment aux conceptions centrales de Rosenberg, ont cependant voulu dénoncer toutes les erreurs et toutes les déformations historiques et doctrinales contenues dans son principal ouvrage.

Nous avions espéré que le temps aurait porté conseil à Rosenberg, et que différentes critiques et retombées l'auraient incité à mieux approfondir ses thèses, à les dégager de nombreuses limitations et de nombreuses attitudes militantes antipathiques. Il n'en est vraiment rien. C'est le contraire qui s'est produit. Rosenberg s'est crispé précisément sur tout ce qu'il y a de plus négatif et de plus borné dans son livre. Il a fini, de la sorte, par dévoiler le danger que celui-ci représente, si la jeunesse allemande continue à se laisser suggestionner par lui au lieu de retrouver la voie de l'équilibre et de la normalité.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail, d'autant plus que la réponse de Rosenberg se ramène à une petite guerre nourrie de représailles souvent antipathiques, et ce parce qu'il se sert du moindre prétexte pour passer du plan doctrinal au plan politique, pour découvrir chez ses adversaires catholiques des épigones des anciens membres du parti du Centre, ennemi du national-socialisme, s'appuyant ainsi sur les lieux communs d'un nationalisme extrémiste et raciste mal compris.

C'est le ton qui fait la chanson * — et ce qu'il est intéressant de relever dans la furieuse brochure de Rosenberg,

* En français dans le texte [N.D.T.].

c'est simplement le niveau auquel descend le fameux néopaganisme germanique entre les mains de cet auteur. Nous sommes en effet en présence, ni plus ni moins, de l'argumentaire anticlérical des bienheureux temps de l'Ane de Podrecca, de Voltaire et compagnie, des revendications de la « libre pensée » et, en somme, des Lumières laïques et rationalistes. Mêmes lieux communs contre l'Inquisition (pourquoi Rosenberg ne nous raconte-t-il rien des méthodes de torture en usage, à la même époque, dans les villes allemandes ?), même polémique contre l'« obscurantisme » de la doctrine catholique, même contestation de la donation de Constantin et, par conséquent, du droit de l'Église au pouvoir temporel, même conception de tout ce qui est rite et surnaturalisme comme invention des prêtres pour se faire obéir, pour dominer et asservir les consciences, même exaltation malheureuse de ce qui est simple recherche naturaliste, scientifique, et de la morale « autonome », l'une et l'autre fondées non sur l'esprit, mais sur les « lois éternelles de la nature ». Faisons enfin silence sur l'identification de Rome au judaïsme, sur cet ensemble d'« histoires pour marchands de bestiaux et entremetteurs » que serait l'Ancien Testament, et sur d'autres plaisanteries du même genre.

L'intéressant, c'est plutôt le curieux déplacement de forces d'un front à l'autre : toute une pseudo-idéologie, qui était hier au service le plus étroit du libéralisme, du socialisme et de la démocratie rationaliste, passe aujourd'hui au service du nationalisme raciste, antilibéral et antidémocratique, et de la nouvelle religion de la race germanique. Or, on ne peut pas ne pas rappeler l'antécédent le plus précis d'un phénomène de ce genre : la religion de la Révolution française, où l'anticléricalisme féroce orientait la démagogie collectiviste vers le mariage avec le culte de la déesse Raison.

Certes, Rosenberg ne doit pas être pris trop au sérieux et il ne faut pas généraliser outre mesure. Mais on ne peut pas ignorer non plus qu'il y a en Allemagne des tendances qui travaillent, de divers côtés, à une véritable involu-

tion, se résumant dans la formule d'un « matérialisme divinisé », et comme tel beaucoup plus dangereux que le matérialisme pur et simple, plat, bidimensionnel. Que l'objet de ce matérialisme soit la « vie », la « race », la « nation », la conception « héroïco-tragique », etc., ne change absolument rien et, quand il s'agit du paganisme, alors apparaît l'équivoque la plus grave, l'équivoque que désiraient précisément les catholiques les moins éclairés et les plus prisonniers de l'apologétique militante, pour avoir aisément raison d'adversaires dérangeants et de toute tentative de les mener au-delà de leurs propres limitations. Alors que le monde païen, sous ses formes les plus hautes d'Orient et d'Occident, ne fut caractérisé par l'immanence qu'en tant qu'il donna, comme quelque chose de « présent », un contenu sacré et une signification transcendante à tout acte, à toute institution, à toute loi de cette vie — l'interprétation tendancieuse du néopaganisme consiste en un simple « naturalisme », c'est la vieille baliverne de la « forêt » opposée au « temple », d'une simple divinisation des forces naturelles, c'est-à-dire de la réalité que la science laïque finira par connaître dans ses vrais termes, positifs et non allégoriques.

Or, c'est exactement là que finit le néopaganisme de Rosenberg et de plusieurs de ses collègues : il va précisément finir — miracle des miracles — dans des vues tirées, ni plus ni moins, du catholicisme : pas même du haut catholicisme ascétique et rituel, mais du catholicisme militant et sectaire. Il s'ensuit que cette nouvelle « mystique » que Rosenberg voudrait offrir à la jeune génération germanique n'est pas seulement critiquable en tant qu'elle méconnaît les valeurs les plus hautes, universelles et romaines, présentes dans la religion catholique, mais aussi en tant qu'elle est une falsification du « paganisme » lui-même. Et nous pourrions même montrer quelles dévastations sinistres les nouveaux et fervents apôtres de la race nordique ont infligées, avec des interprétations tendancieuses et infectées par les préjugés les plus modernes, aux anciennes traditions nordiques, mythologiques et héroïques,

des *Eddas*, prouvant ainsi qu'ils sont les premiers à n'y plus rien comprendre.

*
* *

Dans la situation actuelle de l'Allemagne, ces excroissances idéologiques peuvent heureusement être considérées désormais comme des résidus ; des résidus de la fraction révolutionnaire de gauche. Sur le plan des forces politiques, cette fraction a été liquidée avec la mort de Röhm, avec la répression de la « deuxième vague » (ayant pour objectif le communisme national), avec le désarmement des sections d'assaut et la prédominance de la Reichswehr ; sur le plan économique, le même phénomène a eu lieu avec la destitution de Feder² et son remplacement par des représentants d'une pensée qui, certes, est nationale, mais non « sociale ». Ce qui perdure, c'est donc le résidu culturel, constitué par l'idéologie extrémiste relative à la race et à l'autarcie de la race par rapport à tout principe supérieur, spirituel ou religieux, catholicisme compris, avec pour conséquence le néopaganisme illuministe, anticlérical et révolutionnaire au sens négatif. Il faut souhaiter que cet élément soit, lui aussi, rapidement éliminé et que, dans le domaine de la politique culturelle également, une condition de plus grand équilibre, base de tout échange spirituel et de toute collaboration européenne bénéfique, s'impose en Allemagne.

² Gottfried Feder, représentant de l'aile « socialiste » du parti nazi. Avant l'arrivée de Hitler au pouvoir, le programme national-socialiste contenait bon nombre des positions anticapitalistes de Feder [Note de R.D.P.].

VII

1941

SUR LES DIFFÉRENCES ENTRE LES CONCEPTIONS FASCISTE ET NAZIE DE L'ÉTAT

On sait généralement qu'il y a un point sur lequel la conception fasciste diverge de la conception nationale-socialiste : l'idée d'État dans ses rapports avec l'idée de nation. L'objectif des présentes notes est de cerner cette divergence, de voir jusqu'à quel point elle est réelle, enfin d'envisager et de préciser le point de vue qui permettrait de surmonter une éventuelle ou effective différence. Il s'agit ici, naturellement, d'une simple contribution à un problème complexe, qui mériterait une analyse plus détaillée.

Le fascisme affirme la « personnalité morale » de l'État et la priorité de l'État sur la nation. On peut à ce sujet rappeler plusieurs formules, au demeurant bien connues, du Duce lui-même : « Le fascisme réaffirme l'État comme réalité vraie de l'individu » ; « Pour le fasciste, tout est dans l'État, et rien d'humain ni de spirituel n'existe, ni n'a *a fortiori* de valeur, en dehors de l'État » ; « Ce n'est pas la nation qui engendre l'État, selon le concept naturaliste suranné qui servit de fondement au discours officiel des États nationaux du XIX^e siècle. La nation est au contraire créée par l'État, qui donne au peuple, conscient

de sa propre unité morale, une volonté et, par conséquent, une existence effective » ; « L'État fasciste organise la nation ».

Mussolini parle du « peuple », si cher à l'idéologie démocratique, comme d'une « entité mystérieuse », au sens d'un mythe, de quelque chose d'inconsistant ; c'est pourquoi il dit que « peuvent être définis comme des régimes démocratiques ceux où, de temps en temps, on donne au peuple l'illusion de la souveraineté, alors que la souveraineté véritable et effective relève d'autres forces, tantôt irresponsables, tantôt secrètes ». Mussolini réaffirme enfin la spiritualité de l'État : « L'État, tel que le fascisme le conçoit et le réalise, est un fait spirituel et moral, puisqu'il concrétise l'organisation politique, juridique et économique de la nation et que cette organisation est, dans son apparition et son développement, une manifestation de l'esprit ». « C'est l'État qui, transcendant le court terme des vies individuelles, représente la conscience immanente de la nation ». « L'État fasciste, forme plus haute et plus puissante de la personnalité, est une force, mais spirituelle. Laquelle résume toutes les formes de la vie morale et intellectuelle de l'homme ». En ce sens, Mussolini parle de l'État comme d'une espèce d'« entéléchie » de la nation : comme d'une « âme de l'âme », « forme et norme intérieure ».

Nous avons intentionnellement extrait ces expressions de la *Doctrin du Fascisme* de Mussolini. Il s'agit donc de vues officielles fondamentales, non de phrases tirées de discours prononcés pour telle ou telle occasion.

Venons-en maintenant à la conception nationale-socialiste, et pour ce faire référons-nous là aussi directement aux affirmations de Hitler, contenues dans *Mein Kampf*. Toutefois, une précision étymologique relative au sens du mot allemand *Volk*, qui admet plusieurs acceptions, s'impose : *Volk* peut signifier nation, peuple, communauté de sang et même race. « Peuple-race » serait peut-être la traduction la plus adéquate. Comparée à la conception fasciste, la conception nationale-socialiste se carac-

térise par le relief qu'elle accorde, non à l'État, mais précisément au *Volk*, au peuple et à la race, au point que celui-ci devient l'élément premier, l'État étant relégué au second plan. Hitler écrit : « L'État n'est pas une fin, mais un moyen. Il est la condition de la formation d'une civilisation humaine supérieure, sans être pour autant le principe qui crée cette civilisation. Ce principe ou cause ne peut être que la présence d'une race apte à la civilisation. Quand bien même trouverait-on sur la terre des centaines d'États parfaits, au cas où disparaîtrait l'Aryen créateur de civilisation, il n'y aurait même plus une seule civilisation à la hauteur spirituelle des nations supérieures de notre époque ». « Nous devons distinguer avec le plus grand soin l'État, qui est le contenant, de la race-peuple, qui est le contenu — poursuit Hitler. Ce contenant n'a de sens que s'il est capable d'accueillir et de protéger le contenu : sinon, il n'a pas de valeur ». Le but suprême de l'État, c'est donc de « conserver les éléments ethniques originels qui, en tant que créateurs de civilisation, peuvent mener à la beauté et à la dignité d'une humanité supérieure ». En revanche, on doit dire qu'un État est mauvais et ne répond pas à sa mission lorsque, « bien que de haute culture, il condamne ceux qui représentent cette culture, dans son contexte racial, à la décadence ».

Naturellement, on observe ici un certain déplacement du problème : on traite moins de l'État en soi que du matériel humain destiné à y jouer le rôle le plus important. Mais la négation de la personnalité de l'État n'en est pas moins claire, puisque celui-ci est conçu comme simple instrument du *Volk*, du peuple-race. Cette négation se reflète dans la négation d'une véritable autorité, surélevée par rapport à la nation. *Dux* et *Führer* sont habituellement considérés comme des termes analogues : ils le sont du point de vue étymologique, car le latin *ducere*, qui a donné *Dux*, correspond à l'allemand *führen*, qui a donné *Führer*. Il y a toutefois une différence.

On pourrait d'abord rappeler que le *Dux* fasciste est chef du gouvernement, mais non chef de l'État, cette dernière

fonction revenant à la Monarchie, qui représente la stabilité et la continuité du gouvernement, de la lignée et de la tradition. Mais même si l'on fait abstraction de ce point, le *Führer* est différent du *Dux* en tant qu'il vaut — littéralement — comme « guide » ; il est moins celui qui domine, que celui qui guide et dirige ; il est moins celui qui crée, que celui qui interprète et se tient à la tête d'un « peuple », remplissant cette fonction pratiquement par délégation et accord commun. *Die Weihe des Führertums ist das Volk* — c'est une formule qui caractérise précisément cette situation : la « guidance » tire du *Volk* sa légitimité et son autorité. Cela explique pourquoi le mot « socialisme », qui garde chez nous — à juste titre — une nuance suspecte et péjorative, ne l'a pas en Allemagne, ne serait-ce que parce qu'il figure dans la dénomination du Parti, qui se qualifie précisément, ne l'oublions pas, de national-socialiste, au sens de socialiste national.

Il vaut la peine de suivre cette différence entre les deux idéologies sur le plan du droit. On lit au paragraphe 19 du programme du parti nazi : « Nous demandons que le droit romain, esclave d'un ordre matérialiste du monde, soit remplacé par un droit public allemand ». Pour comprendre de quel « droit romain » il s'agit, citons Helmut Nicolai : « La Rome des origines connut un droit encore compénétré de virilité et de responsabilité éthique. Mais le mélange du sang et des races dans un chaos ethnique prit le dessus sur la première période romaine : alors, dominant cette substance désormais altérée, parsemée de Levantins, d'Africains et de métis, naquit l'*Imperium* romain en tant qu'énorme machine étatique sans âme. Sans plus aucune relation avec le sang, on vit alors prendre forme le "droit romain" ». Ce droit reposerait donc sur une unité politique extérieure aux peuples et qui, de l'extérieur, dominerait les peuples ; il se serait développé sur des bases positivo-rationalistes et universalistes, avec des formulations abstraites de lois aussi rigides dans leur lettre qu'arbitraires et boycottables dans la pratique. « Dans la conception juridique romaine — poursuit Nicolai —, le

droit est ce que le pouvoir arbitrairement discriminatoire de l'État décrète ; dans la conception raciste, le droit est au contraire une grandeur éthique éternelle qui se tient au-dessus des pouvoirs de l'État et qui ne peut pas être changée par l'État. Là, est considéré comme droit ce qui réside dans la loi — *positum*, d'où "positivisme" —, ici, n'est considéré comme droit que ce qui est conforme à une idée juridique éternelle. Là, est légal ce qui peut se justifier à la lettre, ici, la forme cède le pas au contenu. Là, l'étoile qui nous guide, c'est la conformité aux paragraphes, ici, c'est la conscience ». Il s'agit, naturellement, non de la conscience en général, égale pour tous, du jusnaturalisme, mais d'une conscience différenciée et conditionnée par la race.

On en revient donc à la race comme source des normes juridiques et donc aussi de ce qu'il y aurait de « positif » dans la structure étatique. Il s'ensuit une curieuse interférence entre droit et racisme — un racisme qui est même conçu comme hygiène de la race. D'où le mot d'ordre : *Verteidigung der Rasse durch das Recht* — défense de la race au moyen du droit. En 1936, déjà, le ministre allemand de la Justice, Hans Frank, avait soutenu que le droit, c'est « tout ce qui tourne à l'avantage du *Volk* », du peuple-race, l'« antidroit » étant « tout ce qui lui est nocif ». Flak Ruttke va encore plus loin : « Il s'agit moins de défendre la race au moyen du droit, que de consolider et de renforcer le sang allemand en se référant à la théorie de la race et à la transmission de l'hérédité », l'aspect actif des mesures à prendre étant ainsi bien mis en relief par rapport à l'aspect purement défensif. C'est une conséquence logique de la dépositivisation de l'idée du droit. Alfred Rosenberg avait déjà rappelé cette vieille maxime indo-aryenne : « Juste et injuste ne vont pas se promener ensemble en disant : nous sommes ainsi. Juste est au contraire ce que l'Aryen estime tel », avant d'ajouter : « Une sagesse primordiale aujourd'hui oubliée nous enseigne par là que le droit, de même que la religion ou l'art, n'est pas un schéma exsangue, mais qu'il est éternellement lié

à un sang donné, avec lequel il apparaît et décline ». De ce point de vue, Ruttke a raison quand il dit que le droit ne doit pas défendre la race, mais que la réintégration du droit devra venir de la réintégration de la race. Seul celui qui est racialement pur pourra avoir le sens juste du droit — du droit, naturellement, non en général, mais du droit conforme au peuple auquel on appartient.

*
* *

Sous cette forme, il semblerait y avoir une divergence effective entre les vues respectives du fascisme et du national-socialisme sur l'État et le droit. S'agit-il d'une opposition ou bien de différences qui n'interdisent pas la possibilité d'une intégration réciproque et d'un approfondissement des deux points de vue ?

Nous avons déjà fait allusion à ce qui relève, dans ces différences, d'un déplacement de perspectives. On peut dire que la perspective nazie procède d'une révolution encore en marche, alors que la perspective fasciste se ressent plus d'une révolution déjà consolidée et destinée, par conséquent, à donner naissance à des formes durables et stables.

On remarque tout d'abord que les deux points de vue sont opposés à la conception purement juridique de la souveraineté. Comme l'a récemment rappelé ici même Costamagna¹, cette conception se sépara de la doctrine politique en attribuant la souveraineté, non plus à un homme ou à une collectivité d'hommes, mais à cette prétendue entité autonome qu'il aurait fallu reconnaître dans la personnalité juridique de l'État. Au fond, la doctrine juridique s'affirma parce qu'elle prétendit mener à une solution impersonnelle du problème du pouvoir et parce

¹ Directeur du mensuel politique *Lo Stato*, d'où est extrait le présent article [Note de R.D.P.].

qu'elle présentait l'avantage suivant : le détenteur du pouvoir, quel qu'il fût, n'aurait pas pu prétendre l'exercer pour son compte, mais dans l'intérêt de la société, la possession du pouvoir devenant illégitime si le but en était perdu de vue. Mais en dépit de cette interprétation de saveur démocratique, ajoutée par Michoud, le problème demeure de la *forme* d'un système juridique donné, problème qui constitue l'éternelle pierre d'achoppement de la conception formaliste et positive du droit. Le problème relatif au *principium individuationis* du droit, à la « raison suffisante » en vertu de laquelle le droit et, enfin, l'État dans sa structure réelle ont une certaine forme et non une autre, reste posé.

Le national-socialisme donne une importance particulière aux forces qui déterminent précisément cette forme, laquelle ne peut pas tomber du ciel (du moins lorsqu'il ne s'agit plus de civilisations traditionnelles au sens supérieur), mais est créée par des hommes et des races d'hommes. De ce point de vue, il est exact de dire que l'État et le droit représentent quelque chose de secondaire par rapport à la qualité des hommes qui en sont les créateurs, et que cet État et ce droit ne sont bons que dans la mesure où ils restent des formes fidèles aux exigences originelles et des instruments capables de consolider et de confirmer les forces mêmes qui leur ont donné naissance. Mais c'est là, aussi, le point de vue du fascisme.

Le fascisme n'adopte certes pas la vue de la « souveraineté juridique » impersonnelle, ni celle du « droit romain » tel que l'interprètent, on ne peut plus abusivement, les nationaux-socialistes. L'État dont le fascisme proclame la souveraineté et la primauté, n'est pas quelque chose d'abstrait, d'automatique. On en voudra pour preuve le fait qu'à part le suprême point de référence, source de toute légitimité, constitué par la Monarchie, laquelle n'est pas non plus quelque chose d'impersonnel et d'abstrait, mais une réalité éminemment personnalisée — à part cela, il y a derrière l'État fasciste le mouvement et le parti fas-

cistes. Et cet Etat est l'État révolutionnaire, c'est-à-dire celui renouvelé par le fascisme.

Si l'on voulait trouver des différences, il faudrait donc déplacer le problème sur un autre plan : le national-socialisme et le fascisme reconnaissant pareillement une *dynamis*, une force profonde qui détermine, anime l'État, est le principe fondamental de son autorité et de sa souveraineté, il s'agirait de préciser la nature attribuée à cette *dynamis*, *ratio existentiae*, pour ainsi dire, de l'État dans son expression concrète. Le « mythe » du national-socialisme, à ce sujet, c'est, on l'a vu, la race ou race-peuple. Il faut ici s'entendre et ne pas se payer simplement de mots.

Reprenons la *Doctrine du Fascisme* de Mussolini, et précisons le paragraphe 9 de la première partie. Ayant déjà qualifié le peuple d'« entité mystérieuse », Mussolini répète que « le fascisme est contre la démocratie qui nivelle le peuple dans le sens du plus grand nombre, *l'abaissant au rang de la majorité* ». Il définit une conception qualitative, celle de l'« idée plus puissante parce que plus morale, plus cohérente, plus vraie, qui s'actualise dans le peuple en tant que conscience et volonté de quelques-uns, et même d'Un Seul, et qui, comme idéal, tend à s'actualiser dans la conscience et la volonté de tous. De tous ceux qui, ethniquement, tirent de la nature et de l'histoire, la raison de former une nation, orientés sur la même ligne de développement et de formation spirituelle, comme une seule conscience et une seule volonté ». Et Mussolini ajoute : « Ni race, ni région géographiquement définie, mais lignée se perpétuant dans l'histoire, multitude unifiée par une idée, qui est volonté d'existence et de puissance, conscience de soi, personnalité » — et il conclut : « Mais cette personnalité supérieure est nation en tant qu'elle est État ».

Est-ce une confirmation, à cause surtout de l'allusion spécifique à la race, de la divergence ? Nous ne le croyons pas. Le fascisme, lui aussi, a fait sien le racisme.

Mais il ne s'agit pas pour nous de ce racisme qui est un mythe à base zoologique. Et la race ne doit pas non

plus signifier pour nous, dès lors qu'elle fait l'objet d'une interprétation abusive, un nouveau mode d'apparition de la déviation démocratique ou d'idéologies socialisantes.

La nation et l'État ne peuvent pas être « race » au sens naturaliste : chose affirmée non seulement par Mussolini, mais par les racistes allemands les plus intransigeants ; car ceux-ci reconnaissent précisément, et sans difficultés, que toutes les nations correspondant aux États contemporains ne sont pas des « races », mais des mélanges de plusieurs races. La vision de Mussolini est précisément la suivante : il y a une qualité générique, qu'on peut appeler « nation » ou encore « nation-race », qualité non purement anthropologique, qui est répandue dans tous les composants d'une unité politique donnée, mais, pour ainsi dire, selon des quantités ou doses variées ; au point qu'on peut penser que, latente et entravée chez les uns, elle est plus actuelle, plus consciente, plus réalisée chez les autres, jusqu'à devenir, dans une élite et dans un Chef, absolue, pure, se manifestant comme conscience précise et comme précise volonté de puissance et d'existence. Dans un courant ayant, en tant que lignée, une base ethnique et raciale, et défini par une même ligne de développement et de formation spirituelle, cette élite devient alors la veine centrale et dominatrice, l'élément qui transforme et réveille et qui est, par rapport aux autres parties, comme l'âme en tant que force qui anime, forme le corps, lui donne une conscience. La souveraineté de l'État et sa primauté sur le « peuple » et la nation sont des symboles pour cette action de l'élite et d'un Chef.

En ces termes, subsiste-t-il une divergence fondamentale entre l'idée fasciste et l'idée nationale-socialiste ? Rien de fondamental ne subsiste, à moins qu'on ne fasse de la race, sur laquelle le national-socialisme insiste tant, une entité mythique semblable au « peuple » démocratique à propos duquel ironisait Mussolini. Même en ce qui concerne l'Allemagne, que veut dire, au fond, la race ? Nous avons rappelé plus haut que les racistes allemands admettent que leur

peuple est, lui aussi, un mélange de races. On répondra : il ne s'agit pas de la race en général, mais de la race aryenne : et même de la race nordique. Hitler, en effet, parle d'une race aryenne créatrice de civilisation et, plus particulièrement, pense que la race nordique — l'une des six races principales comprises dans le mélange germanique — possède cette qualité de façon éminente. Mais là aussi, il faut aller au fond des choses. La qualité aryenne, réclamée pour avoir la pleine citoyenneté allemande, pour être ce *Volksgenosse* ou « compagnon de race » qui jouit de tous les droits civiques et politiques, à la différence de celui qui appartient simplement à l'État allemand, le *Staatsangehörige*, cette qualité « aryenne » ne se définit qu'en termes purement négatifs : pour l'obtenir, il suffit de ne pas être Juif, ni d'une race de couleur, ni d'avoir, parmi ses ascendants jusqu'à la troisième génération, du sang de ces races. Au mieux, on ajoutera la clause sur l'absence de maladies héréditaires susceptibles d'entraîner la stérilisation, ou sur l'absence des inclinations congénitales qui définissent, en Allemagne, les « asociaux ». Mais tout cela, en fait de pureté raciale, est trop peu. Cela suffira-t-il pour qu'on perçoive comme une évidence directe ce qu'est le vrai droit, au-delà de toute loi « positive », et pour qu'on puisse contribuer à la plus haute élévation spirituelle de l'État ?

Et si nous voulions parler, non plus de ce qui est « aryen » en général, mais de ce qui est « nordique » ? Il faudrait bien se poser, alors, le problème de la sélection, étant donné que le peuple allemand n'est pas composé d'éléments nordiques uniquement ; inversement, on sait que des éléments nordiques sont présents dans d'autres nations que la nation allemande. Or, en Allemagne, personne ne s'est montré radical au point de tirer toutes les conséquences de la thèse de la supériorité de la race nordique, par exemple en ne confiant qu'à des éléments nordiques le soin du droit ou l'œuvre de formation de l'État national-socialiste. Et si les hiérarchies suprêmes de cet État sont composées d'éléments « aryens », elles ne sont certes

pas composées exclusivement, à ce jour, d'éléments purement nordiques.

Il y a plus. Dans un discours prononcé en 1933 à Nuremberg, Hitler lui-même a reconnu clairement que le type physique nordique peut ne pas s'accompagner de facteurs spirituels lui correspondant, en sorte que, dans ce domaine, le critère ultime doit être fourni par l'attitude de l'âme et de l'esprit, par le caractère, par les œuvres. Une discrimination est donc admise au sein même de l'élément nordique. On peut rappeler, enfin, ce qu'a affirmé L. F. Clauss², bien connu parmi les théoriciens racistes et champions allemands de la thèse nordique : il ne faut pas concevoir la race pure dans l'ordre de la collectivité, c'est-à-dire numériquement et statistiquement, mais dans l'ordre de la pureté des types : si peuvent se dire nordiques au sens générique tous les individus d'un groupe ethnique donné, seuls quelques-uns le sont vraiment, ceux en qui la race s'exprime de manière pure et parfaite.

Ces dernières formulations correspondent presque mot pour mot à celles de Mussolini relativement à une idée qui « s'actualise en tant que conscience et volonté de quelques-uns », bien que, « comme idéal (elle) tende à s'actualiser dans la conscience et la volonté de tous ». On dira qu'il y a, dans le national-socialisme, la référence spécifique à la race. C'est vrai. Mais n'avons-nous pas rappelé que Hitler en personne finit par reconnaître que la race vraie et décisive doit être cherchée, en dernière analyse, dans l'élément spirituel ? Un examen approfondi montre donc que la « race » de l'idéologie politique nazie n'est qu'un simple « mythe » auquel ne correspond aucune réalité précise,

² Ludwig Ferdinand Clauss (1892-1974) : auteur notamment de *Rasse und Seele* (Munich, 1926 ; dix-huit éditions successives), où il développe des thèses « psycho-anthropologiques » sur les races. Clauss fut un ami intime d'Evola, qui lui consacra d'ailleurs une certaine place dans *Il mito del sangue*, cit., p. 133-141. Sur Clauss, cf. le profil biobibliographique tracé par Robert de Herte dans *Études et Recherches*, nouvelle série, 2, 4^e trimestre 1983, p. 24-26 [N.D.T.].

plus ou moins synonyme de peuple libéré de l'élément juif et métis, séparé de ses composantes pathologiquement condamnées, ou bien qu'elle s'identifie plus ou moins aux élites dont parle le fascisme, celles qui créent les États et donnent une forme aux nations.

Malgré cela, il est exact que le national-socialisme met l'accent sur l'aspect biologique, d'un côté, et, de l'autre, sur des valeurs comme la fidélité, l'honneur, la dépendance directe et antibureaucratique entre hommes et hommes, entre chefs et subordonnés, limitant par des interventions politiques précises tout ce qui est légalité juridique formaliste. Mais cette différence tendra à s'atténuer, puisque le fascisme a maintenant adopté officiellement, lui aussi, l'idée raciste : si cette idée est suivie avec cohérence, chez nous également des valeurs analogues s'affirmeront progressivement, ce qui ne pourra qu'être bénéfique pour notre Révolution, encore entravée, dans tant de domaines, par des scories « positivistes » et « officieuses » ou intellectualistes, et par un style qui, race du corps mise à part, ne saurait être toujours qualifié d'« aryen ».

D'autre part, il est incontestable que le national-socialisme pourra recevoir de l'idéologie fasciste plus d'une impulsion pour passer de la phase dynamique, dont se ressentent encore ses orientations, à une phase plus « classique », où l'attention se portera surtout sur les conditions objectives pour la définition d'un ordre stable, et « positif » à sa façon, indépendamment des conjonctures et des tournants révolutionnaires. Peut-être les conséquences mêmes de la guerre, une fois qu'elle aura été gagnée, permettront-elles, en assurant à l'Allemagne son espace vital, d'écarter certains *prétextes* socialisants auxquels s'abandonne encore, parfois, pour des raisons tactiques et de propagande intérieure, l'idéologie de la nation amie, et de parvenir à une conception plus claire et plus romaine — mais en même temps plus conforme à la meilleure tradition germanique — de la fonction du commandement et du *ducere*.

VIII

1941

LA ROMANITÉ, LE GERMANISME ET LE CAS MANACORDA

Récemment, l'un des racistes allemands les plus connus¹, de passage à Rome, nous pria de l'accompagner pour assister à une conférence qui se tenait à l'Institut d'Études Romaines ; il nous dit que le sujet pouvait nous intéresser — car il s'agissait de *Romanité et germanisme* — et qu'en outre l'orateur avait aussi été présenté en Allemagne comme la personne chargée de contrôler, pour le compte de l'Italie, les échanges culturels entre les deux nations amies. Nous ne fûmes pas peu étonné d'apprendre que cette personne était le professeur Guido Manacorda. Nous nous demandâmes s'il ne s'agissait pas d'une « conversion ». Nous connaissions très bien, en effet, les « antécédents » de Manacorda, ses thèses préférées, et il nous sembla pour le moins curieux qu'on fît appel à lui, en ce moment, pour parler du germanisme et de la romanité. Une « conversion », donc ? Nous accompagnâmes volontiers notre ami allemand à la conférence. Et nous n'eûmes pas à le regretter. Car nous sommes ici en pré-

¹ Il s'agit probablement de Ludwig Ferdinand Clauss (cf. la note 2 du précédent article) [Note de R.D.P.].

sence d'un cas qui vaut la peine d'être signalé, non tant pour lui-même que pour ce qu'il révèle.

Il faut rappeler brièvement les « antécédents » de Manacorda. C'est un « germaniste » qui, depuis longtemps, a mis une érudition peu commune, donc à même d'impressionner les profanes, au service d'une thèse précise, celle de *l'opposition fondamentale entre l'esprit germanique et l'esprit romain* ; romain valant ici, d'ailleurs, comme synonyme de catholico-chrétien au sens le plus étroit. C'est là le thème fondamental de toute une série d'écrits de Manacorda. On peut se référer essentiellement à son livre *La selva e il tempio*, paru en 1933² et réédité à la fin de l'année 1935. Le titre résume à lui seul la thèse de l'auteur. La forêt serait le symbole du germanisme, le temple celui de la romanité. Le livre de Manacorda s'adressait à tous ceux qui « croient dans la valeur constructive de la critique », prétendant « contribuer à l'éclaircissement de quelques problèmes vitaux de notre époque ». Il s'agit d'un recueil d'essais sur les anciens mythes germaniques et sur différents écrivains allemands, essais dans lesquels l'auteur, au moyen d'interprétations foncièrement unilatérales, tend uniquement à mettre en relief tout ce qui possède, dans les traditions germaniques, un caractère inférieur et se présente comme vraiment irréductible à la romanité, d'ailleurs interprétée, pour fixer cette opposition, de manière non moins unilatérale et tendancieuse.

Citons textuellement Manacorda : « La Forêt. Nature placée au-dessus de l'esprit ; vérité cherchée et affirmée dans les strates inférieures à la raison : inconscient et subconscient. Éternel devenir, éternel retour, horizontalité. Liberté entendue comme dérèglement élémentaire. Optimisme de surface, pessimisme radical. Tantôt dissolution et anéantissement de l'individualité, tantôt individualisme exaspéré, atomistique, solipsiste. Activisme empirique ;

² Cf. Guido Manacorda, *La selva e il tempio. Studi sullo spirito del germanesimo*, Bemporad, Florence, 1933 [Note de R.D.P.].

action pour l'action, ni causalité, ni finalité. Art coloré et tumultueux, faible sens de la ligne et de la construction, musicalité. Panthéisme, monisme, immanence, religion laïque, révélation naturelle ; aversion pour le culte, la liturgie et la hiérarchie ».

Telle est la « Forêt », à savoir l'esprit du germanisme. Venons-en maintenant au « Temple » : « Le Temple. Esprit au-dessus de la Nature ; vérité cherchée et affirmée à l'intérieur de la raison humaine, sous la direction, la lumière et le contrôle d'une Raison divine qui est à la fois sagesse et amour. Degrés, verticalité. Grâce qui coopère avec le libre arbitre. Béatitude éternelle surplombant la tragédie. Reconnaissance d'une individualité indestructible. Finalité. Sens marqué de la ligne, de la construction et de la mesure. Monothéisme, christianisme catholique, transcendance, révélation surnaturelle, etc. ».

Tel est le Temple, à savoir le symbole de la romanité. « Éternel contraste — ajoute Manacorda — réapparaissant sous divers noms et formes — paganisme et christianisme, Apollon (ou Dionysos) et le Christ, romantisme et classicisme, racisme et universalité, idéalisme et réalisme — avec des interférences, déviations et confusions inévitables, mais aussi, cela va de soi, avec des concessions réciproques de surface ». « Au fond — répète cependant Manacorda —, une pérenne opposition ».

Manacorda ne faisant pas mystère de sa thèse préconçue, chacun peut prévoir à quels résultats doit conduire, dans le traitement des différents thèmes, la prétention « critique, constructive ». Mais c'est à l'égard des anciennes traditions nordiques qu'apparaissent les équivoques les plus graves. Manacorda feint ici d'ignorer tout ce qu'une série de spécialistes avaient déjà établi en fait de concordance des thèmes fondamentaux de ces traditions avec celles du cycle « aryen » de toutes les principales cultures et mythologies indo-européennes. Il s'attache en fait méthodiquement à l'élément épisodique, non à l'essentiel, à la partie contingente et extérieure, non aux significations internes. Le caractère extrêmement fragmentaire et mêlé des ancien-

nes traditions nordico-germaniques, telles qu'elles nous sont parvenues, vient naturellement à son aide. L'avertissement de Günther, selon lequel quiconque veut vraiment comprendre la spiritualité nordique ne doit pas se référer aux seules traditions germaniques, précisément parce qu'elles sont déjà mêlées et corrompues, mais doit s'orienter grâce aux expressions plus pures d'idées de même origine que nous ont conservées les anciennes traditions aryano-orientales, les traditions grecque et romaine — cet avertissement n'existe pas pour Manacorda. Il emprunte exactement le sentier opposé, mettant en relief par tous les moyens les aspects les plus négatifs et les plus secondaires du cycle de la mythologie nordico-germanique.

Nul doute qu'il suive en cela, se servant du « deux poids, deux mesures », la médiocre tactique d'une certaine apologétique catholique, maîtresse dans l'art de discréditer et de rabaisser systématiquement les autres traditions pour exalter la sienne. Dès lors, le regard qui ne sait voir, d'un côté, que le « Temple », ne saura voir, de l'autre, que la « Forêt ». Les traditions nordiques sont donc essentiellement considérées du point de vue des écoles plus ou moins judaïsantes, de toute manière platement positivistes, celles qui ramènent tous les mythes au « naturalisme », s'arrêtant à la lettre et aux images plus ou moins chaotiques présentées par le côté extérieur et « poétique » des traditions. Mais dès qu'il s'agit des choses qui tiennent à cœur à Manacorda, tout cet aspect d'une tradition est négligé, considéré comme symbole, expression contingente, au seul profit du contenu supérieur, du « Temple ». Si ces colonnes se prêtaient à cela, nous pourrions démontrer que Manacorda a systématiquement utilisé cette tactique, offrant ainsi une conception totalement déformée, arbitraire et unilatérale du germanisme arien.

Il faut pourtant relever que la romanité de Manacorda — du moins du Manacorda de l'ouvrage en question — coïncidant plus ou moins avec un catholicisme thomiste, rationalisant et militant, il s'agit moins, au fond, de l'antithèse germanisme-romanité, que de l'opposition entre le chris-

tianisme et toutes les autres traditions, vues sans moyen terme comme barbares, païennes, naturalistes, ignorant la transcendance et ainsi de suite. Cela apparaît bien clairement à la p. 28 du livre, où Manacorda écrit, en guise de conclusion d'un *excursus* on ne peut plus romancé du contenu des *Eddas* : « Pauvre mythe, que celui des Germains, si la pauvreté, comme je le crois, consiste à ne pas connaître la transcendance, ni la joie. Mais le mythe opulent, la haute spéculation et la mystériosophie des Grecs les avaient-elles connues ? Ou le Tao contemplatif ? ou le Bouddha mendiant ? Tout ce qui est païen est aussi, irréparablement, sans joie ». Soulignons-le : c'est un « germaniste », un homme jouissant d'une réputation d'érudit et même de penseur, qui se laisse aller à de telles affirmations, à peine justifiables dans le cadre de l'apologétique médiocre à usage des gens les plus incultes. Mais on peut deviner, à partir de ces assimilations, ce que Manacorda avait en vue en réduisant le germanisme à la « Forêt ».

La deuxième édition de l'ouvrage en question comprend un appendice intitulé « *La Lumière du Nord* », qui vise évidemment l'Allemagne raciste. On a vu que, pour Manacorda, l'un des aspects de l'« éternel contraste » entre germanisme et romanité se reflète dans l'opposition entre « racisme et universalité ». Dans cet appendice, l'auteur double la dose, tout en recourant plus ou moins à la même méthode ; il choisit délibérément les formes les moins méditées et les plus fanatiques d'un certain racisme, forçant encore leurs traits par une interprétation tendancieuse, au lieu de considérer, dans le racisme et dans le nouveau mythe « nordique », les aspects supérieurs, susceptibles de s'intégrer à des éléments de notre meilleure tradition.

Manacorda commence par exposer une véritable caricature de la thèse « hyperboréenne » : il laisse complètement de côté le fait que les éléments qui la confortent le plus sérieusement se trouvent dans les traditions les plus diverses et les plus anciennes ; il fait plus ou moins de la race nordique primordiale l'équivalent de ce qu'est la race pour un mythe pangermaniste dépassé ; il ne relève même pas

que, si l'on veut s'en tenir aux seules études modernes, celles de Wirth ou de Kadner, le cycle des cultures d'origine hyperboréenne s'étant étendu en Orient et en Occident dès la préhistoire la plus reculée, est si vaste qu'il élimine l'opposition racisme-universalité ; enfin, pour parvenir à ses buts, Manacorda met en avant une idée purement matérialiste de la race, comme si c'était la seule défendue en Allemagne, et il oppose tendancieusement la race « blonde » supérieure à l'ensemble des peuples « bruns » inférieurs. La race, donc, ramenée à la couleur des cheveux et des yeux, comme si le racisme n'admettait pas, par exemple, que le type brun méditerranéen ou du littoral atlantique, n'est, à certains égards, qu'une simple « variation » (idiovariation) du type nordique. Certes, l'auteur rappelle la thèse de l'origine nordico-aryenne des premières civilisations grecque et romaine, et du même caractère présenté, dans une certaine mesure, par l'Empire : mais toujours de manière tendancieuse, c'est-à-dire pour faire croire qu'on veut discréditer, avec des thèses de ce genre, tout ce qui est nôtre et attribuer toute forme de supériorité aux Germains ; alors qu'il ne s'agit pas du tout des Germains, ni même des Nordiques au sens courant, mais de peuples s'étant détachés d'un même tronc des millénaires avant l'apparition des Germains et des Nordiques sur la scène de l'histoire.

De toute façon, voici quel est, pour Manacorda, la signification du racisme : « Sous l'espèce du sang, et sous elle seule, l'homme peut et doit être considéré, jugé, élevé comme un "animal" au sens à la fois le plus riche et le plus exclusif du terme. Parler d'homme spirituel ne veut rien dire ». Se référant ouvertement aux thèses de dilettautes comme Klages ou, pis encore, Bergmann³, mais en se gardant bien d'analyser le sens particulier donné par ces

³ E. Bergmann, dont le livre sur l'« Église Nationale Allemande » (*Die deutsche Nationalkirche*, Breslau, 1932) fut mis à l'Index. Cf. J. Evola, *Il mito del sangue*, cit., p. 197-198 [Note de R.D.P.].

auteurs à certains termes (Klages, par exemple, identifie abusivement l'esprit, *Geist*, à l'intellect abstrait), Manacorda ajoute : « L'âme — *Seele* — s'apprête désormais à chasser l'esprit — *Geist* — usurpateur et à reconquérir définitivement son légitime empire ». Autres expressions caractéristiques : « Si, avec le nouveau dressage (car c'est de cela qu'il s'agit pour l'essentiel), les hommes de génie devaient disparaître, le mal, à vrai dire, ne serait pas très grand. A moins qu'elle se limite à une rationalité mécanique, on estime que l'intelligence est trop étroitement apparentée à la fourberie et à la malice, pour qu'il ne soit pas préférable, somme toute, de la laisser aux races brunes. Du reste, quand l'homme tient une épée, quand sa volonté se conforme à celle du destin, à quoi l'intelligence peut-elle encore servir ? ». Suivent d'autres divagations sur les caractéristiques présumées de l'héroïsme « germanique », qui serait sombre et aveugle, sans but, agité, qui ferait irruption depuis les troubles régions de la subconscience. Voici enfin les dernières phrases de cette série d'« Études sur l'esprit du germanisme » : « Il n'y a pas lieu de sourire. Il ne s'agit pas d'une comédie ou d'une farce, mais d'une tragédie. Et devant la tragédie, il serait pour le moins imprudent de ne pas se recueillir, songeur. Mais la sagesse enseigne à pourvoir, afin que la catastrophe (*sic*) n'envahisse pas à l'improviste tout le théâtre en partant de la scène ».

*
* *

Les vues de Manacorda étant ce qu'elles sont, nous ne pouvions qu'être surpris d'apprendre que c'est précisément cet auteur qui est aujourd'hui « utilisé » pour alimenter les échanges culturels italo-germaniques et pour instruire un auditoire sur la romanité et le germanisme. On sait bien que, dans certains cas, la raison d'État est une *extrema ratio* : il était donc concevable que dans une conjoncture

heureusement surmontée⁴, on pût aller jusqu'à prendre au sérieux ces divagations distinguées, où la plus antipathique animosité polémique d'un catholicisme militant s'associe à une mauvaise foi vraiment en-dessous de toute dignité scientifique. Mais aujourd'hui...

Une conversion, alors ? En réalité, on a trop souvent vu le cas, chez nous, de personnes qui, un beau matin, se sont réveillées racistes, antisémites et amies de l'Allemagne. Nous devons bien constater qu'il ne s'agit pas d'une conversion au sens propre, mais seulement d'une conversion stratégique. Tout reste, fondamentalement, comme avant ; seule la façade a légèrement changé. La cohérence de Manacorda est sauve. Mais pas la nôtre, celle d'une Italie qui veut vraiment s'entendre avec l'Allemagne.

Il eût été dangereux aujourd'hui de prendre comme point de référence exclusif la romanité catholique pour dénoncer la « Forêt », l'immanentisme, le naturalisme et tout ce que Manacorda avait attribué au germanisme. Alors, que faire ? Ne plus parler de la romanité catholique, mais de la romanité antique. La « conversion stratégique » tient du paradoxe.

Manacorda avait précédemment réuni dans la « Forêt » du paganisme et du naturalisme tout ce qui n'est pas chrétien, y compris non seulement les grands systèmes métaphysiques de l'Orient aryen et de l'Extrême-Orient, mais le monde classique. Dans sa conférence, en revanche, il s'est ingénié à retrouver une religiosité et même un certain contenu transcendantal dans la civilisation et les coutumes de la Rome antique. Il a affirmé que, trop souvent, on n'exalte que la Rome des guerres et des conquêtes ; qu'il existe aussi, en réalité, une Rome intérieure, pénétrée du

⁴ L'auteur fait allusion à la tension entre l'Italie et l'Allemagne qui se produisit durant la période précédant le rattachement de l'Autriche à l'Allemagne. A ce sujet, cf. Anonyme (J. Evola), *Il razzismo e l'Anschluss*, in *Lo Stato*, V, 8-9 (août-septembre 1938), p. 603-605 [Note de R.D.P.].

sens de forces suprasensibles, avec sa *pietas*, avec sa *virtus*, qui n'est pas seulement courage, mais aussi force d'âme et sens éthique : une Rome qui renferme quelque chose de métaphysique, si bien que, dans l'Antiquité, la romanité a eu, pour tout ce qui s'est rapproché d'elle et a pris part à son œuvre, le sens d'une espèce de consécration.

Tout cela est fort juste, et nous nous en sommes réjoui pour Manacorda. Mais nous avons vite compris le but de la manœuvre. On a mis en relief ce que la Rome antique possédait en fait de transcendance pour avoir une référence équivalant stratégiquement à la référence catholique, ce qui permet de reprendre et de réaffirmer le précédent thème antigermanique, donc de confirmer l'opposition entre romanité et germanisme. En effet, lorsqu'il en est venu à ce dernier, Manacorda a repris, se contentant simplement de quelques adoucissements, ses idées fixes : le germanisme signifie « forêt », panthéisme, relation primitiviste et irrationnelle avec la nature et le sang, exaltation de l'éternel devenir et de l'éternelle tension, esprit faustien, dynamisme obscur, amour de l'action sans but. Il n'a pas épargné non plus la race : « Que signifie cette importance accordée à la race — a dit textuellement Manacorda — sinon la primauté de la “nature” ? Que signifie cette répugnance des Germains, déjà attestée par Tacite, à mêler leur sang, sinon une sorte de peur, l'incapacité de ceux qui ont l'impression de se perdre en se répandant, parce qu'ils n'ont pas de vocation universelle, parce qu'ils sentent qu'ils perdraient tout appui en se détachant du sang et du sol ? ». Manacorda n'a pas laissé échapper l'occasion d'ironiser avec mauvais goût : l'amour présumé des Allemands pour l'action sans but trouverait sa meilleure illustration dans le mythe des guerriers du Walhalla qui combattent encore après avoir été tués (en réalité, ce mythe renvoie aux forces des héros transfigurés qui alimentent une sorte de lutte métaphysique). L'idéal même de la « fidélité » serait, sous sa forme allemande, une preuve d'étroitesse mentale, un naturalisme *sui generis*. Manacorda a rappelé alors que,

dans l'une des versions de la légende de Faust, celui-ci rencontre un ermite qui lui fait saisir l'horreur du pacte qu'il a signé avec Méphistophélès ; il parvient à convaincre Faust, qui désire résilier le pacte. Mais tout à coup celui-ci se souvient d'avoir donné sa parole d'honneur : il comprend alors qu'il n'y a plus rien à faire, parce qu'on ne trahit pas la parole qu'on a donnée, même quand c'est au diable qu'on l'a donnée. Manacorda a cru bon de faire le commentaire suivant : « Nous, nous aurions certainement trouvé le moyen de tromper le diable » ; et une partie de l'auditoire s'est mise à rire en écoutant cette triste et insipide ironie, sans doute pour l'édification des étrangers et, surtout, des Allemands présents, qui en l'occurrence auraient eu quelques bonnes raisons d'identifier l'« esprit » à la fourberie et à la malice des races « brunes »...

En guise de conclusion, Manacorda reprit sa vieille idée, la résumant par ces mots : « Nos conceptions sont anti-thétiques » — mais en cherchant avec opportunisme des circonstances atténuantes, en admettant qu'à différentes époques chacun des deux peuples avait trouvé inspiration chez l'autre. C'est ainsi qu'il a rappelé les réminiscences romaines des empereurs germaniques, les sympathies gibelines de Dante, l'influence d'Albert le Grand sur saint Thomas, dont il fut l'un des maîtres, ce que Mozart et Haydn doivent à la musique italienne, pour finir par le rôle qu'ont joué Hegel et Kant dans une partie de notre philosophie. Trop peu, à vrai dire, si l'on tient compte du présupposé fondamental... Ce ne sont là qu'interférences, d'ordre surtout « culturel », au sens le plus superficiel et le plus profane du terme. Dans le domaine politique, le catholique Manacorda n'a rien trouvé de mieux à évoquer que l'alliance militaire de la Prusse et de l'Italie contre l'Autriche des Habsbourg, exemple on ne peut plus choquant pour tout esprit traditionnel : car on sait qu'il n'y eut là qu'une conjoncture politique au sens le plus matérialiste, la Prusse étant alors poussée à s'engager dans ce conflit par des tendances schismatiques d'origine clairement luthérienne, et l'Italie par des idées libérales d'inspiration, en

partie du moins, maçonnique, tandis que l'Autriche se présentait à cette époque comme une puissance catholique, impériale et traditionnelle.

*

* *

C'est pour tout cela qu'il nous a paru nécessaire de signaler le cas de Manacorda en tant que fauteur des relations culturelles italo-germaniques : cas très révélateur de la légèreté avec laquelle on se consacre encore au développement de ces relations. Certes, nous approuvons Manacorda lorsqu'il tente de faire ressortir le contenu spirituel de nos traditions, mais nous ne pouvons le suivre, en aucune façon, lorsque, dans ce but, il discrédite systématiquement les traditions des autres, ne mettant en lumière que leurs aspects contingents et problématiques. En outre, puisque c'est de l'Allemagne qu'il s'agit, la chose est aujourd'hui particulièrement inopportune, et pas seulement du point de vue politique.

Pour conforter ses thèses, Manacorda se sert essentiellement de matériaux livresques ; bien que s'étant rendu souvent en Allemagne, il accorde plus d'importance aux expressions d'une certaine littérature romantique et confuse qu'à ce qu'il a certainement dû rencontrer dans l'âme nordique — en fait de sens de l'ordre, de tranquille maîtrise de soi, d'amour de la clarté, de supériorité sans vanité — en fréquentant quelque vieille famille de la nation amie et en réfléchissant à certains aspects du style prussien. Où est, dans ce cas, la « Forêt » ? Ne serait-on pas plutôt tenté de voir quelque chose de semblable dans le mode d'être instinctif et individualiste d'une certaine partie de notre peuple, que le fascisme essaie de « rectifier » de plus en plus ?

De même que Manacorda ne sait voir que l'élément plus ou moins rationalisant et thomiste de la « latinité », de même il ne sait voir que l'élément « romantique » du germanisme, laissant ainsi échapper ce qui est essentiel et com-

mun à l'une et à l'autre. C'est précisément pour cela que ses jugements unilatéraux sont particulièrement regrettables. Il y a certainement des aspects de l'âme allemande qui ne sont pas « en règle » et, à vrai dire, par rapport à cette âme, justement, par rapport à son héritage le plus élevé ; il existe sans nul doute quelque chose de confusément romantique, de naturaliste, de panthéiste dans certaines formes culturelles allemandes, de même que, dans les anciens mythes, des éléments tragiques et « nibelungiens », liés au souvenir de certains événements, jouent un rôle non négligeable. Mais tout cela représente un affaiblissement et une déviation de la vraie spiritualité nordico-aryenne ; ceux qui, suivant l'exhortation de Günther rappelée plus haut, se réfèrent aux expressions qu'une spiritualité de même origine a connues dans des cultures plus reculées, y compris les cultures grecque et romaine des origines, ceux-là reconnaissent aussi l'autre aspect, plus vrai et plus originel, de l'âme nordique et des traditions nordiques, un aspect qui relève lui aussi du « temple » : aspirations à une clarté surnaturelle, éléments d'une spiritualité « solaire » et ouranienne semblable à celle de tout le cycle indogermanique. Dans la formation du caractère germanique, ce sont ces facteurs qui, en profondeur, ont été décisifs : d'où, comme reflet, ce style fait d'ordre, de discipline, de clarté objective, de goût de l'action, dans l'existence du peuple ami, style que seul le fascisme, chez nous, a tenté de changer en *habitus* au sein de notre peuple. En revanche, les « professeurs », les « génies », les « intellectuels » allemands ont souvent délaissé ce style, ont choisi et cru germanique quelque chose qui, répétons-le, n'est qu'affaiblissement et involution : il suffira de signaler l'action falsificatrice exercée par Wagner, avec ses opéras, sur le meilleur esprit des anciennes traditions germaniques et l'influence qu'exerce encore dans certains milieux, malheureusement, le wagnérisme. Dans d'autres domaines culturels également, on peut constater des confusions, dues à une absence de principes, qui pourraient précisément donner aux thèses de Manacorda une apparence de vérité.

Puisqu'il en est ainsi, nous pourrions exercer sur l'Allemagne encore sujette à ces influences une action réellement rectificatrice : non pour la dénaturer, mais pour la ramener dans la juste direction. A condition de ne pas réduire la romanité, comme le fait Manacorda, à une espèce de synonyme de catholicisme militant et de thomisme, mais de l'approfondir dans ses racines aryennes ; à condition de mettre en relief ce que notre ancienne tradition sut exprimer de lumineux et d'« olympien » dans le cadre de l'héritage aryen et même, pouvons-nous dire, nordico-aryen commun — nous pourrions alors agir positivement sur l'âme allemande, l'aider à se retrouver vraiment, créant ainsi les prémisses d'une entente réelle et créatrice entre les deux peuples.

Manacorda, lui, a suivi la direction opposée : il s'est attaché à formuler des oppositions artificielles ou, du moins, unilatérales, à souligner non ce qui unit dans l'essentiel, mais ce qui sépare sur la base de facteurs subordonnés. C'est en cela qu'il représente, aujourd'hui, un cas typique, qui renvoie à ce qui a déjà été signalé dans cette même revue à propos d'un domaine proche, celui de la campagne raciale en Italie. Nous voulons dire que dans le secteur délicat des échanges culturels italo-germaniques, il faut se garder de faire naître le soupçon d'un cordial sabotage, soit à cause de pareilles *gaffes**, soit à cause de l'utilisation distraite de telle ou telle personne plus ou moins recommandée, à la réputation établie, ces « professeurs » et « germanistes » aux indiscutables compétences académiques, mais qui sont totalement inaptes, de par leur sensibilité, leur mentalité et leurs lubies, à servir le but recherché. Il ne serait, à coup sûr, pas souhaitable que les autorités de la nation amie finissent par se convaincre que nous n'avons rien d'autre à offrir et tirent de cette conviction toutes les conséquences légitimes.

* En français dans le texte [N.D.T.].

IX

1942

POUR UN ALIGNEMENT POLITICO-CULTUREL DE L'ITALIE ET DE L'ALLEMAGNE

Ceux qui veulent vraiment contribuer à cette entente italo-germanique dont on parle si souvent, doivent se convaincre qu'il est temps désormais, au-delà des échanges habituels, officieux et académiques, de rompre la glace, de se décider à aborder avec courage et détermination la situation politique et spirituelle des deux pays. Il faut partir de l'idée que chacune des deux nations peut aider au développement de l'autre, sans que chacun des deux peuples doive par là renoncer à quelque chose de son orgueil national et de sa tradition. Au demeurant, voir comment nos propres idées se présentent dans une optique étrangère, différente de celle à laquelle nous sommes habitués, sera toujours un des moyens les plus efficaces pour parvenir à une vision objective et pour réunir les éléments nécessaires à une autocritique féconde. Il importe donc de surmonter cette sensibilité exacerbée qui engendre chez certains un rejet et une répulsion pour tout ce qui « vient du dehors », et en vertu de laquelle on estime que seuls les hommes d'un pays donné doivent parler des choses propres à ce pays. Mais deux nations dont les éléments raciaux supérieurs ont des origines communes et qui sont aujourd'hui

engagées dans une si intime communauté de destin, comme celle de l'Axe, doivent dépasser ce préjugé exclusiviste, et par conséquent admettre la possibilité d'influences réciproques destinées à rectifier ou à renforcer tantôt l'un, tantôt l'autre aspect des vues et de l'idéologie de chaque peuple. D'autre part, la nouvelle conception germanique, comme la conception fasciste, débordent du cadre d'une exposition idéologique rigide et schématique. Des forces de rénovation et de restauration sont, aujourd'hui encore, en marche, et de même qu'on a déjà employé chez nous la formule « révolution permanente », de même on a reconnu en Allemagne la primauté de tout ce qui est *Bewegung*, c'est-à-dire « mouvement », sur toutes les formes particulières dans lesquelles ce « mouvement » pourrait se concrétiser en fonction de certaines circonstances. Pour peu qu'on ait un regard tourné vers l'avenir, une collaboration reste donc possible, un échange de contributions et d'influences, afin de rendre toujours plus compact et homogène le bloc qui, spirituellement aussi, devra servir de centre de cristallisation à l'Europe nouvelle.

Mais nous voudrions, avec cet article, sortir des généralités pour aborder un domaine particulier des relations italo-germaniques. Nous désirons envisager la situation des deux pays sur le plan politico-culturel surtout, en commençant par constater une significative divergence de vues.

Personne ne songe à nier le fait qu'en Italie la culture — de la culture, au sens large, au droit et à la philosophie — reste encore un secteur « neutre ». Cela dépend surtout du fait qu'on a jugé bon de donner voix au chapitre, d'utiliser et de reconnaître des personnes dont la mentalité est depuis longtemps sclérosée par des *routines** intellectuelles et des idées préconçues datant d'avant le fascisme. Or, il est absurde de penser que, même avec la meilleure volonté (qui est en réalité absente dans les trois quarts des cas), cette mentalité puisse changer du jour au lendemain,

* En français dans le texte [N.D.T.].

et que l'adhésion formelle au fascisme puisse vraiment devenir constitutive de ces personnes. Le tort est plutôt imputable à ceux qui choisissent, se laissant bien vite impressionner par le « nom », la « réputation », la « compétence », les *curricula vitae* universitaires, au lieu de viser à l'essentiel, sans se soucier des préjugés, et de tout mesurer à l'aune, et à elle seule, d'une mentalité révolutionnaire, rénovatrice et constructive.

Cette « culture » italienne vit donc sous le signe du « conservatisme », au sens négatif du terme : habitudes mentales d'hier, automatismes intellectuels, idées convenues qui vivent à crédit et se prémunissent contre toute révision, traditionalisme inerte. Nous disons « traditionalisme », et non tradition, et nous disons « conservatisme au sens négatif du terme », car il ne s'agit aucunement, ici, de la continuation de quelque chose de vraiment originel et nôtre : il ne s'agit que des survivances d'une période relativement récente et particulièrement médiocre de notre histoire, l'« italianité » même de cette période étant discutable.

Ainsi, en philosophie, comment fait-on pour attribuer un caractère proprement « italien » au criticisme ou à l'idéalisme néo-hégélien ? Personne ne peut prendre au sérieux les *alibis* * historicistes que ce dernier a voulu se donner, en prétendant descendre de certains penseurs de la Renaissance et d'autres penseurs du Risorgimento. Abstraction faite que ces penseurs présentent un caractère suspect sous l'angle des valeurs de nos traditions les plus originelles et les plus élevées, ou bien ont eux-mêmes subi des influences étrangères, personne ne pourra contester que le facteur déterminant dans le courant en question, aujourd'hui encore niché dans différents secteurs culturels et dans les instituts d'éducation nationale, a précisément été l'influence directe d'une certaine philosophie allemande. C'est ainsi que tel ou tel de nos penseurs a pu « décou-

* En français dans le texte [N.D.T.].

vrir » en Hegel — un Hegel de surcroît appauvri et réduit à l'absurde — l'antécédent ou le précurseur d'une imaginaire tradition idéaliste italienne.

Sur le plan juridique, on a plus ou moins la même situation. Le conservatisme au sens négatif est ici encore plus tenace et réticent. On s'en tient toujours aux « classiques » du droit, qui sont d'ailleurs ceux, presque tous étrangers, de la période « positiviste » du XIX^e siècle. Le plus beau, c'est qu'on croit défendre par là la tradition juridique romaine. En réalité, le droit romain dont il s'agit devrait être appelé, beaucoup plus justement, droit napoléonien. Il ne s'agit pas du droit de la meilleure époque romaine, mais du droit d'une certaine romanité déjà déviée, qui a ensuite été adapté aux présupposés libéraux et démocratiques de la pensée d'hier. Lorsqu'il n'est donc pas question d'une influence française, entre en jeu, de nouveau, telle ou telle école de juristes allemands ; et dire « allemands », c'est ici une façon de parler, qui oublie des cas indiscutables d'influence judaïque. On est dans l'univers d'une philosophie du droit tout à fait schématique et insignifiante, caractérisée par une scission profonde avec la réalité politique et par une mécanique de catégories érigées en substances.

Or, même en plein régime fasciste, l'attitude de la grande majorité des représentants officiels de notre front juridique n'est pas différente. Ce secteur semble absolument réfractaire à tout renouvellement révolutionnaire. Malgré toute apparence, il ne se décide pas à prendre au sérieux la Révolution. Perdure ici, affichée ou réticente, la conviction qu'il y a, d'un côté, la science objective du droit, immuable dans ses fondements (lesquels reflètent cependant, répétons-le, la mentalité neutre et libéralisante d'hier et n'ont pas grand-chose à voir avec nos traditions), et, de l'autre, une matière empirique, plus ou moins créature de nécessité, déterminée par les situations nouvelles, dont on tiendra compte çà et là, mais qu'il faut considérer, en règle générale, comme transitoire, comme réalité « politique » et non juridique. Ainsi, au lieu d'assumer cette

matière nouvelle, produite par l'action fasciste, et d'y découvrir les germes d'une idée juridique nouvelle ou bien l'incitation à un retour réel à des formes vraiment originelles, on en ajoute, au mieux, telle ou telle partie aux schémas précédents, pour leur permettre de subsister, pratiquement inchangés. Le langage technique, uni à l'enchantement exercé par telle ou telle réputation, finit par jouer le rôle d'un rideau de fumée répandu pour cacher une manœuvre stratégique : manœuvre qui jusqu'à présent, en Italie, a presque toujours brillamment tourné à l'avantage d'un faux traditionalisme juridique.

On pourrait répéter approximativement la même chose au sujet d'un certain front nationaliste. Il y a même souvent interférence des divers éléments déjà indiqués, car dans de nombreux cas ce « nationalisme » emprunte aux idéalistes l'« historicisme » et aux juristes des concepts dépassés concernant l'État, le peuple et la nation. Dans son objet, certes, ce nationalisme est italien puisqu'il défend l'Italie ; mais il ne l'est pas dans son idée. Il représente, au fond, une continuation de la précédente conception démocratique dominante, et puisque sa tradition nous renvoie au Risorgimento, cela nous persuade précisément de la relativité de son italianité. On sait en effet qu'en raison d'un fatal concours de circonstances, l'unité de l'Italie ne put se réaliser que sous l'influence d'idéologies essentiellement antitraditionnelles, dérivant de la Maçonnerie et du jacobinisme français. Et ceux qui voudraient voir justement les choses *ab ovo*, arriveraient à la même conclusion, car dans l'histoire de l'Europe, le nationalisme dont nous parlons, opposé à l'idée antérieure, saine et naturelle, de nationalité et à la conception aristocratique de l'État, ne fut pas inauguré par des Italiens : il le fut par Philippe le Bel, roi de France, dont l'œuvre fut poursuivie sans interruption par ses successeurs, avec les conséquences subversives que nous connaissons tous.

En général, l'aspect démocratique s'associe à l'aspect juridico-positiviste dans un tel nationalisme. Ces nationalistes professent, ouvertement ou dans leur for intérieur,

un *non possumus* envers l'idée raciale, qui représente à cet égard une véritable pierre de touche : leur nation est une réalité « idéale », historique et juridique, dans laquelle il y a place pour tout le monde, Juifs compris. Et lorsque ces nationalistes sont catholiques, la dose est naturellement doublée : au lieu d'une conception forte, articulée, organique, raciale et hiérarchique de l'État, tout se dissout dans des formules vagues et rhétoriques sur l'universalisme, la romanité, la latinité et ainsi de suite.

Voici donc une série d'aspects bien précis qui témoignent, en Italie, du temps d'arrêt et de la nature « neutre » et antirévolutionnaire d'un faux traditionalisme. Dans ses prétextes, celui-ci exploite un certain nombre d'équivoques, parce que ses points de référence sont simplement ceux d'hier et parce qu'ils se ressentent bien plus d'idées étrangères que de nos traditions originelles.

*

* *

Passons maintenant à l'Allemagne. Ce qui se présente immédiatement, c'est une situation différente et même, dans une certaine mesure, opposée. Avec cette *Gründlichkeit* (radicalité ou esprit systématique) qui est une de leurs caractéristiques, les Allemands ont voulu faire à tout prix une révolution politico-culturelle n'épargnant aucun domaine. Après avoir balayé le passé le plus récent, on a voulu revenir en même temps à des traditions nationales réputées originelles. C'est pourquoi bon nombre des points de référence auxquels sont encore attachés les milieux « conservateurs » italiens, ont été liquidés en Allemagne. En matière de philosophie, les actions de l'hégélianisme et du criticisme enregistrent une forte baisse en Allemagne, seuls quelques spécialistes n'ayant pas voix au chapitre s'en occupent encore. En matière de droit, les « maîtres » du droit positif et du droit public du XIX^e siècle allemand ne dictent plus la loi. Des attaques bien pré-

cises ont été pareillement portées contre le nationalisme « idéaliste » et démocratisant ; Wilhelm von Humboldt, par exemple, n'a pas été épargné et l'on a montré le rôle de l'influence judaïque dans son nationalisme et dans sa théorie de l'État. Au sujet précisément de l'idée d'État, on sait que l'Allemagne nationale-socialiste n'a pas hésité devant des révisions, carrément iconoclastes en plus d'un cas, de ses précédentes traditions. L'idée de race et de race-peuple (*Volk*) prend ici une portée révolutionnaire et donne naissance à une nouvelle vision du monde et de la vie. On prend même position, de façon tranchée, contre les confessions religieuses, chaque fois qu'elles donnent lieu à empêchement ou sabotage, chaque fois qu'elles fournissent des armes ou des prétextes à ceux qui veulent entraver cette tendance vers un renouvellement révolutionnaire.

Il s'agit donc d'une situation on ne peut plus différente de celle de l'Italie, qui cependant présente souvent le danger de passer d'un excès à l'autre — pour reprendre une expression allemande, de « jeter l'enfant avec l'eau du bain » (*das Kind mit dem Band hinausschüttern*). Le plus grand danger tient au fait que l'impulsion révolutionnaire allemande manque souvent de points de référence positifs, qui seuls pourraient bien l'orienter et la justifier. Après avoir refoulé les débris et les facteurs d'empêchement, on risque donc d'emprunter une voie de garage.

Cela se vérifie essentiellement lorsqu'il s'agit de revenir aux traditions originelles. C'est un trait qui nous distingue de l'Allemagne nationale-socialiste. Notre « traditionalisme », on l'a vu, est plus ou moins une douteuse réalité du passé : avec, en plus, de vagues références humanistes ou à une romanité dont personne ne se soucie de préciser les contenus originels, ou encore à ce qui peut s'être conservé de ces contenus dans nos plus hautes traditions. Les Allemands, eux, n'éprouvent pas de difficulté à sauter par-dessus les siècles, voire les millénaires, pour puiser aux sources de leur race et de leur histoire. Ils ne s'arrêtent pas au Deuxième Reich, ni même au Premier, et veulent pénétrer le mystère de l'esprit et du mode d'être

nordico-aryen et arien-germanique des origines. C'est ainsi qu'une quantité d'idées, qui seraient considérées comme des fantaisies sans valeur scientifique par les « chercheurs » et les « critiques » de nos universités, jouent un rôle très important, politique et éthique, dans la nouvelle culture germanique et inspirent des directives précises pour la formation systématique de la mentalité de la jeunesse.

Dans ce domaine, d'ailleurs, la nation amie et alliée ne tient pas toujours correctement ses comptes. Les malentendus — explicables par l'absence de références doctrinales précises et par le pouvoir de diverses suggestions — ne sont ni rares ni négligeables : il y en a même qui pourraient compromettre une entente sérieuse entre nos deux pays. En général, pour user d'un célèbre proverbe, on peut dire que ce qui a été chassé par la porte est souvent rentré par la fenêtre : en ce sens que ceux qui pensaient avoir fait révolutionnairement table rase des idées et des idoles des temps modernes, ont souvent succombé, dans leur interprétation des origines, à des suggestions et à des motivations qui n'ont rien à voir avec les origines, qui les déforment et les altèrent au contraire, et qui procèdent essentiellement de la mentalité moderne.

On pourrait donner de nombreux cas précis de ce phénomène. Nous nous contenterons de quelques exemples. Dans le domaine juridique, on a voulu créer un nouveau droit public allemand, d'orientation antipositiviste et inspiré par l'idée politico-raciale. Les grandes articulations de ce droit remonteraient aux origines germaniques et ariennes. En réalité, on a donné naissance à une double équivoque. En premier lieu, on s'est rangé nettement contre le droit romain — mais précisément parce qu'on n'a su voir que le faux droit romain, formaliste, libéralisant et universaliste, dont nous avons déjà indiqué la véritable dérivation. Quant à la contrepartie positive, on est plus ou moins retombé dans une variante du jusnaturalisme ou droit naturel, avec des thèses qu'on peut qualifier de pré-juridiques : on a supposé que, sans aucune détermination positive ni aucune forme d'autorité d'en haut, le sens du

vrai droit se manifesterait et s'affirmerait chez quiconque est « en règle » avec la race — d'où une réduction du problème juridique à celui de l'hygiène raciale, car, aujourd'hui, seules des mesures d'hygiène, de sélection biologique et, quasiment, de dressage pourraient recréer un noyau racial relativement homogène au sein de ces mélanges que sont désormais toutes les nations historiques.

En matière de doctrine générale de l'État, des positions encore plus négatives ont été avancées. On sait que de nombreux milieux nationaux-socialistes se caractérisent par une sous-estimation polémique de l'idée d'État au profit de l'idée quasi collectiviste de peuple et de *Volksgemeinschaft* (la communauté de sang comme solidarité et unité collective) : c'est l'excès inverse de celui représenté par l'étatisme de la période précédente. On a conservé l'idée du Reich, qui s'accorde mal, de quelque façon qu'on l'interprète, avec ces nouvelles vues socialisantes, mais on a voulu, en même temps, faire le procès de toute forme surélevée d'autorité et de toute légitimation supérieure du pouvoir et du commandement, puisqu'on a, par exemple, affirmé que la légitimation du *Führertum* — de toute fonction dirigeante, du *ducere* — réside uniquement dans le peuple-race, dans le *Volk*. A ce sujet, on tombe immédiatement sur une interprétation arbitraire des origines aryennes et aryano-germaniques, car il n'est pas vrai du tout que de tels principes y étaient en vigueur. Même si l'on se limite aux Germains, on sait que leur Constitution n'était pas différente, fondamentalement, de la Constitution romaine : au-delà du *Dux* ou *Heretigo* en tant que chef exceptionnel et, pour ainsi dire, supplémentaire (semblable à l'*imperator* romain au sens militaire et premier du terme), élu par consentement et acclamation, qui pourrait correspondre à la notion de *Führertum*, se tenait, chez les Germains aussi, l'autorité du *Rex*, bien distincte de celle des chefs momentanés, de par l'ascendance réputée symboliquement « divine » de ce *Rex*. Quant au monde aryen en général, nous n'y trouvons aucun droit « social », mais toujours un droit articulé en degrés et, à vrai dire, en

familles et communautés, alors même qu'il ne pouvait pas s'agir de stratifications ethniques, avec des lignées de dominateurs et des indigènes assujettis.

Enfin, dans le cadre du combat pour la vision du monde (*Kampf um die Weltanschauung*), des choix erronés du même type n'ont pas manqué. Certes, ici comme ailleurs, il faut rendre hommage au courage et à la résolution du national-socialisme. Chaque fois qu'ils l'ont cru nécessaire, nos camarades allemands n'ont pas hésité à défier soit l'Église catholique, soit les confessions protestantes, sans se laisser impressionner le moins du monde par le prestige dont jouissent leurs adversaires auprès des âmes. Les milieux révolutionnaires les plus radicaux sont allés jusqu'à proclamer la liquidation de ces liens traditionnels, où agiraient souvent, selon eux, des influences raciales, politiques et spirituelles suspectes ; ils ont aussi affirmé la nécessité de retourner à des traditions préchrétiennes purement nordiques et aryennes. Mais c'est là précisément qu'est apparue l'équivoque du nouveau paganisme. Comme nous l'avons montré à plusieurs reprises (cf., par exemple, notre *Sintesi di dottrina della razza*, Milan, 1941, p. 195-214)¹, ce nouveau paganisme, par manque de principes, semble être tombé dans le piège que ses adversaires lui avaient soigneusement préparé : loin de reprendre les idées authentiques des traditions aryennes, il a souvent défendu de nombreuses thèses relevant du « paganisme » au sens négatif, donc de ce paganisme qui n'exista jamais, qui fut fabriqué, dans un but polémique, par la première apologétique chrétienne pour discréditer tout ce qui s'éloignait de la foi nouvelle. C'est ainsi qu'on voit clairement, dans le nouveau paganisme, des thèmes qui procèdent uniquement de déviations doctrinales ou de divagations intellectuelles tout à fait modernes, sur la base de l'« immanentisme », de la « religion du devenir », du « culte de la vie », d'une

¹ Cf. la nouvelle édition (reproduction anastatique de l'édition de 1941) : Ar, Padoue, 1978 [Note de R.D.P.].

révélation naturelle déiste et panthéiste, d'une exaltation de l'élément purement organique, vital — nous pourrions dire « tellurique » — et irrationnel contre tout idéal de clarté, de supériorité « classique » et ainsi de suite.



Naturellement, nous avons schématisé. On ne peut pas nier, toutefois, que dans l'ordre des orientations dominantes, il s'agit bien de la différence existant entre la situation culturelle italienne et celle de l'Allemagne. D'un côté, coup d'arrêt pseudo-traditionaliste, de l'autre, aventure révolutionnaire. Dans quelle mesure et sous quelle forme une influence et une rectification réciproques sont-elles possibles ?

La réponse ne nous semble pas difficile à trouver. En ce qui concerne l'Italie, il faudrait se décider, une fois pour toutes, à faire les choses sérieusement sur le terrain de la culture et, surtout, de la culture au contact immédiat de la politique. Il faudrait adopter une intransigeance révolutionnaire analogue à celle des nationaux-socialistes, pour balayer le coup d'arrêt « conservateur » et pseudo-traditionaliste. Il faudrait en finir avec ces résidus particulièrement tenaces du XIX^e siècle bourgeois, libéral et « philosophique », sans se soucier des antécédents, des noms connus et des personnes faisant autorité. La nouvelle Allemagne n'a pas hésité à se détacher de son passé le plus récent, qui pourtant, avec le Deuxième Reich, contenait tant de précieux éléments, tant de formes non traditionalistes, mais traditionnelles : or, un tel choix ne devrait-il pas être extrêmement plus facile pour nous, quand on sait à quoi se réduisaient, jusqu'à la précédente guerre mondiale, la culture et l'idée politique soi-disant italiennes, quand on sait l'abîme qui les sépare des idéaux que le fascisme, en règle générale, défend aujourd'hui ? Il faudrait vraiment se décider à agir ainsi, il faudrait vain-

cre cette espèce d'inertie et, surtout, abandonner toutes les formes de respect superstitieux pour des façades derrière lesquelles il n'y a rien et pour des restes de belle présence qui ne sont même pas d'origine nationale. Le mépris fasciste de la « vie commode » ne devrait pas faire craindre d'éventuels « ennuis », jusque dans le domaine des problèmes spirituels et moraux les plus délicats, car être assis entre deux chaises ne sera jamais la meilleure position pour ceux qui entendent construire avec courage et détermination.

Cette action révolutionnaire, chez nous, n'aurait d'ailleurs que le sens d'un *opus remotiois*. Notre grand avantage, c'est qu'après avoir sauté par-dessus la médiocre époque de l'Italie d'hier et d'avant-hier, qui se contentait d'imiter l'étranger, nous sommes en présence d'un ensemble de traditions plus vraies, plus dignes : le monde romain-germanique du Moyen Age dantesque, ou le monde purement romain. Et ici, ne nous laissons pas intimider par la petite formule « anachronisme ». C'est le prétexte habituel de ceux qui, de propos délibéré, voudraient liquider, avec la forme contingente conditionnée par le temps, le principe qui a donné naissance à cette forme, principe qui peut en fait posséder une validité intrinsèque et recevoir toujours d'autres expressions, conformes à des situations différentes. Mais au moment même où nous reprendrions contact avec notre héritage le plus ancien, au point d'en tirer un système de références bien précis, nous serions en mesure d'exercer à notre tour une influence, dans le sens d'une rectification et d'un renforcement, sur la nation amie et alliée : nous pourrions lui fournir des idées et des principes capables de faire en sorte que son impulsion révolutionnaire, au lieu de se perdre dans des aventures et de succomber à des influences plutôt troubles, de nature si souvent moderne et irrationnelle, reparte vraiment des origines.

Et ce, parce que ces origines, au fond, sont — si l'on observe les grands courants centraux des deux peuples — communes. Ceux qui étudient sans préjugés les formes ori-

ginelles de l'esprit et du droit aryens ne peuvent pas éviter cette constatation. Mais si une conviction de ce genre se reflète dans des affirmations bien précises de Hitler et de plusieurs théoriciens allemands de la race, on voit en même temps réapparaître, çà et là, dans la culture politique, le « complexe antiromain ». Notre tâche doit consister à aider au refoulement de ce complexe, d'abord en prenant position contre toute identification unilatérale et aveugle entre romanité et Église catholique (puisque c'est de cela, justement, que beaucoup, en Allemagne, tirent leurs prétextes) ; ensuite en présentant de manière directe et vivante le contenu « aryen » et « classico-aryen » de l'élément romain : soit celui originel, soit celui qui adopta la forme particulière, organique et impériale, du Moyen Age romain-germanique.

Les hommes prêts à s'engager dans cette direction ne manquent pas en Allemagne. Citons, par exemple, quelques phrases significatives d'un des meilleurs représentants de la nouvelle culture politique nationale-socialiste, Christoph Steding : « Étant donné que l'État romain fut, dans le monde occidental, le plus typiquement étatique et incarna d'une certaine façon, avec une pureté idéale, l'idée d'un État nordique, on ne doit pas s'étonner du fait qu'il fut considéré comme un modèle même par des hommes qui ne se fiaient qu'à eux-mêmes, comme les Allemands du Moyen Age (...). Et un seul regard sur les visages de nos prédécesseurs, grâce aux portraits et statues d'eux qui nous sont parvenus, peut nous convaincre que leur "éloignement romain" ne leur fit sans doute aucun mal, car ils présentent un aspect beaucoup plus viril, conscient et ferme que ceux de nos contemporains qui voudraient nier une bonne partie de notre passé allemand » (*Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hambourg, 1938, p. XV)². Voici donc une réaction nette contre un extré-

² Cf., à ce sujet, le chapitre IX de la première partie de ce recueil : *Fonction de l'idée impériale et élimination de la « culture neutre »* [Note de R.D.P.].

misme révolutionnaire peu clairvoyant, d'inspiration nationale-socialiste, qui a fini, à cause de sa mythologie du *Volk* et de ses préventions antiromaines, tout ce qui est romain étant présumé « étranger », par oublier ce que la tradition germanique eut de plus grand et de plus important. Or, notre expérience personnelle nous a appris, et plus d'une fois, qu'il existe des milieux allemands d'un poids certain qui ne seraient pas hostiles à des rectifications analogues de leurs propres idées — ne serait-ce que parce que ces rectifications, sous un certain angle, deviendront de plus en plus nécessaires, de par la force même des choses et de par la nature des tâches qui nous attendent à l'échelle de l'Europe.

Mais pour collaborer et, par conséquent, pour rapprocher vraiment les deux peuples et les deux traditions, nous devons — répétons-le — nous engager sérieusement. Disons-le franchement : en Italie, les choses étant ce qu'elles sont dans le domaine culturel — bien distinct du domaine des forces politiques et héroïques du fascisme en acte —, nous préparons des désillusions aux mieux disposés de nos camarades allemands. Ceux-ci n'ont certes pas besoin de venir en Italie pour retrouver, en édition réduite, les divagations de leur « idéalisme » et de leur « historicisme » du siècle dernier, ni pour prendre des leçons auprès des juristes « traditionalistes » de tendance libérale, à la mentalité universitaire et bourgeoise, ni pour entendre que Rome veut dire universalisme et antirace, ni pour se retrouver devant un nationalisme tendancielllement démocratique.

En Allemagne fut lancé le mot d'ordre « *Deutschland erwache !* » ; nous devrions forger, à notre tour, la formule « *Italia, svegliati !* ». Nous pourrions alors fournir vraiment une contribution positive à la culture de la nation amie, et, par cette voie, à toute la civilisation occidentale de demain : mais à condition de revenir à nous-mêmes, à condition de liquider les scories, résidus, habitudes et conformismes.

X

1958

QUO VADIS GERMANIA ?

En parlant de l'Allemagne, c'est essentiellement à l'Allemagne de l'Ouest, à la République Fédérale Allemande, que nous entendons nous référer ici ; de l'Allemagne de l'Est, contrôlée par la Russie, il faudrait parler tout autrement et nous n'y ferons qu'une brève allusion. Quant à la première Allemagne, le spectacle qu'elle a offert dans l'après-guerre éveille, chez la plupart des gens, une admiration sincère.

Cette nation, en effet, a su se relever complètement après avoir connu des destructions sans nom. Même sous un régime d'occupation, elle a devancé les vainqueurs sur le plan industriel et économique, retrouvant sa place de grande puissance productrice ; le chômage et les conflits sociaux sont pratiquement inexistants en Allemagne fédérale ; son économie s'est développée sur un rythme soutenu et unitaire, spontanément, sans ingérences de l'État, sans ses lourdes superstructures ; sa monnaie, le mark, reste absolument stable et garde un cours élevé ; le niveau de vie général des Allemands dépasse aujourd'hui celui — déjà élevé par rapport à bon nombre d'autres nations — d'avant 1939.

Telles sont les caractéristiques qui frappent le plus ceux qui observent l'Allemagne d'aujourd'hui du point de vue des réalisations économiques et sociales. Mais il y a aussi

un autre aspect, moins connu. Derrière les côtés positifs, il existe, spirituellement et politiquement, une espèce de *vacuum*, de vide. Des déplacements de valeurs se sont produits, qui font que les Allemands de cette nouvelle Allemagne sont devenus, à plus d'un titre, méconnaissables et présentent des traits problématiques — problématiques parce que, précisément, ces Allemands paraissent manquer singulièrement de problèmes. Tel est le bilan, provisoire, espérons-le, que ceux qui, comme nous-même, ont très bien connu l'Allemagne d'hier, ne peuvent pas ne pas faire.

Les Allemands font toujours les choses avec cohérence. Ainsi en est-il du jeu d'inspiration démocratique. Ils ont fabriqué une démocratie-modèle à la manière d'un système « neutre » — plus administratif que politique, dirons-nous —, à la fois équilibré et énergique. A la différence de l'Italie, l'Allemagne, du point de vue précisément d'une démocratie cohérente, a mis le communisme hors la loi. La Cour Constitutionnelle allemande a statué en fonction de l'évidence même des choses, à savoir qu'un parti, comme le parti communiste, qui ne suit les règles démocratiques que dans un but purement tactique et de camouflage, son objectif final déclaré étant la suppression de tout courant politique opposé et la dictature absolue du prolétariat, ne peut pas être toléré par un État démocratique qui n'entend pas creuser sa propre tombe. Et bien que le parti d'Adenauer soit officiellement démocrate-chrétien, il n'est pas composé, comme la démocratie chrétienne italienne, de politiciens envahissants, incompetents et pusillanimes. A plusieurs reprises, Adenauer s'est montré capable de préserver avec suffisamment d'énergie la dignité et les intérêts de son pays.

En revanche, ce qui étonne dans la République fédérale, c'est l'absence de toute idée, de tout « mythe », de toute vision supérieure du monde, de toute continuité avec l'Allemagne d'hier. Le seul fait de parler de *Weltanschauung*, de « vision du monde », est chose suspecte pour l'Allemand d'aujourd'hui, car on se souvient que cette notion joua hier un rôle fondamental. Il semble vraiment que la

très grande majorité des Allemands considèrent l'expérience nationale-socialiste comme une parenthèse qui doit être effacée de leur histoire. Mais il y a pire : comme nous avons pu le constater personnellement en rencontrant de jeunes Allemands, ces jeunes acceptent totalement ce qu'a affirmé la propagande alliée au sujet des horreurs et des aberrations du nazisme. Comme sous l'effet d'un « complexe de culpabilité », on estime que la défaite allemande était la seule chose à laquelle il fallait s'attendre. Alors qu'après leur défaite dans la Première Guerre mondiale, les Allemands avaient cherché toutes sortes d'explications, souvent même imaginaires, de cette défaite, rejetant fermement leurs responsabilités présumées pour s'en tenir clairement à l'idée d'une revanche, on ne constate rien de tel dans l'Allemagne actuelle. Et bien qu'en général on montre l'Allemand du doigt, la cruauté criminelle et sans scrupules, par exemple, de la guerre aérienne alliée (de la destruction inutile de Dresde aux dizaines de milliers de victimes brûlées vives à Hambourg sous les bombes au phosphore) ne semble avoir engendré aucun désir de haine et de revanche.

C'est pourquoi l'on ne peut faire aucune comparaison entre l'Allemagne et l'Italie. Alors que sont attestées en Italie, dans des milieux assez larges d'orientation nationale, à commencer par le MSI, une fidélité au passé et une volonté de ne pas le renier, peut-être sous l'effet de la guerre civile, on ne peut pas en dire autant de l'Allemagne. Des amis allemands et autrichiens auxquels nous avons envoyé des revues et journaux italiens d'orientation nationale, sont restés littéralement stupéfaits, déclarant que quelque chose de semblable serait tout à fait impossible chez eux : impossible — soulignons-le — à cause de l'atmosphère générale, non à cause de mesures pénales, puisqu'on sait qu'il n'existe pas en Allemagne de lois qui répriment l'« apologie » du régime précédent*. Un Allemand parti-

* On sait que la législation allemande a évolué depuis dans un sens nettement plus répressif [N.D.T.].

cipant au pèlerinage de Predappio * a totalement exclu qu'on puisse voir quelque chose d'analogue dans son pays, si par hasard la dépouille mortelle de Hitler était aujourd'hui inhumée.

En ce qui concerne les partis de droite, il n'y avait encore récemment, en Allemagne, que le *Deutsche Reichspartei*, devenu ensuite, plus simplement, le DP, le « Parti Allemand », parti si petit qu'il est en passe de s'allier avec les libéraux pour avoir un minimum de représentation parlementaire. Mais l'on rencontre ici aussi un symptôme caractéristique : bien que le terme Reich ait figuré dans l'expression Troisième Reich — *Drittes Reich* — propre à l'hitlérisme, il n'en exprima pas moins une idée fondamentale de toute la meilleure tradition allemande, depuis les souverains souabes. Or, pour la classe dirigeante allemande d'aujourd'hui, ce terme est intolérable, relève de l'hérésie ; et c'est précisément parce qu'il avait repris ce terme dans sa désignation première que le parti allemand de droite dont nous parlions a été déclaré anticonstitutionnel, à la suite de quoi il a dû changer de nom et se transformer. Des organisations indépendantes des partis et maintenant le vieil esprit, comme celles qui furent nombreuses et importantes dans le premier après-guerre (il suffit de penser au *Stahlhelm*), sont aujourd'hui presque inexistantes. Les réfugiés et les anciens combattants n'ont que de simples associations d'entraide. Les rares hommes qui sont restés fidèles ont presque tous émigré, sont éparpillés à l'étranger, ou se taisent : même quand il s'agit de personnes qui n'avaient rien, ou presque rien, à craindre du nouveau régime.

En règle générale, ce qui est le plus préoccupant en Allemagne fédérale, c'est un manque de sensibilité nationale attestée par des signes multiples et récurrents. L'un des exemples les plus typiques, c'est le succès obtenu en Alle-

* Petite ville de Romagne où est enterrée la dépouille mortelle de Benito Mussolini [N.D.T.].

magne, au théâtre comme au cinéma, par la fameuse œuvre du « résistant » émigré Zuckmeyer, *Le Général du Diable*. Les traits les plus odieux attribués par la propagande alliée à toute la précédente classe politique allemande, sont ici repris et accentués. Il y est affirmé sans moyen terme que la défaite de l'Allemagne était nécessaire et que pour y parvenir, pour renverser le régime, il ne fallait pas reculer devant la trahison. Des saboteurs sont présentés, qui n'hésitent pas à assassiner leurs camarades, pilotes et officiers au combat, dont ils ont saboté les avions.

Le « général du diable » chargé d'enquêter découvre les coupables, mais, au lieu de les dénoncer, préfère lui aussi connaître la même mort en montant dans un appareil saboté. Une œuvre aussi ignoble n'a pas suscité l'indignation en Allemagne, elle a eu, au contraire, du succès. Autre exemple : le drame radiophonique *Agamemnon doit mourir*, d'un auteur, Beyr, qui, à la différence de Zuckmeyer, n'est pas un vieil émigré antinazi, mais un représentant de la jeune génération. A travers une manipulation grotesque de la vieille légende grecque, il a exprimé l'idée qu'il faut exécrer celui qui, au nom des idéaux de la patrie, de la guerre et de l'honneur — idéaux qui ne seraient qu'hypocrisie et simple prétexte — fait taire ses sentiments familiaux les plus intimes. Agamemnon, qui a suivi cette ligne de conduite en sacrifiant Iphigénie, doit mourir, et sa femme, Clytemnestre, a parfaitement raison de le tracter. Dans la conclusion, l'auteur affirme qu'Agamemnon, à chaque époque, peut renaître, et que par conséquent chaque mère doit se convaincre qu'il faut le tuer (le fait que, dans la légende, la figure exaltée comme mère idéale, Clytemnestre, trahisse son mari, parti à la guerre, avec Egisthe, et pousse celui-ci à le tuer, en l'immobilisant par surprise, selon l'une des versions de la légende, alors qu'il se baignait, pour l'empêcher de se défendre, permettant ainsi à son amant de le frapper lâchement — tout cela, évidemment, n'est que détail insignifiant aux yeux de l'auteur).

Par ailleurs, l'abaissement du niveau intellectuel allemand en général est confirmé par le fait que, depuis la fin de la guerre, on n'a pas vu paraître un seul livre d'une certaine importance, dans le domaine politique, culturel ou spirituel : une différence de plus entre l'atmosphère du deuxième après-guerre allemand et celle du premier après-guerre, si riche en tensions existentielles, en ferments, en mouvements spirituels et artistiques. Ainsi, en Allemagne comme en Italie, s'est évanouie la fiction de ceux qui croyaient à l'existence, étouffée par le régime dictatorial, d'un génie et d'une créativité : après l'élimination de cette oppression, rien qui soit digne d'intérêt n'est apparu. Les auteurs à succès sont quelques vieux noms connus, des gens qui n'ont rien de neuf à dire. Chez quelques écrivains de valeur, le changement d'orientation est impressionnant. On en voudra pour preuve le cas de Gottfried Benn, autrefois poète n'ignorant pas la dimension « métaphysique » présente derrière l'idée traditionnelle du Reich¹. Encore plus significatif est le cas d'Ernst Jünger, qui avait été l'anti-Remarque du premier après-guerre, le défenseur des valeurs spirituelles que l'expérience guerrière peut offrir à un type humain supérieur, dans le cadre même de la guerre totale la plus destructrice et la plus mécanisée. Lui-même combattant volontaire, Jünger avait proposé, dans son célèbre ouvrage *Le Travailleur*², l'éthique du « réalisme héroïque » et avait préconisé une ère de la personne absolue, capable d'un engagement inconditionné et supra-individuel, dans une union nouvelle de la vie avec les forces élémentaires, au-delà des valeurs de la culture bourgeoise,

¹ Le poète Gottfried Benn avait recensé très favorablement (*Sein und Werden*, in *Die Literatur*, 3, 1935) l'édition allemande de *Révolte contre le monde moderne*, parue à Stuttgart en 1935 [Note de R.D.P.].

² Cf. Julius Evola, *L'« Operaio » nel pensiero di Ernst Jünger*,

de l'individualisme et du libéralisme ; mais ce même Jünger, dans ses derniers ouvrages, n'est plus qu'un lettré qui finit, à cause du choc produit par les dernières expériences, dans un humanisme esthétisant. Et après avoir lancé le mot d'ordre « se porter, non dans les secteurs où l'on se défend, mais dans ceux où l'on attaque », comme en un « chevauchement du tigre », une maîtrise des forces faisant irruption après des destructions libératrices et purificatrices, le voilà qui écrit, outre un essai brouillon sur la paix, des livres comme *Le sentier forestier (Der Waldgang)*, qu'on a carrément pu traduire en français sous le titre *Traité du rebelle**, et qui traite essentiellement des méthodes grâce auxquelles l'individu peut se cacher et se défendre sous un régime totalitaire de la pire espèce, comme si rien d'autre n'était concevable.

Volpe, Rome, 1974 ; voir aussi : Julius Evola, *L'« Operaio » e le scogliere di marmo*, in *Bibliografia fascista*, XVIII, 1943, 3, p. 143 sq ; II^e éd. : Ar, Padoue, 1977 [tr. fr. : *Le « Travailleur » et les falaises de marbre*, in *Totalité*, 21-22, automne 1985, p. 137-158 - N.D.T.] - [Note de R.D.P.].

* De toute évidence, Evola parle ici de Jünger sans s'être informé correctement. Dans le texte original de son article, il mentionne que l'essai de Jünger a pour titre *Der Waldweg* ; le bon titre, que nous avons rétabli, est en fait *Der Waldgang*. Quant au titre français de l'ouvrage, il a été choisi par le traducteur, Henri Plard, avec l'accord de l'auteur, et pour des raisons très légitimes qu'Evola paraît ignorer : « J'ai traduit par "Rebelle", faute d'un équivalent français tout à fait exact, le mot allemand de *Waldgänger*, emprunté lui-même à une coutume de l'ancienne Islande. Le proscrit norvégien, dans le haut Moyen Age scandinave, avait "recours aux forêts" : il s'y réfugiait et y vivait librement, mais pouvait être abattu par quiconque le rencontrait. Les émigrants norvégiens qui colonisèrent l'Islande y transportèrent cet usage (...) le *Waldgänger* de Jünger est une "figure", au sens que notre auteur donne à ce mot : intemporel, de sorte qu'il peut et doit être actualisé à tout moment de l'histoire ; semblable, si l'on veut, aux figures de l'échiquier, qui se trouvent à chaque partie nouvelle dans des positions différentes, mais qui gardent d'une partie à l'autre leur identité » (Note sur le terme de « Rebelle », dans : Ernst Jünger, *Traité du Rebelle ou le recours aux forêts*, III^e éd., Christian-Bourgeois, 1981, p. 145-147) - [N.D.T.].

En ce qui concerne, par ailleurs, la vie quotidienne, tout le monde, en Allemagne, est pris par l'activité pratique : les gens « n'ont pas le temps ». Il y a des éditeurs qui refusent des manuscrits parce que ceux-ci « sont trop volumineux », en disant que « personne ne trouve le temps de les lire », L'américanisation concrète de la vie est, malheureusement, la contrepartie de la prospérité allemande.

Pour en revenir au domaine plus spécifiquement politique, on peut dire qu'il y a quelque chose de fatal et de funeste dans le fait qu'en Allemagne, le procès, partiellement légitime, intenté à certains aspects du national-socialisme, a fini par impliquer et par attaquer des valeurs qui, en elles-mêmes, appartiennent à la grande tradition politique européenne de droite. Il nous a souvent fallu remettre les choses au point avec de jeunes Allemands, lorsqu'ils prétendaient voir dans la « pourriture » du régime d'hier la raison de leur détachement et de leur rejet du passé récent. L'observation la plus élémentaire, c'est que cette « pourriture » (lorsqu'il y a vraiment lieu de la reconnaître), personne n'aurait pensé à la mettre au premier plan si par hasard l'Allemagne avait gagné la guerre. Briser la colonne vertébrale de la Russie communiste, humilier l'Amérique en la chassant de la culture et de la grande politique européennes — aucun prix n'eût été trop élevé pour atteindre de tels buts. Les « horreurs » mêmes (ramenées à leur exacte mesure) qui, dans un climat de défaite, bouleversent tant l'humanitarisme utopique, seraient devenues secondaires, à l'instar de celles, par exemple, des guerres de religion, des Croisades, de la Révolution française, de la révolution russe, devenues en effet secondaires aux yeux de ceux qui crurent dans les idées correspondant à ces phénomènes et qui placèrent ces idées au-dessus de tout. Quant au reste, la jeune génération allemande (et avec elle une bonne partie des étrangers) semble ignorer la nature complexe de l'Allemagne nationale-socialiste. Si le fascisme naquit pratiquement du néant, en raison du très petit nombre d'antécédents qui, dans l'Italie du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, pouvaient conduire jusqu'à l'idéal

mussolinien d'un nouvel État fort, hiérarchique et « romain », le nazisme, lui, tira ses principales forces vitales d'une tradition préexistante et encore vivante, le prussianisme, d'une caste aristocratique et militaire, de nombreux hommes et idées de ce qu'on appela la « révolution conservatrice ». Il est vrai que l'hitlérisme au sens propre, populiste, se livra, en partie, à une contrefaçon et à une déformation de plusieurs fractions de cet héritage ; il est certain que quelques-uns de ses chefs et quelques-unes de ses institutions furent rien moins que privés d'ombres : mais tout ne se ramena pas à cela, car à l'intérieur du nazisme continuèrent à agir (souvent en gardant une distance précise) des hommes et des idées valables, qu'on eût vainement cherchés en tout autre pays. Or, devant cet état de fait, il aurait fallu procéder à une discrimination, séparer objectivement le positif et l'authentique du négatif et du dévié ; mais rien de semblable ne s'est produit en Allemagne. On a tout mis dans le même sac, on est indifférent ou intolérant. On ne veut pas avoir de problèmes.

Mais toute cette série de choses ne peut pas ne pas avoir de répercussions sur la question de savoir quel rôle l'Allemagne peut jouer dans la défense physique de l'Europe, dans le bloc de l'OTAN et toutes les autres alliances « atlantiques » apparentées. Peut-être mise-t-on trop sur le potentiel que l'Allemagne pourrait représenter en cas de guerre : d'un côté, parce qu'on tire des conclusions hâtives de sa reprise économique et industrielle, de l'autre, parce qu'on a toujours devant les yeux l'image traditionnelle de l'Allemagne militaire, admirée inconsciemment même par ceux qui la détestaient. Or, le pivot de cette Allemagne, c'était une tradition, et comme une mystique de l'autorité, de la discipline, du service impersonnel, du combat, de l'honneur. Mais si l'on s'en tient à ce que nous avons dit plus haut, il apparaît que tout cela n'a plus beaucoup d'importance en Allemagne de l'Ouest — à ce qu'il semble, cet héritage est mieux conservé en Allemagne de l'Est (qui comprend du reste le berceau du prussianisme), car les Soviétiques n'ont pas manqué de favoriser les dis-

positions survivantes pour les mettre au service de leur idéologie. On peut donc parler d'une « *helvétisation* »* de l'Allemagne fédérale. Pour être d'un observateur russe, l'affirmation suivante n'en est pas moins plutôt juste : par rapport à la guerre, l'atmosphère qui domine en Allemagne de l'Ouest ressemble à celle de la France avant la Deuxième Guerre mondiale — à cause de la primauté des valeurs bourgeoises et de l'attrait exercé par une existence repue et confortable. Il y a notamment une chose sans précédents dans l'histoire allemande : l'apparition de dessins qui tournent en ridicule le soldat et l'officier allemands — personnages autrefois intouchables, entourés d'un respect absolu. A cela s'ajoutent de nombreux articles dans les magazines qui n'épargnent pas l'honneur de l'armée allemande dans la dernière guerre, selon une inspiration que même les pays alliés ont désormais laissée de côté. Il y a, certes, des cas où l'Allemagne fédérale a défendu, libéré et réhabilité des hommes de l'armée d'hier ; mais il arrive, aujourd'hui encore, qu'on célèbre des procès contre des « criminels de guerre » et contre des SS, en suivant la thèse subversive de Nuremberg, à savoir la culpabilité de celui qui exécute simplement l'ordre de son supérieur, et en distinguant entre ceux qui ont servi le « régime » et ceux qui ont servi l'Allemagne. Comme si, hier, le régime et l'Allemagne n'avaient pas fait qu'un, dans une exaltation unanime du Führer et du Troisième Reich, exaltation qui était même à la limite du pathologique. Et lorsque les tribunaux n'ont pas suivi ou ne se sont pas conformés à ces critères (comme, par exemple, dans l'affaire de la pension pour la veuve de Heydrich), la grande presse a réagi très violemment.

Mais quand il n'y a pas, derrière la force militaire, une tradition solide et une idée, cette force, même considérable ou organisée, restera entravée dans son efficacité : spé-

* *Svizzerizzazione* dans le texte. Il s'agit d'un néologisme forgé par Evola [N.D.T.].

cialement dans le cas d'un type humain comme l'Allemand, qui a besoin d'une certaine forme intérieure, qui est incapable, à la différence du Latin ou du Slave, de donner le meilleur de lui-même sur la base d'un simple élan émotionnel et de l'enthousiasme individuel du moment. Cependant, il est probable que, pendant un certain temps encore, la persistance automatique de la forme imprimée au long des générations par la tradition prussienne garantira, malgré l'étouffement officiel de cette tradition comme idéal éthique et politique consciemment reconnu, une certaine cohésion à la nouvelle armée allemande (c'est précisément grâce à une persistance analogue que, dans le domaine économique et social, l'Allemagne de 1945 a évité le chaos). Mais cela n'enlève rien au fait qu'on ne sait pas, aujourd'hui, où va l'Allemagne, ni ce qu'elle pourra apporter en ce qui concerne le problème le plus essentiel, la seule chose importante et décisive pour l'avenir de notre civilisation : l'éveil ou le réveil d'une grande et nouvelle idée formatrice, spirituellement et politiquement, au-delà du plan neutre et contingent des réalisations matérielles, en tant qu'âme et sens ultime de ces réalisations.

GIOVANNI PREZIOSI
(1881-1945)
ÉLÉMENTS
BIO-BIBLIOGRAPHIQUES

Comme on a pu le constater, la revue la plus présente dans ce recueil, par le nombre et l'importance des articles, celle aussi à laquelle Evola collabora le plus fréquemment durant la période comprise entre l'année 1930 (année où l'on fait généralement commencer son activité journalistique, bien que celle-ci remonte en réalité à 1928) et le 25 juillet 1943, fut la revue politique mensuelle *La Vita Italiana*. Evola commença à y écrire à partir du numéro 216 de mars 1931 (donc avec l'article qui ouvre ce recueil) et continua à le faire jusqu'au numéro 364 de juillet 1943 (avec l'article *Come la Germania lotta internamente contro la plutocrazia*)¹ : pendant ce laps de temps, Evola écrivit pour ce périodique environ *une centaine* d'articles², signés sous son nom dans la plupart des cas, sous le pseudonyme de « Gherardo Maffei » à partir de juillet 1934, ou encore, à partir de juin 1937, sous le pseudonyme d'« Arthos », ce qui lui permit de publier

¹ Paru dans *La Vita Italiana*, XXXI, 364 (juillet 1943), p. 29-34.

² Signalons en passant que toute la production journalistique de Julius Evola dépasse certainement le *millier* d'articles publiés. Environ 75 % d'entre eux sont en possession du *Centro Studi Evoliani*, soit en l'état original, soit sous différentes formes de reproduction. Des 25 % manquants, les 2/3 environ sont constitués par des articles de la période 1949-1964, généralement parus dans des périodiques de droite peu connus et peu diffusés.

deux articles par mois pendant une période particulièrement féconde de son existence (1937-1943).

Le directeur et propriétaire de *La Vita Italiana*, Giovanni Preziosi, « était un homme libre, courageux, loyal et vraiment honnête », comme devait l'écrire Evola beaucoup plus tard³. Peut-être parviendra-t-on, un jour, à retracer sérieusement l'histoire politico-journalistique italienne de la veille de l'intervention dans la Grande Guerre à l'écroulement définitif du fascisme ; il faudra alors reconnaître le juste poids de la figure de Preziosi et du rôle qu'il joua, figure et rôle encore maintenant peu connus, parce qu'« exorcisés » par des adversaires occultes et déclarés, fascistes et antifascistes, d'hier et d'aujourd'hui. Il n'existe pas, en effet, d'études sérieuses et historiquement consistantes sur Preziosi, si l'on excepte un essai de Renzo De Felice paru il y a plus de vingt ans⁴. Nous croyons donc faire œuvre utile en fournissant ici quelques données sur le directeur de *La Vita Italiana*, dans l'attente d'une étude autrement organique et approfondie.

Giovanni Preziosi fonda en 1913 *La Vita Italiana all'estero* (devenue *La Vita Italiana* à partir de juillet 1915)

³ Julius Evola, *Le Chemin du Cinabre*, Archè-Arkto, Milan-Carmagnole, 1983, p. 98. Cf. aussi Julius Evola, *Diario 1943-44*, Centro Studi Evoliani, Gênes, 1975, p. 8-14 [tr. fr. : *Journal 1943-1944*, in *Totalité*, 21-22, automne 1985, p. 54-59 - N.D.T.].

⁴ Cf. Renzo De Felice, *Giovanni Preziosi e le origini del fascismo (1917-1931)*, in *Rivista storica del socialismo*, V, 15-16 (janvier-août 1962), p. 493-555. Cf. aussi l'ouvrage très rare de L. Cabrini, *Il potere segreto. Ricordi e confidenze di Giovanni Preziosi*, Crémone, 1950. Selon des informations en notre possession, ce livre fut saisi peu après sa parution (pour des raisons restées mystérieuses) et l'auteur (qui avait été le secrétaire de Preziosi en 1944-45) interné dans un asile, où il serait aujourd'hui encore enfermé (vengeance des « forces occultes » ?). Voir aussi, beaucoup plus généralement : Paolo Andriani, *Preziosi : una vita per l'idea*, in *Ordine Nuovo*, V, 3-4 (mars-avril 1959), p. 133-139. Nous avons tiré une bonne partie des données bibliographiques sur Preziosi de : Olga Majolo Molinari, *La stampa periodica romana dal 1900 al 1926. Scienze Morali, Storiche, Filologiche*, vol. I et II, Istituto di Studi Romani, Rome, 1977, *passim*.

après avoir acquis une solide préparation culturelle et une formation théorique et pratique peu commune sur les problèmes de l'émigration et des communautés italiennes à l'étranger.

Né en 1881 à Torella de Lombardi (Avellino), licencié en philosophie, prêtre jusqu'en décembre 1912*, il avait participé à Naples, au début du siècle, au mouvement démocrate-chrétien de Romolo Murri, collaborant activement au bimensuel *Cultura sociale* (1898-1906) de ce dernier, se consacrant spécialement aux problèmes du Mezzogiorno, prononçant des conférences sur des sujets de société et écrivant, à partir de 1906, plusieurs études importantes sur la question de l'émigration. Preziosi travaille alors pour l'Œuvre Bonomelli et défend efficacement les intérêts des émigrants italiens, se rendant fréquemment, à cet effet, aux États-Unis et en Allemagne. Dans le domaine de la presse, spécialement de 1906 à 1912, il collabore surtout (citons seulement les plus importants) aux périodiques et quotidiens suivants : *L'Italia all'estero* (1907-1913), dont il devient le codirecteur en 1912, *Rivista Coloniale* (1906-1927), *Rivista internazionale di scienze sociali* (1893-1935), le bimensuel *Il Carroccio* (1909-1910), d'inspiration nationaliste, ainsi que *La Voce* (édition politique, 1915), le *Corriere d'Italia* (1906-1929), la *Rassegna contemporanea* (1908-1915), etc.

Nommé en 1923 à la tête du *Mezzogiorno* de Naples et, ensuite, pour une courte période, du *Roma*, Preziosi devra quitter la direction de ces deux quotidiens à cause de son infatigable dénonciation de l'affairisme et du clientélisme qui corrompent de plus en plus le fascisme. Isolé au point de courir le risque d'être assigné à résidence, il recommence à s'occuper pleinement de sa revue *La Vita Italiana*. Fondée en janvier 1913, celle-ci avait adopté, avant et pendant la Grande Guerre, une tendance nette-

* Preziosi avait bien reçu l'ordination sacerdotale : il vécut donc comme prêtre suspendu *a divinis* [N.D.T.].

ment nationaliste et interventionniste, antidémocratique et antisocialiste, notamment sous l'influence de l'éminent économiste et sociologue Maffeo Pantaleoni, ami de Vilfredo Pareto. Après l'expérience du *Mezzogiorno*, insensible à l'avertissement de Pantaleoni (« Faites attention : un jour ou l'autre on vous brisera les os »), Preziosi écrit une série d'articles sur la persistance de l'influence maçonnique à l'intérieur du parti fasciste (ce qui lui vaudra un blâme de la part de la direction nationale le 8 septembre — ironie des dates ! — 1931)⁵. Entre-temps, à partir du numéro 220 de juillet 1931, sa revue était devenue la *publication mensuelle* de « *Il Regime Fascista* »⁶, le quotidien animé à Crémone par Roberto Farinacci, et devait le rester pendant douze ans, jusqu'au numéro 363 de juin 1943, après quoi *La Vita Italiana* retrouva, avec le numéro 364 de juillet 1943 (le dernier de la première série) une gestion autonome. Approuvées avec enthousiasme par Preziosi — animateur dans sa revue, depuis longtemps, de nombreuses campagnes hostiles au capitalisme anonyme et international —, l'amitié et l'alliance avec l'Allemagne nationale-socialiste dans la guerre commune lui donnent l'occasion d'échapper à la marginalisation où l'avait relégué la haute hiérarchie fasciste. Celle-ci craignait Preziosi à cause des archives secrètes⁷, mystérieuses et fort bien documentées, qu'il possédait et qui auraient notamment contenu des « informations intéressantes sur les activités

⁵ [L'armistice signé par Badoglio avec les Alliés au nord de Syracuse (Sicile), le 3 septembre 1943, ne fut officiellement annoncé que le 8 suivant - N.D.T.]. La mesure fut signalée dans *La Vita Italiana*, XIX, 222 (septembre 1931), p. 352 (note de G. Preziosi : « Avec discipline »).

⁶ Cf. Roberto Farinacci, *Matrimonio d'amore*, in *La Vita Italiana*, XIX, 220, p. 1-2. Farinacci terminait ainsi : « Si je pouvais dicter une devise à la Revue, je choisirais celle-ci : "la plume et le fouet" ».

⁷ Cf. notre note 2 dans : Julius Evola, *Journal 1943-1944*, cit., p. 69-70. Selon certaines informations, cependant non vérifiables, les fameuses archives de Preziosi auraient fini entre les mains du parti communiste italien.

menées malgré tout par la Maçonnerie sous le fascisme, avec des circonstances et des noms très précis »⁸, spécialement au sujet des complicités de Ciano et, surtout, de Badoglio. Nommé ministre d'État en 1942, Preziosi deviendra ensuite (à partir du 15 mars 1944), et après avoir donné sa pleine adhésion à la République Sociale Italienne⁹, chef du Bureau Démographie et Race auprès du ministère de l'Intérieur de la R.S.I.

La nouvelle série de *La Vita Italiana* (à laquelle Evola ne collabora pas) parut à Milan, publiée par les soins de la maison d'édition (nationalisée) Mondadori, du numéro 1 (365 de la vieille série) de septembre 1944 au numéro 5-6 (369-370) de janvier-février 1945, dernier numéro attesté¹⁰, où est, entre autres, analysé le texte de la déclaration de la Conférence de Yalta, qui devait donner naissance au sinistre partage capitalo-communiste de l'Europe et du monde, partage dont nous subissons aujourd'hui encore les tragiques conséquences.

Bien qu'il eût pu, très probablement, se soustraire à la sanglante répression déclenchée après les derniers jours de la guerre (il se trouvait en sécurité dans une maison amie et n'était en outre physiquement connu que par quelques

⁸ R. F. Esposito, *La massoneria e l'Italia dal 1800 ai giorni nostri*, Rome, 1969, p. 377-378. Cf. également : Giovanni Preziosi, *Memoriale a Mussolini*, Munich, 1944 (reproduit dans : Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Turin, 1969, p. 665-667).

⁹ En compagnie d'Evola, Pavolini, Vittorio Mussolini, Farinacci, Renato Ricci et quelques personnages de moindre importance, Preziosi forma le nouveau gouvernement-fantôme fasciste le 10 septembre 1943, donc avant même que Mussolini fût libéré (le 13) par Skorzeny (cf. Julius Evola, *Journal 1943-44*, cit., p. 58).

¹⁰ Un numéro sorti le 25 avril (le numéro de mars-avril ?) est signalé par F. W. Deakin, *Storia della Repubblica di Salò*, tr. it., Turin, 1963, p. 335. Cabrini, *op. cit.*, p. 349, qui en aurait pris connaissance, parle d'une attaque contre Farinacci lui-même (accusé de menées maçonniques) qui y serait contenue. On croit comprendre, de toute façon, que ce numéro n'est jamais sorti de l'imprimerie, à l'état d'épreuves corrigées.

personnes : il suffit de penser, par exemple, qu'une seule photo de lui est attestée), Preziosi choisit librement de mourir à la romaine : il se suicida, en compagnie de sa femme Valeria, au matin du 28 avril 1945¹¹, pour ne pas survivre à la défaite d'un régime et de son chef, qu'il avait si fidèlement servis.

Parmi ceux qui collaborèrent à *La Vita Italiana* dans la période comprise entre 1913 et 1926, rappelons ici quelques noms illustres : le théoricien nationaliste Enrico Corradini, le juriste Carlo Costamagna, le philosophe Benedetto Croce, le grand poète roumain Nicolas Iorga, le sociologue Vilfredo Pareto (qui écrivit dans une lettre à Pantaleoni : « Il n'est pas possible de retracer l'histoire politique italienne de l'avant-guerre et de la guerre sans la collection de *La Vita Italiana* »). Dans un des derniers numéros de sa revue, Preziosi avait écrit : « Je ne connais pas la peur physique, j'ai la certitude que je vaincrai, et de toute façon, même mort je continuerai à parler »¹².

Renato DEL PONTE

¹¹ Cf. notre note 1 dans : Julius Evola, *Journal 1943-44*, cit., p. 69, où sont rapportées plusieurs versions contradictoires (dont celle d'Evola) sur la date et l'heure précises de la mort de Preziosi.

¹² Parmi les nombreux ouvrages de Preziosi, outre l'édition italienne des célèbres *Protocoles des Sages Anciens de Sion* présentés et commentés par lui (première éd. : « *La Vita Italiana* », Rome, 1921 ; huitième éd. : Mondadori, Milan, 1945), rappelons : *Gli Italiani negli Stati Uniti*, Milan, 1909 ; *La disoccupazione*, Palerme, 1912 ; *La Germania alla conquista dell'Italia* (avec une introduction de M. Pantaleoni), Rome, s.d. ; *Uno Stato nello Stato : la cooperativa Garibaldi della gente di mare*, Florence, 1932 ; *Giudaismo, bolscevismo, plutocrazia, massoneria*, Milan, 1941 (troisième éd. : 1944).

TABLE DES MATIÈRES

Présentation, par <i>François Maistre</i>	7
Note bibliographique, par <i>Renato Del Ponte</i>	37

PREMIÈRE PARTIE : IDÉE IMPÉRIALE ET NOUVEL ORDRE EUROPÉEN

I. Les deux visages du nationalisme (1931)	43
II. Universalité impériale et particularisme nationaliste (1931)	59
III. Le problème « européen » au Congrès « Volta » (1932)	71
IV. Sur les prémisses spirituelles de l'empire (1937)	83
V. L'Angleterre et la déchéance de l'idée d'empire (1940)	89
VI. Approches de l'idée européenne (1940)	101
VII. Pour un véritable « droit européen » (1941) ..	113
VIII. Considérations sur l'ordre futur des nations (1941)	123
IX. Fonction de l'idée impériale et élimination de la « culture neutre » (1943)	141
X. Sur les conditions spirituelles et structurelles de l'unité européenne (1951)	157

DEUXIÈME PARTIE : ÉCONOMIE ET CRITIQUE SOCIALE

I. A propos du Congrès corporatif italo-français (1935)	173
II. Corporations et lois d'honneur (1936)	177
III. Valeur éthique de l'autarcie (1938)	189
IV. Les limites de la « justice sociale » (1940)	195
V. Procès de la bourgeoisie (1940)	201
VI. Mythe et réalité dans la lutte antibourgeoise (1940)	219

VII. « Neutralisation » ou amélioration de l'administration ? (1941)	231
VIII. A propos du papier imprimé inutile (1943) ...	243

TROISIÈME PARTIE : GERMANISME ET NAZISME

I. Le « mythe » du nouveau nationalisme allemand (1930)	255
II. « <i>Neue Sachlichkeit</i> ». Une confession de la jeune génération allemande (1933)	265
III. Remarques critiques sur le « racisme » national-socialiste (1933)	285
IV. Le combat national-socialiste pour la « vision du monde » (1934)	293
V. Le nazisme sur le chemin de Moscou ? (1935)	307
VI. Paradoxes de notre temps : paganisme raciste = illuminisme libéral (1935)	321
VII. Sur les différences entre les conceptions fasciste et nazie de l'État (1941)	327
VIII. La romanité, le germanisme et le cas Manacorda (1941)	339
IX. Pour un alignement politico-culturel de l'Italie et de l'Allemagne (1942)	353
X. <i>Quo vadis Germania</i> ? (1958)	367

<i>Appendice : Giovanni Preziosi (1881-1945). Éléments bibliographiques, par Renato Del Ponte</i>	379
---	-----

Cet ouvrage rassemble vingt-huit articles de Julius Evola parus entre l'année 1930 et l'année 1958. Les textes sont classés en trois sections thématiques : « Idée impériale et Nouvel Ordre européen », « Économie et critique sociale », « Germanisme et nazisme ».

Consacrés à une critique du nationalisme moderne, à la redéfinition de l'idée d'Empire, à la question d'un véritable « droit européen », ou encore à l'analyse des conditions spirituelles et structurelles de l'unité de l'Europe, les premiers articles de ce recueil relèvent des grandes orientations métapolitiques. Le lecteur trouvera dans la deuxième partie un article très précieux sur un sujet méconnu, la conception nationale-socialiste de la corporation, et des textes reflétant les débats des intellectuels fascistes sur un point important : le « procès de la bourgeoisie ». Dans la troisième partie, enfin, Evola se livre à des analyses, parfois très critiques, de plusieurs aspects du national-socialisme : son nationalisme *völkisch* et particulariste, son racisme biologique, ses dérives « révolutionnaires » et « antiromaines », son paganisme et les liens de celui-ci avec la Réforme et les Lumières, sa conception de l'État, etc.

S'il permet de mieux saisir en perspective l'itinéraire d'Evola et la nature de son engagement métapolitique durant l'entre-deux-guerres, ce recueil est avant tout un irremplaçable instrument d'information en ce qui concerne les idées dont on débattait sous le fascisme et le national-socialisme. Les polémiques incessantes autour de ce dernier phénomène témoignent surtout de l'ignorance affligeante de l'historiographie officielle française sur les sources et les références idéologiques du national-socialisme : d'où l'extrême intérêt des articles d'Evola, souvent écrits sur la base d'une documentation de première main.

Les textes sont précédés d'une longue présentation de François Maistre et suivis d'une notice bio-bibliographique, due à Renato Del Ponte, sur un dirigeant fasciste encore très mal connu, Giovanni Preziosi.



ISBN-N-2-86714-046-3

2 950

\$49.95

ESSAIS POLITIQUES I

09/97

ISBN 2-86714-046-3

SCHOENHOF'S
FOREIGN BOOKS, INC.
Established 1856
76A Mount Auburn Street
Cambridge, MA 02138-5051